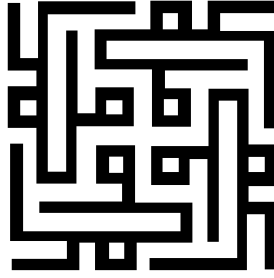


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

Kur'an Kıssaları



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi ½ Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ½ Manager of Publication
Murat ERDEM

Editör ½ Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Sayı Editörü ½ Editor in Chief
Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Editör Yrd. ½ Co-Editors
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Dr. Hüseyin SARIKAYA - Arş. Gör. Hilal MENKÜÇ

Yayın Kurulu ½ Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zulfikar GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Adem ARIKAN
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Doç. Dr. Mehmet ÜMIT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tarik ABDULCELİL, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu ½ Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü); Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Yasin AKTAY (Yıldırım Beyazıt Ü.);
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Ü.); Doç. Dr. Serdar DEMİREL (International Islamic U.);
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i);
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Haneî PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü);
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği); Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.);
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Ü.)

Sayının Hakemleri ½ Advisory Board
Prof. Dr. Adil YAVUZ (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan Ü. İletişim Fak.);
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (Bingöl Ü. Fen Edebiyat Fak.);
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mustafa TAVUKCUOĞLU (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.);
Prof. Dr. Şehmuz DEMİR (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Abdullah KARAHAN (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);
Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Emin ÇELEBİ (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat Fak.); Doç. Dr. Eyüp
TANRIVERDİ (Dicle Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.);
Doç. Dr. Yılmaz KARADENİZ (Amasya Ü. Fen Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KESKİN (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü. İlahiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr.
Ömer BOZKURT (Artuklu Ü. Edebiyat Fak.)

Yönetim Yeri ½ Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
Email: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı ½ Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: Salmat Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi ½ Publication Place and Date
2014 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. ½ Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
SAYI EDİTÖRÜNDEN	7
Mustafa ÖZTÜRK KUR'AN KISSALARI BAĞLAMINDA İSRÂİLİYYÂT MESELESİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM.....	11
Mustafa KARA KUR'AN KISSALARINDA KONU VE KAPSAM MERKEZLİ BİR ANALİZ.....	69
Şehmus DEMİR KİTAB-I MUKADDES'İ MİTOLOJİK UNSURLARDAN ARINDIRMA ÇABASI VE KUR'AN KISSALARININ TARİHİ GERÇEKLİĞİ	103
Fikret GEDİKLİ KUR'AN'IN TARİHE İLİŞKİN ANLATIMLARINDA DEĞİŞİME DİRENÇ GÖSTERMENİN YÖNTEMİ VE MEŞRUIYET KALIPLARI.....	123
Macit YILMAZ DEĞERLER EĞİTİMİNDE ETKİN BİR MATERYAL OLARAK KUR'AN KISSALARI VE KULLANILIŞI.....	137
Yusuf BATAR KUR'AN KISSALARININ AMAÇLARIYLA İLGİLİ KAVRAMLARIN EĞİTİM ÖĞRETİM AÇISINDAN TAHLİLİ	155
Sadık KILIÇ FAHREDDİN ER-RAZİ BAĞLAMINDA DİL, ANLAM VE DIŞ DÜNYA İLİŞKİSİNE DAİR BİR DENEME.....	185
يوسف جبريل بودوان الضمائر في الخطاب أو اجتماعية اللغة.....	238

EDİTÖRDEN

Kur'an kıssaları öteden beri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu kıssaları merkeze alarak, değişik anlatılar kuranların yanısıra bunların tarihsel hakikati içermediğini iddia edenler de olmuştur. Oysaki Kur'an kıssalarının üç ayrı dönemi bulunmaktadır.

- 1- Öncelikle bu kıssalar, tarihsel hakikati ifade etmektedir. Bu kıssalarda anlatılabilen şahısların tamamı tarihsel birer öznedir. Bir başka ifade ile tarihin bir döneminde yaşamış gerçek bireylerdir.
- 2- Kur'an kıssalarının, ilk muhatapları olan Hz. Peygamber'e ve onun döneminin insanlarına söyledikleri vardır.
- 3- Kur'an kıssalarının, ikincil muhatapları olan biz müslümanlara söylediği bulunmaktadır.

Bir İslam tarihçisi olarak hep Kur'an kıssalarının tamamının aslında tek bir kıssayı anlattığını düşündüm. Yani içerisinde geçmiş peygamberlerin yaşam pratiklerinin de çokça yer aldığı son kardeşleri olan Hz. Muhammed'in (a.s.) kıssası. Zaten dikkat edilirse Kur'an'da geçen kıssaların tamamı, Hz. Peygamber dolayımında anlatılmaktadır. Dahası Kasas suresinde yer alan aşağıdaki ayetin, durumun böyle olduğunu açıkça gözlerimizin önüne serdiğini düşünüyorum.

Onlara (Arap müşriklerine) katımızdan hak gelince, Musa'ya verilen mucizelerin benzeri için buna da verilmedi, dediler. Onlar daha önce Musa'ya verilenleri inkar etmemişler mi idiler? Bunlar birbirlerini destekleyen iki sihirbaz, biz hepsini inkar ediyoruz demişlerdi.¹

Görüldüğü gibi burada asıl konu Hz. Musa ve muhatapları değil, bizzat Hz. Muhammed ve onun muhataplarıdır. İşte bu da beni anlatılanlar veya dile getirilenlerin Hz. Peygamber kıssası olduğunu söylemeye itmektedir.

Kur'an kıssalarının bu hakikat merkeze alınarak okunduğu zaman aslında çok farklı şeyler söylediği kanaatindeyim. Şirk bataklığına saplanıp kalan Mekke müşriklerine tevhid hakikatini anlatılırken örnek olarak kullanılan her bir kıssanın, aslında Peygamber'in yaşadıklarını gözlerimizin önüne serdiğini düşünüyorum. Hz. İbrahim kıssası her ne kadar Babil dolaylarında putlarla mücadele eden Hz. İbrahim'i anlatıyorsa da, aslında Hz. İbrahim üzerinden "Mekke müşriklerine tapageldikleri putların anlamsızlığını" göstermiyor mu? Mekke müşrikleri gemi azağına alıp Hz. Peygamber'e eziyet etmeye başladığı döneme ait olan Hz. Nuh kıssası, Mekkeliye "hiç bir akar suyun yer almadığı bir bölgede yaşayan Nuh'un kavmini helak ettiğimiz gibi dilersek sizi de helak edebiliriz" mesajı vermiyor mu? Hatta bu kıssa bir taraftan Mekkeli müşrik-

lere tehdit, diğer taraftan Hz. Peygambere “me’vus olma biz gerekirse seni karada bile gemi yaptırarak kurtarırız” tesellisini içermiyor mu? Hz. Yunus kıssası bir dönem ümitsizlik yaşayan Hz. Peygambere “görevini yerine getirmesi gerektiğini” anlatmıyor mu? Fiziki işkencenin başladığı; Bilal-i Habeşi ve Süheyb er-Rumî ile Habab b. Eret’in sıcak ve ateşle sınıandığı bir döneme ait olan Ashab-ı uhduv kıssası, bir taraftan müslümanlara “sizden daha kötü günler geçiren ve davalarından dönmeyen insanlar var. İnançlarınızda sebatkar olun!” mesajı verirken; diğer taraftan müslümanlara bu işkenceleri reva gören Mekkelilere “ateşle oynadıklarını” hatırlatmıyor mu? Hz. Musa kıssası sürekli mucize talebinde bulunan Mekkelilere “mucize gelse bile iman etmeyecekleri ve bunun sonunda hemen helakın onları bulacağını, dolayısıyla akli merkeze alarak düşünmeleri gerektiğini” anlatmıyor mu? Kuşkusuz bu örnekleri daha da çoğaltabiliriz.

Öyleyse bir kez daha söylemek gerekirse her kıssa aslında bir kıssayı, tevhidi düşünceyi kurmaya çalışan Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed’in kıssasını anlatmaktadır. Biz Kur’an’ın ikinci muhataplarına da bu kıssalardan hareketle, tevhidi düşünceyi tebliğ eden her davetçinin yüzyüze kaldığı aşamaları hatırlatır ve ona göre bir tavır belirlememizi öğüt verir.

Peki kıssalara sahip bir Kur’an, -ki ben, onun kıssa üslubu ile anlatıldığını ve Hz. Peygamber’in kıssasından ibaret olduğunu ifade etmişim- neden böyle bir üslûpla nazil olmuştur? sorusuna gelince; kuşkusuz bunun hikmetini ancak Allah bilir. Ancak kanaatimce bu durum böyle bir sorunun sorulmasına ve cevabının aranmasına mani değildir. Mesela soruya cevap olarak kıssa dilinin anlam itibariyle daha zengin ve tarihin yıpratıcı, eskitici etkisine çok daha dirençli olduğuna bağlanabileceğini düşünüyorum. Çünkü her bir kıssa tarihin her evresinde, hatta her seviyedeki insana, dahası her durumda muhakkak bir şeyler söyleyebilme gücüne sahiptir. Başka bir ifadeyle her insan kendisine bir kıssa anlatıldığında onda muhakkak kendini içinde bulunduğu bir yer veya bir taraf bulabilir. Bu da Kur’an’ın mesajının zihnimize daha iyi kalabilmesi için böyle bir yöntemin seçildiğini akla getirmektedir. Sonra her bir kıssanın değişik bağlamlarda, farklı biçimde tekrar edildiği görülmektedir. Eğitim psikolojisi ve Hz. Peygamber’in tebliğ yöntemi açısından değerlendirildiğinde bize çok değişik şeyler söyleyebileceği kanaatindeyim.

Görüldüğü gibi Kur’an kıssaları aslında bir sayıya değil ciltler dolusu eserlere konu olacak kadar geniş ve önemli bir konudur. Mütevazı yürüyüşüne yıllardır devam eden dergimiz bu sayısında bu konuya, mütevazılığı ölçüsünde katkı sağlamak istedi. Bu vesileyle elinizdeki sayının editörlüğünü yapan değerli kardeşim Prof. Dr. Şehmus DEMİR beyefendiye şükranlarımı sunarken bir sonraki sayıda buluşmak üzere diyorum...

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
10/06/2014 Lefkoşa

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Kur'an-ı Kerim'in önemli bir bölümünün kıssalardan oluştuğu bir gerçektir. Hak-batıl mücadelesinin en çarpıcı örneklerinin yer aldığı kıssalar, insana bir tarih perspektifi kazandırmakta ve ne tür bir davranış sergilemesi halinde nasıl bir sonuçla karşılaşacağı konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Kıssalar, insanın insanla ve Allah'la olan diyalogunun nasıl bir çerçevede içerisinde gerçekleşmesi gerektiği konusunda örnekler vererek, önemli bilgiler takdim etmektedir. Bu nedenle kıssaların büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Kıssaların oranı ile ilgili çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin ortaya koyduğu oran aralığı dörtte üç ile dörtte bir arasında değişmektedir. Bu görüş farklılığı da, neye kıssa dendiği ile ilgilidir. Kıssanın anlamını oldukça geniş tutanlar, ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen ve Peygamber (s.a.) döneminde cereyan etmiş olayları da bu kapsama dahil edenler, kıssaların oranının oldukça fazla olduğunu, Hz. Peygamber dönemindeki olayları bunun dışında tutarak sadece önceki dönemlere ait olayları bu kapsama dahil edenler ve kıssanın anlamını daha dar bir çerçevede tutanlar ise bu oranın daha düşük olduğunu, dörtte bir düzeylerinde olduğunu düşünmektedirler. Ancak bu görüş sahiplerinin tümünün kabul ettiği bir husus, Kur'an-ı Kerim'in önemli bir oranının kıssalardan oluştuğudur.

Kıssalar Kur'an'da büyük bir yekun teşkil etmesine rağmen, Kur'an, Tevrat'ta olduğu gibi bir tarih kitabı görünümü arz etmemektedir. Kur'an kıssalarında ayrıntılardan uzak durulmakta, tarih ilminin temel unsurları olan yer ve zaman gibi unsurlardan söz edilmemektedir. Bu nedenle Kur'an'da zamanın belirtildiği bir kıssa bulunmamaktadır. Bütünü yansıtmayacak düzeyde, çok az sayıdaki mekan isimlerinin bulunması bir yana, kıssalarda mekan unsuruna da yer verilmemiştir. Sözelimi, Nuh (a.s.) kıssası farklı yerlerde tekrar edilmesine rağmen, bunların hiçbirinde, muhatabın zihnini farklı yönlerle çekecek detay konulara girilmez. Tufan'ın umumi olup olmadığı, 'tennür'un mahiyetinin ne olduğu, gemiye binenlerin kim oldukları, gemide kalış süresinin ne olduğu, gemiden ne zaman ve nasıl indikleri, tufanın ne kadar süre devam ettiği gibi ayrıntılar anlatılmamıştır. Bu da tarih bilgisi vermenin temel amaçları arasında yer almadığını göstermektedir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, kıssalarda zaman ve mekana yer verilmemesi veya bu unsurların ikinci plana itilmesi, Kur'an'da anlatılan kıssaların tarihi gerçekliğinin olmadığını göstermez. Zira Kur'an'ın amacının tarih bilgisi vermek olmadığı ile anlatılan kıssaların gerçek hadiseler olması arasında bir tezat bulunmamaktadır. Bu nedenle, tarih bilgisi vermenin amaçlanmaması ile kıssaların tarihî gerçekliğini savunmak arasında bir çelişkinin varlığını

düşünerek, tarihi gerçekliği reddederken, tarih bilgisi verilmesinin amaçlanmamış olmasının delil olarak sunulması da oldukça yanlış bir yaklaşımdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere, Kur'an ne tarih kitabıdır ne de tarih kitabı görüntüsü veren bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, Kur'an kıssalarının önemli bir özelliği de olayların kronolojik bir sıraya tabi tutularak anlatılmamasıdır. Ayrıca kimi durumlarda, zihinleri ulaşılmak istenen hedefe yöneltmek için, birçok kıssa bir yerde, bir bağlamda anlatılmıştır. Sözelimi Şuara suresinde Musa, İbrahim, Nuh, Hud, Salih, Lut ve Şuayb (a.s.) kıssalarına yer verilir. Ancak bu kıssalarda kronolojik sıranın gözetilmediği ve bu kıssaların bir sure içerisinde anlatıldığı açıkça görülmektedir. Bunun yanında ifade edilmesi gereken bir husus, Kur'an-ı Kerim'in kıssaları seçerken geçmişteki insanlara ve toplumlara ait tüm haberlere yer vermeyi hedeflememiş olduğudur.

“Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan sana kıssalarını anlattığımız kimseler de var, durumlarını sana bildirmedığımız kimseler de var.” (Mü'min, 40/78) ayetinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim, insanlık tarihini oluşturan uzun süreçten belli birtakım şahıs ve olayları seçmiştir. Dolayısıyla Kur'an, tarihi süreci seçmeci bir yaklaşımla ele alarak, kendi amacına en uygun olan kesitlere yer vermiştir.

Bu seçmeci yaklaşım, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan kıssaların bizzat kendisinde de mevcuttur. Anlatılan kıssada, kronolojik sıraya uyularak bütün teferruatlara yer verilmez. Yine aynı şekilde, hikaye ve romanlarda olduğu gibi anlatılan olaylar baştan başlanıp belirli bir sona ulaştırılmaz. Bunun yerine, olayların en çarpıcı ve gönderilen mesajın amacına en uygun olan kesitlere yer verilerek, geri kalan kısımlara yer verilmez. Sözelimi Kehf suresinde yer alan Ashab-ı Kehf kıssasına, onların Allah'ı bir tanıyarak müşrik topluluklardan ayrıldıkları belirtilerek başlanır. Ancak bu kıssada, sözkonusu müşrik toplulukların hangileri olduğu, nerede yaşadıkları, Ashab-ı Kehf diye adlandırılan şahısların adlarının ne olduğu, kaç kişi oldukları gibi kıssanın bağlamında verilmek istenen mesajla doğrudan ilgisi bulunmayan ayrıntılara yer verilmemektedir. Burada belirleyici olan temel unsur, kıssanın yer aldığı bağlamda iletilmek istenen mesajdır. Dolayısıyla kıssanın sadece mesajın iletilmesine yardımcı olacak unsurlarına yer verilir. Temel mesajın iletilmesine yardımcı olan kısımlara yer verildiğinden, başından, ortasından veya sonundan kesitlere yer verilir. Kimi nadir durumlarda ise kıssa bir bütün olarak anlatılır.

Kur'an kıssalarının önemli bir boyutu da tarihi canlandırıcı bir yapıya sahip olmalarıdır. Hak-batıl mücadelesinde insanlık tarihinin belki de en çarpıcı örnekleri, kıssalarda yer almaktadır. Kıssalarda sunulan tarihi bilgilerle, insanlara, toplumlara ve tarihe yön veren belirleyici unsurlara yer verilmektedir. Bu çerçevede, geçmişte yaşanan olaylarda öz itibarıyla benzer yönlerin çok olduğu, çeşitli insan tiplerinin ve toplumların olaylara karşı tavırları ve bu tavır alışları sonucunda karşılaştıkları / karşılaşacakları olumlu

veya olumsuz durumlar anlatılır. Bundan hareketle kıssalar, "geçmişte etkin değerlerin şimdi ve gelecekte de etkin olabileceği"ni anlatır insanlara. Böyle bir yaklaşım, insanların tarihi doğru okumalarına, olaylara yön veren temel unsurları fark etmelerine, yaşanan tarihsel durumları iyi değerlendirmelerine ve geleceğe de doğru yönden bakmalarına büyük ölçüde katkı sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle kıssalar, ilahi bir tarih yorumu elde etme ve bununla bireysel ve toplumsal yaşamın akışına olumlu anlamda yön verme hedefini gütmektedir.

Kıssalarda anlatılanlarla, inanan birey ve toplumların nelere dikkat etmeleri halinde var olan, ayakları üzerinde duran, güçlü, etkileyici ve belirleyici bir konumda olacakları ve bunun tersi bir durumun ne tür davranışlarla ortaya çıkacağı ile ilgili hayata dair bir kavrayış modeli ve bir bakış açısı verilmektedir. Bu yönüyle kıssalar, insanların ve toplumların davranışlarını doğru okuma, yapıları ve süreçleri kavrama konusunda bir yol gösterici, bir modeldirler.

Anlaşılabacağı üzere Kur'an kıssaları Kur'an'ın temel hedeflerini gerçekleştirme açısından önemli rol üstlenen pasajlardır. Bu nedenle Kur'an kıssalarının çeşitli açılardan incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Kur'an kıssalarına ayrılmış bu özel sayıda, Kur'an kıssaları farklı açılardan ve derinlikli bir şekilde ele alınmış ve toplamda bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Son olarak, bu özel sayının oluşumunda emeği geçen tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Okurlara faydalı olması ve bu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlaması temennisiyle...

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Erzurum - 2014

KUR'AN KISSALARI BAĞLAMINDA İSRÂİLİYYÂT MESELESİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM

-Tefsirde İsrâiliyyât Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Günümüzde İsrâiliyyât diye adlandırılan rivayet malzemesi İslam'ın erken dönemlerinden itibaren özellikle Kur'an kıssalarının tefsiri bağlamında sıkça ve çokça kullanılmıştır. Ancak İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kesir'in düştüğü muhalefet şerhleriyle birlikte İsrâiliyyât'a mesafe konulmaya başlanmıştır. Bu arada Fahreddin er-Râzî kelâmî kaygılarla ismet-i enbiya konusuna eğilmiş ve ardından İsrâiliyyât'ın bilhassa peygamber kıssalarının tefsiri bağlamında kullanımı bir bakıma günah irtikabıyla eşdeğer hale gelmiştir. Modern dönemde ise İsrâiliyyât Yahudi ve Hıristiyan kültüründen İslam kültürüne sokulan ve hiçbir bilgi değeri bulunmayan bir rivayet çöplüğü gibi değerlendirilmiş, bunun yanında İsrâiliyyât'ın kaynağıyla ilgili olarak Reşid Rıza, Ahmed Emîn, Mahmûd Ebû Reyve, M. Hüseyin ez-Zehabi ve Remzi Na'nâa gibi birçok müslüman araştırmacı tarafından kompto teorisiyle eşdeğer tezler ileri sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kur'an kıssaları, İsrâiliyyât, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Yahudi ve Hıristiyan kültürü.

A DIFFERENT APPROACH TO THE BIBLICAL TALES WITHIN THE CONTEXT OF THE QUR'ANIC STORIES

-An Analysis and Critique of the Anti-Biblical Tale Discourse in Exegesis -

ABSTRACT

The material of narration that is called now "İsrâiliyyât", i.e., literature of the Biblical tales, has been from the early years of Islam onward used frequently and widely in a particular connection with the interpretation of the Qur'anic stories. Yet with Ibn Taymiyya's and his pupil Ibn Kathir's notes of objection to the usage of the Biblical tales, the exegetical authors started to keep a distance from such tales. In the meantime, Fakhr al-Din al-Râzî got engaged in the discussion of the innocence of the prophets which made the use of the Biblical tales especially in interpreting the Qur'anic stories of the prophets equal to sinning in a respect. As for the modern time, the Biblical tales have been considered a garbage of narrations which had been introduced from Judeo-Christian culture into Islam and which have no value at all. Furthermore, as regards the source of the Biblical tales, there have been put forward some theses, sounding like conspiracy theory, by many Muslim scholars such as Rashid Ridâ, Ahmad Amin, Mahmûd Abû Rayya, M. Hossein al-Dhahabî, and Ramzî Na'nâa.

Key Words: The Qur'anic stories, the Biblical tales, Ka'b al-Ahbâr, Wahb bin Munabbih, Judeo-Christian culture.

* Prof. Dr., Çukurova Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi

Giriş

Modern dönem Kur'an ve tefsir araştırmalarındaki genel yaklaşıma göre İsrâiliyyât, bilhassa rivayet ağırlıklı tefsir edebiyatındaki müzmin sorunların başında gelir. İsrâiliyyât teriminin ortaya çıkışı, zaman içerisinde izafi anlamlar kazanması ve ciddi bir tefsir problemi olarak algılanması gibi meselelere geçmeden önce, modern dönemde bu konuya tahsis edilen ilmî çalışmalarındaki genel bakış açısı hakkında genel bilgi vermek, bunun için de öncelikle "İsrâiliyyât"tan ne anlaşıldığı ve nasıl tanımlandığı gibi birkaç husus üzerinde durmak gerekir. Başta Yahudilik olmak üzere Hristiyanlık, Mecûsilik gibi diğer dinler ve kültürlerden İslam tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberler İsrâiliyyât diye ifade edilir. İsrâiliyyât, Hz. Yakub'un ikinci adı veya lakabı olan "İsrâil" (Allah'ın kulu?) kelimesiyle¹ nisbet ismi oluşturan "İsrâiliyye"nin çoğuludur. Ahmed Emîn (ö. 1954) gibi bazı çağdaş araştırmacılar Yahudi kaynaklı bilgiler ve haberler için "İsrâiliyyât", Hristiyan kaynaklı bilgiler ve haberler için "Nasrâniyyât" terimlerini kullanmışsa da,² çeşitli din ve kültürlerden İslam kaynaklarına giren bilgi ve rivayet malzemesinin tümünü tağlib yoluyla İsrâiliyyât diye ifade etmek yaygınlık kazanmıştır. Hatta bazı müslüman araştırmacılar, hicrî birinci asırdan itibaren, İslam dinine sokulan yanlış fikir ve inançlar, özellikle Yahudiler ve Hristiyanlara ait inançlar ve efsaneler için İsrâiliyyât teriminin kullanıldığından söz etmiştir.³ Modern Batı'daki çalışmalarda ise İsrâiliyyât ortaçağ tefsir ve tarih literatüründe, Kitâb-ı Mukaddes'le bağlantılı konularla ilgili rivayet ve bilgi malzemesini ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır.⁴

Hadis ve rivayet mecmualarının yanı sıra müslüman müelliflerin klasik dönemlerde telif ettikleri genel tarih, din ve kültür tarihi, coğrafya, kozmoloji, kozmoloji, zooloji gibi alanlara ait eserlerde de İsrâiliyyât kapsamında değerlendirilen sayısız bilgi ve haber mevcuttur. Gerek bu tür bilgi ve haberleri, gerekse bunların kaynaklarını ifadede *ahbâr*, *kasas*, *hikmet*, *ulûmu'l-evâil*, *el-kütüb*, *el-kütübü'l-kadime*, *el-kütübü's-sâlife*, *kütübü'l-kussâs*, *sahâifü ehlil-kitâb* gibi kelimeler ve tabirler de kullanılmıştır. Mesela Zehebî (ö. 748/1348) İsrâiliyyât konusunda akla gelen ilk isimlerden biri olan Yemenli tâbiî Ebû Abdillâh Vehb b. Münebbih'i (ö. 114/732) *ahbarî* ve *kasasî* diye nitelendirmiş, bu arada Vehb'in müsned tarzındaki rivayetlerinin çok az olduğunu, bilgisinin büyük ölçüde İsrâiliyyât ve Ehl-i Kitap metinlerine dayandığını belirtmiştir.⁵

1 Mustafavî'ye göre "İsrâil" (Yisrâil) kelimesinin İbrancaki anlamı Arapçadaki "esr" kelimesine tekabül eder. Buna göre İsrâil, "Allah'ın denetim ve gözetim altında tuttuğu, kendisine bağlı kıldığı kimse" demektir ve dolayısıyla Arapçadaki "abdullah" kelimesine yakın bir anlam örgüsüne sahiptir. Allâme el-Mustafavî, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'an*, Kahire-Beyrut 2009, I. 93.

2 Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, Kahire trs., s. 161.

3 Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsir ve'l-Hadis*, Kahire 1990, s. 13-15; Remzî Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsir*, Beyrut 1970, s. 73.

4 Roberto Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâiliyyât in Muslim Literature", *Arabica*, XLVI, Leiden 1999, s. 193.

5 Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehbî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1982, IV. 544-545.

İsrâiliyyât tefsirden hadise, fıkihtan fiten ve melâhime kadar çok farklı alanları ilgilendiren bir konudur. İsrâili olarak değerlendirilen rivayet malzemesi genellikle İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler, bu peygamberlerin günahkârlara yaptıkları uyarılar ve ilahi cezalar, zahid kimselerin söz ve davranışları ile bu kimselerin mazhar olduğu manevi lütuflara dairdir. Batılı bazı araştırmacılara göre ise İsrâiliyyât peygamberler, halifeler, idareciler, saltanatların çöküşü, mehdi inancı, kıyamet alametleri gibi fiten ve melâhimle ilgili hususları da kapsar. Ancak tefsir kitapları İsrâiliyyât'ın sıkça zikredildiği metinler olduğundan bu alandaki tartışmalar büyük ölçüde tefsir sahasında yapılmıştır. Söz konusu tartışmalar İslam kaynaklarındaki İsrâili nitelikli bilgi ve rivayet malzemesinin uydurma olup olmadığı, mütedavil kutsal metinlerde yer alıp almadığı, özellikle tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/653) ve Vehb b. Münebbih'in rivayetleri ile bu isimlerin güvenilirliği gibi meseleler yanında İsrâiliyyât naklinin caiz olup olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶

İsrâiliyyât'ın daha çok tefsir bağlamında ele alınıp tartışılmasının bir diğer önemli sebebi, Kur'an kıssalarının önemli bir kısmının İsrailoğulları ve onların peygamberleriyle ilgili olması, dolayısıyla söz konusu kıssaların tefsirinde Yahudi kaynaklarına başvurma ihtiyacının duyulması ve doğrudan ya da dolaylı olarak bu kaynaklardan nakillerde bulunulmuş olmasıdır. Modern dönemde tefsir ve hadiste İsrâiliyyât meselesiyle ilgili müstakil çalışmalar yapan Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, Remzi Na'nâa ve Muhammed İbn Şehbe gibi müslüman müelliflerin konuyla ilgili ortak yaklaşımları dikkate alındığında, İsrâiliyyât'ın kapsamına başta Yahudilik olmak üzere Hıristiyanlık, Mecüsilik gibi farklı din ve kültürlerden İslam kaynaklarına giren ve genellikle hurafe (efsane, esâtîr) türünden olduğu kabul edilen haberlerin yanısıra münafıklar, zındıklar, oryantalistler ve misyonerler gibi isimlendirmelerle anılan farklı çevrelerin İslam karşıtı söylemlerini de dâhil etmek gerekir.

Bu çevrelere ait söylemler genelde İslam'ın ve Kur'an'ın Yahudi kaynaklı olduğu iddiası, özelde ise Ehl-i Sünnet kelimesindeki ulûhiyet ve ismet-i enbiya anlayışına ters düşen merviyat ekseninde yoğunlaşır. Buna göre denebilir ki Abraham Geiger'in *Judaism and Islam*'i, Charles C. Torrey'in *Jewish Foundation of Islam*'i, Abraham Katsh'in *Judaism in Islam*'i, Julian Obermann'in *Islamic Origins: A Study in Background and Foundation* gibi oryantalistik çalışmalardaki fikrî muhteva esas itibarıyla İsrâiliyyât'tır. Keza tefsir kitaplarında Ahzâb 33/37. ayet münasebetiyle aktarılan, kimi müfessirlerce Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili Sâd 38/21-25. ayetlerle irtibatlandırılan Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş izdivacına dair bazı rivayetler⁷ ile Garânik hadisesiyle ilgili haberler de İslam düşmanlarınınca uydurulan, oryantalistler tarafından Hz. Peygamber ve Kur'an aleyhinde kul-

6 İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyyat", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 196.

7 Bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XV. 116.

lanılan bir İsrâiliyyât'tır.⁸ Hâsılı, İsrâiliyyât konusuyla ilgili bir makaledeki ifadelerle göre, "Yahudilik, Hıristiyanlık veya diğer dinlere ait olup da İslâmî eserlere sokulan bilgiler arasında Yahudilere ait olanlar daha fazla ağırlık teşkil ettiğinden bu bilgilere İsrâiliyyât denmiştir. Bununla birlikte İslam düşmanlarının aslı astarı olmayan şeyleri İslam dinini karalamak maksadıyla tefsir ve hadis kitaplarına dâhil etmeleri de İsrâiliyyât kapsamına girer. Bunlar, İslam düşmanlarının kötü niyetli olarak müslümanların inançlarını bozmak gayesiyle uydurduğu haberlerdir. Garânik masalı, Zeyneb bint Cahş kıssası ve Hz. Peygamber'in onunla evlenmesi ile ilgili asılsız haberler bu tür İsrâiliyyât örneklerini teşkil eder."⁹

İsrâiliyyât'ın tanım ve kapsamının bu denli genişletilip pejoratif bir anlam yüklenmesinin büyük ölçüde modern döneme özgü olduğu söylenebilir. Gerçi klasik dönemlerde özellikle İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) İsrâiliyyât algısı da benzer mahiyettedir. Yani İslam geleneğindeki inanç ve ahlak prensipleriyle bağdaşmaz nitelikteki haber, bilgi ve fikir setinin genel olarak İsrâiliyyât diye kategorize edilmesi İbn Kesîr'in eserlerinde de tespit edilebilir; lakin onun özgüvene dayalı İsrâiliyyât karşıtlığına zeyl olarak modern dönem İslam dünyasında çok belirgin bir apolojetik üslup eklenmiştir. Bu üslup, İslam dünyasının içinden yükselen ve kelâmî ortodoksiye ters düşen söylemlerden çok, dışarıdan, yani Batı'dan İslam dünyasına yöneltilen ithamlara dikkat kesilmiş ve bunları çürütmeyi kendine temel hedef edinmiştir. Bu husus bazı oryantalistlerce de dile getirilmiştir. Mesela, Norman Calder, İsrâiliyyât teriminin İslâmî literatürde, bu terimle ifade edilen bilgi ve rivayet malzemesinin gerçek kökenine dair bir anlam taşımadığını, bilakis söz konusu malzemeye teolojik muhalefetin bir simgesi olarak İsrâiliyyât teriminin çok kere özensiz biçimde ve polemik amaçlı kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰

Oryantalistik çalışmalardaki hemen her fikir ve iddiayı en başından İslam'a ve müslümanların kutsallarına açık bir saldırı olarak algılama ve sıfır toleranslı bir reddiyeci tavır takınma refleksi, aslında İslam dünyasının son birkaç yüzyıldır Batı karşısında yaşadığı çok boyutlu (askerî, siyasi, fikrî, felsefî, ilmî) mağlubiyet krizinin ve bu krizin yarattığı kızgınlık ve aynı zamanda aşırı alınganlık hâlinin bir yansımasıdır. Bunun yanında, Batı dünyasıyla kurulan entelektüel ilişki bağlamında son dönemde gündeme gelen tarihsel eleştiri yöntemi ve bu yöntemin dinî metinlere tatbikiyle ilgili fikirlerin/tekliflerin de İsrâiliyyât'ın ciddi bir tefsir problemi olarak algılanması ve bu konuda toleranssız tavır takınılması noktasında hatırı sayılır rol oynamıştır. Hâlbuki geçmiş dönemlerde İsrâiliyyât tefsirde merkezî önem arz eden bir mesele olarak algılanmamıştır.¹¹

8 Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fî Kütübî't-Tefsîr*, Kahire 1987, s. 5, 323; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 14.

9 Atilla Yargıcı, "Tefsirlerde İsrailiyyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: 11, sayı: 15 (2006), s. 53-54.

10 Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât", s. 193.

11 İsmail Albayrak, "Re-Evaluating the Notion of İsrâ'iliyyat", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2001), s. 86-87.

İsrâiliyyât meselesi bağlamında çağdaş İslam dünyasının genel Batı ve oryantalizm karşıtlığının yanında daha özel olarak Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığından da söz etmek ve İsrâiliyyât'a yönelik menfi tutumun daha ziyade bu ikinci karşıtlıkla ilgili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Nitekim birçok çağdaş Arap yazar Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığı üzerine müstakil eserler telif etmiştir. İzzet Derveze'nin (ö. 1984) *el-Udvânu'l-İsrâiliyyi'l-Kadîm ve'l-Udvânu's-Sihyûniyyi'l-Hadîs, el-Cüzûru'l-Kadîme li Ahdâsi Benî İsrâîl ve'l-Yehûd, Kıssatü'l-Gazvi's-Sihyûniyye* gibi eserleri bu telif türünün örneklerindedir. Yahudilik ve Siyonizm karşıtlığının İsrâiliyyât konusuna yansımalarını Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Mahmûd Ebû Reyve (ö. 1970) gibi müslüman müelliflerin özellikle Ka'b el-Ahbâr'ın Yahudi kökenli olmasına atıfla Hz. Ömer'in öldürülmesinde rol oynadığı, hatta ilk siyonist olduğu gibi değerlendirmelerde görmek mümkündür.¹² Bu sebeptendir ki R. Tottoli İsrâiliyyât teriminin çağdaş İsrail devletinin kurulmasıyla ilişkili olarak yeni bir anlam kazandığından ve Ahmed Bahâuddîn'in *İsrâiliyyât vemâ ba'de'l-Udvân* (Kahire 1967), Âişe Abdurrahmân'ın *el-İsrâiliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikri* (Kahire 1975) gibi kitaplarda bu yeni anlamıyla kullanıldığından söz etmiştir. Tottoli'nin bu tespiti doğrudur; zira Âişe Abdurrahmân anılan eserinin, "İtiraf etmeliyim ki izleğinde ortaya koyduğum mantıksal kurgumun şüphe götürür olmasından dolayı bu çalışmayı yayınlama hususunda uzun zaman tereddüt ettim" ifadesiyle başlayan giriş kısmında İsrâiliyyât kavramını İsrail devleti, Siyonizm, Yahudilerin çağdaş dünyanın başına ördüğü çoraplar ve Filistin'in işgali gibi meselelerle irtibatlı bir kavram olarak kullanmıştır.¹³

Bu husus bazı müslüman yazarlarca da zımnen dile getirilmiş ve konuyla ilgili olarak şöyle denilmiştir: "Klasik İslam kaynakları İsrâiliyyât problemine özel ilgi göstermemiş, bu tür rivayetlere sadece ihtiyaç halinde yer vermiştir. Fakat bir taraftan Avrupa'da aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel ve bir anlamda pozitivist yaklaşımla ele alınmaya başlanması, diğer taraftan şarkiyatçıların İsrâiliyyât yoluyla İslam'a tenkitler yöneltmesi üzerine müslüman âlimler temel kaynakları yeniden gözden geçirmeye başlamış ve ilk olarak İsrâîl bilgileri yoğun biçimde ihtiva eden vaaz ve irşad kitaplarını ele alıp eleştiriye tabi tutmuşlardır."¹⁴

Ne var ki İsrâiliyyât konusunda öfkeyle kalkan çağdaş müslüman araştırmacılar, Ahzâb 33/37. ayetin tefsirinde görüleceği gibi, "Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb bint Cahş kıssasını İslam düşmanları uydurdu" demek ve böylece söz konusu ayeti tam da o kıssadaki muhteva paralelinde izah eden Mukâtil

12 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IX. 39; Mahmûd Ebû Reyve, *Edvâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Beyrut trs., s. 147-149; Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, s. 161; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisîn*, Riyad 1984, s. 181-183; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 167-183; Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-82; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât*, s. 100-105.

13 Âişe Abdurrahmân, *el-İsrâiliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikri*, Câmîatü'l-Karaviyyîn: Mağrib 1975, s. 13-22.

14 Hatiboğlu, "İsrâiliyyât", *DİA*, XXIII. 197.

b. Süleyman (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923) ve daha birçok müfessiri “İslam düşmanları” kategorisine dâhil etmek gibi büyük bir zararla oturmuşlardır. Kuşkusuz, oryantalistler Garânik kıssası ve Hz. Peygamber’in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili merviyatı Kur’an ve Hz. Peygamber aleyhinde kullanmışlardır; fakat onlar bu rivayet malzemesini uydurmamış, aksine bizim ilk el kaynaklarımızdan tedarik etmişlerdir. Bu noktada, “söz konusu rivayetler İslam düşmanlarınca uydurulup sahâbiler ve tâbîlere izafe edilerek neşredilmiş, müfessirler de bu konuda gevşek davranıp bu rivayetleri eserlerine dercetmişlerdir” denilebilir. Tarihî tecrübeye gerçekten böyle olmuş olsaydı meseleyi halletmek kolaydı; “Zındıklar uydurmuş” denir ve işin içinden çıkılırdı. Lakin Ahzâb 33/37. ayetin tefsirinde görüleceği gibi, çağdaş müslüman müelliflerin asılsız sayıp bir çırpıda reddettikleri Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş izdivacıyla ilgili malum hadise birçok büyük müfessir tarafından *ve-tuhyî fi nefsike* ifadesinin izahı olarak kaydedilmiştir. Buna göre başta Mukâtil ve Taberî olmak üzere diğer birçok müfessir hakkında İslam düşmanı veya zındık gibi ithamlarda bulunmak gerekir. İsrâiliyyât konusunda öfkeyle kalkıp zararlı oturmak derken anlatmaya çalıştığımız şey, “kendi ayağımıza kurşun sıkmak” diye de tabir edebileceğimiz bu ironik durumla ilgilidir.

İsrâiliyyât Kelimesinin Terimleşme Süreci

Öncelikle belirtelim ki müslümanlar arasında İsrâiliyyât kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı ve hangi dönemde terimsel anlam kazandığı hususunda kesin bilgi mevcut değildir. Bazı şarkiyatçılara göre İsrâiliyyât kelimesinin kullanımı hicrî 2. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Vehb b. Münebbih’e (ö. 114/732) *Kitâbü'l-İsrâiliyyât* adlı bir eserin nispet edildiği bilgisine istinaden¹⁵ kelimenin tâbiün devrinde kullanıldığı söylenebilir. Lakin gerek bu eserin gerek “Kitâbü'l-İsrâiliyyât” isimlendirmesinin Vehb b. Münebbih’e aidiyeti kesin değildir. Bu sebeple İsrâiliyyât kelimesinin ilk defa Vehb b. Münebbih tarafından kullanıldığı hususunda kesin konuşmak pek isabetli olmasa gerektir.

İsrâiliyyât kelimesinin ağırlıklı olarak Yahudi kültürüne ait bilgi ve rivayet malzemesine veya bu malzemenin türüne atıfta bulunması dikkate alındığında, bu kelimenin birçok rivayette geçen “el-kitâb” ve “kütüb” terimleriyle yakın bir anlam örgüsüne sahip olduğu söylenebilir.¹⁶ Aslında “el-kitâb” ve “el-kütüb” kelimeleri Tevrat’a işaret eder. Çünkü Tevrat kelimesi gerek Kur’an’da, gerek birçok rivayette Hz. Musa’ya inzal edilen vahiyleri muhtevi kutsal metnin adı olmaktan -ki hiçbir ayette “Biz Musa’ya Tevrat’ı verdik” şeklinde bir beyan mevcut değildir- öte, Hz. Peygamber dönemindeki Hicaz Ya-

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, İstanbul 1971, II. 1390; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul 1951, II. 501.

16 Ali Kuzudişli, “el-Kütüb’ten İsrailiyat’a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 1 (2012), s. 131-164

hudilerinin kutsal kitaplarını ifade eden genel bir isim olarak zikredilmiştir.¹⁷ Aynı şekilde, birçok selef âlimi de Ehl-i kitaba ait kutsal metinleri ifade maksadıyla Tevrat kelimesini kullanmıştır (*enne kesîran mine's-selefi yutlikûne't-tevrâte alâ kütûbi ehli'l-kitâb...*).¹⁸ Bu kullanımda Tevrat hem onların elinde bulunan metlûv vahiy metnini hem de bundan daha umumi olarak başka kutsal metinleri ifade eden bir kelimedir. Tıpkı Kur'an kelimesinin kimi zaman özel olarak bizim kitabımızı ifade edecek tarzda, kimi zaman da "huffife alâ dâvûde'l-kur'ân" hadisinde olduğu gibi¹⁹ Kur'an-ı Kerim'den başka bir şeye atıfla kullanılmasında olduğu gibi...²⁰ Ahmed Emîn de müslümanların Tevrat kelimesini çok kere Yahudi gelenekteki kutsal kitapları ifade edecek biçimde kullandıklarını, Yahudilerin de zaman zaman bu tarz bir kullanıma sahip olduklarını belirtmiştir.²¹

Erken dönem İslam literatüründe İsrâiliyyât kelimesinin Ehl-i kitap kaynaklarına atıfla aktarılan rivayetler ile bu rivayetlerin menşeiini ifade maksadıyla kullanıldığı da söylenebilir. Nitekim İbn İshâk (ö. 151/768) kadının kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili olarak naklettiği haberin kaynağını "Tevrat ehli kitâbilerden bize ulaşan bilgiye göre" (*ft-mâ beleğânâ an ehli'l-kitâbi min ehli't-tevrât*) diye tasrih etmiştir.²² Aynı şekilde, Mes'ûdî'nin (ö. 345/956) denizler, nehirler, atlar ve diğer canlı-cansız varlıkların ilginç özellikleriyle ilgili mitolojik rivayet malzemesine gönderme yaparak kullandığı "ahbâr" (*el-ahbâr min ahbâri benî isrâîl*) ve "İsrâiliyyât" gibi kelimeler de (*vehiye lâhikatün bi'l-isrâiliyyât mine'l-ahbâr*) esas itibarıyla söz konusu haberlerin/rivayetlerin menşeiini belirtmeye yöneliktir.²³ Dolayısıyla bu kullanımda İsrâiliyyât kelimesi olumlu ya da olumsuz manada değer yüklü değildir. Bununla birlikte, Mes'ûdî denizlerdeki canlıların harikuladeliğiyle ilgili bazı haberleri zikretmekten sarf-ı nazar ettiğini belirtmiş, hatta bu haberler hakkında, "Bunlar Ehl-i hadisin Haşviyye zümresine ait hurafelerdir" demiş, ardından söz konusu haberlerin mütevatir olmadığını, bu yüzden de kesin bilgi ifade etmediği gibi kendisiyle amel edilmesini gerektirmediğini de söylemiştir. Bu ifadelerinin ardından söz konusu haberlerde anlatılan hususların gerçekten olup bittiğine dair zorunluluk ve imkânsızlık yargısında bulunulmayıp mümkün kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken Mes'ûdî²⁴ atlarla ilgili olarak müstakil eser yazan İbn Düreyd (ö. 321/933) gibi bazı müelliflerin konuyla ilgili her haberi gelişigüzel biçimde aktarmış olmalı-

17 Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010, s. 107-110.

18 Ebül-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cize 1997, VIII. 531.

19 Hadiste geçen "el-kur'ân" kelimesi bildik anlamıyla Kur'an değil, "okumak" manasındadır. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî*, Riyad 2000, VIII. 504.

20 İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII. 531.

21 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire trs., I. 346.

22 Ebü Ca'fer et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, Beyrut 1999, I. 267, III. 566; Ebül-Fidâ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, I. 79.

23 Ebül-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1966, II. 370, 371-372.

24 Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, I. 144-145, II. 371-372.

ından duyduğu memnuniyetsizliği dile getirmiş ve bu haberlerin İsrâiliyyât kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu arada İsrâiliyyât türü haberleri kendi eserinde zikretmesinin, bunları doğru kabul ettiğinden değil, geçmiş dönemlerdeki insanların görüş ve düşüncelerini kayıt altına alma ve bu sayede kültürel mirası gelecek kuşaklara aktarma fikrinden kaynaklandığını söylemiştir.²⁵

Bütün bu ifadeler, Mes'ûdî'nin İsrâiliyyât diye nitelendirdiği bilgi ve haberlerin güvenilir olmadığı, dolayısıyla bu haberlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği hususunda bir farkındalık ve duyarlılık oluşturma çabasına hamledilebilir ve bu bağlamda, İsrâiliyyât kelimesinin daha geç dönemlerde kazanacağı terimsel anlam temelinin Mes'ûdî tarafından atıldığı söylenebilir. İsrâiliyyât diye ifade etmemekle birlikte Makdisî (ö. 355/966) de bu tür rivayetler karşısında mesafeli bir tavır takınmış ve bu tavırla çağdaşı Mes'ûdî ile aynı çizgide yer almıştır. Mesela, yeryüzünün yaratılışıyla ilgili hikâyeler bağlamında Makdisî müslüman kıssacılara ait kitaplarda çok sayıda problemli anlatının mevcut olduğundan söz etmiş, Vehb b. Münebbih'in Hz. İsa'ya attığı bir rivayetle ilgili olarak da şunu söylemiştir: "Bunlar avâm-ı nâsın pek sevdiği kıssalardır. Şayet bunlar Ehl-i kitabın uydurması veya kıssacıların tezvîratı kabilinden olmayıp gerçekten sahihse, tümüyle temsil ve teşbih türündedir."²⁶

Mes'ûdî'den sonra Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ve Ebû Bekr et-Turtuşî (ö. 520/1126) gibi âlimler de İsrâiliyyât kelimesini kullanmışlardır. Mesela, Gazâlî *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* adlı eserinde, *fi'l-isrâiliyyât*, *ruviye fi'l-isrâiliyyât*, *zekera ba'du'l-ulemâ fi'l-isrâiliyyât* gibi klişe ifadelerle yer vermiş,²⁷ fakat bu ifadelerle teknik bir terim olarak İsrâiliyyât hakkında müspet-menfi bir değerlendirme yapmaktan öte, bir rivayet türüne ve bunun menşesine işaret etmiştir. Tottoli'nin değerlendirmesine göre de Gazâlî kelimeyi teknik ve sistematik anlamda kullanmamıştır.²⁸ Ebû Bekr et-Turtuşî'nin *Sirâcü'l-Mülûk*'unda da İsrâiliyyât *ruviye fi'l-isrâiliyyât* ve *fi'l-isrâiliyyât* gibi ifadelerle bir rivayet türünü ifade bağlamında kullanılmış,²⁹ bunun yanında *ve-min a'cebi mâ ruviye fi'l-isrâiliyyât* ifadesinde olduğu gibi, bu rivayet malzemesinde tuhaf/garip karşılanan hususlar da vurgulanmıştır. Çok belirgin olmakla birlikte bu vurgu İsrâiliyyât malzemesine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ima eder.³⁰

Bu ihtiyatlı ve mesafeli tavır, Turtuşî'nin görüş ve düşüncelerinden önemli ölçüde etkilendiği bilinen Mâlikî müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde daha belirgin hale gelir; hatta

25 Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, I, 145.

26 Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Bağdat trs., II, 47, 50.

27 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, Endonezya trs., IV, 34, 52, 277, 336, 352, 365.

28 Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât", s. 196.

29 Ebû Bekr et-Turtuşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, Kahire 1994, s. 69, 715.

30 Turtuşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, s. 715.

İsrâiliyyât büyük ölçüde olumsuz içermeyeyle terimleşir. Birçok kez *ruviye fi'l-İsrâiliyyât, fi'l-İsrâiliyyât* gibi değer yükü hafif ifadeler kullanan İbnü'l-Arabî³¹ Enbiya 21/77-78. ayetin tefsirinde, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği geçmiş ümmetler, peygamberler, onların sözleri ve fiilleriyle ilgili ifadelerin en güzel ve en doğru anlatımlar olduğunu söyler, ardından "Bu kıssalar İsrâiliyyât'ta değiştirilmiş bir şekilde anlatılmış, asılsız eklemeler ya da asıl maksadı bozacak çıkarmalar yapılarak aktarılmıştır" şeklindeki normatif cümleleri ekler. Ayrıca, Kasas 28/27-28. ayetler münasebetiyle rızası alınmadan kız çocuğunun evlendirilip evlendirilmeyeceği hususunda İmam Mâlik'in (ö. 179/795) görüşünü aktaran İbnü'l-Arabî kendi mezhep imamının bu ayetlerle ihticac/istidlal tarzıyla ilgili olarak, "Bu ayetle ihticacı, İmam Mâlik'in İsrâiliyyât'a güvendiğini/esas aldığını gösterir" demekle,³² aslında bu malzemeye peşin güvenilirlik atfetmemek gerektiğini de ifade etmiştir. Buna göre İsrâiliyyât genel olarak problemlili yahut en azından mevsukiyeti ispata muhtaç bir bilgi ve rivayet türüdür. Bu yüzden, Enbiya 21/77-78. ayetlerle ilgili aktarılan İsrâiliyyât'ta olduğu gibi, diğer bütün İsrâiliyyât malzemesinde de Kur'an'ın zahirine uygun düşenler sahih, ters düşenler batıl, doğru ya da yanlış olduğunu tespit hususunda Kur'an'da açık beyan/hüküm bulunmayan rivayetler ise her iki ihtimale de açık kabul edilmelidir.³³

İsrâiliyyât kelimesinin olumsuz manada terimleşmesinde belirleyici rol hiç kuşkusuz İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kesîr'e aittir. İbn Teymiyye *Mecmûatü'r-Resâil* adlı eserinde, Âdem'e birtakım harfler inzal edilip edilmediği, ona sahife verilip verilmediği meselesini tartışırken, Âdem'e sahife ve kitap verildiği yönündeki rivayetlerin asılsız olduğunu, Ehl-i kitap geleneğinde nakli bir aslı bulunsa dahi Kur'an'da ve sahih hadislerde bunu doğrulayacak bilgi bulunmadığını belirtir. Bu sebeple, söz konusu haberler kendisine inanılması gerekmeyen İsrâilî hadisler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) cümlesinden olup bunları hüccetsiz olarak tasdik caiz değildir. Çünkü Rasûlullah, "Ehl-i kitabın size aktardığı rivayetleri ne tasdik, ne tekzip edin" demiştir.³⁴ Öte yandan, İsrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hüküm sübut bulmaz. Buna mukabil, sahih olduğu bilinen bir İsrâilî haber istişhad kabilinden zikredilebilir.³⁵

İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesinde daha net bir çerçeveye çizer. Burada "İsrâilî hadisler itikatta değil, istişhadda zikredilir" der ve bunların üç kategoride değerlendirilebileceğini söyler: (1) Elimizdeki nasların doğru olduğuna tanıklık etmesi hasebiyle sahih olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (2) Elimizdeki nasslara ters düşmesi hasebiyle yalan/asılsız olduğunu bildiğimiz İsrâiliyyât; (3) Elimizdeki nasların müspet ya da menfi ola-

31 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 40, 249.

32 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 506.

33 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III. 265.

34 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992, III. 383.

35 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, III. 451.

rak hakkında konuşmadığı türden İsrâiliyyât. Bu üçüncü grup İsrâiliyyât'a inanılmaz ama yalan da sayılmaz. Bunların naklinde cevaz hükmü geçerlidir; fakat muhteva olarak pek çoğunda hiçbir dinî fayda yoktur. Daha açıkçası, Ashab-ı Kehf'in isimleri ve sayısı, köpeklerinin rengi, Hz. Musa'nın asasının hangi ağaçtan olduğu, Allah'ın Hz. İbrahim için dirilttiği kuşların isimleri gibi Kur'an'ın müphem bıraktığı hususların tespit ve tayininde mükelleflerin dünya ve ahiretlerine yönelik hiçbir fayda yoktur.³⁶

Bu değerlendirmeler Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Enbiya 21/77-78. ayetin tefsirinde ortaya koyduğu İsrâiliyyât tasavvurunun görece daha sistematik şeklindedir. Ancak şu da bir gerçek ki İbnü'l-Arabî'den itibaren İsrâiliyyât menfi bir anlam kazanma yoluna girmiş, bu yolda İbn Teymiyye menfililiğin altını çizmiş, bir sonraki aşamada İbn Kesîr hocası İbn Teymiyye'nin yaklaşımını hem perçinlemiş hem de daha teknik ve sistematik hale getirmiştir.³⁷ Tefsirinin giriş kısmında İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr*'deki ifadelerini aynıyla nakleden İbn Kesîr Kâf suresinin başındaki kâf harfinin yeryüzünü çepeçevre kuşatan ve "Kaf Dağı" diye adlandırılan bir dağ olduğu yolundaki selef rivayetlerine dair şunları söylemiştir:

Rivayete göre bazı selef âlimleri kâf harfinin bütün dünyayı kuşatan ve Kaf Dağı diye adlandırılan bir dağa işaret ettiğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki -en doğrusunu Allah bilir- bu görüş İsrâiloğulları'ndan alınmış bir hurafedir. Belli ki bu hurafeyi nakleden kimseler, tasdik ve tezkîp edil(e)meyen türden İsrâilî haberlerin Ehl-i kitaptan nakledilmesinin caiz olduğu kanaatine sahiptir. Bana göre bu ve benzeri haberler İsrâiloğulları içindeki bazı zındıkların uydurmalarıdır. Onlar bu tür haberlerle insanların dinî inançlarını ifsat etmektedirler. Rasûlullah [daha dün denebilecek kadar yakın bir geçmişte ahirete intikal etmesine], üstelik onca büyük âlim, hadis hafızı ve ilim önderinin mevcudiyetine rağmen İslam ümmeti bünyesinde onun adına birtakım hadisler uydurulduğu gerçeği dikkate alındığında, İsrâiloğulları'na mensup o zındıkların çok uzun bir zaman dilimi içerisinde kendi ümmetlerinin başına ne çoraplar ördüklerini varın siz düşünün. Kaldı ki İsrâiloğulları ümmetinde münekkît hadis hafızları yok denecek kadar azdır. İsrâiloğulları içki içer, içlerindeki âlimler [kutsal metinlerdeki] ifadeleri asıl anlamlarından çarpıtarak yorumlar (tahrîf), Allah'ın kitaplarını, ayetlerini değiştirirlerdi (tebdil). Evet, Şârî [Rasûlullah], "İsrailoğulları'ndan rivayette bulunabilirsiniz; bunda beis yok" demiş, fakat bu konudaki cevazı aklın kabul edilebilirliğine hükmettiği şeylere mahsus kılmıştır. Aklen muhal görülüp batıl olduğuna hükmedilen, zann-ı galiple de yalan olduğu bilinen hususlara gelince, cevaz hükmü bu hususlarda geçerli değildir. Hâl böyleyken, ilk dönemlerdeki pek çok müfessir ile sonraki kuşaklardan bir grup âlim yüce Kur'an'ın tefsirinde Ehl-i kitaba ait metinlerden birtakım hikâyeler nakletmiştir. Hâlbuki bu müfessirler Kur'an tefsirinde Ehl-i kitap haberlerine/rivayetlerine muhtaç değildir.³⁸

36 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XIII. 163-164.

37 Daha geniş değerlendirme için bkz. Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002, s. 170-174.

38 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, IV. 221.

Tefsir sahasındaki bu tutumuna paralel olarak *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin girişinde, arş ve kürsünün yaratılışından kâinattaki diğer bütün varlıkların meydana gelişine, Âdem'in yaratılış keyfiyetinden diğer peygamberlerin kıssalarına, Hz. Peygamber'in siretinden fiten ve melâhime kadar çok farklı konularda nakillere yer vereceğini, İsrâiliyyât kapsamında ise sadece Şâri'in (Hz. Peygamber) izin verdiği ölçüde, yani Kur'an ve Sünnet'e uygun olmak kaydıyla nakilde bulunacağını belirten İbn Kesir, tasdik ve tekzib edilebilir nitelikte olmayan, naslarımızda kısa ve/veya müphem olarak zikredilip İsrâili rivayetlerde geniş ve sarîh biçimde serimlenen hususlarla ilgili olarak da kısaca şunu söylemiştir: "Aslında bu tür rivayetleri aktarmak faydadan hali olsa da biz aktaracağız; fakat bunu aktarmamız ihtiyaçtan veya güvenilir olduğundan değil, [farklı bir] motife yer vermek kabilindedir. Güvenilecek ve esas ittihaz edilecek kaynak, Kur'an ve Rasûlullah'ın sahih sünnetinden ibarettir."³⁹

Bu ifadeler ışığında İsrâiliyyât kelimesinin terimsel açıdan en olgun ve aynı zamanda en olumsuz manadaki ilk kullanımının İbn Kesir'e ait olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) rivayet ağırlıklı tefsir kitaplarındaki bilgi malzemesinin kaynağıyla ilgili görüşlerinin de aynı paralelde olduğunu söylemek gerekir. İbn Haldûn'a göre erken dönemlerdeki ulemanın nakle dayalı tefsir kitaplarında rivayetlerin sağlam-zayıf, makbul-merdut kategorileri açısından tenkit edilmeksizin derlenmesinin temel sebebi, Arapların ilâhi kitap/vahiy kültürüne ve bilgisine sahip olmayan bir toplum olmasıdır. Bu toplumun baskın karakteri göçebelik ve ümmiliktir. Onlar, beşerî merakı celbeden mükevvenatın varoluş sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve varlık âleminin sırları gibi konularda bilgi sahibi olmak istediklerinde, kendilerinden önce vahiy kültürüne sahip olan Yahudiler ve Hıristiyanlara başvurup onların bilgilerinden istifade ediyorlardı. Ne var ki o dönemde Araplarla aynı muhiti paylaşan Tevrat ehli de göçebe olarak yaşıyor, dolayısıyla Ehl-i kitabın avam zümresi ne biliyorsa onlar da o kadar şey biliyordu. Tevrat ehlinin çoğu Yahudiliği benimseyen Himyer Arapları idi. Bu Yahudi Arapların bilgisi [daha ziyade] yaratılış, olağanüstü hadiseler, gelecekte ortaya çıkacak fitneler gibi konulara dairdi. Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selâm gibi isimler Tevrat ehlinin önde gelen âlimlerindendi. Tefsir kitapları işte bu isimlerin hilkat, fiten, melâhim ve benzeri konularda naklettikleri rivayetlerle dolduruldu. Bu haberler ve rivayetler şer'î ahkâmı ilgili olmayıp sahihliği tespit edilmesi halinde kendisiyle amel edilmeyi gerektiren türden de değildi. Müfessirler bu konuda gevşek davrandılar ve tefsir kitaplarını bu tür nakillerle doldurdular. Bu nakillerin kaynağı, daha önce de belirttiğimiz gibi, çölde göçebe olarak yaşayan Tevrat ehli kitâbilerdi. Bu zümre söz konusu nakilleri sahihlik açısından tahkik/tenkit edebilecek donanıma da sahip değildi.⁴⁰

39 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I. 5-6.

40 Ebû Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 2001, II. 554-555.

İstitrat kabilinden belirtmek gerekir ki İbn Haldûn'un Arap yarımadasındaki Yahudilerle ilgili değerlendirmesi, yani "Araplarla aynı muhiti paylaşan Tevrat ehli de göçebe olarak yaşıyor, dolayısıyla Ehl-i kitabın avam zümresi ne biliyorsa onlar da o kadar şey biliyordu." şeklindeki ifadesi tartışmaya açıktır. Çünkü birçok rivayet, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Hicaz Yahudilerinin yazılı kutsal metinlere sahip olduğuna tanıklık etmektedir.⁴¹ Bunun yanında Medine'deki Yahudilerin Tevrat üzerinde çalışmalar yaptıkları, Beytül-Midrâs (Bet [ha] Midraş) diye adlandırılan bir müesseseye sahip oldukları da bilinmektedir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) İbn Ömer'den naklettiği bir hadise göre Hz. Peygamber Beytül-Midrâs'ı ziyaretini sırasında kendisine getirilen Tevrat'ı bir yastığın üzerine koymuş ve "Ben sana ve seni inzal edene iman ettim" demiştir.⁴² Hz. Peygamber'in Beytül-Midrâs ziyaretinden Âl-i İmrân 3/23. ayetin tefsiri münasebetiyle de söz edilmiş, ayrıca Bakara 2/97. ayetin tefsirinde nakledilen rivayetlerde Hz. Ömer'in Beytül-Midrâs'ta Yahudilerle tartıştığı bilgisine yer verilmiştir.⁴³

Diğer taraftan İsrâiliyyât'la ilgili olarak ilk vehlede akla gelen sahabe ve tâbiûn âlimlerinden Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Amr b. Âs, Ka'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi isimlerin de kitâbi bilgi sahibi olduklarına dair çok sayıda nakil mevcuttur. Mesela, Abdullah b. Amr b. Âs Yermük savaşında Ehl-i kitaba ait birçok yazılı metin elde etmiş, kimi rivayetlerde ise onun Tevrat'ı okuduğu belirtilmiştir.⁴⁴ Yine çeşitli rivayetlerde Abdullah b. Selâm'ın Tevrat ve Talmud'u babasından okuduğu, Ka'b el-Ahbâr'ın da babasından kalan Tevrat ve diğer dinî kitapları okuduğu,⁴⁵ Vehb b. Münebbih'in ise önceki kitaplara vâkıf olduğu yönünde bilgilere yer verilmiştir.⁴⁶

Bütün bu veriler gerek Hz. Peygamber devrindeki Medine Yahudilerinin, gerekse İsrâiliyyât naklinde kaynak gösterilen sahâbi ve tâbiûn âlimlerin eski kutsal metinlere az çok vukufiyetlerinin bulunduğunu, bilgi birikimlerinin salt kulaktan dolma denebilecek nitelikte olmadığını söylemeyi mümkün kılar. Bu vesileyle İbn Haldûn'un İsrâiliyyât kelimesini kullanmaksızın tam da bu kelimenin atıfta bulunduğu rivayet malzemesine yönelik değerlendirmelerinin çağdaş dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığına önemli bir referans kaynağı oluşturduğu da belirtilmelidir.

İsrâiliyyât kelimesinin klasik tefsir edebiyatındaki menfi muhtevalı kullanımını İbn Kesir'de çok belirgin hâle gelmekle birlikte, ondan sonraki müfessirlerin bu konudaki tavırları daha ılımlı olmuştur. Mesela, hicrî 9. asır müfessirlerinden Bikâi (ö. 885/1480) Tevrat ve İncil'den nakilde bulunduğu ge-

41 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, Beyrut trs., s. 125-133.

42 Ebû Dâvûd, "Hudûd" 25.

43 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 478, III. 217-218.

44 Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehbî, *Tezkiretül-Huffâz*, Beyrut trs., I. 42; a. mlf., *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 86; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 146-147.

45 Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 2001, VII. 445-446; Zehbî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 489-494.

46 Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat trs., I. 85-86.

rekçesiyle eleştirilmiş, o da bunun üzerine söz konusu kaynaklardan nakilde bulunmanın cevazına dair *el-Akvâlü'l-Kavîme fi Hükmî'n-Nakl mine'l-Kütübi'l-Kadîme* adlı bir müstakil eser yazmıştır.⁴⁷ Bikâî, Tevrat ve İncil'le istihadda bulunmayı tecviz etmeyenlere karşı başta, "[Ey Yahudiler! Mademki iddianızda dürüst ve samimisiniz, o halde Tevrat'ı getirin ve açıp okuyun bakalım]" (Âl-i İmrân 3/93) gibi ayetler olmak üzere Hz. Peygamber'in Tevrat'la istihadda bulunduğu dair rivayetler ile birçok sahabenin Ehl-i kitaptan bilgi alıp nakilde bulunmuş olmasını delil göstermiştir.⁴⁸ Suyûtî (ö. 911/1505) ise *el-İtkân*'da İsrâiliyyât bahsine yer vermediği gibi, *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da sayısız İsrâili rivayeti tenkide tabi tutmadan zikretmekte beis görmemiştir.

Buna mukabil son yüzyıllara gelindiğinde bazı âlimler İbn Kesîr'in yaklaşımını ihya edici bir tavır sergilemişlerdir. Bu âlimlerden biri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1176/1762). Dinî düşüncede ıslahçı görüşleriyle tanınan, hatta Kur'an ve Sünnet akılcılığına yönelik vurgusu ve bidatçiliğe karşı duruşuyla İbn Teymiyye çizgisine, vahdet-i vücud ve âlem-i misal gibi fikirlerle bağlılığıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240) çizgisine yakın duran ve bu iki farklı çizgiyi kendi düşünce dünyasında uzlaştıran Dihlevî *el-Fevzû'l-Kebîr* adlı eserinde İsrâiliyyât meselesini Kur'an kıssalarında icmalı olarak anlatılan hususları tafsil bağlamında ele almış ve müfessirin lüzum arz ettiği kadarıyla tafsilde bulunması gerektiğini vurgulamıştır. Dihlevî İsrâiloğulları'nın kurban etmekle mükellef kıldıkları hayvanın sığır mı yoksa öküz mü olduğunu tayin ve tavzihe çalışmanın lüzumsuz işle iştilal olduğunu söylemiş, hatta bir adım daha ileri giderek, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmak dinimize giren bir desisedir" demiş ve ardından, "Ehl-i kitabı ne tasdik ne de tekzip edin" hadisinin temel bir kaide olduğuna dikkat çekmiştir. Dihlevî'ye göre bu temel kaide şu iki şeyi gerektirir: (1) Kur'an'ın kısaca atıfta bulunduğu bir kıssaya dair nebevi bir beyan bulunduğu Ehl-i kitaptan nakilde bulunulmaz. (2) Zaruret söz konusu olduğunda Ehl-i kitaptan nakil, zaruret miktarınca takdir olunur.⁴⁹

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr çizgisini yansıtan bu görüşler Dihlevî'den sonra Sıddık Han el-Kannevcî (ö. 1307/1890) tarafından da benimsenmiştir. XIX. yüzyılda Hint alt kıtasında kurumsal yapıya kavuşmuş bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan Ehl-i hadis ekolünün -ki bu ekol başlangıçta Şah Veliyyullah'ın görüşleri doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'i esas alarak müslümanların problemlerine çözüm getirmeyi hedeflemiş, fakat zaman içerisinde fıkıh mezhepleri ve tasavvufu bidat ve hurafe kaynağı olarak görmek gibi bir istikamete yönelmiştir- öncülerinden biri olan Kannevcî sık sık İbn Kesîr'in *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*'inden nakillerde bulunduğu *Fethü'l-Beyân* adlı tefsirinde İsrâiliyyât'a yer vermemeye ihtimam göstermiştir.

47 Ebü'l-Hasen Burhânüddin el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, Kahire 2006, XXII. 444.

48 Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, I. 272-274.

49 Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzû'l-Kebîr*, çev. M. Sofuğolu, İstanbul 1980, s. 105-107.

Selefi düşünce bünyesinde oluşup olgunlaşan İsrâiliyyât karşıtlığını Şihâbüddîn el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirinde de görmek mümkündür. Kelâmî konularla ilgili ayetlerin yorumunda İbn Teymiyye selefililiğine paralel bir anlayışı benimseyen Âlûsî bazı ayetlerin izahında İsrâilî nakillerden istifade etmek veya Hârût-Mârût kıssasıyla ilgili rivayette görüleceği gibi bu tür nakillerin İsrâilî kaynaklı olduğunu belirtip işari çerçevede yorumlamaya yönelmekle -ki bu tutum bazı araştırmacılara göre bir çelişkidir-⁵⁰ birlikte, özellikle ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmayan İsrâilî rivayetleri sıkı biçimde eleştirmiştir. Bu minvaldeki eleştiriler modern dönem selefilikte güçlenerek devam etmiş ve Muhammed Abduh (ö. 1905), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Reşid Rıza (ö. 1935), Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) gibi müfessirlerce çok güçlü bir İsrâiliyyât karşıtı söylem geliştirilmiştir. Mesela Kâsımî *Mehâsinü't-Te'vîl*'in mukaddimesinde şunları zikretmiştir:

Sözün özü, Yahudiler ve Hıristiyanların kutsal kitapları kendilerine ait görüşler mesabesinde. Bu kitaplara bütünüyle itimat edilemez. Zira söz konusu kitaplardan bugüne değin hep yalan-yanlış bilgiler, çelişkiler ve hakikat ile hurafenin telfiki gibi şeyler zuhur edegelmıştır. Ehl-i kitabın kutsal metinleri bizim kültürdeki kıssa kitaplarına benzer. Bu kitaplarda Kur'an ve Sünnet'e atıflar mevcuttur, fakat muhtevada yalan-yanlış şeyler ile geçmiş ümmetlerden iktibas edilmiş görüşlerde memzuçtur.⁵¹

Son dönemde Mısır'daki Menar ekolüne benzer şekilde Hint Alt kıtasındaki tanınmış müfessirlerden Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Hamidüddin el-Ferâhî (ö. 1930), Ebû'l-Kelâm Azad (ö. 1958), Mevdüdi (ö. 1979), Emin Ahsen Islâhî (ö. 1997) gibi isimler de İsrâiliyyât'a karşı menfi tavır takınmışlar; fakat bu konuda en güçlü ve belirleyici tavır Muhammed Abduh ile talebesi Reşid Rıza tarafından ortaya konulmuştur.⁵² Aslında İbn Teymiyye ve İbn Kesir yaklaşımını bir nevi güncelleyen Reşid Rıza İsrâiliyyât'ı tenkit etmekle kalmamış, bunları rivayet eden Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi Yahudi asıllı ravileri maksathı olarak dini bozma teşebbüsüyle itham edip haklarında çok ağır ifadeler kullanmıştır. Hatta kimi zaman komplo teorisi denebilecek türden kurgular yapmış ve bu kurgularda Arap düşmanlığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Mesela, A'râf 7/107. ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

İbadete düşkün bir kişi olduğu yönünde rivayetler mevcutsa da Vehb b. Münebbih hakkındaki şahsi kanaatim tam manasıyla olumsuzdur. Zann-ı galibime göre Vehb mensubu olduğu Fars kavmine derin sevgi besleyen bir kişiydi. Oysa Farslılar İslam'a ve Araplara öteden beri tuzak kurmakla uğraşan, yanı sıra gerek rivayet gerek Şiilik yoluyla bu müslüman Arap toplumunun bünyesine desiseler sokmaya çalışan bir toplumdur... Bana göre İsrâilî Ka'b el-Ahbâr da Vehb b. Münebbih gibidir. Tâbiün kuşağına mensup olan bu zatlar hiçbir menkul ve makul teme-

50 Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 347.

51 Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsiru'l-Kâsımî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Kahire 2003, I. 53.

52 Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an*, s. 175-177.

le dayanmayan tuhaf şeylerle ilgili sayısız rivayette bulunmuşlardır. Bu iki zatın mensup olduğu toplumlar, İran topraklarını fetheden ve aynı zamanda Yahudileri Hicaz'dan sürgüne gönderen müslüman Arap milletine komplolar düzenlemekten geri durmayan toplumlardır. Öyle ki ikinci halifeyi (Hz. Ömer) katleden kişi, kendi halkının gizli bir teşkilatı tarafından gönderilmiş/görevlendirilmiş bir Farslı idi. Üçüncü halife Hz. Osman'ın katilleri ise Yahudi Abdullah b. Sebe'nin desiseleriyle ayartılmış kimselerdi. Erken dönem İslam dünyasındaki bütün siyasi karmaşalar ve rivayet temelli yalanların kökeni Sebe'ye teşkilatı ile Farslılara ait komitalara dayanır.⁵³

Reşid Rıza İsrâiliyyât konusunda toleranssız ve tahammülsüz bir tavır takınmasına rağmen birçok ayetin yorumunda Tevrat'tan nakillerde bulunmuş, kimi zaman müslüman müfessirlere ait rivayetleri Tevrat'taki bilgilerle karşılaştırmış ve hatta bu bilgileri İslam kaynaklarındaki bilgilere tercih etmiştir. Zehebî bu tutumu hayret verici tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.⁵⁴ Bu mesele bir tarafa, Reşid Rıza'nın eleştirel ifadelerinde en dikkat çekici husus, İsrâiliyyât karşıtlığı bağlamında izhar edilen dinî hassasiyete, İslam ve müslümanlıkla bir nevi özdeş kıldığı Arap toplumunu savunmak adına İsrâiloğulları ve İranlıları tenkit içerikli bir etnik hassasiyetin de eklenmiş olmasıdır. Buradaki etnisite vurgusu aslında yirminci asrın başlarında çok güçlü bir dalga haline gelen milliyetçilik ve ulus devlet fikrinin yansımasıdır. Bu yansımanın bir diğer göstergesi Reşid Rıza'nın *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı eserinde Suûdilik ve Vehhabiliğe arka çıkması, hilafet tartışmaları bağlamında da halifelik makamının Osmanlı ve İstanbul'dan alınarak Araplar, Türkler ve Kürtlerin bir arada yaşadığı Musul gibi bir yere taşınması teklifinde bulunmuş olmasıdır.⁵⁵

Reşid Rıza'nın Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e yönelik ithamlarla gerekçelendirmeye çalıştığı İsrâiliyyât karşıtlığı Ahmed Emîn tarafından da benzer bir üslupla savunulmuş,⁵⁶ bilahare Mısırlı yazar Mahmûd Ebû Reyve (ö. 1970) -ki bu zatın Reşid Rıza tarafından kurulan *Medresetü'd-Da've ve'l-İrşâd* adlı enstitüden mezun olması manidardır- tarafından tabir caizse şirazesinden çıkarılmıştır. Reyve hadislerde İsrâiliyyât ve Mesihîyyat eleştirisi bağlamında Ka'b el-Ahbâr'ı İslam dinini tahrip etmek amacıyla Hz. Ömer devrinde kurulan ve öncelikle halifeyi şehid eden gizli teşkilatın ileri gelen bir üyesi,⁵⁷ hatta Tottoli'nin aktarımına göre ilk Siyonist ajan olarak göstermiştir.⁵⁸

İsrâiliyyât karşıtı modern söylem Muhammed Ebû Şehbe, Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve Remzi Na'nâa gibi isimler tarafından müstakil eserlere konu olmuş ve bu eserlerde İsrâiliyyât Reşid Rıza, Ahmed Emîn ve Ebû Reyve'nin komplo teorisine kadar götürdüğü kısımları hafifedilmekle birlikte,

53 Reşid Rıza, *Teşîru'l-Menâr*, IX. 39.

54 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 181-190.

55 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe*, Kahire 1994, s. 85-86.

56 Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 161-162, 201-202, 205.

57 Mahmûd Ebû Reyve, *Edvâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Beyrut trs., s. 147-149.

58 Tottoli, *Biblical Prophets*, s. 181.

tümden olumsuz bir yaklaşımla ele alınmıştır. Aynı yaklaşım ülkemizdeki çalışmalara da yansımıştır. Mesela, İsmail Cerrahoğlu bu konuyla ilgili muhtevayı Zehebî'den iktibaslarla oluşturmuş, Abdullah Aydemir de yine Zehebî ve Remzî Na'nâa'ya ait çerçeve içinde konuyu ele almış, ardından klasik tefsir kitaplarındaki İsrâiliyyât malzemesini başlıklar altında tasnif etmiş, fakat sonuçta yeni denebilecek hemen hiçbir şey söylememiştir. Zehebî ve Na'nâa'nın İsrâiliyyât'la ilgili eserlerindeki muhteva Türkiye'deki diğer birçok çalışmada da hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir. Bu çalışmalardaki bilgi, görüş ve değerlendirmeler Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki (DİA) "İsrâiliyyat" maddesinde de özetlenerek nakledilmiş, fakat meseleye farklı bir açıdan yaklaşmanın imkânı, İsrâiliyyât karşıtlığının temel gerekçesi gibi önemli hususlar bu çalışmada da es geçilmiştir.⁵⁹

Tottoli, son dönemdeki İsrâiliyyât çalışmalarının niteliksizliğiyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Remzî Na'nâa İsrâiliyyât konusunda etraflı bir çalışma yapmaya koyulmuş, fakat konuyu tam manasıyla ele alıp değerlendirmeye muvaffak olamamıştır. [Kanımca] İsrâiliyyât'a dair modern çalışmalarda yeni sayılabilecek hiçbir şey mevcut değildir; bununla birlikte İsrâiliyyât malzemesinin reddedilmesi, [tefsirle ilgili] eserlerinde bu malzemeye yer veren bazı ünlü ortaçağ müelliflerinin de reddedilmesi gibi bir sonuç verdiğini imler."⁶⁰

İlk ve Orta Dönem Tefsir Geleneğinde İsrâiliyyât Algısı

Bu başlık altında öncelikle belirtmek gerekir ki sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn kuşaklarında İsrâiliyyât Kur'an tefsirinin olmazsa olmaz bir parçası gibi algılanmış ve bilhassa kıssalar bağlamında sıkça kullanılmıştır. Tefsire dair görüşleri günümüze ulaşan ilk üç nesildeki âlimler arasında İsrâiliyyât'la ilişki açısından öncelikle Abdullah b. Abbas ile Ebû Hüreyre zikredilir ve bu iki sahâbîye Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî gibi isimler eklenir. Tâbiûn neslinden Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih, tebe-i tâbiünden ise Kelbî, İbn Cüreyc, Mukâtil b. Süleyman, Muhammed b. Mervan Süddî (Süddî es-Sağîr) ve İbn İshâk gibi isimler zikredilir.⁶¹

İlk müslüman nesillerin Kur'an tefsirinde naklettikleri İsrâiliyyât daha ziyade geçmiş peygamberler ve ümmetler ile kâinatın ve insanın yaratılışı, Âdem ve eşinin cennetteki hayatları, İblis-Âdem-Havva üçlüsünün yaşadıkları, cennet-

59 Müslümanlara ait çalışmalar arasında Mısırlı araştırmacı Yusuf el-Atyâr'ın *el-Bidâyetü'l-Ülâ li'l-İsrâiliyyât* adlı eserindeki bakış açısı kısmen istisna kabul edilebilir. Atyâr bu eserinde İsrâiliyyât kültürünün İslam'ın zuhuruyla bir anda ortaya çıkmadığı, bilakis bu kültürün köken olarak Yahudilerle içli dışlı olan Arapların kültürel ikliminde alt yapısının bulunduğu meselesi üzerinde durmuş ve bu tezini delillendirmek için de Kitab-ı Mukaddes'in İslam öncesi dönemde Arapça'ya tercüme edilmesine atıfta bulunmuştur. Atyâr'ın bu yaklaşımı bazı araştırmacılar tarafından İslam'ı müsteşriklerin bakış açısına uygun biçimde ele almak şeklinde değerlendirilmiştir. Bkz. Hıdır Özcan, "İslâm'ın Yahûdî Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (1998), s. s. 165

60 Tottoli, "Origin and Use of the Term İsrâ'iliyyât", s. 209.

61 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-93; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 123-197.

ten kovulup yeryüzüne düşüşleri, Kâbe'nin inşası, Nuh'un gemisi ve tufan hadisesi, Hârût-Mârût, Tâlût-Câlût, Tâbût-Sekine gibi çeşitli konularla ilgilidir. Bütün bu konularla ilgili rivayetler arasında gerek klasik dönem Sünnî kelmâî sistemindeki Allah tasavvuruna, gerek ismet-i enbiya fikrine ters düşen birçok husus bulunmakta, yine bu rivayetlerde çağdaş aklın hurafe olarak değerlendirildiği anlatımlar da çok önemli bir yer tutmaktadır. Örnek vermek gerekirse, haberî sıfatlar ile arş ve kürsî gibi kavramlarla ilgili muhtelif ayetlerin tefsirine dair rivayetlerde Allah konkre bir varlık gibi betimlenmiş, Yûsuf 13/24. ayet-teki *ve-hemme bihâ* ifadesi ise İbn Abbas, Mücahid, Saïd b. Cübeyr gibi sahâbi ve tâbîi âlimlerce pornografik denebilecek tarzda izah edilmiştir.⁶² Öte yandan, müteahhir dönem Ehl-i sünnet kelmâmındaki ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz nitelikteki İsrâilî rivayetler Hz. Dâvûd, iki hasım, doksan dokuz koyun/kadın meselesi ve Hz. Süleyman'ın tahtının üzerine ceset bırakılması gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde de zikredilmiştir.

Modern dönemde akıl ve mantık dışı kabul edilen İsrâiliyyât'a gelince, buna örnek olarak Âdem'in cennetten yeryüzüne düşüşüyle ilgili anlatımlar ile Mâide 5/12. ayet bağlamında aktarılan Üc b. Unuk tasvirleri zikredilebilir. Tefsir, hadis ve kısas-ı enbiya kitaplarında Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen bir rivayete göre Âdem boy ve ağırlık açısından devasa bir insandır. O kadar ki Âdem'in başı gökyüzüne değmekte, sikletinden dolayı da yeryüzü adeta inlemektedir. Bu yüzden gök ve yer Allah'a şikâyette bulunmuş, bunun üzerine Allah Âdem'in başına eliyle basarak onun boyunu yetmiş kulaç kadar kısaltmış, hâliyle ağırlığı da o nisbette azalmıştır.⁶³ Yine aynı kaynaklardaki rivayetlere göre Üc b. Unuk 3.300 veya 23.333 arşın boyunda bir devdir. Bu dev günde iki büyük fil yemekte, elini uzatıp denizin derinliklerindeki balıkları yakalamakta ve onları güneşe tutarak kızartmakta, susadığında ise ağzını dayadığı nehrin akıntısını kesmektedir. Denizler yükseldiğinde ancak onun topuklarına kadar çıkmakta, ağladığında gözlerinden akan yaşlar bir nehir oluşturmaktadır.⁶⁴

Tanah'ın Tekvin kitabındaki Nefilim (iri cüsseli adamlar) ile Tesniye'deki Başan ülkesinin Amori kralı Og anlatısıyla⁶⁵ örtüşen, aynı şekilde Talmud ve Midraşlardaki Og tasvirleriyle de benzeşen Üc b. Unuk rivayetleri geç dönemlerde İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi âlimler tarafından, "Peygamberler ve onlara uyanlarla alay etmek için Ehl-i kitabın zındıkları ile İsrâiloğulları tarafından uydurulmuş masallar" diye tenkit edilmiştir.⁶⁶

62 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, III. 364; Kurtubî, *el-Câmî*, IX. 110.

63 Ebû'l-Fazl Celâlüddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983, I. 135. Benzer bir rivayet için bkz. Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004, s. 33-34.

64 Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 20; Sa'lebî, *el-Kesf*, II. 424-425; a. mlf., *Arâisü'l-Mecâlis*, s. 214-216; Ebû'l-Hasen el-Kisâi, *Kısasü'l-Enbiyâ*, Leiden 1922, s. 233-235.

65 Tekvin, 6/4; Tesniye, 3/11.

66 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Münîf*, Halep 1983, s. 77; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa*, Beyrut 1971, s. 447-448.

Sahabe, tabiün ve tebe-i tâbiünün Kur'an tefsirinde İsrâiliyyât'ı rahatlıkla kullanması, hem erken dönem İslam ilim ve kültür geleneğinin diğer din ve kültürlerle ilişkisine hem de bu dönemdeki müslümanların Ehl-i kitap algısına ışık tutması bakımından önemlidir. İsrâiliyyât konusundaki rahat tavırdan anlaşıldığı kadarıyla erken dönem İslam âlimleri tefsirde başka din ve kültürlerle ait bilgilerin kullanılmasında sakınca görmemişlerdir. Burada ciddi bir özgüven söz konusudur ve bu özgüvenin oluşumunda Bakara 2/211, Yunus 10/94, Nahl 16/43, İsrâ 17/101, Enbiya 21/7. ayetlerde Ehl-i kitabın referans gösterilmesi, ayrıca Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide gibi birçok surede (Bakara 2/41, 91, 97; Âl-i İmrân 3/3; Nisa 4/47; Mâide 5/46, 48) Kur'an'ın kendinden önceki kitaplarla ilgili olarak musaddik (tasdik edici) diye nitelendirilmesi de kuşkusuz etkili olmuştur.

Nahl 16/43 ve Enbiya 21/7. ayetlerdeki, "Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun" ifadesi klasik tefsirlerde ağırlıklı olarak, "Ey müşrikler! Öteden beri melek değil, beşer peygamber gönderme sünnetimizi bilmiyorsanız, gidin bu gerçeği Ehl-i kitaba sorun" şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁷ Bu ayetlerdeki mana ve mesaj, temelde müşriklerin Hz. Peygamber'in beşer olmasına yönelik sözde itirazlarına cevap mahiyetinde olmakla birlikte, Ehl-i kitabı bir referans mercii gibi konumlandırma stratejisine de atıfta bulunur. Mekke döneminde müşriklerin giderek güç ve yaygınlık kazanan itirazlarına karşı Ehl-i kitapla ittifak kurma veya kendilerinden destek alma stratejisine işaret eden ayetler de mevcuttur. Mesela, Müddessir 74/31. ayette mealen şöyle buyrulur: "Biz cehennemde bekçi olarak sırf melekleri görevlendirdik ve onların sayısını, ["Biz çok kalabalığız; on dokuz meleğin hakkından geliriz." diye alay eden] o kâfirler/müşrikler için sınama/yanılma vesilesi kıldık ki böylelikle hem geçmişte vahye mazhar kılınanların [Yahudilerin] bilgileri sağlamlaşsın, hem de müminlerin imanları artsın [istedik]. Bu sayede Yahudiler ile müminler/müslümanlar şüpheye düşmezler. Peygamber'e ve Kur'an'a inanma hususunda akılları karışık olanlar ile kâfirlikte karar kılanlar ise, 'Allah'ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var!' diye söylenirler."

Rivayetlere göre ticaret için Mekke'ye gelip giden Yahudiler bazı müslümanlara cehennemdeki bekçi meleklerin sayısını Hz. Peygamber'in bilip bilmediğini sormuşlar, surenin otuzuncu ayeti bunun üzerine nazil olmuştur. Hz. Peygamber cehennem bekçilerinin sayısının ondokuz olduğunu söyleyince, bunun kendi kaynaklarındaki bilgiyle örtüştüğünü görmüş ve Kur'an'ın Allah katından geldiğine kani olmuşlardır. Bununla birlikte kendi dinlerini de terk etmemişlerdir. Bu arada müşrikler Yahudilerin Kur'an'daki bilgileri yalanlamalarını beklemişler, fakat bu beklentileri boşa çıkmıştır. Ebû Cehil gibi bazı müşrikler ise cehennemde ondokuz bekçi melek bulunduğunu bildiren ayetle ilgili olarak, "Biz sayıca çok kalabalığız; onların hakkından geliriz" diye alay etmişlerdir.⁶⁸

67 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 586-587.

68 Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, IV. 444.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), "Cehennemde ondokuz bekçi meleğin görevlendirildiğini haber veren bu müteşabih ayetin Ehl-i kitabın yakîn sahibi olmasında nasıl bir rol oynadığı meselesiyle ilgili olarak, "Otuzuncu ayetteki bilgi, Ehl-i kitabın kutsal kitaplarında da mevcuttu. Rasûlullah bu konuyla ilgili olarak önceden tahsil ve tedris edilmiş bir bilgi olmaksızın Ehl-i kitap kaynaklarına muvafık bildirimde bulundu. Böylece Rasûlullah'ın ancak semavi vahiy sayesinde bu bildirimde bulunduğu ortaya çıktı ve Rasûlullah'a inanan kitâbilerin imanı arttı." diye izah etmiştir.⁶⁹

Bütün bu rivayetler sahabe ve tâbiûn nesli ile Ehl-i kitap arasında dinî bilgi alışverişinin bulunduğunu, kitâbilerden bilgi almanın sakıncalı bir durum olarak algılanmadığını gösterir. Bunu destekleyen bir diğer delil de, Hz. Peygamber'e atfedilen, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sakınca yoktur" rivayetidir.⁷⁰ Bununla birlikte, İsrâiliyyât konusunda olumsuz bakış açısının giderek güçlendiği müteahhir dönemlerde bu rivayetten ziyade, "Ehl-i kitabın size naklettiği bilgileri ne tasdik ne tekzip edin" mealindeki rivayet esas alınmıştır. İbn Teymiyye bu bağlamda şunları kaydetmiştir:

Müslümanlar Vehb b. Münebbih, Ka'b el-Ahbâr gibi isimlerin geçmiş peygamberlerle ilgili olarak naklettikleri İsrâilî hadislerin İslam dininde bir umde kabul edilmesinin caiz olmadığı hususunda hemfikirdir. Bu konuyla ilgili tek cevaz imkânı, söz konusu rivayetlerin mütevatir nakille sübut bulması ya da bizzat Rasûlullah'tan menkul olmasıdır... Âdem'e yazılı bir metin vahyedildiği, (insanlık tarihinde) ilk yazı yazan kişinin İdris (a.s.) olduğu yönündeki rivayetler Kur'an'da ve sahih hadislerde aslı bulunmayan ve kendisine inanılması gerekli olmayan İsrâilî sözler (*el-ehâdisü'l-İsrâiliyyât*) türündendir. Bu rivayetlerin sıhhatini tasdik ancak sağlam bir delille caizdir. Rasûlullah sahih bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Ehl-i kitap size bir şeyler anlattığında ne onları tasdik edin ne de tekzip edin. Zira ihtimal ki

69 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XXX. 181. Müdâessir 74/30. ayetle ilgili olarak Tirmizî'nin (ö. 279/892) Câbir b. Abdillâh'tan naklettiği bir hadiste de şu ifadelerle yer verilmiştir: "Kimi Yahudiler Rasûlullah'ın ashabından bazı kimselere, "Sizin peygamberiniz cehennem bekçilerinin sayısını biliyor mu?" diye sordular. Sahâbiler, "Peygamberimize sormadan bir şey söyleyemeyiz" diye karşılık verdiler. Derken bir adam Rasûlullah'ın yanına gelip, "Muhammed! Bugün senin arkadaşların [Yahudiler] karşısında yenik düştü" dedi. Rasûlullah, "Nasıl ve ne sebepten yenik düştüler?" diye sordu. Adam, "Yahudiler onlara sizin peygamberiniz cehennem bekçilerinin sayısını biliyor mu?" diye sordu" deyince Rasûlullah, "Peki bizimkiler ne cevap verdi?" buyurdu. Adam, "Senin arkadaşların, 'Peygamberimize sormadan bir şey söyleyemeyiz' diye karşılık verdiler" dedi. Bunun üzerine Peygamber, "Bilgi sahibi olmadıkları bir konu hakkında kendilerine soru sorulunca, 'Peygamberimize danışmadan bir şey diyemeyiz' diyen kimseler [soru sahibi Yahudiler karşısında] yenik düşmüş sayılır mı? Kaldı ki o Yahudiler [vakti zamanında] kendi peygamberlerinden olmadık isteklerde bulunmuş, Hz. Musa'ya "Apaçık biçimde Allah'ı bize göster" diye demişlerdir. Allah'ın düşmanı o Yahudileri bana çağırın ki ben de onlara cennetteki toprağın -ki "dermek" denilen o toprak yumuşak, pürüzsüz, adeta un gibidir- nasıllığı hakkında sorayım" buyurdu. Yahudiler gelince, "Ey Ebû'l-Kâsım! Cehennemdeki bekçilerin sayısı kaçtır?" diye sordular. Rasûlullah, "Şu kadar sayıdadır" dedi ve ilkin on, ardından dokuz rakamına işaret etti. Yahudiler, "Evet, doğru" dediler. Bu defa Rasûlullah, "Peki, şimdi siz söyleyin bakalım, cennet toprağı [dermek] nasıl bir şeydir?" diye sordu. Onlar bir an susup kaldılar; ardından, "Ey Ebû'l-Kâsım! Bir nevi ekmeçlik un gibidir" diye cevapladılar. Bunun üzerine Rasûlullah, "Ekmeç de zaten [dermek gibi] undan yapılır." dedi. Tirmizî, "Tefsîr" 70.

70 Buhârî, "Enbiya" 50; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 159, 202.

onlar size doğru şeyler anlatır, siz onu yalanlamış olursunuz. Yahut onlar size yalan yanlış şeyler anlatır, siz de onu tasdik etmiş olursunuz.”⁷¹

Gözden kaçırılma ihtimaline karşı bir kez daha belirtelim ki erken dönem İslam tefsir geleneğinde İsrâiliyyât'ın kendine yer edinmesinde İslam'ın itikat, ahlak ve hukuk alanlarında Yahudilik ve Hıristiyanlıktan çok daha mükemmel bir nizama sahip olduğu inancına dayalı özgüven ve bununla çok yakından ilgili olarak özellikle Mekki ayetlerde Ehl-i kitaba müspet atıflarda bulunulması çok önemli bir rol oynamıştır. Mekke dönemindeki şartlar dikkate alındığında, müslümanlar ile Ehl-i kitap arasında görece yakınlığın bulunduğu, hatta Ehl-i kitaba olumlu atıfların müslümanlarda az çok destek hissi uyandırdığı tespitinde bulunabilir. Medine döneminde Yahudilerle ilişkilerin gerginleşmesi destek hissini köstek algısına dönüşmesi sonucunu doğurmuş da ilk nesil müslümanlar zaman, mekân, tarihsel ve toplumsal şartlardan bağımsız olan temel dinî-ahlakî değerler ve hakikatlerin Ehl-i kitaba ait dinî metinlerde yer aldığını öğrenip bunları kendi kültürlerinde paylaşmaktan rahatsızlık duymamışlar ve bu konuda komplekse de kapılmamışlardır. İsrâiliyyât naklinin caiz olup olmadığıyla ilgili muhtelif hadis rivayetleri⁷² muhteva açısından değerlendirildiğinde, Kur'an'ın nazil olduğu vasat-taki toplumsal ve kültürel vakaya uygunluk noktasında, “İsrâiloğullarından rivayette bulunmanızda sakınca yoktur”⁷³ rivayetinin tercihe şayan olduğu hükmüne varılabilir.⁷⁴

Ehl-i kitabın ne tasdik ne tekzip edilmesi gerektiğini bildiren hadis rivayetine gelince, bize göre gerek bu rivayette salık verilen tutum, gerek Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaba ait bilgileri paylaşma konusunda Hz. Ömer'i pek tasvip etmeme tavrı Medine'deki müslüman toplumun kimlik inşası ve özgün kimlik oluşturma amacına yönelik bir strateji olarak değerlendirilmelidir. Zira toplumsal kimliği inşa sürecinde farklı dinler ve kültürlerden, özellikle de kendilerini muhalif olarak konumlandırmış çevrelerden kültürel transferde bulunmak melezleşme denebilecek bir sonuç verir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e, bazı kaynaklarda da İbn Mes'ûd'a atfedilen, “Kim bir kavme benzerse, o kişi kendisine benzemeye çalıştığı kavimden [sayılır]” (*men teşebbehe bi-kawmin fe-hüve minhüm*) rivayetindeki⁷⁵ ihtar da yine aynı noktaya işaret etmektedir. Ebû

71 İbn Teymiyye, *Mecmûâtü'r-Resâil*, III. 383.

72 Konuyla ilgili rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in, “İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sakınca yoktur” (Buhârî, “Enbiyâ” 50; Tirmizî, “İlim” 11) ifadesi yer alır. İkinci bir rivayette, “Ehl-i kitaba herhangi bir konuda soru sorup bilgi talebinde bulunmayın. Zira ihtimal ki onlar size doğru bir bilgi verir, siz o bilgiyi yalanlarsınız yahut onlar size asılsız bir şey söyler, siz de kalkıp onu onaylarsınız” (İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 387, 470, 471) ifadeleri yer alır. Diğer bir rivayette ise, “Ehl-i kitabı ne tasdik ne tekzip edin; Biz, “[Allah'a ve bize indirilmiş olan vahye iman ettik” deyin” (Buhârî, “İtisâm” 25; “Tevhîd” 42, 51) ifadeleri mevcuttur.

73 Buhârî, “Enbiya” 50.

74 Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî (ö. 1031/1622) gibi bazı âlimler bu rivayeti, “Kıssa ve mev'iza türü bilgileri senetsiz bile olsa İsrâiloğulları'ndan nakletmenizde sakınca yoktur...” anlamına gelebilecek tarzda izah etmişlerdir. Bkz. Zeynüddin Muhammed el-Münâvî, *Feyzül-Kadir*, Beyrut 1995, III. 499.

75 Ebû Dâvûd, “Libâs” 5.

Dâvûd (ö. 275/889) tarafından hem metinsel bütünlüğünden hem de tarihsel bağlamından koparılarak giyim kuşamla ilgili hadisler bölümünde nakledilen bu rivayet gerçekte cihadla ilgilidir.⁷⁶ Ancak Hz. Peygamber'in iftarı geciktirme, tebettülden ve taylesan diye ifade edilen sarık sarma âdetinden men etme, cemaatle namaza davet için çan, boru çalma yönündeki teklifleri geri çevirme ve bilhassa giyim-kuşam konusunda Ehl-i kitap ve müşriklerden farklı olmayı tembihlemesiyle ilgili hadisler dikkate alındığında Ebû Dâvûd'un eksik naklettiği hadis rivayetinden çıkarılan "giyim-kuşam konusunda gayr-i müslimlere benzememe" hükmünün en azından stratejik açıdan doğru bir hüküm istinbatı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hz. Peygamber'in Ehl-i kitaba benzememe veya onlardan farklı olma konusundaki uyarılarıyla farklı din mensuplarına karşı kin veya düşmanlık ortaya koymadığı, aksine hedefine ulaşmak isterken, kendisine inananları dış etkilerden koruyup özgün bir sosyal kişilik kazandırmaya, tebliğ ettiği dinî mesajların başka din ve kültürel geleneklerle karışmasını önlemeye çalıştığı aşikârdır. Başka din ve inanç gruplarına benzememe konusundaki ihtar haddi zatında müslümanları "Biz" bilincine ulaştırmayı, benzeşme sonucunda doğacak kültürel ve toplumsal kimlik kaybını önlemeyi ve aynı zamanda hem müslümanlar arasında bütünleşme hem de dinî-kültürel bağımsızlık sağlamayı amaçlamaktadır. Nitekim genellikle kabul edildiği üzere benzeşme olgusu kültürel etkilenmelerde çok önemli bir yere sahiptir ve bu anlamda etkilenme maddi kültür alanında çok kolay gerçekleşir. Bu hususlar dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in söz konusu uyarılarının İslam kültürünü korumaya, kendine özgü kültürü olan yeni bir toplum kurmaya ve aynı zamanda müslüman toplumu yabancı tesirlerden uzak tutmaya yönelik olduğu daha iyi kavranır.⁷⁷

76 "Kim bir kavme benzerse" hadisiyle ilgili müstakil bir çalışmada ulaşılan sonuçlara göre hadisin Ebû Dâvûd tarafından bağlamından koparılarak giyim kuşamla ilgili bölümde (Kitabü'l-libâs) rivayet edilmesi yanlış anlamaya yol açmıştır. Çünkü Ebû Dâvûd hadisin sadece bir kısmını bağımsız bir metin gibi aktarmış ve böylece hem hadisi bağlam dışı kullanmış, hem de hadisteki anlam bütünlüğünü bozmuştur. Buna mukabil Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) hadisi tam metin olarak, "Şeriki bulunmayan Allah'a kulluk edilinceye (tevhid inancı benimseninceye) kadar kılıçla cihad için gönderildim. [Ganimet] rızkım mızrağımın gölgesinde kılındı. Bana muhalefet edip karşı çıkanlara da zül/zillet ve rezil rüsva olmak takdir edildi. Kim bir kavme benzerse, o kimse kendisine benzeye çalıştığı kavimendir." şeklinde rivayet etmiştir (İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 50, 92). Öte yandan Saïd b. Mansûr (ö. 227/842) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) gibi bazı muhaddisler ile İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi fıkıh âlimleri aynı hadisi cihad bölümünde nakletmişlerdir (Bkz. Ebû Osmân Saïd b. Mansûr, *es-Sünen*, Beyrut 1985, II. 143-144; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1989, VI. 470-471; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî, *Kitabu's-Siyer'l-Kebir*, Ankara 1989, I. 12). Gerek hadisin bütününden, gerek cihad bölümünde rivayet edilmesinden hareketle denebilir ki bu hadis çok büyük bir ihtimalle İslam ve müslümanlara husumet besleyip savaş açanlara benzeme arzusunda olanları tehdit sadedinde varit olmuştur. Vürut sebebi ve tarihi bağlamı dikkate alındığında Hz. Peygamber bu hadisinde, "Kim bizimle savaşarak İslam düşmanlığı yapma konusunda düşmanlarımıza benzerse, o kişi de düşmanlarımız zümresinden olur. Biz nasıl düşmanlarımızı kılıç ve mızraklarımızla perişan etmişsek, onu da aynı şekilde perişan ederiz." mesajı vermiştir. Mirza Tokpınar, "Men teşebbeye bi-kavmin fe-hüve minhum" Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2 (2005), s. 108.

77 Tokpınar, "Men teşebbeye bi-kavmin fe-hüve minhum" Hadisi Üzerine Bir İnceleme", s. 88-89.

İsrâiliyyât rivayetlerini değerlendirme ölçütlerine gelince, klasik dönemlerde bu konuyla ilgili temel ölçütlerden biri, hatta birincisi rivayette sübutla ilgilidir. Nitekim genelde tefsir, özelde İsrâiliyyât türü rivayetler daha ziyade sübut açısından problemlili kabul edilir. İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetleri bu alandaki problemin ciddiyetini göstermeye kâfidir. İbn Abbas'tan gelen sayısız tefsir rivayetindeki çelişkiler sebebiyle ilgili rivayetlerin tarikleri tek tek belirlenmiş, meşhur tarikler içinde Muaviye b. Salih-Ali b. Ebî Talha tarikinin en sağlam tarik olduğu tespit edilmiş, Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarihi ise en zayıf ve problemlili tarik olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Buna rağmen Ehl-i hadis ve selef düşüncesinin öncü ismi Ahmed b. Hanbel, "Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, melâhim ve meğazidir" demiştir. Bazı kaynaklarda bu sözün Ehl-i kitaptan nakilde bulunmanın caiz olup olmadığı ve erken dönemlerde Ehl-i kitaptan nakledilen rivayetlerin nasıl ele alınması gerektiği meselesi bağlamında zikredilmiş olması⁷⁹ klasik dönemlerdeki İsrâiliyyât değerlendirmesinde Ehl-i hadise mahsus ilim ve ilimde sübut/sihhat anlayışının belirleyici rol oynadığını gösterir.

Diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kesir gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarını gerekçelendirme tarzı da Ehl-i hadis ekolünün ilim anlayışıyla örtüşür. Ehl-i hadise göre ilim aslında nakil (rivayet) veya daha spesifik olarak merfu, mevkuf, maktu gibi türleriyle hadis demektir. Bu anlamda ilmin sihhati, muhtevadan ziyade nakil zincirinin sağlamlığına bağlıdır. Binaenaleyh, Kur'an tefsirine dair bir naklin/rivayetin sahih ve sağlam kabul edilmesi, öncelikle ve özellikle senedin herhangi bir illetle malul olmaması ve o senette yer alan ravilerin sika/güvenirlilik onayı almasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tefsir kitaplarındaki rivayetlerin pek çoğunun senet ve ravi açısından onaylanması zordur. Ahmed b. Hanbel'in "Üç şeyin aslı yoktur" sözündeki üç şeyden birinin tefsir olması da buna atıfta bulunur. Daha açıkçası, İbn Hanbel, "Tefsirin aslı yoktur" derken, tefsir rivayetlerinin sağlam isnat zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir. İbn Teymiyye bu konuya dair şöyle demiştir:

Bilindiği gibi tefsire dair nakillerin çoğu, melâhim ve meğazi ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melahim ve meğaziye dair rivayetlerin isnadı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivayetler asılsız, yani isnatsız rivayet edilir. Dahası, bunlar çoğunlukla mürsel rivayetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshâk ile bunları takip eden Yahya b. Saïd el-Emevî, Velid b. Müslim, Vâkıdî gibi meğazi müelliflerinin naklettikleri rivayetlerde olduğu gibi.⁸⁰

"Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlar-

78 Muhammed Hüseyin ez-Zehbi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 53-55.

79 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûm'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1202.

80 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 154-155.

dan hangisidir? En doğru yol Ehl-i hadisin yolu mudur? Fırka-i nâciyeden maksat Ehl-i hadis midir?" gibi sorulara cevap verirken hemen her fırsatta Ehl-i hadisi yücelten ve selefın Ehl-i hadis olduğunu vurgulayan,⁸¹ özellikle Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîliğe güçlü bir sadakat duygusuyla bağlı olan İbn Teymiyye'nin İsrâiliyyât konusunda menfi tavır takınmasında Ehl-i hadis ve selef çizgisini takip etmesinin yanında yaşadığı döneme damgasını vuran Moğol istilası ve Haçlı seferleri gibi büyük hadiseler de kuşkusuz etkili olmuştur.

İbn Teymiyye'nin bu iki büyük felaketle ilgili kaygıları sadece siyasi değil, aynı zamanda dinî ve ilmî içeriklidir. Bir fetvasında Moğol veziri ve tarihçisi Râşidüddin'in görüşlerine atıfta bulunarak, onların Yahudilik, felsefe ve Râfizîliği mezcederek İslam'ı bozmak istediklerini belirtmiş, ayrıca Cengiz Han yasasına karşı Memlûkler'in şeriata sahip çıkmamaları halinde tarihten silineceklerine dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin dış saldırılardan müslümanları koruma çabası kadar dinî kimliğin muhafazasına da önem verdiğini gösteren bir diğer husus, Haçlı seferlerinden sonra Şam diyarında zemin bulan Hristiyan örf, âdet ve kültürünün müslümanlar üzerinde az çok tesir bırakması üzerine bu konuda sürekli uyarıda bulunup fetvalar vermiş olmasıdır. İlmî faaliyeti entelektüel bir ferdi çabadan öte, toplumsal rehberlik misyonunu ifa olarak görmesinden dolayı bilgiyi eylemle birlikte değerlendiren İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin yarattığı veya yaratması muhtemel inanç/fikir krizine ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in risaletinin bölgeselliğini iddia eden Hristiyan söylemine karşı müstakil eserler kaleme almıştır. Mesela, Sayda Piskoposu Pavlus'a nispet edilen bir risaleye reddiye olarak *el-Cevâbü's-Sahih li-men Beddele Dine'l-Mesih* adlı geniş bir eser yazmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve dindeki yerini koruyup ona halel getirmemenin bizzat İslam'ın muhafazasıyla eşdeğer bir vazife olduğu bilinciyle *Sârimü'l-Meslûl alâ Şâtimi'r-Rasûl* adlı bir eser yazmıştır.⁸² Ancak kitabın içeriğine bakıldığında İbn Teymiyye, tıpkı Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât karşıtı söyleminde olduğu gibi, kendi görüşlerini temellendirmek adına Kitab-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yapmış ve bunları beşâirü'n-nübüvve bağlamında delil olarak kullanmıştır.⁸³

Bu noktada İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kesîr'in İsrâiliyyât konusundaki menfi tutumlarında müslümanlar ile Yahudiler ve Hristiyanlar arasında yaşanan tartışma, zıtlasma ve çatışmaların hatırı sayılır ölçüde rol oynadığı tespitinde bulunulabilir ve bu tespit İbn Kesîr'in "Zebîh İshak mı yoksa İsmail mi?" sorusuna cevap teşkil eden şu ifadeleriyle teyit olunabilir:

İlim elinden bazı kimseler zebihin İshak olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş bir grup selef âliminden, hatta bazı sahabilerden de nakledilmiştir. Oysa Kur'an ve Sünnet'te ifade edilen husus bu minvalde değildir. Kanımca söz konusu görüş

81 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Nakzû'l-Mantık*, Kahire 1951, s. 7-8.

82 M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, İstanbul 2008, s. 35-38.

83 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahih li-men Beddele Dine'l-Mesih*, Riyad 1999, V. 5-318.

Kitâbî (Yahudi) din adamlarından alınmış ve sağlam bir delilden yoksun olmasına rağmen kesin doğru [gibi] kabul edilmiştir.⁸⁴

Görüldüğü gibi İbn Kesîr Hz. İbrahim'in kurban edilecek evladının İshak olduğuna ilişkin görüşün Ehl-i kitap menşe'li ve aynı zamanda delilsiz olduğunu ileri sürmüştür. Hâlbuki bu görüş erken dönemlerde çoğunluk ulemanın görüşü olarak nakledilmiştir. Mesela, Nehhâs (ö. 338/950) çoğunluk âlimlerin "İshak" görüşünü benimsediğini söylemiş ve sahabeden Abbas b. Abdilmuttalib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer'i, tâbiün ve tebe-i tâbiünden Saïd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Katâde, Atâ, Zührî, Süddî, Alkame, Şa'bi, Mesrûk, Mâlik b. Enes, Ka'b el-Ahbâr, Kâsım b. Ebî Bezze, Abdullah b. Ebî Hüzeyl, Mukâtil gibi âlimleri de bu görüşü benimseyenler arasında zikretmiş;⁸⁵ ayrıca Taberî (ö. 310/923) zebîhin İshak olduğu görüşünde ısrar etmiştir.⁸⁶

Zebîh meselesindeki tercihten de anlaşılacağı üzere İbn Kesîr İsrâiliyyât'ı kabul ve ret hususunda naklî bilginin Yahudi din adamlarından gelmesini ve dolayısıyla sağlam bir delile dayanmamasını belirleyici ölçüt kılmış, buna mukabil kimi zaman da Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî müfessirlerin ismet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz olarak görüp kesinkes reddettiği izahlara paralel görüş beyan etmekte sakınca görmemiştir. Bununla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/33-34. ayetlerin erken dönem tefsir kaynaklarındaki izahına göre Hz. Süleyman soylu atları temaşa ederken namazı unutmuş ve bu durumu, "Atların sevmekle meşguliyetim rabbimi anmaktan beni alıkoydu" (*innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî*) diye ifade etmiş, ardından da atların boyunlarını vurup bacaklarını kesmiştir (*fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk*). Bu izah, "Bir Peygamber hayvanlara eziyet etmez, yok yere kendi malını da telef etmez..." gerekçesiyle Taberî tarafından pek isabetli görülmemiş,⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî tarafından da kesin bir dille reddedilmiştir. Buna mukabil İbn Kesîr birçok selef âlimince de tercih edilen mezkûr izahı isabetli bulmuş ve bu konuda Hz. Peygamber'in Hendek savaşı sırasında ikinci namazını kaçırmasına atıfta bulunmuştur.⁸⁸

Bu örnekten anlaşılacağı gibi İbn Kesîr nazarında İsrâiliyyât türü bir rivayetin kabulü hususunda temel ölçüt, ilgili rivayetteki muhtevanın İslam şeriatında müspet bir karşılığının bulunması ve bunun Hz. Peygamber'e aidiyeti sübut bulmuş bir nakille teyit olunmasıdır. Şayet böyle bir nakil mevcutsa, bu nakil İsrâilî rivayetin kabulü veya en azından reddedilmemesi hususunda hüccettir. Aksi halde söz konusu rivayet reddedilebilir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksandokuz koyun/kadın kıssasıyla ilgili olarak müfessirlerin İsrâiliyyât kaynaklı birçok rivayet naklettiğini belirten İbn

84 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 14.

85 Ebû Cafer en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 431-432.

86 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 514-515.

87 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 579.

88 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 33-34.

Kesîr bu konuda Rasulullah'a aidiyeti sabit bir haber bulunmadığından söz etmiş, ardından "Gerçi İbn Ebî Hâtim bir hadis nakletmiştir; ama bu hadisin senedi problemlidir" demiş ve sonunda şunu söylemiştir: "Senedi sağlam bir hadis bulunmadığına göre bu konuda yapılacak en doğru iş, Kur'an'ın zikrettiklerini okumakla yetinip, ilgili ayetlerde ne kastedildiğini Allah'a havale etmektir."⁸⁹

Anlaşılan o ki İbn Kesîr, "Hz. Dâvûd, ordusundaki bir subayın karısını görüp ondan hoşlanmış ve bilahare o kadınla evlenmiş" şeklinde sahih ve sağlam senetli bir hadis bulunsaydı, Hz. Dâvûd'un böyle bir iş yaptığından kuşku duymayacaktı. İmdi, bir kez daha belirtmek gerekir ki selefi düşünce de İsrâilî rivayetleri kabul ve ret hususunda temel ölçüt, ilgili rivayetlerdeki muhtevanın Hz. Peygamber'e aidiyeti sübut bulmuş bir nakille teyit edilip edilmemesidir. Şayet Hz. Peygamber'e aidiyeti müsellemler kabul edilen nakildeki mana ve muhteva İsrâilî rivayetteki muhtevayla örtüşüyorsa, değerlendirme hükmü kabul, aksi halde rettir.

Bu konuda sahabeye ait sahih rivayetler de şüphesiz önemlidir; ancak bu rivayetler Hz. Peygamber'e ulaşmadığı takdirde mutlak kabul gerektirmez; bununla birlikte peşinen ret cihetine de gidilmez. Nitekim İbn Kesîr, Hz. Süleyman'ın sınılandığını ve tahtının üzerine bir ceset bırakıldığını bildiren Sâd 38/34. ayetin tefsirinde Hz. Süleyman'ın yüzüğü etrafında yaşanan garip olayları muhteva bir rivayetle -ki bu rivayete göre Şeytan (Cinnî), Hz. Süleyman'ın karısını aldatıp yüzüğü ele geçirmiş, ardından kendisini Süleyman olarak takdim edip halkı buna ikna etmiş, hatta Hz. Süleyman'ın eşleriyle, üstelik hayızlı oldukları dönemde cinsel ilişkiye girmişti- ilgili olarak şunları söylemiştir:

Bu rivayetin İbn Abbas'a kadar uzanan isnat zinciri sağlamdır. Lakin görünen o ki İbn Abbas bu rivayeti -şayet ona aidiyeti sahihse- Ehl-i kitaptan öğrenip aktarmıştır. Hâlbuki Ehl-i kitap arasında Hz. Süleyman'ın peygamberliğine inanan kimseler mevcuttur. Hatta onu tekzip edenler de vardır. Bu siyapta Hz. Süleyman'la ilgili birtakım çirkin şeyler söylenegelmiştir. Bunların en çirkini de Hz. Süleyman'ın eşleri hakkında söylenenlerdir. Hâlbuki Mücâhid ve diğer birçok selef âliminden nakledilen meşhur rivayete göre o şeytan/cinnî Hz. Süleyman'ın eşleriyle cinsel ilişkiye girmemiş; bilakis Allah, nebisine bir lütf ve şeref payesi olarak onun hanımlarını korumuştur. Bu kıssa Saîd b. el-Müseyyeb, Zeyd b. Eslem gibi bir grup selef âliminden uzun uzadıya nakledilmiştir; fakat bunlar tümüyle Ehl-i kitap hikâyeleridir. Allah en doğrusunu bilir.⁹⁰

89 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 31.

90 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 36. İbn Kesîr İsrâiliyyât'tan kabul ettiği bazı rivayetleri değerlendiren kimi zaman da akla uygunluk ve aykırılık ölçütüne başvurmuştur. Sözgelimi, Feer 89/7. ayette geçen İrem halkıyla ilgili abartılı tasvirleri bazı zındık Yahudiler tarafından uydurulmuş hurafeler olarak nitelendirmiş, ardından bu tasvirleri aktarma gerekçesini, "Müfessirlerin bu ayet münasebetiyle nakletmiş oldukları merviyatın pek çoğunun doğru olmadığına, bu konuda aldanılmamasına dikkat çekmek" şeklinde ifade etmiştir. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV. 508.

Sünnî gelenekte İsrâiliyyât karşıtı söylemin en güçlü temsilcilerinden biri de hiç şüphesiz Fahreddîn er-Râzî'dir. Ancak Râzî'nin İsrâiliyyât karşıtlığı öncelikle ve özellikle kelâmî kaygularla ilgilidir. Öyle ki Râzî'ye göre herhangi bir tefsir rivayeti ne kadar sağlam tarikile nakledilirse nakledilsin, Sünnî-Eş'arî kelimelerindeki Allah tasavvuru ile ismet-i enbiya fikrine aykırı bir muhtevaya sahip olduğu takdirde mutlaka reddedilmeli veya en azından te'vil cihetine gidilmelidir. Hatta ayetlerle ilgili lugavi-nahvi izahlar dahi bu iki konuyla ilgili kelâmî kabullere göre değerlendirilmelidir.

Râzî'nin bu yaklaşımı İsrâiliyyât karşıtlığını gerekçelendirme hususunda paradigma değişimine işaret eder. Daha açıkçası, Ehl-i hadis ve selefi düşüncede İsrâiliyyât değerlendirmesi temelde nakilde sübut ölçütüne dayanırken Ehl-i re'y ve mütekellimün ekolünde kelâmî-itikâdî, hatta ideolojik kabuller esas alınmıştır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri Râzî'nin Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman kıssalarına ilişkin tefsir rivayetlerini reddetmesi ve ret gerekçesidir. Râzî, “[Ey Peygamber!] Dâvûd ile davacı-davalı iki kişi arasında cereyan eden hadiseden haberin var mı?! Vaktiyle o iki kişi mabedin duvarına tırmanıp aniden Dâvûd'un huzuruna çıkıverdiler. Dâvûd onları birden karşısında görünce ürktü. Onlar, “Korkma! Biz iki davacıyız. Aramızda bir mesele var. Sen bizim bu meselemizi hak ve hakkaniyete uygun bir hükme bağla. Haksızlık etme; bizi adaletli bir sonuca ulaştır.” dediler. O iki kişiden biri Dâvûd'a, “Bu adam benim samimi arkadaşım; onun doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunum var.⁹¹ Hâl böyleyken, ‘Onu da bana ver.’ dedi ve gittigeldi başımın etini yedi.” dedi. Dâvûd da şöyle karşılık verdi: “Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş. Zaten aralarında sıkı ilişki bulunanların çoğu birbirlerine haksızlık ederler. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler bundan müstesnadır ki böyle hakikatli insanlar da maalesef çok azdır.” mealindeki Sâd 38/21-25. ayetlerin tefsirinde şunları kaydetmiştir:

İnsanlar (müslüman âlimler) bu kıssa hakkında üç görüşe sahiptir. (1) Bu kıssadaki ifadeler Hz. Dâvûd'dan büyük günah sâdır olduğuna işaret eder. (2) Kıssa Hz. Dâvûd'dan küçük günah sâdır olduğuna işaret eder. (3) Kıssa Hz. Dâvûd'dan büyük ya da küçük herhangi bir günah sâdır olmadığına işaret eder. Birinci görüş sahiplerinin söyledikleri özetle şudur: Dâvûd, Üriyâ adlı bir kişinin karısına âşık olmuş ve o kadınla evlenmek için birçok hileli yola başvurmuştur. Sonunda Üriyâ'nın ölmesini sağlamış ve böylece onun karısıyla evlenme imkânına kavuşmuştur. Daha sonra Allah Dâvûd'a bu vakıya benzer bir vakıya/meseleyle ilgili olarak birbirinden davacı iki adam kılığında iki meleği göndermiştir. Melekler ihtilâflı meseleyi hükme bağlaması için Dâvûd'a arzemişler. Dâvûd da mesele hakkında kendisinin hatalı olduğunu itiraf edecek bi-

91 Bu ayetteki *na'ce* (koyun) kelimesi Arap dilindeki kullanıma göre kadından kinayedir. Dolarıyla burada sözü edilen koyundan maksat kadındır. Bkz. Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV. 326; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, III. 460; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 113.

çimde bir hüküm vermiş ve bu vesileyle Üriyâ'nın karısıyla evlilik hususunda günah işlediğini anlayıp tövbe-istiğfara koyulmuştur.

Râzî'ye göre bu hikâye asılsızdır, bunun böyle olduğunu gösteren deliller şunlardır: (1) Bu hikâye (Hz. Dâvûd ve Üriyâ'nın karısıyla evlilik hikâyesi) alabildiğine fâsık ve günahkâr bir kişiye nispet edilse, o kişi bile bundan istinkâf eder. Yine Hz. Dâvûd'a nispet edilen davranış, bu hikâyeyi gerçek kabul eden rezil haşvî adamın bizatihi kendisine nisbet edilse, o da kendini bundan tenzih eder, hatta böyle bir davranışı kendine nisbet eden kişiye lanet de eder. Hâl böyleyken, akli başında bir insanın masum peygambere bu çirkin davranışı nispet etmesi söz konusu olabilir mi? (2) Bu hikâyenin özünden iki sonuç çıkar. Birincisi Hz. Dâvûd'un haksız yere bir müslümanı öldürtmesi, ikincisi ise öldürttüğü kişinin karısına göz dikmesidir. İlk husus dînen kabul edilebilir değildir... İkinci husus ise gerçekten nahoş bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslüman kişi, kendi dilinden ve elinden diğer müslümanların selamette olduğu kişidir" buyurmuştur. Oysa bu hikâyeye göre Üriyâ Hz. Dâvûd'dan ne canı ne de karısı hususunda sâlim olmuştur. (3) Allah bu kıssadan önce Hz. Dâvûd'u on sıfatla nitelemiş ve yine onu kıssadan sonra da pek çok sıfatla tavsif etmiştir. Bütün bu sıfatlar onun böyle bir çirkin fiil ve nahoş davranışla nitelenmesini nefyettektir.⁹²

Râzî bu ifadelerinin ardından Hz. Dâvûd'la ilgili güzel sıfatların söz konusu hikâyedeki muhtevayı nasıl nefyettiğini anlatmaya başlamış ve uzun uzadıya izahattan sonra, "Zikrettiğimiz bütün bu gerçeklerden sübut bulduğu üzere söz konusu hikâye tümünden fasit ve batıldır" demiş, bu arada "Birçok büyük muhaddis ve müfessir bu hikâyeyi nakletmiştir. Peki, bunu nasıl izah edersin?" tarzındaki muhtemel bir itiraza da şöyle cevap vermiştir:

Katî deliller ile haber-i vâhid arasında çelişki ve çatışma vuku bulunduğu da, katî delillere rücû edip onları benimsemek daha evlâdır. Kaldı ki berâet-i zimmet asıldır. Ayrıca tahrir delili ile tahlil delili tearuz ettiğinde tahrir tarafı ağır basar. İhtiyat metodu da bizim görüşümüzün tercih edilmesini gerektirir. Yine biz kesin kesiyoruz ki Hz. Dâvûd'a isnat edilen hadisenin gerçekten vuku bulmuş olması halinde Allah kıyamet günü bize, "Bu hadisenin teşhiri hususunda niçin gayret göstermediniz?" diye sormaz, ama söz konusu hadisenin aslı esası olmadığı halde bunu gerçekten yaşanmış bir olay gibi anlatma durumunda bize çok büyük bir ceza terettüp eder. Hz. Peygamber, "(Bir meseleyi) güneş gibi açık seçik görüp bildiğin zaman o mesele hakkında şahitlikte bulun" buyurmuştur. Oysa bu hikâyenin gerçekliğine dair ne katî ne de zannî bilgi mevcuttur. Tam tersine bizim elimizde hikâyenin asılsızlığına dair zikrettiğimiz onca sağlam delil mevcuttur. Bu sebeple, söz konusu hikâyenin gerçekten vuku bulmuşluğu hakkında şahitliğin caiz olmaması gerekir. Kaldı ki bütün müfessirler hikâyenin gerçekliği hususunda ittifak etmiş değildir. Bilakis hak ve hakikat peşinde koşan bir grup büyük ulemâ

92 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 165.

bunu reddedip yalan ve fasit olduğuna hükmetmiştir. Hem sonra müfessirler ve muhaddislerin görüşleri birbiriyle çatıştığında, bu görüşler tümünden sakıt olur ve geriye bizim zikrettiğimiz delillere rücu etmek kalır.⁹³

Râzî, Hz. Dâvûd'un tövbekâr olup af dilemesiyle ilgili Kur'an ifadelerini de şöyle yorumlamıştır: "Farzedelim ki Dâvûd kendisinden sudûr eden bir küçük bir hatadan (zelle) dolayı tevbe etmiştir. Ne var ki bize göre bu zelle Üriyâ'nın karısından dolayı sadır olmamıştır. İhtimal ki bu zelle, Hz. Dâvûd'un davacıyı dinleyip davalının ifadesini almadan önce davacı lehine hüküm vermiş olmasından ortaya çıkmıştır. Çünkü Hz. Dâvûd, "Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş." demiş, böylece delil ve şahit olmaksızın salt davacının iddiasına istinaden davalının haksız olduğuna hükmetmiştir. Bu yüzden de istiğfar edip tövbeye yönelmiştir. Hz. Dâvûd'un hüküm verme konusundaki uygulaması evla olanı terk kabilindedir. İşte bütün bu izahlardan açıklık kazandığı üzere, ilgili ayetlere böyle bir mana yüklediğimizde, bu mana Hz. Dâvûd'a herhangi bir günah atfetmeyi gerektirmez; bilakis ona en büyük taatleri isnat etmeyi gerektirir.⁹⁴

Sâd 38/33. ayetteki *fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesiyle ilgili geleneksel izahları da yine ismet-i enbiya konusundaki kelâmî kabulünden hareketle değerlendirip reddeden Râzî, "Çoğunluk ulemaya göre ayetteki bu ifade, 'Süleyman atların bacaklarını ve boyunlarını kesti' anlamındadır. Âlimler, Hz. Süleyman'ın atları sevmekle meşguliyet yüzünden ikinci namazını kılmayı unuttuğunu, bunun üzerine Allah'a kurbiyet için atların bacaklarını ve boyunlarını kestiğini söylemişlerdir." demiş, ardından çoğunluk ulemaya ait bu izahın birkaç açıdan kabul edilmez olduğunu izaha girişmiştir.

Râzî'nin gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Bu ayetteki *mesh* kelimesi kesmek anlamına gelseydi, o zaman Mâide 5/6. ayetteki *vemsehû bi-ruûsikûm* ifadesi de, "Başınızı mesh edin" değil, "Kesin" demek olurdu. Akli başında birinin bu görüşe sahip çıkması mümkün değildir. Ayette *mesh* ile *seyf* kelimesi birlikte kullanılmış olsaydı, o zaman "Bacaklarını ve boyunlarını kesti" denebilirdi; ama sadece *mesh* kelimesinden böyle bir anlam çıkmaz. Bu kelimeye "atların boyunlarını ve bacaklarını kesmek" manası verenler Hz. Süleyman'ın şu çirkin işleri yaptığında hemfikirdirler: (1) Hz. Süleyman namazı terk etmiştir. (2) Hz. Süleyman kendini ibadetten alıkoyacak kadar dünyevi işlerle meşguliyete ram etmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber, "Bütün kötülüklerin başı dünya sevgisidir" demiştir. (3) Hz. Süleyman bu büyük günahı işledikten sonra tövbekâr olup Allah'a yönelmemiştir. (4) Hz. Süleyman âlemlerin rabbine, "O atları bana getir(in)..." diye hitap etme cür'eti göstermiştir. Bu tarz bir ifade akli başında bir kimsenin ancak değersiz hizmetçisine hitapta kul-

93 Fahreddin er-Râzî, *et-Teḥsîru'l-Kebîr*, XXVI. 168.

94 Fahreddin er-Râzî, *et-Teḥsîru'l-Kebîr*, XXVI. 169; a. mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986, s. 111-119.

lanacağı türdendir. (5) Hz. Süleyman bütün bu günahların yanısıra atların bacaklarını ve boyunlarını kesmiştir. Oysa rivayete göre Hz. Peygamber, yiyecek ihtiyacını karşılama durumu hariç, hayvanları öldürmeyi nehyetmiştir. Binâenaleyh bütün bunlar Hz. Süleyman'a isnad edilen bir dizi büyük günahdır. Oysa Kur'an ifadeleri bunların hiçbirine işaret etmemektedir. Ayrıca Hz. Süleyman'ın dünya nimetlerine düşkünlüğü ve bu yüzden namazı terk etmesi gibi izahlar kıssanın sure içindeki bağlamına da ters düşmektedir.⁹⁵

İşte bütün bu gerekçelere binaen Râzî'ye göre hem ilgili ayetlerin lafzî yapısına, hem kıssanın sure içindeki bağlamına ve hem de isabetli mana takdirine en uygun izah şudur: "Hz. Muhammed'in dininde olduğu gibi İsrâiloğulları'nın dininde de at beslemek/yetiştirmek Hz. Süleyman için mendubdu. Sefere çıkma durumu hâsıl olunca Hz. Süleyman atların getirilip hazırlanması talimatını verdi ve 'Ben bu atları dünya sevgisinden ve nefsimin arzusundan değil, sırf Allah'ın emrinden ve O'nun dinini güçlendirme isteğinden dolayı seviyorum' dedi. Ayetteki *an zikri rabbî* (rabbimin zikriden) ifadesinde kastedilen mana budur."⁹⁶

Ayetteki *fe-tafika meshan bi's-sûki ve'l-a'nâk* ifadesini, "atların boyunlarını ve bacaklarını sıvazladı" şeklinde te'vil eden Râzî bu te'ville ilgili olarak da şunları söylemiştir: "Evet, ilgili ayetlerin lafzî yapısına birebir uygun düşen izah budur ki bu izah sayesinde söz konusu münker ve mahzurlu fiillerden hiçbirini Hz. Süleyman'a atfetmemiş oluruz. Hâl böyleyken insanlar (âlimler) nasıl oluyor da aklın ve naklin makbul saymadığı, üstelik delile müstenit olması şöyle dursun, şüpheyile de olsa kabul edilebilir bir tarafı bulunmadığı halde [Hz. Süleyman'ın at sevgisi yüzünden namazı kaçırdığı, ardından onların bacaklarını ve boyunlarını kestiği yolundaki] saçmalıkları kabul edebiliyorlar. Bu duruma gerçekten çok hayret ediyorum. Şayet 'Âlimlerin çoğu ayeti bu şekilde izah etmişlerdir. Peki, buna ne dersin?' diye bir itiraz gelirse bu itiraza karşı da bir çift sözüm var. İlk olarak, ayetteki lafızların cumhur ulemanın benimsediği izahlardan hiçbirine delâlet etmediğini söyleriz. Allah'a hamdolsun, ayetin bizim tercih ettiğimiz izaha uygun bir mana taşıdığı ortaya çıkmıştır ki bunun sarahatinden hiç kimse şüphe edemez. İkinci olarak, "Diyelim ki söz konusu ayet cumhur ulemanın tercih ettiği manaya delalet etmiyor; ama sonuçta onca âlim [senden] farklı bir şey söylüyor. Peki, buna ne dersin?" itirazına karşı da şunu söylememiz icap eder: Birçok delil peygamberlerin masum olduğunu (ismet-i enbiya) göstermektedir. Hâlbuki bu ayetin tefsirinde zikredilen hikâyelerin ve haber-i vâhidlerin bunca sağlam delille boy ölçüşmesi söz konusu değildir. Hâl böyleyken, ilmî otorite açısından dikkate değer olmayan ve görüşlerine nazar-ı itibar olunmayan kimselerden menkul hikâyelerin söz konusu delillerle muaraza etmesi hiç mümkün değildir."⁹⁷

95 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 179-180.

96 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180.

97 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI. 180; a. mlf., *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 121-128.

Görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî başta sahabe ve tâbiün olmak üzere kendisinden önceki ulemanın büyük çoğunluğunca benimsenen görüşü çok kesin bir dille reddetmektedir. Hiç şüphesiz bu reddediş ismet-i enbiya konusundaki aşırı hassasiyetle ilgilidir. Bu konuda, “Peygamberler nübüvvet döneminde kasıtlı olarak büyük-küçük tüm günahlardan korunmuştur. Sehven günah işleme meselesine gelince, peygamberlerin bu tarz bir günah işlemele-ri mümkündür” dedikten sonra peygamberlerin gūnahtan korunmuşluğuyla ilgili olarak, (1) Peygamberler bilerek-isteyerek günah işlemiş olsalardı, dünyada zemmi ahirette ikabı hak etme hususunda ümmetin günahkârlarından çok daha kötü bir hale düşerlerdi. Böyle bir şey batıl olduğuna göre onlardan günah sadır olması da batıldır. (2) Peygamberlerden günah sadır olsaydı Hucurât 49/6. ayetteki ifade mucibince onların şahitlikleri makbul sayılmazdı. (3) Peygamberlerden günah sadır olsaydı zecredilmeleri gerekirdi. (4) Peygamberlerden günah sadır olsaydı cehennem azabıyla cezalandırılma tehdidinin doğrudan muhatabı olurlardı gibi onbeş hüccet zikretmiştir.⁹⁸

Râzî hüccet diye öne sürdüğü bütün bu argümanlarında akıl yürütme mekanizmasını işletmiştir. Oysa Kur'an'da peygamberlerle ilgili olarak *ne-siye, ğavâ, asâ*, (Tâ-hâ 20/115, 121) gibi fiiller ile kendi nefesine zulmetmek (A'râf, 7/23; Kasas 28/16) gibi ifadeler zikredilmiş ve bütün bu fiiller erken dönem tefsir kaynaklarında bilerek günah işleme manasına hamledilmiştir. Yine erken dönem tefsir kaynaklarında Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman gibi peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de tıpkı Zeyneb bint Cahş ile evliliği meselesinde olduğu gibi birtakım beşerî zaaf lar sergilediğine dair açık ifadeler serdedilmiştir. Mesela Taberî Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb ile ilgili Ahzâb 33/37. ayeti şöyle izah etmiştir:

Zikredildiğine göre Rasûlullah Zeyneb'i görünce ondan hoşlandı. Ancak Zeyneb o sırada Rasûlullah'ın mevlası Zeyd'in nikâhı altında idi. Derken, Allah Rasûlullah'ın gönlüne Zeyneb'in girdiğinden bir şekilde haberdar etmesi üzerine Zeyd'in içinde karısından soğuma duygusu belirdi ve ondan ayrılmayı istedi. Zeyd karısından ayrılma arzusunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da ona ayette ifade edildiği üzere, “Karını nikâhında tut; ondan boşanma” dedi. Hâlbuki Rasûlullah bu sözü söylerken, “Zeyd boşansa da Zeyneb'le evlensem” düşüncesini içinde saklıyordu. Ayetteki *ve-tuhfî fi nefsike* ifadesinde Allah, “Ey Peygamber! Zeyd'in karısından boşanması arzunu içinde saklıyordun; Zeyd boşandığı takdirde Zeyneb'le evlenmek istiyordun” buyurdu.⁹⁹

98 Fahreddin er-Râzî, *İsmet'ül-Enbiyâ*, s. 41-47.

99 Taberî bu izahını İbn Zeyd'den gelen şu rivayetle de desteklemiştir: Rasûlullah Zeyd b. Hârise'yi halasının kızı Zeyneb bint Cahş ile evlendirmişti. Günün birinde Rasûlullah Zeyd'le görüşmek için onun evine gitti. Evin kapısında kıldan örülmüş bir perde vardı. Rüzgâr esince perdeyi kaldırdı ve iç mekân görünür hâle geldi O esnada Zeyneb'in üstünde dekolte denebilecek bir kıyafet vardı. Rasûlullah Zeyneb'i görünce gönlüne od düştü. Bu hadise vuku bulunca Zeyd eşinden soğudu ve Rasûlullah'a gelip, “Ey Allah'ın rasulü! Ben karımdan boşanmak istiyorum” dedi. Rasûlullah ona, “Ne oldu ki?! Yoksa karımdan şüphelendiğin bir şey mi sadır oldu?” diye sordu. Zeyd, “Hayır! Vallahi, ey Allah'ın rasulü, karımdan şüphelenmemi gerektiren hiçbir şey vuku bulmadı; bilakis ondan hep iyilik/güzellik gördüm” dedi. Rasûlullah, “O halde eşini nikâhında tut, [evlilik hukukuna riayetsizlik hususunda]

Ahzâb 33/37. ayet münasebetiyle Kurtubî (ö. 671/1273) de şu bilgileri aktarmıştır: “İnsanlar (âlimler) bu âyet-i kerîmenin te’vili hususunda farklı görüşlere sahiptir. Katâde, İbn Zeyd, Taberî gibi bir grup müfessirin kanaatine göre Hz. Peygamber, Zeyneb bint Cahş’in güzelliğinden hoşlanıyordu. Ne var ki Zeyneb o sırada Zeyd ile evli idi. Hz. Peygamber Zeyneb’le evlenmeyi çok istiyordu. Derken Zeyd Hz. Peygamber’e gelip karısı Zeyneb’den ayrılmak istediğini bildirdi ve bu arada karısının ağır sözler söylediği, söz dinlemediği ve kendisine karşı geldiği gibi şikâyetlerini dile getirdi. Hz. Peygamber de, “[Evlilik hukukuna riayet/riayetsizlik hususunda] Allah’tan kork ve hanımını nikâhında tut” dedi. Ama böyle derken, içten içe Zeyd’in karısından boşanmasını arzu ediyordu. Hz. Peygamber’in içinde gizlediği şeyden maksat işte bu arzudur.”¹⁰⁰

Söz konusu ayetin *fe-lemmâ kadâ zeydün minhâ* ifadeleriyle başlayan kısmında açıkça belirtildiği üzere Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş’la evlenmiş ve bu evlilik Allah tarafından “Biz seni Zeyneb’le evlendirdik” diye ifade edilmiştir. Kurtubî bu bağlamda Zeyneb bint Cahş’in dilinden son derece ilginç ifadeler nakletmiş ve bu nakillerde Hz. Peygamber’in erkeklik onuru yüceltilirken Zeyd bir bakıma rencide edilmiştir. Şöyle ki Ebû İsme Nûh b. Meryem’in nakline göre Zeyneb, “[Rasûlullah benden hoşlanınca] Zeyd benimle cinsel ilişkiye giremedi. Allah’ın beni ondan koruması dışında, ben ondan imtina etmedim; ama gel gör ki Zeyd bana sahip olamadı” demiştir. Başka bir rivayette, “Zeyd, karısı Zeyneb’e yaklaşmak istediği sırada cinsel uzvu şişkinleşti” ifadesine yer verilmiştir.¹⁰¹ Müslim’in naklettiği bir hadiste ise Enes b. Mâlik şunları söylemiştir: Zeyneb’in iddeti bittikten sonra Rasûlullah Zeyd’e, “Git, [eski karın] Zeyneb’i bana iste!” dedi. Bunun üzerine Zeyd, Zeyneb’in yanına gitti; o sırada Zeyneb hamur mayalamakta idi. Zeyd bu hadiseyle

Allah’tan sakın” dedi. İşte bunun üzerine *ve-iz tekülû lillezî... ayeti* (Ahzâb 33/37) indi ve bu ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesinde, “Ey Peygamber! Zeyd boşandığı takdirde, onun karısıyla evlenme arzunu içinde saklıyordun” manası kastedildi. Taberî, *Câmi’ü'l-Beyân*, X. 302. İlginçtir, Taberî ile aynı çağda yaşayan İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesinin ayete böyle bir anlam yüklenmesini akla zarar, muhal ve ihtimal dışı olarak nitelemiştir (Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, Beyrut 2005, VIII. 391). Aynı çağda yaşamış iki müfessirden birinin gayet tabii gördüğü bir hadiseyi, diğerinin imkânsız olarak değerlendirmesi farklı kültürlerde yetişmişlikle ilgili olsa gerektir. Taberî Arap asıllıdır ve Arap toplumunun kadın, aile ve namus gibi konularla ilgili genel bakış açısı Ahzâb 33/37. ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesini, “Hz. Peygamber Zeyd’e ‘Karını boşama diyor’, ama içten içe ‘Boşansa da onun karısıyla ben evlensem’ diye temenni ediyordu” şeklinde izah etmeyi mümkün kılmakta, buna mukabil Türk asıllı Mâtürîdî’nin kadın ve namus telakkisi böyle bir şeyin düşünülmesine bile cevaz imkânı tanımamaktadır. Aynı çağda yaşamış iki müfessirin Ahzâb 33/37. ayet bağlamında taban tabana zıt görüşlere sahip olması, bu ayetteki meselenin dinden ziyade örfle ilgili olduğunu gösterir. Belli ki Arap örfünde Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş hadisesi bir din ve ahlak meselesi olarak telakki edilmemiş, bilakis insanî bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî Hz. Dâvûd ve doksandokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili ayet münasebetiyle ehl-i te’vilden naklettiği izahta bu meseleyle Hz. Peygamber’in Zeyneb’le evliliği birbiriyle ilişkilendirilmiş ve her ikisi de hiç hesapta olmayan, önü alınmayan bir aşk vakası ve dolayısıyla mazur sayılması gereken bir insanî durum olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII. 616.

100 Kurtubî, *el-Câmi’*, XIV. 123.

101 Kurtubî, *el-Câmi’*, XIV. 123. 126.

ilgili olarak, “Zeyneb’i görünce, ona karşı içimde büyük bir saygı/hürmet duygusu oluştu. O kadar ki doğrudan ona bakamadım. Çünkü Rasûlullah ondan müstakbel eşi olarak söz etmişti. Bu yüzden Zeyneb’e sırtımı geri döndüm ve geriye doğru ilerlerken, “Zeyneb! Rasûlullah seninle evlenmek istiyor” dedim. Zeyneb, “Rabbimin buyruğu gelmedikçe hiçbir şey yapmam” dedi ve namazgâhına yöneldi. Bu sırada ilgili ayet nazil oldu ve Rasûlullah gelip, izin istemeksizin Zeyneb’in yanına girdi.¹⁰²

Bu rivayetin ardından, “İlim adamlarımızın belirttikleri üzere Hz. Peygamber’in *üzkürhâ aleyye* ifadesi, “(Eski karın Zeyneb’i) bana iste” demektir... Bu hadise Zeyd’in sabır, itaat ve inkiyadının ortaya çıkmasına yönelik bir imtihan ve sınama idi. Bana göre bu hadisten şöyle bir hüküm çıkartılabilir: Bir kimsenin kendi arkadaşına, “Git, eski karını bana iste” demesinde hiçbir sakınca yoktur. Doğrusunu en iyi bilen Allah’tır.” diyen Kurtubî bütün bunları söyledikten sonra, “Hz. Peygamber’in Zeyneb’i sevdiği, kalbinin ona meylettiği, hatta kimi hayasızların dile getirdiği gibi, ona âşık olduğu iddialarına gelince, bunlar ancak Hz. Peygamber’in masum olduğunu bilmeyen yahut onun hürmet ve saygınlığını hafife alan kimselerin söyleyebilecekleri sözlerdir.”¹⁰³ diye de eklemiştir. Ama diğer taraftan da Ahzâb 33/38. ayetteki *sünnetellâhi fillezîne halev min kabl* ifadesiyle ilgili olarak da şunları zikretmiştir: “Bu ifade Allah’ın Dâvûd ve Süleyman gibi peygamberler hakkında uyguladığı nikâhta genişlik âdetini Muhammed için de uyguladığı manasındadır. Dâvûd’un yüz hanımı üç yüz cariyesi, Süleyman’ın üçyüz hanımı ve yediyüz cariyesi vardı. Sa’lebî’nin Mukâtil ve İbnü’l-Kelbî’den naklettiğine göre burada Dâvûd’a işaret edilmiştir. Çünkü yüce Allah Dâvûd ile gönlünü kaptırdığı kadını [evlilik yoluyla] birbirine kavuşturmuştur.”¹⁰⁴

Görüldüğü gibi Kurtubî Hz. Peygamber’in Zeyneb’den hoşlandığını söylemeyi hayâsızlık diye nitelendirmiş, ama diğer taraftan da Ahzâb 33/38. ayette geçen sünnetullah lafzını Hz. Dâvûd’un Üriyâ adlı bir adamın karısıyla evlenmesi meselesine atıfla izah etmiş, üstelik bu mesele ile Hz. Peygamber’in Zeyneb’le evliliği arasında ilişki kurmuş, daha da önemlisi Hz. Dâvûd’un söz konusu kadından hoşlandığını ifade için *fütine* -ne demekse!- kelimesini kullanmıştır. Gerçi onun hayasızlıktan kasdı, Hz. Peygamber hakkında *heviye* (hevâ) veya *aşika* (ışk/aşk) gibi kelimeler kullanmaktır. Bunun içindir ki Kurtubî Hz. Dâvûd hakkında *fütine* kelimesini kullanmıştır; ancak bu mesele *heviye* yerine *fütine* demekle işin içinden çıkılacak bir mesele değildir. Eğer Hz. Dâvûd, Üriyâ’nın karısından hoşlanmış ve sonunda evlenmişse Hz. Peygamber de Zeyneb’den hoşlanmış ve onunla evlenmiştir. Ne var ki Kurtubî ismet meselesinden dolayı bunu açıkça itiraf edememiş, bu yüzden de “fütine” kelimesiyle işin içinden çıkabileceğini düşünmüştür.

102 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 124.

103 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 124.

104 Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV. 126.

Kurtubî'deki ismet hassasiyeti Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirlerden mülhem olsa gerektir. Zira İbnü'l-Arabî Ahzâb 33/37. ayet münasebetiyle açtığı, "Görüşlerin Ayıklanması ve İşin Gerçeğinin Ortaya Konulmasına Dair" (*fî tenkîhi'l-akvâl ve tashâhi'l-hâl*) şeklindeki başlık altında özetle şunları söylemiştir: Gerek bu eserden önce kaleme aldığımız kitabımızda gerek farklı münasebetlerle izah ettiğimiz gibi, peygamberler günahattan masumdur... Peygamberlerin kıssaları ve sözleri birtakım ahmaklar ve bidatçi insanlar tarafından asılsız ilavelerle nakledilmiştir. Gerçek şu ki Hz. Peygamber cahiliye döneminde de ondan sonraki dönemde de rabbine asla karşı gelmemiş, isyan etmemiştir. Dahası ondan küçük ya da büyük hiçbir günah sadır olmadığı gibi, kusur ve ayıp sayılabilecek hiçbir davranış da zuhur etmemiştir. Bu sebeple, Zeyneb bint Cahş ile evliliği konusundaki tüm rivayetler senet yönünden sakıt, hükümsüzdür. Bu konuda tek sahih rivayet, Hz. Âişe'den gelen, "Rasûlullah kendisine gelen vahiylerden herhangi bir ayeti gizleyecek olsaydı, kesinlikle bu ayeti (Ahzâb 33/37) gizlerdi" rivayetidir. Bunun dışındaki diğer bütün rivayetler batıl, asılsızdır. Nakilde bulunanların, "Nebi Zeyneb'i görünce gönlüne od düştü" sözü de asılsızdır. Çünkü Hz. Peygamber Zeyneb'i ilk kez görmüş değildir; bilakis her zaman her yerde onu görebilmektedir. Şu halde, Rasûlullah'ın gönlü/kalbi bu tür fasit ilgiler ve sevgilerden münezzehtir.¹⁰⁵

Ahzâb 33/37. ayetle ilgili rivayetler Fahreddîn er-Râzî tarafından da ismet-i enbiya gerekçesiyle reddetmiştir. Şöyle ki Râzî'ye göre Hz. Peygamber'in Zeyneb'e âşık olduğunu belirten rivayetler haber-i vâhid türündendir. Bu konuda evla olan, peygamberlerin makam ve mansıbını aşk gibi şeylerden tenzih etmektir. Kaldı ki Kur'an böyle bir hâdiseye işaret etmemektedir. Bu konuyla ilgili iki rivayet vardır. [Sübut açısından] sahih olduğu kabul edilse bile Hz. Peygamber'in Zeyneb'i görünce âşık olduğunu ve böylece Zeyneb'in Zeyd'e haram kıldığını bildiren rivayet [muhteva] açısından kesinlikle sahih değildir. Eğer bu rivayette anlatıldığı gibi bir hadise söz konusuysa, o takdirde Hz. Peygamber'in Zeyd'e "Karını boşama, nikâhında tut" demesi, bir bakıma zinayı emretmekle, Zeyneb hakkında "zevcen" nitelemesinde bulunması ise yalan söylemekle eşdeğer olur. Bunlar değil peygamberlerin en faziletlisi Hz. Muhammed için, sıradan müslümanlar için bile yakışık alacak işler değildir.¹⁰⁶

Söz konusu rivayetler modern dönemde reddedilmekle kalmamış, bir adım daha ileri gidilerek İsrâiliyyât diye etiketlenmiştir. Bu etiketlenmenin kelâmî alt yapısı da kuşkusuz Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Nitekim modern dönemde gerek Hz. Dâvûd, iki hasım ve doksan dokuz koyun/kadın meselesi, gerekse Hz. Süleyman ve atlar meselesiyle ilgili ayetlerin mealleri Râzî'nin argümanları doğrultusunda verilmiş, aksi yöndeki yorumlar ve anlamlandırmalar hurafe

105 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III. 576-577.

106 Fahreddîn er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 147.

kabul edilmiştir. Ancak Râzî'nin bu konudaki argümanları ilmî olmaktan çok kelimî, dolayısıyla ideolojiktir. Hatta bazı argümanları demagojiktir. Mesela, Sâd 38/33. ayetle ilgili olarak, "Şayet bu ayetteki *mesh* kelimesi kesmek anlamına gelseydi, o zaman Mâide 5/6. ayetteki *vemsehû bi-ruûsikûm* ifadesi de, 'Başınızı mesh edin' değil, 'Kesin' demek olurdu. Aklı başında birinin bu görüşü benimsemesi mümkün değildir." argümanı bu kabildendir. Hâlbuki bir kelimenin her ayette aynı manada kullanılmadığı gerçeğini Fahreddin er-Râzî'nin bizden daha iyi bildiği şüphesizdir. Üstelik daha önce zikri geçen onca büyük müfessir, özellikle Ferrâ ve Ebû Ubeyde "Mesh kelimesi bu ayette vurmak/kesip parçalamak manasındadır" derken Râzî'nin böyle bir argüman ileri sürmüş olması ancak ideolojik önyargıyla açıklanabilir ve bu argümantasyon günümüz Kur'ancılarının çağdaşçı zihniyete tabasbus saikiyle Nisâ 4/34. ayetteki *darb* kelimesine olmadık anlamlar yüklemesine benzetilebilir.

Öte yandan, Râzî'nin *innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî* ifadesini, "Ben bu atları sırf rabbimin emri ve onun dinine hizmet arzusuyla seviyorum" şeklinde te'vil etmesi, ardından *mesh* kelimesini "sıvazlama, okşama" manasına hamletmesi ve bu sıvazlamayı hem atların değerine ve bilhassa savaş ortamındaki önemli işlevine, hem de bir veteriner hekim gibi hastalık muayenesine atıfla açıklaması,¹⁰⁷ ilgili ayetlerdeki anlam ve mesajı buharlaştırmıştır. Gerçekte bu ayetler, çoğunluk müfessirlerin izahı dikkate alındığında, geçmişte ve günümüzde hemen her birimizin en müzmin sorunlarından biri olan dünyevileşmeye dair çok çarpıcı bir mesaj vermektedir. Mesaj şudur: Süleyman ve atlarla meşguliyet örneğinde olduğu gibi, insanoğlu dünyevî nimetler, zevkler ve lezzetlere ram olduğu nispette Allah'a karşı sorumluluklarını unutmaya yolunda mesafe alır. İlgili ayetten anlaşıldığı kadarıyla Hz. Süleyman da bu hataya düşmüş ve fakat atları kesmekle, "Bir nimet kendi zevklerim ve isteklerim açısından ne kadar değerli ve sevimli olursa olsun, Allah'a karşı sorumluluk duygusundan beni uzaklaştırdığı takdirde, bir çırpıda onu gözden çıkarırım" dercesine bu hatasından nedamet duyup tövbekâr olmuştur. Gerçi Râzî'nin ismetçi yorumundan hareketle, *innî ahbebtü hubbe'l-hayri an zikri rabbî* ifadesine, "Gerçekte ben at/mal sevgisini rabbimi anmak için istedim" şeklinde bir anlam yüklendiğinde, günümüzdeki zengin müslümanlar bu ayetten, "Ben bu son model Audi veya Mercedes'i nefsim için değil, bana rabbimi hatırlattığı için istedim" gibi mesajlar da istihraç edebilir. Bu garabet karşısında insanın içinden, merhum Mehmet Âkif'ten ilhamla, "Bir ismet uğruna ya rab ne mesajlar buharlaşıyor" demek geliyor.

Râzî'nin "Peygamber hiç günah işler mi?!" veya "Bir peygamber namazı unutacak kadar at/mal sevgisine müptela olur mu?" ön kabulünden yola çıkınca, nübüvvet ve risaletteki beşeri boyut kaybolur ve böylece nebi-rasul bir bakıma metatrona (baş melek) dönüşmüş olur. Bu takdirde, bir peygamberin hata yapma veya günah işleme imkân ve istidadının bulunmamasına rağmen

kendi ümmetine örnek olmasının nasıllığı konusunda ikna edici bir izahta bulunma ihtiyacı doğar. Râzî'nin ismet-i enbiya fikri benimsendiği takdirde en azından bize göre böyle bir izah imkânı mevcut değildir. Dahası, böyle bir ismet-i enbiya fikri benimsendiği takdirde, peygamberin kendi ümmetine örnekliğinden söz etmek laf-ı güzaf olsa gerektir. Zira hem "Peygamberler hata ve günahattan masumdur/masumdur" diye inanacaksınız, hem de hata ve günahattan masun kılınmak suretiyle melekleşmiş peygamberin hata ve nisyanla malul ümmetine en güzel örnek olduğundan dem vuracaksınız...

Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı

İsrâiliyyât çağdaş tefsir anlayışında tahammül edilemez bir problem olarak algılanır. Bu algı ve anlayış klasik selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığıyla benzeşir olmakla birlikte, çok ciddi bir özgüven parçalanması sorununu da yansıtır. Bilindiği gibi, İslam dünyası özellikle XIX. yüzyılda çok boyutlu Batı etkisine açılmış ve askerî, siyasi, fikrî ve kültürel boyutlu sadmeler karşısında kendini korumak durumunda kalmıştır. Bu süreçte tecdit ve ıslah fikrini savunan birçok müslüman ilim ve fikir adamı gerek İslam dünyasının büyük bir kısmının Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilmesine, gerekse Batı kaynaklı fikir ve düşünce akımlarının İslam dünyasında güçlü biçimde yankılanmaya başlamasına mukabelede bulunmak için bir taraftan İslam dinine girdiği kabul edilen çeşitli hurafe ve yanlış inançları ayıklamak, bir taraftan da Allah'ın bahsettiği akıl nimetiyle dini en saf ve sahih kaynak olarak Kur'an'dan öğrenmek gerektiği fikrine sarılmıştır. Öte yandan birçok çağdaş müslüman araştırmacı özellikle oryantalistik çalışmalarda iddia ve ithamlar karşısında savunmacı bir üslupla İslam'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Tefsir ve hadiste İsrâiliyyât konusunda da alabildiğine savunmacı bir üslup kullanılmış, son dönemde Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve Remzi Na'nâa gibi müslüman araştırmacılar İsrâiliyyât diye kategorize edilen rivayet malzemesinin İslam'a ait olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat bu vurguyu yaparken kimi zaman kendi geleneğini ve kendi ulemasını İslam düşmanlığı ve zındıklıkla itham noktasına varmışlardır. Yine bu araştırmacılar sahabe, tâbiün ve tebe-i tâbiünden menkul İsrâiliyyât rivayetleriyle ilgili değerlendirmelerinde klasik hadis usulündeki cerh-tadil ölçütlerini esas almışlar ve bu çerçevede "sahabe topyekûn uduldür" ön kabulüne istinaden genelde sahabeyi, özeld e İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'yi İsrâiliyyât naklinde şöyle ibra etmeye çalışmışlardır:

Sahâbiler Ehl-i kitaptan bilgi aldıklarında, bizim şeriatımıza uygun olanları tasdik, aykırı olanları tekzip ediyor, gerçek/doğru ya da asılsız/yalan olma ihtimali bulunan bilgiler söz konusu olduğunda ise ihtiyatlı bir tavır sergiliyorlardı. Ayrıca onlar faydasız ya da abesle iştilal türünden sorular sormuyor, sözgelimi, Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin rengi, Hızır'ın öldürdüğü ço-

cuğun ismi gibi hususları sorup öğrenmekle meşgul olmuyorlardı. Yine onlar itikat ve şer'i ahkâm gibi konularda da Ehl-i kitabın bilgisine başvurmuyor, belki sadece bu konularda bizim şeriatımızı teyit veya istişhad kabilinden bilgi talebinde bulunuyorlardı. Bu sebeple, tefsirde İsrâiliyyât malzemesini kullanan sahâbiler hakkında olumsuz konuşmak yakışık almaz. Keza sahabe tarafından övülen Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimleri de İsrâiliyyât konusunda eleştiri oklarına hedef kılmak doğru olmaz. Çünkü onlar cerh ve tadil erbabınca tezkiye edilmiş kimselerdir. Onlar İsrâiliyyât rivayetlerini aktarıırken bunları mutlak tasdik etmiş değillerdir. Dahası, onlar tıpkı sahabenin yaptığı gibi, İslam inancına uygun olan İsrâiliyyât'ı kabul, aykırı olanları reddetmişlerdir.¹⁰⁸

Bütün bu ifadelerin özellikle sahabeyi ibra ve tezkiye amaçlı olduğu aşıkârdır. Bu gerçeği Na'nâa'nın, "Bazı oryantalistler sahâbileri Ka'b el-Ahbâr gibi mühtedilerden duydukları her şeyi peşinen kabul eden hurafeciler şeklinde tasvir etmeye çalışmış ve bu asılsız tasvirde Reşid Rıza, Ahmed Emîn ve Ebû Reyve de onlara iştirak etmiştir"¹⁰⁹ ifadesi de teyit etmektedir. İsrâiliyyât hususunda sahabeyi ibra ve tezkiye çabası Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayete istinaden, "Sahâbiler Ehl-i kitaba herhangi bir konuda soru sordukları zaman, kendilerine verilen cevap yanlış olunca derhal o cevabı yanlışlamışlar, bununla da kalmayıp Ehl-i kitaba o konudaki doğruyu öğretmişlerdir."¹¹⁰ tarzında çok tuhaf, hatta şaka gibi iddialarda bulunma noktasına varmıştır.

Zehebî ve Na'nâa'nın bu iddiasına göre sahabe Ehl-i kitaba birtakım sorular sorarken, gerçekte bilgi sahibi olmadıkları hususları öğrenmekten ziyade, onların bilgilerini test etmek, dolayısıyla Ehl-i kitabın yanlış bilgilerini düzeltmek için sormuşlardır. Bu mesele bir tarafa, klasik Sünnî hadis usûlünde sahabeye atfedilen imtiyazlılık, tâbiûn ve bilhassa tebe-i tâbiûn için söz konusu olmadığından, Zehebî ve Na'nâa ikinci nesil müslümanlar hakkında daha serbest konuşmaya başlamış, dolayısıyla İsrâiliyyât'ı tâbiûn nesliyle birlikte mahkûm etmeye çalışmışlardır. Bu iki araştırmacının müşterek sayılabilecek ifadelerine göre, (1) Tâbiûn uleması İsrâiliyyât malzemesinin kullanım alanını genişletmiştir. (2) Tâbiûn döneminde İsrâiliyyât tefsir ve hadiste yoğun artış göstermiştir. (3) Tâbiûn uleması İsrâiliyyât konusunda sahabenin tutumunu her daim benimsememiş, dolayısıyla İslam şeriatının onayladığını tasvip, reddettiğini tekzip prensibine riayet hususunda titizlik göstermemişlerdir. Bununla birlikte tâbiûndan Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih sağlam itikatlı kimselerdir. Her ne kadar İsrâiliyyât'ın büyük bir kısmı bu iki isme izafe edilmiş olsa da bunların çoğu asılsız izafelerdir. Bu sebeple, İsrâiliyyât konusundaki suç onlara değil, onlar adına yalan-yanlış nakilde bulunanlara aittir.¹¹¹

108 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 118-119.

109 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 119.

110 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 56; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 120.

111 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-85; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 164-192.

Zehebî ve Na'nâa tâbiûn devrinde İsrâiliyyât meselesine yaklaşımın asıl istikametinden saptığı ve fakat yine de kırmızı çizgilerin korunmasına çalışıldığı kanaatinde. Bu kanaatin referans noktası temelde iki hususla ilgilidir. Birincisi sahabenin ilminden istifade etmiş olmanın tâbiûn ulemasına kazandırdığı nisbî otorite, ikincisi ise İbn Teymiyye'nin "ehsanü turukî't-tefsîr" formülasyonunda tâbiûn kavillerine atfettiği görece kıymettir. Söz konusu kanaat sahiplerine göre tebe-i tâbiûn dönemine gelindiğinde, İsrâiliyyât nakli şirazesinden çıkmıştır. Bu dönemde Kelbî (ö. 146/63), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve İbn İshâk (ö. 151/768), gibi isimler İsrâiliyyât naklinde gevşeklik göstermişler ve gerek İslam inancına, gerek aklın ölçütlerine aykırı rivayetleri dahi nakletmişlerdir.¹¹²

Daha önce işaret edildiği gibi, modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtı söylemin argüman tedarikçisi özellikle Reşid Rıza'nın temsil ettiği yeni selefiliktir. Ancak bu selefilik İsrâiliyyât'a yönelik olumsuz bakış açısındaki temel gerekçeler eski selefilikten (İbn Teymiyye ve İbn Kesîr selefilik) oldukça farklıdır. Zira eski selefilikte İsrâiliyyât karşıtlığı temelde sübut problemiyle ilgilidir. Bunun yanında İslam şeriatına ve akla aykırılık gibi itiraz gerekçelerinden de söz edilebilir. Ancak sübut problemi bu gerekçelerden daha önemli ve önceliklidir. Kaldı ki bir rivayet sübut yönünden sahih ve sağlam ise muhtevanın şeriata ve akla aykırılığı söz konusu olamaz. Çünkü Ehl-i hadis ve selefi paradigmaya göre bir rivayet Hz. Peygamber veya sahabeye aidiyeti gerçekten tespit edilmişse, muhtevanın şeriata aykırı olduğu düşünülemez. Aksi takdirde Hz. Peygamber ve sahabenin İslam şeriatına aykırı şeyler söylediğini kabul etmek gerekir ki bu mümkün değildir. Kısacası Ehl-i hadis ve klasik selefilikçe göre senet açısından sübut bulmuş sahih rivayetlerde şeriata aykırı bir muhteva olmaz; eğer varsa o takdirde söz konusu rivayetler sahih değildir. Bu hüküm akla aykırılık için de büyük ölçüde geçerlidir.

Ehl-i hadis fikriyatını sistematik selefilikçe dönüştüren İbn Teymiyye'nin düşünce metodolojisiyle ilgili en temel eserinin *Muwâfakâtü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl* ismini taşıması anlamlıdır. Bu eserde savunulan ana fikir, özellikle Fahreddin er-Râzî ve onun takipçileri tarafından küllî bir kanun haline getirilen, akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesi prensibine karşı, doğruluklarında şüphe bulunmadığı takdirde ikisi arasında çatışmanın söz konusu olmayacağıdır. Akıl ile nakil karşı karşıya geldiğinde, İbn Teymiyye'ye göre öncelikle naklin sağlamlığı araştırılıp tespit edilmeli, doğruluğu ve kesinliği tespit edilen nakille akli bilgiler arasında bir çatışma söz konusu olursa, bu durumda hata, yanılğı ve noksanlık ihtimalleri açısından öncelikle akli bilgi hesaba çekilmelidir. Zira ancak ve ancak içinde şüphe ve hayal mahsulü bilgiler bulunan yahut müphem ve muğlak mefhumlara dayanan akli veriler sağlam nakille çatışabilir. Akıl ile nakil arasında çatışma varsa ya akli denen meseleler apaçık sarîh istidlallere

112 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 84-93; Na'nâa, *el-İsrâiliyyât*, s. 192-197.

dayalı değildir ya da nakiller Kur'an ve sahih hadis dışında mevzu veya zayıf haberlere müstenittir.¹¹³

Çağdaş selefiliğin İsrâiliyyât karşıtlığındaki temel gerekçe sübuttan ziyade delalet problemiyle ilgilidir. Delalet probleminden maksat İsrâiliyyât'ın sayısız bidat ve hurafe içermesi ve aynı zamanda akla aykırı anlatımlar ihtiva etmesidir. Bu selefiliğin "selefî akılcılık" diye de nitelendirildiği göz önüne alındığında, modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığında akıl kıstasına büyük önem atfedildiği, dolayısıyla İsrâiliyyât türü rivayetlerin kıymetini tespitite akla uygunluğun en temel ölçütlerden biri olarak kullanıldığı hükmüne varılabilir. Bu durum bir yönüyle Batı'daki Aydınlanma hareketinden itibaren metafizik konuların eleştirel yaklaşımla ele alınmaya başlanması ve kültürel etkileşim sonucunda bu yaklaşımın İslam dünyasında taraftar bulması, diğer bir yönüyle de oryantalistlerin İsrâiliyyât üzerinden İslam'a yönelttiği tenkitler karşısında sağlam bir savunma hattı oluşturma çabasıyla ilgilidir. Reşid Rıza'nın aşağıdaki ifadeleri tam da bu olguya işaret etmektedir:

Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmemiş olsaydı Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla, daha yaygın ve aynı zamanda daha hızlı gerçekleşirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkeler üzerine bina edilmiştir. İslam'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir... Kevnî acaipliklere/ mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikâyelerin sayısı Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri işbu kevnî acaiplikler, mucizelerdir.¹¹⁴

Reşid Rıza'nın bu pasajdaki akıl ve bilim vurgusunun Seyyid Ahmed Han ve tilmizlerince temsil edilen Hint İslam modernistlerince de benimsendiğini hatırlatmak gerekir. Burada sözü edilen akıl natüralist, rasyonalist, mantıkçı pozitivist sistemde tanımlanan akla yakın bir akıldır. Deney, gözlem ve modern bilim üzerinden kendini mutlaklaştıran bu aklın ölçütlerine göre din hurafeler bid'atler ve İsrâiliyyât'tan ayıklanıp saf ve rafine biçimde ortaya konulmalıdır. Ne var ki Kur'an'da zikri geçen akıl, çağdaş rasyonel akıldan öte, deney ve gözlem konusu olmayan şeylere (gayb) iman eden ve daha da önemlisi imanın güdümünde iş gören mevhûb akıldır. Bunun içindir ki Ankebût 29/43. ayetin sonunda yer alan *ve-mâ ya'kilühâ ille'l-âlimûn* ifadesi, bir rivayete göre Hz. Peygamber tarafından, "Akılla Allah'ı tanıyıp bilen, O'na itaat edip masiyetten vazgeçen kimse" diye izah edilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca Hac

113 Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991, I. 155-156.

114 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406, s. 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 145.

115 Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001, III. 319.

22/46, A'râf 7/170, Muhammed 47/24, Kâf 50/37. ayetlere bakıldığında, insanın anlayıp kavrama, düşünme ve bilme gibi kabiliyetlerinin "kalb" kelimesine atıfla ifade edildiği görülür. Kur'an ve hadislerde *fûâd*, *sadr*, *lûb*, *nühâ* gibi kelimelerin genellikle "kalp" manasında kullanıldığı müsellemdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklın zihinsel olduğu kadar da duygusal bir yönünün bulunduğu fark edilir. Hâlbuki Reşid Rıza'nın yukarıdaki pasajda sözünü ettiği akıl, *garizî* akıldan öte Batıdaki natüralist felsefenin hizmetindeki bir müktesep (rasyonel) akla işaret ediyor gibidir.

Modern dönem İsrâiliyyât karşıtlığındaki akıl dışılık vurgusu hurafeye gönderme yapar. Çünkü hurafe kavramı asılsızlık kadar akla aykırılık manası da taşır. Bunun içindir ki Zehebî İsrâiliyyât'ın temel sakıncaları arasında, İslam'ın bir hurafe dini şeklinde tasavvur edilmesine yol açmasından söz etmiştir. Zehebî'ye göre hurafeler, asılsız hikâyeler ve saçmalıklarla (türrehât) dolu olan İsrâiliyyât bütünüyle şirazesinden çıkmış akılların (ukûl-i dâlle) örüntüsüdür. Öyle anlaşılıyor ki Zehebî'nin "dâlle" diye nitelendirdiği akıl/ukûl, iman veya sahih inanç dairesinden çıkmış akıldan ziyade, modern bilim ve bilimciliğe iman dairesinden çıkmış ve hatta pozitivizm ilmi haline sadakatten yan çizmiş akıldır. Çünkü Zehebî "ukûl-i dâlle"nin ürettiği İsrâiliyyât'a örnek olarak, Âdem'in başının bulutlara değdiği veya sema ile boy ölçüştüğü yolundaki rivayetleri zikretmekte ve bu rivayetlerdeki muhtevayı aklen muhal gördüğü için hurafe türü İsrâiliyyât diye kategorize etmektedir.¹¹⁶

Ehl-i Sünnet kelimündeki Allah anlayışına münafi rivayetleri de İsrâiliyyât bağlamında değerlendiren Zehebî'ye göre İsrâilî rivayet malzemesi teşbih ve teccimle ilgili anlatımlar içermekte ve bu anlatımlar müslümanların sahih akidesini ifsat etmektedir. Ne var ki Zehebî böyle söylemekle, sahabe ve tâbiûnu akide ifsadiyla itham etmiş olmaktadır. Çünkü en muteber hadis kitaplarında dahi teşbih ve teccime örnek gösterilebilecek sayısız rivayet mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında başta Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnu Mücessime ve Müşebbihe'den saymak icap eder. Nakle sadakat konusunda Ehl-i hadis ve Selefîyye (Ehl-i Sünnet-i Hâssa) ekolünün eline hiç kimsenin su dökemeyeceği apaçık bir gerçektir ve bu gerçeklikten hareketle denebilir ki Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Darimî (ö. 280/894) gibi Ehl-i hadis ve Selefîyye ulemasının *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı kitaplarında ortaya konulan hadis/rivayet temelli Allah tasavvuru müteahhir dönem Ehl-i Sünnet kelimündeki temel kabullere göre Müşebbihe ve Mücessime'ye uygun düşmektedir. Zehebî'nin sahih kabul ettiği Allah tasavvuru ise Ehl-i hadis ve Selefîyye'nin kabullerine göre Cehmiyye ve Zenadika'nın tanrı tasavvuruna karşılık gelmektedir.

Modern dönemdeki İsrâiliyyât karşıtlığının temel gerekçelerinden biri de Fahreddin er-Râzî'nin sistematize ettiği ismet-i enbiya fikridir. Erken dönemlerde ismet konusuyla ilişkilendirilmeyen birçok mesele, sözcelimi Âdem'in

ilahi emri dinlemeyip yasak ağaca yaklaşması, Hz. Dâvûd'un Üriyâ adlı bir adamın ölmesini sağlayıp onun karısıyla evlenmesi, Hz. Süleyman'ın atları kesmesi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'a gönlünü kaptırıp onunla evlenmesi özellikle Fahreddîn er-Râzî tarafından ismet-i enbiyaya aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiş ve bu anlayış zaman içinde pekişerek günümüze kadar gelmiştir.

İsmet-i enbiya fikriyle bağdaşmaz kabul edilen İsrâiliyyât bağlamında, İslam düşmanları vurgusu dikkati çeker. Özellikle Gârânik hadisesi ve Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğiyle ilgili rivayetlerin İslam düşmanlarına ve/veya münafıklara ait desiseler olduğu vurgulanır. Zehebî İsrâiliyyât'ın tanım ve kapsamını ortaya koyarken şöyle söyler: "Bazı müfessirler ve muhaddisler İsrâiliyyât'ın kapsamını genişletmiş ve gerek Yahudiler gerek başka dinler/kültürlere mensup çevrelerdeki İslam düşmanlarınca tefsir ve hadise sokulan ve kadim bir kaynakta aslı bulunmayan birtakım haberleri de İsrâiliyyât'tan saymışlardır. Bu tür haberler aslında İslam düşmanlarınca uydurulmuştur. Bunlar söz konusu haberleri art niyetli, kötü maksatlı olarak uydurmuşlar ve tıpkı Garanik kıssası ile Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la evliliği hikâyesinde olduğu gibi, uydurma rivayetleri müslümanların inancını ifsat etmek maksadıyla tefsir ve hadis edebiyatına sokmuşlardır."¹¹⁷

Bu değerlendirme doğru kabul edildiği takdirde Katâde, İbn Zeyd, Kelbî, Mukâtil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm, Taberî, Beğavî ve daha birçok büyük müfessirin İslam düşmanı olduğunu söylemek gerekir. Çünkü bütün bu müfessirler Zeyneb bint Cahş kıssasını Ahzab 33/37. ayetin tek izahı olarak zikretmişlerdir. Katâde ve İbn Zeyd'den gelen rivayetlerin İslam düşmanlarınca uydurulup bu isimlere izafe edilmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Peki ya Taberî'nin söz konusu ayeti rivayetden bağımsız olarak tam da bu şekilde tefsir etmesi, ardından "Bizim bu izahımıza paralel olarak bazı rivayetlerde de şunlar zikredilmiştir" demesine ne buyrulur? Zehebî'nin söylediklerine bakılırsa, Taberî'yi İslam düşmanı, münafık veya zındık diye itham etmek gerekir. Yine bu açıdan bakıldığında, Yûsuf 12/24. ayet bağlamında Hz. Yûsuf'un harama uçkur çözme keyfiyetini anlatan İbn Abbas'tan Saîd b. Cübeyr'e,¹¹⁸ Duhâ 93/7. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in kırk yıl boyunca kâfir veya kendi halkının şirk inancı üzere yaşadığını söyleyen Kelbî'den Süddî'ye¹¹⁹ kadar birçok âlimi de "zenadîka" zümresine dahil etmek ve/veya bütün bu isimlerden menkul tefsir rivayetlerini bir çırpıda inkâr kolaycılığına kaçmak gerekir.

Buradaki temel sorun, Zehebî'nin kendi kelâmî ve itikâdî kabullerini mutlak hak/hakikat olarak algılaması ve bu kabullere ters düşen Allah, peygamber tasavvurlarını mutlak batıl olarak yargılamasıdır. Zehebî bu yargılamada kendi kelâmî-itikâdî sistemine muhalif anlayışları "İslam düşmanlarının uy-

117 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 13-14.

118 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 100.

119 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI. 195.

durması” diye ifade etmiş olsa da, kaynaklardaki bilgi ve rivayet malzemesi başta sahabe olmak üzere tâbiûn ve tebe-i tâbiîn nesillerine mensup birçok büyük alimi de bu kategoriye dahil etmeyi muciptir. Aslına bakılırsa Zehebî bu konuda çok derin bir açmazın içindedir. Daha açıkçası Zehebî, Garânik hadisesi ve Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evliliğiyle ilgili rivayetleri eleştirmekte ve fakat bu eleştiri okunun “İslam düşmanları” diye nitelendirdiği muhayyel düşmanlardan ziyade bizzat bizim ulemamıza isabet ettiğini/edeceğini dikkate almamış gözükmektedir. Bundan daha da kötüsü, Zehebî İsrâiliyyât'ın mahzurları bağlamında, “İşbu İsrâiliyyât selef-i sâlihinden birçok âlimimize yönelik itimadı neredeyse yok etmiştir; çünkü onlara azımsanamayacak oranda İsrâiliyyât nisbet edilmiştir” derken, selef ulemasına yalan-yanlış isnatlarla bulunulduğundan müşteki olmakta, ama öbür taraftan da İsrâiliyyât'ın ana kaynakları arasında İbn Abbas, Ebû Hüreyre, Ka'b el-Ahbâr, İbn Cüreyc, Vehb b. Münebbih gibi sahabe ve tâbiûn ulemasını saymaktadır. Başka bir ifadeyle, Zehebî ilkin adı geçen alimlerin İsrâiliyyâtçılık ithamına uğradıklarından dem vurmakta, ardından “İsrâiliyyât Rivayetiyle Meşhur Olanlar” başlığı altında yine bu âlimlerin isimlerini sıralamaktadır.

Belli ki Zehebî bunun apaçık bir çelişki olduğunu fark etmiş ve bu çelişkiden kurtulmak için, bir taraftan söz konusu başlık altında müsteşriklerin adı geçen İslam alimlerine yönelik ithamlarına karşı sıkı bir savunmaya girişmiş, diğer taraftan da onca İsrâiliyyât rivayetinin bu âlimlerden nakledilmiş olması karşısında bilhassa sahabeyi ibra için adeta didinmiştir.¹²⁰ Dahası Zehebî İsrâiliyyât rivayetiyle meşhur sahâbiler konusunda müsteşrikler ile Ahmed Emîn, Mahmûd Ebû Reyve, Reşid Rıza gibi müslümanların mezbur sahâbilerle yönelik tenkitlerini çürütmeye, dolayısıyla onları bir taraftan İsrâiliyyât kaynağı olarak zikredip diğer taraftan da ibra etmek gibi tuhaf bir işe soyunmuş, bu arada söz konusu sahâbilerden menkul rivayetleri aslında tam olarak neye atıfta bulunduğu sarıhlik arz etmeyen bir sıhhat testine tabi tutup, “Sahih olanları alır, olmayanları almazız” gibi yuvarlak bir ifadeyle geçiştirmiştir. Değerlendirme sırası tâbiûna geldiğinde Zehebî'nin üslubu biraz sertleşmiş, ama yine de Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi tâbiiler hakkında olumlu şeyler söylemiştir. Tebe-i tâbiîn söz konusu olduğunda ise Zehebî adeta “açtım ağzımı yumdum gözümü” diyerekten, “Kelbi katıksız yalancısıdır”; “İbn Cüreyc Hıristiyan dönmesi ve tedliscidir”, “Mukâtil b. Süleyman bozuk itikathlı bir kişi, hatta deccalin ta kendisidir”, “Süddî hadis uydurma ve yalancılık konusunda eline su dökülemeyecek bir kişidir” gibi cerh klişeleri kullanmakta hiçbir beis görmemiştir.¹²¹

Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn arasındaki değerlendirme farkı hiç kuşkusuz Sünnî hadis usûlünde sahabenin topyekûn adillik zırhıyla korunması, buna mukabil tâbiûn ve bilhassa tebe-i tâbiîn nesline böyle bir koruma sağlanmamış olmasıyla ilgilidir. Yine bu fark, sahabe kavli ve amelinin fer'i

120 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 55-73.

121 Zehebî, *el-İsrâiliyyât*, s. 74-93.

de olsa dinî deliller hiyerarşisinde yer alması, buna mukabil hadis terminolojisi içinde maktû' terimiyle ifade edilen tâbiûn ve tebe-i tâbiîn kavillerinin âlimler arasındaki hakim kanaate göre bağlayıcı delil sayılmamasıyla ilgilidir. Bunun içindir ki sahabe İsrâiliyyât konusunda bir bakıma ismet sıfatıyla tavsif edilmiş, tâbiûn bu konuda mazur sayılmamakla birlikte hayırla yad edilmiş ve sonunda İsrâiliyyât'ın tüm günahı tebe-i tâbiîne yüklenmiştir.

İsrâiliyyât'ın Bilgi Değeri ve Dinî Alandaki İşlevi

İlk ve erken dönem İslam kültüründe İsrâiliyyât ilmî değeri haiz bir tefsir malzemesi olarak algılanmış ve bu minvalde kullanılmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan "ilim" ve "ilmîlik" ile modern çağdaki bilgi ve bilimsellik arasında çok büyük bir mahiyet farkı vardır. Erken dönem İslam kültüründe ve bilhassa Ehl-i hadis terminolojisinde ilim (ilm) re'yin karşıtı olarak nakil ve rivayet demektir. Bu anlam dairesinde ilim entelektüel çabayla üretilen bir şey olmanın ötesinde, orada hazır bulunan, fakat gerçekten sabit olup olmadığının tespitine ihtiyaç duyulan bir şeydir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) İslam tarihinin 143. yılına dair şu ifadeleri ilmin nakil ve rivayetle eşdeğer anlam taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir:

Bu sırada İslam uleması hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin işine koyuldu. Mekke'de İbn Cüreyc birtakım eserler tasnif etti. Basra'da Said b. Ebî Arûbe, Hammâd b. Seleme ve diğerleri de eser tasnifiyle meşgul oldu. Şam'da Evzâi eser tasnif etti; Medine'de Mâlik *el-Muvatta'*ı tasnif etti. İbn İshâk *el-Meğâzi*'yi yazdı. Yemen'de Ma'mer tasnifle meşgul oldu. Küfe'de ise Ebû Hanife ve diğerleri fıkıh ve re'y tasnifinde bulundu. Süfyân es-Sevrî de *Kitâbü'l-Câmi'* adlı eserini tasnif etti. Kısa bir süre sonra [Bağdat'ta] Hüseyim b. Beşir eserlerini meydana getirdi. Mısır'da Leys tasnif çalışması yaptı. Keza İbn Lehîa, İbnü'l-Mübârek, Ebû Yûsuf ve İbn Vehb de eserler yazdı. Böylece ilmin tedvini ve tevbibiyle ilgili faaliyetler arttı. Arapça, dil, tarih ve eyyâmü'n-nâs gibi alanlarla ilgili kitaplar tedvin edildi. Bundan önceki sırada insanlar ya hafızalarından konuşuyorlar ya da ellerindeki tertip edilmemiş sahih sahifelerden rivayette bulunuyorlardı. Allah'a hamdolsun ki ilme ulaşmak artık kolaylaştı.¹²²

Câbirî bu pasajdaki ifadelerle ilgili olarak şunları kaydetmiştir: "Dikkat ederseniz, ilmin üretilmesi değil, ilmin tedvin edilmesi ve bablara ayrılması deniyor. İlmî tedvini şu anlama gelir: Ortada teşekkül etmiş, hazır bir ilim vardır. Tedvin yapacak (müdevvin) âlime düşen görev, bu ilmin toplanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıdır. İlim kavramı o dönemde genellikle hadis ve ona bağlı olarak tefsir ve fıkıh için kullanılıyor idiye de içeriği itibarıyla bu temel ilme yardımcı ilimler için kullanılması da mümkündür. Örneğin luğat, meğâzi, eyyâmü'n-nâs gibi dallar için de ilim ifadesi kullanılabilir. Konuya başka bir açıdan bakmak gerekirse o dönemde ilim, re'yin karşıtı olarak kullanılmıştır. Buna göre ilim rivayetlerden ibaret olmaktadır."¹²³

122 Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX, 13.

123 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 88.

Ehl-i hadis ve Selef düşüncesinde ilim nakil ve rivayetle özdeş kabul edildiğine göre İsrâilî rivayetlerin en azından bu düşünce çizgisinde ilmî değer taşıdığına şüphe yoktur. Bu anlamda ilmin doğruluk değeri tarihsel ve/veya olgusal gerçekliğe yahut burhanî delillere muvafık olup olmadığından ziyade, nakilde sahilik ve sağlamlığın sübut bulup bulmamasına bağlıdır. Metin ve muhteva yönünden sahilliğe gelince, bu anlamda sahilliği modern dönemdeki rasyonel, bilimsel ve empirik bilgilerle ilgili genel kabullerden hareketle belirlemek söz konusu olduğunda, İsrâilî rivayetlerin çok önemli bir kısmı hurafeler manzumesi olarak görülebilir. Ne var ki İsrâiliyyât çağdaş akıl ve bilimin ölçütleriyle test edilip onaylanabilir bilgi türüne değil, modern bilgi tasniflerindeki dogmatik bilgi türüne karşılık gelir ve hatta İsrâiliyyât vizyon oluşturma, amaçları saptama, değer ve inançları yönlendirme gibi işlevlere sahip olan idealist bilgi kapsamında da mütalaa edilebilir.

Bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında bilgiyle ilgili iki temel önerme karşımıza çıkar. İlk önerme bilginin toplumsal olarak belirlendiğidir. Buna göre insan düşüncesi ve bilincinin kaynağı pratik yaşam ve toplumsal koşullardır. İkinci önerme bilginin toplumsal bir düzen oluşturduğu yönündedir. Buna göre bilgiler toplumsal düzenin bir çıktısı değil, aksine toplumsal bir düzenin yaratılmasında anahtar güçtür. McCarthy bilgiyi, "Bir ya da daha fazla toplumsal grup ya da insan topluluğu tarafından kabul edilen her türlü fikir ve edim biçimleri, onların kendileri ve ötekiler için gerçek kabul ettikleri olgulara ilişkin fikirler ve edimler" şeklinde tanımlar.¹²⁴ Bu tanım kapsamında bilgi, toplumsal etkileşim, iletişim ve örgütlenme biçimlerinden ayrı tutulamaz. Bu tanım aynı zamanda toplumun ne bildiği ve nasıl düşündüğü sorusuyla birlikte, "Kimin ve neyin bilgisi" gibi sorular üzerinde kafa yormayı da gerekli kılar.¹²⁵ Bu sorular dolayımında İsrâiliyyât'la ilgili şunlar söylenebilir: İsrâiliyyât kadim Samî kültürüne ait olan ve ortaçağ Arap aklına uyarlanarak Kur'an tefsirinde kullanılan bir bilgi türüdür. İsrâiliyyât bilgisi ortaçağdaki mitik -bu tanımlama değer içerikli değil, durum tespitine yöneliktir- Arap aklının Tanrı'yı, tarihi, dünyayı, eşyayı algılama tarzını gösteren bir ayna mesabesinde dir.

Mitik Arap aklının İslam düşünce tarihindeki en meşhur temsilcileri Ehl-i Hadis ekolüdür. Zira bu ekolün Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi meşhur isimlerinin özellikle haberî sıfatlarla ilgili ayetleri anlama ve açıklama tarzına bakıldığında ortaçağ Arap aklının mitik karakteri hemen fark edilir. Bir örnek vermek gerekirse, Ehl-i hadis ekolünün hicrî 3-4. asırlarda Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Muhammed el-Berberhârî (ö. 329/941), İsrâ 17/79. ayette geçen "makâm-ı mahmûd"u maddi bir makam olarak kabul etmiş ve "Allah ahirette Hz. Peygamber'i arşın üzerinde kendi yanına oturtu-

124 E.D. McCarthy, *Bilgi Kültürü: Yeni Bilgi Sosyolojisi*, çev. A. F. Yılmaz, İstanbul 2002, s. 34, 50.

125 Nazan Özenç Uçak, "Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram", *Türk Kütüphaneciliği*, cilt: 24, sayı: 4 (2010), s. 711.

cak” demiştir. Kendi taraftarlarına, “Ebû Hüreyre, Şa’bî, Hammâd b. Seleme, Mâlik b. Enes, Evzâî, Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimlerini seven ve hayırla yâd eden birini görürsen bil ki o kimse sahib-i sünnettir” diye tenbihte bulunan ve aynı zamanda “Özellikle kendi çağdaşlarınızdan bir meseleyle ilgili olarak her ne duyup işitirseniz, duyup işittiğiniz şey karşısında kendi görüşünüzü derhal beyan etmeyin; bilakis sorun, araştırın ve o mesele hakkında sahabe ve selef ulemasının konuşup konuşmadığına bakın. Şayet bu konuda seleften gelen bir nakil varsa, ona sımsıkı sarılın ve naklin sınırlarını aşmayın.” diye yol gösteren Berbehârî’ye göre din nakle sadakat ve taklitten (selefe ittiba) ibarettir. Dinî alanda re’y ve kıyasa müracaat merduttur. Makbul ve muteber olan, nasların zahirini esas almak, nakle dayalı delilden bağımsız bir izaha kalkışmamaktır. Kısaca, din konusunda hadis ve esere ittiba şarttır. Akıl ölçüt değildir. Kaldı ki bazı hadislerde gerçekten ne anlatılmak istendiğini akıl kavrayamaz. Sözgelimi, “Kulların kalpleri Rahman’ın iki parmağı arasındadır”, “Allah dünya semasına iner; Arife günü iner ve bir de Kıyamet günü iner/inecektir”, “Allah ayağını cehennemin üzerine koydu”, “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı” gibi hadislerin gerçek mana ve maksudını kavramaya akıl kifayet etmez. Bu yüzden, söz konusu hadislerdeki ifadelerin hak/hakikat oluşu peşinen teslim-tasdik edilmeli ve kişisel görüşlerle izah/şerh cihetine gidilmemelidir.¹²⁶

Berbehârî’nin akılla ilgili bu değerlendirmesi dikkate değer niteliktedir. Zira akıl genellikle kabul edildiği üzere hem dünyayı ve eşyayı kavrama vasıtasıdır, hem de kavrayış biçiminin aynasıdır. Bunun yanında akıl mutlak olmadığı gibi tarafsız da değildir; çünkü tarih, toplum ve kültürden bağımsız değildir. Dil de akıl gibidir, üstelik aklın kavrayışı dille, dil üzerinden betimlenir. Bu noktada Kur’an’ın kendisini lisânî arabî olarak nitelendirmesine dikkat çekmek gerekir. “Lisân-ı arabî” terkipteki lisan/dil, insanlar arasında iletişim aracı olmanın ötesinde çok geniş bir içermeye sahiptir. Kur’an’ın Arap diliyle nazil olması demek, Arap aklına ve kavrayışına uygun nazil olması demektir. Ra’d 13/37. ayette vahyin inzalinin “hükmen arabîyyen” diye ifade edilmesi bunun en güçlü delilidir. Gerek “lisan-ı arabî” gerek “hükm-i arabî” terkihi Kur’an’daki mesajların miladi yedinci yüzyıldaki Arap toplumunun eşyayı algılama ve kavrama tarzına uygun biçimde formüle edildiğini gösterir. Bunun içindir ki cehennemin dibinde yetişen zakkum ağacının tomurcukları, Hicaz yarımadasındaki bir bitki türüne atıfla “şeytanların başları” diye tasvir edilir (Sâffât 37/65); cehennemliklerin yiyeceği, çölde yetişen ve develerin bile yanına yanaşmaktan imtina ettiği zehirli bir diken (darî) olarak zikredilir (Gâşiye 88/6). Dahası, cennetteki hurilerden ipek elbiseler ve tahtlara, Allah’ın gökte olmasından arşı, kürsisi ve ordularına, cinlerden şeytanlara, cinlerin gökten haber çalmasından meleklerin kanatlı olmasına, göklerin ve yerin altı günde yaratılmasından yedi kat gökyüzü ve yeryüzüne, yeryüzünün döşek gibi betimlenmesinden yeryüzü ile gökyüzünün tencere

kapak şeklinde tasvir edilmesine, Âdem'in yaratılmasından cennetten düşüşüne kadar Kur'an'daki tüm konular ve kavramlar miladi yedinci yüzyılın Arap aklı ve kültürüne uygun biçimde formüle edilmiştir.

Bu formülasyonun önemli bir kısmı dil, konu ve kavram düzeyinde Sami ve Yahudi kültürüyle irtibatlıdır. Bu sebeptendir ki ilk kuşak müslümanlar ve onları takip eden nesiller, Kur'an'ın söylediklerini genelde Ehl-i kitap, özelde Yahudi kültürüne yoğun atıflarla şerh etmişlerdir. Burada dikkatten kaçırılmaması gereken husus, gerek Kur'an'ın gerekse onun şerhi mahiyetindeki rivayet malzemesinin temelde aynı akla hitap ediyor olmasıdır. Haddi zâtında Arap aklına uygunluk açısından Kur'an'ın kıssa dili ile İsrâiliyyât dili arasında muvafakat vardır. Bu yüzden sahabe ve tâbiün uleması, Âdem ve cennetten düşüş kıssasını İsrâiliyyâtla şerh ederken, "Âdem'in boyu o kadar uzundu ki başı gökyüzüne değiyordu" demekte beis görmemişlerdir. Kaldı ki Âdem'in göklerde olduğu kabul edilen huld cennetinden yeryüzüne düşmesi mümkün ve makul ise başının gökyüzüne temas etmesi de pekâlâ mümkün olsa gerektir. Müslümanların kahir ekseriyetince Âdem'in göklerdeki cennetten yeryüzüne düştüğüne inanılırken boyunun çok uzun olduğuna ilişkin rivayetin hurafe olarak nitelendirilmesi tutarsız bir yaklaşım olsa gerektir. Dahası, Zehebî gibi çağdaş müslüman müelliflerin Kur'an'da söylenenleri rasyonel aklın hakemliğinden muaf tutup rivayetlerde bahsi geçenleri bu aklın terazisinde ölçüp tartarak hurafeyle eşdeğer anlamda İsrâiliyyât diye yargılamış olması ciddi bir tutarsızlık gibi görünmektedir.

Âdem'in boyunun göklere uzandığı yolundaki rivayeti İsrâilî bir hurafe sayan Zehebî'ye şöyle bir itirazda bulunulabilir: Hz. Musa asasını kayaya vurunca kayadan, Hz. Eyyüb ayağını toprağa vurunca topraktan su fıskırıyor, ateş Hz. İbrahim'i yakmıyor, Hz. İsa çamurdan kuş maketine can verip ölü insanları diriltiyor, Hz. Süleyman cinler ve şeytanları dalgıçlık, inşaatçılık gibi alanlarda istihdam edip çalıştırıyor, çavuşkuşu (Hüdhüd) gelip basba-yağı dinî-itikâdî bir vaaz veriyor ve bütün bunlar mahz hakikat kabul ediliyorsa, Âdem'in boyunun çok uzun olduğuna ilişkin rivayet niçin hurafe sayılıyor? Bu siyakta denilebilir ki Kur'an'ın bütün bu konularla ilgili beyanları birer hissî-kevnî mucizeye işaret etmektedir. Peki, o takdirde, Âdem'in çok uzun boylu oluşunu Kur'an'da bahsi geçmeyen başka bir hissî mucize kapsamında değerlendirmenin ne mahzuru olabilir? Allah *tilke'r-rusûlü feddalnâ ba'dahüm ala ba'd* (Bakara 2/253) buyurduğuna göre, "Hz. Musa'nın yedi beyzası ve asası varmış; Âdem'in boyu da göklere uzanmış" demek, yanlış olmasa gerektir.

İlginçtir, İsrâiliyyât karşıtlığının modern temsilcileri Kur'an'da geçen ve "mucize" diye kabul edilen hususların gerçek bilgi olduğu noktasında nakilci ve aynı zamanda imancı bir tavır takınmakta, Kur'an dışı nakil söz konusu olduğunda ise derhal akla ve Aydınlanmacı rasyonalizme yaslanmaktadır. Hâlbuki akıl ve aklilik mutlak, sabit ve standart değil, değişken ve göreceli-

dir. Yine akıl nesilden nesile aynı biçimde intikal eden irsî bir yeti değil, her insanın içine doğduğu dünya ve kültür içinde şekillenip gelişen bir tarihselliğe sahiptir. Dil de bir yönüyle bu tarihsel aklın imkânlarıyla oluşan düşünce ve tasavvurları ifade vesilesidir. “Arapça olarak inzal edilmiş Kur’an dilinde ifadesini bulan şeyler, Arap aklına uygun şeylerdir” dememiz, bu sebeptendir. Daha önce belirttiğimiz gibi Kur’an’ın hitap ettiği akıl miladi yedinci yüzyılın Arap aklıdır. Bu yüzden, o günkü Arap aklının eşyayı ve dünyayı kavrayış tarzını çağdaş aklın kabulleriyle değerlendirmek kelimenin tam anlamıyla anakronizmdir. Üstelik bu tarz bir değerlendirme Kur’an mesajındaki hakikati ortaya koyma noktasında hemen hiçbir kıymeti haiz de değildir. Hakikat sabittir; fakat onun kavranış ve algılanış biçimleri zaman, zemin, kültürel ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişkendir. Daha açık söylersek, Allah mutlak, sabit ve tarih-üstü bir hakikattir; fakat Kur’an’ın ilahi isim ve sıfatlara ilişkin ifadeleri ile bu ifadelerin yorumlanmış biçimleri değişken ve tarihsel niteliklidir. Tefsir ve kelimeler tarihinde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili olarak birbirini tümenden nefyeder tarzda zıt yorumlar üretilmiş olması, üstelik bu yorumların köken olarak aynı itikâdî gelenek içinde vücut bulması, işbu sebeptendir.

Bu konuda çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, İslam düşünce tarihinde gerek Kur’an dilinin Arabî yapısına ve zahirî manasına sadakat, gerekse Arap aklına muvafakat itibarıyla, bütün mezhepler ve ekoller içinde en özgün ve otantik ekol olan Ehl-i hadis ve selefiyyenin önemli isimlerinden İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) kendi hadis talebelerini Kaderiyye ve Mu’tezile’nin tuzâğına düşmekten muhafaza maksadıyla kaleme alıp hadis/rivayet temelinde sahih bir Allah tasavvuru ortaya koymaya çalıştığı *Kitabü’t-Tevhîd* adlı eseri,¹²⁷ Mu’tezile karşıtlığı hususunda İbn Huzeyme ile müttefik olan Fahreddin er-Râzî tarafından (ö. 606/1210) “Bu kitap gerçekte Kitâbü’ş-Şirk’tir” diye eleştirilmiştir.¹²⁸

Görüldüğü gibi naslardaki sabit lafızlar farklı zihinlerde birbirini nefyedecek tarzda farklı anlaşılıp yorumlanabilmektedir. Bunun temel sebebi aklın değişken olması ve bu değişkenliğin tasavvura yansımalarıdır. İbn Huzeyme’nin eserindeki rivayetlerde ifadesini bulan Hz. Peygamber ve sahabe aklı ile Fahreddin er-Râzî’nin aklı ve algılaması arasında çok büyük bir fark vardır. Yeri gelmişken belirtelim ki Allah tasavvuru konusunda Kur’an’a muvafık akıl, İbn Huzeyme’nin referans gösterdiği Hz. Peygamber ve sahabe aklıdır. Ancak bu akıl Râzî’nin felsefî-kelamî paradigmasına göre Mücessime ve Müşebbihe aklıdır. Ne var ki Râzî Hz. Peygamber ve sahabenin Allah tasavvuruna teşbih-tecsim sıfatı yakıştırmaktan imtina etmekte, ama öbür taraftan İbn Huzeyme’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserini *Kitabü’ş-Şirk* diye nitelendirmekle, “Böyle bir Allah tasavvuru hadis/haber temelli olsa dahi kabul edilemez” demeye getirmektedir.

127 Ebû Bekr İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Riyad 1988, s. 10-11.

128 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII. 130.

İsrâiliyyât'ın bilgi değeri meselesine dönersek, tefsirde İsrâiliyyât karşıtı çağdaş söyleme göre bu kategorideki rivayetler bilgi değerinden yoksundur. Çünkü İsrâili rivayetler sayısız hurafeye doludur. Belli ki bu çağdaş bakış açısı bilgiyi süje-obje ilişkisi bağlamında zihinsel ve entelektüel çabayla üretilen bir şey olarak görmektedir. Bilindiği üzere modern düşüncenin ve düşünmenin tarihinde bilgi ve değer meselesi bir problematik olarak, modern bilginin ya da bilimsel-nesnel bilgi türünün ve dolayısıyla objektivizmin doğuşuna paralel süreçler içerisinde vücut bulmuştur. Ortaçağ entelektüelleri için temel problem bilgi değil, iman ve itikat idi. Başka bir ifadeyle, ortaçağda bilgi problemi entelektüel ilginin merkezinde değil, periferisindeydi.¹²⁹

Erken dönemlerde İsrâiliyyât'ı tefsir kaynağı olarak kullanan İslam âlimleri için de asolan bilgi değil, iman ve itikat idi. Yine bu âlimler nazarında bilgi, zihinsel çabayla üretilen, tarihsel ve olgusal gerçekliği hususunda titizlenilen bir şey olmanın ötesinde, derlenen, nakledilen ve aynı zamanda kendisine inanılıp mucibince amel edilen bir şeydi. Unutmamak gerekir ki bilginin değeri ve bilgisel meşrulaştırma gibi çağdaş kavramlar normatif karakterlidir. Gereçeklendirme ve objektifliğini gösterme bizatihi bilgi için zorunlu bir koşul değildir. Ne var ki İsrâiliyyât'ın bilgi ve hakikat değeri bulunmadığını savlayan çağdaş yaklaşımda objektivist bir irade sezilmektedir. Bu irade modern Batı dünyasının moda akımlarından natüralizm ve rasyonalizmin İslam dünyasına yaydığı ideolojik dalganın tesirinde görünmektedir. Natüralizm, Avrupa'daki Otuz Yıl savaşlarında görüldüğü üzere, inanç ve itikat düzeyinde uzlaşmanın imkânsız olduğu tespitinden sonra, arzu edilen uzlaşmanın inançlar üstü bir bilgi düzleminde sağlanacağı varsayımını yayan bir ideoloji olarak Tanrı'nın yerine doğayı, vahyin yerine doğa yasalarını ikame etmiştir. İnsanlar Tanrı'nın yasaları üzerinde uzlaşmayabilir, ilahi yasaları herkes kendine göre yorumlayabilir; fakat doğa yasaları sabit, değişmez, evrenseldir ve bütün bu özelliklerinden dolayı da sağlam bir entelektüel düzenin sarsılmaz temeli olma elverişlidir.¹³⁰

Natüralizmin temel kabulüne göre inanmamız gereken şeyler yalnızca gördüğümüz şeylerdir. Bu şeyler ise doğa, olgu ve dış dünyadaki gerçeklik diye adlandırılan şeylerdir. Aslında natüralizm ve onun versiyonları konumundaki rasyonalizm, realizm, empirizm gibi entelektüel akımlar Grek felsefesine dayanan ökülensentrik (gözmerkezci) ideolojilerdir. Natüralizm kendisini göz ve görme duyusu üzerine inşa eder. Natüralizmin doğası matematiğin diliyle ifade edilebilir mahiyettedir. Biz yalnızca sayılabilen, hesaplanabilen, ölçülebilen şeyleri görebiliriz. Doğanın dili matematiktir ve yalnızca görebildiğimiz şeyler matematiksel bir dille ifade edilebilir. Bu yüzden de natüralizm doğaya yönelişinde onu çıplak olarak algılayıp kavrayacağımız varsayımından hareket eder. Buna göre doğa reddedilmeyecek şekilde olmalıdır. Oysa

129 Hüsamettin Arslan, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", [*Bilgi ve Değer* içinde], Ankara 2002, s. 94.

130 Arslan, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", s. 94.

Heidegger'in de dediği gibi, doğa orada duran bir şey değil, bir şey olarak orada durmaktadır. Biz daima bir şeyi, önceden hazır olan bir şey olarak algılarız. İnsan, dünyayı ve eşyayı hiçbir şekilde sıfır noktasından hareketle anlayamaz; tersine bir ön anlama, kavrama ve bilme yapısından hareketle anlar. Modern bilimin bize çıplak ve kendinden bir şey olarak takdim ettiği doğa aslında paradigmatik bir şey olarak doğadır.¹³¹

Natüralizm görme duyusu üzerine inşa edilince, işitme üzerine temellenmiş her şeyi reddeder. Çünkü natüralizme göre yegâne gerçeklik görmedir. Ancak unutmamak gerekir ki gerçeklik başka şey, hakikat başka şeydir. Ayrıca görmek bir bakıma temellük ve tahakküm etmek, işitmekse mütekellim ve muhataba kulak kesilmektir. İşitmek dinlemek, dinlemek saygı ve hürmet göstermektir. Hakikat görmekten çok, işitmekle ilgilidir. Kur'an'a bakıldığında da görme ile işitmenin, dolayısıyla gerçeklik ile hakikatin aynı şeyler olmadığı sonucuna varılabilir. Kur'an'da sema/işitme kelimesi itaatla eşdeğer bir kulak verme manasında kullanılır. Tıpkı *semi'nâ ve eta'nâ* ifadesinde olduğu gibi. Bunun yanında Bakara 2/7. ayetteki *ve-alâ sem'ihim ve alâ ebsârihim* ifadesinde işitmenin görmeden önce zikredilmesi bir yoruma göre "işitme"nin "görme"den üstün bir meleke olmasındadır. Ayette işitmenin görmeden önce zikredilmesi, Kur'an'ın nazil olduğu toplumsal ve kültürel vasatta temel bilgi kaynağının işitmeye dayalı olmasıyla da ilgilidir. Bu husus erken dönem İslam ilim geleneğinde sema ve naklin temel bilgi kaynağı olarak kullanılma sebebini de az çok açıklar. Kaldı ki sema/işitme nübüvvetin şartıdır. Bu yüzden ki sağır bir peygamber gönderilmemiş, fakat kimi peygamberler körlük sıkıntısı çekmiştir. Öte yandan bir kimsenin akılla elde ettiği sonuçlara başka bir akıl sahibi işitme yoluyla ulaşır. İşitme bir bakıma aklın bilgiyle istikmal vesilesidir. Oysa görme insanı ancak görülebilir şeylere muvaffak kılar. İşitme görmenin aksine altı cihette (ön, arka, sağ, sol, alt, üst) de tasarrufta bulunabilir. İşitme duyusu iptal olunca konuşma da iptal olur ve fakat göz görmeyince konuşma yetisi iptal olmaz.¹³²

Bütün bunların yanında sem' (işitme) İslam geleneğinde bilgi kaynağı olarak kullanılan iki delil türünden biridir. Sem' bütün öncülleri nakle dayanan bir delildir. Bu delil, İslam'ın ilk yıllarında işitmeyle sabit olmasından dolayı sem'î delil diye isimlendirilir. İşitme delili nakil ve rivayetle ilgilidir. Nitekim sema da hadis öğrenme yollarından biridir, hatta âlimlerin çoğunluğuna göre hadisin sema yoluyla alınması en güvenilir rivayet tekniğidir. İsrâiliyyât da temelde bir rivayet türü olduğuna göre erken dönem İslam ilim geleneğinde bu tür rivayetlere ilmî değer atfedildiği şüphesizdir. Kaldı ki erken dönemlerde bilginin temel kaynağı nakildir. Burada temel sorun rivayet kaynaklı bilginin gerçekten sübut bulup bulmadığı meselesidir. Daha önce bahsi geçtiği üzere gerek Ahmed b. Hanbel'in "Tefsirin aslı yoktur" ifadesi, gerekse İbn

131 Arslan, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", s. 95-96.

132 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II. 49.

Teymiyye ve İbn Kesir gibi selefi âlimlerin İsrâiliyyât'a yönelik menfi değerlendirmesi esas itibarıyla nakilde sübut problemiyle ilgilidir.

İsrâiliyyât, dinî metinlerin şerh ve izahıyla ilgili olması hasebiyle dogmatik bilgi kategorisinde de değerlendirilebilir. Bilindiği gibi, dogma ve dogmatik olan şey tartışılmaz, kendisinden kuşku duyulamaz. Bu yüzdendir ki din bilgileri mutlaklardır. Öte yandan din bilgisi doğa bilgisine, hatta pratik tecrübeyle kazanılan naiv hayat bilgisine uymayabilir. Bu durumda yalnız dinî bilgide değil, doğa ve hayat bilgisinde olduğuna hükmedilir. Oysa bilim ve bilimsel bilgi dogmatik değildir. Bilimde inanca yer yoktur. Aksine bilim herşeyden şüphe eder. Bilimin gücü bu şüphecilikte yatar. Deneysel bilimlerde bilginin doğruluğunu ispatlamak her zaman mümkün olmaz; ama şüphe edilen bilginin yanlışlanmasına çalışılır.

Hurafeler manzumesi olduğu ön kabulüyle İsrâiliyyâtın bilgi ve hakikat değerinden yoksun olduğunu savlayan modern bakış açısı bilgi-değer ilişkisini modern bilimcilik çerçevesinde kavramsallaştırmakta, bilgiyi insandan ve onun varoluş koşullarından bağımsız bir şey olarak algılamaktadır. Mesele bilgi kuramı açısından ele alındığında, ağırlık noktası bizatihi insandan, onun bilgisine kayar. Bilgi kuramı bilgiyi meydana getiren öğeler, bilginin objeye uygunluğu, hata ile gerçeği birbirinden ayıran ölçüt, bilginin nasıl ilerlediği gibi sorunlarla ilgilenir. Ancak bilgi kendi başına ve diğer unsurlardan bağımsız değildir. Dahası, bilgi ile insan arasında çok sıkı bir bağ vardır. Bu sebeple bilginin insan ve onun varlık koşullarıyla birlikte ele alınması gerekir. Konu antropolojik açıdan ele alındığında, bilginin ağırlığı bilginin yaratıcısı olan insan üzerine kayar. Bu açıdan bakıldığında bilginin nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu değil, bilginin insanla, insanın varlık yapısı ile olan ilişkisi ön plana çıkar. Bu anlayışla ele alınan bilgi, insanı insan yapan, yaşamasını sağlayan her şeyi kapsar.¹³³

Bilginin belirsizlik giderme, yarar sağlama, bir amaca yönelik olma ve o amaç doğrultusunda nakledilme gibi özellikleri vardır. Amaca yönelik olma özelliği bağlamında şunu söylemek mümkündür: Klasik dönem İslam geleneğinde ilim amelden bağımsız bir kavram olarak değerlendirilmemiş, aksine tutum ve davranış düzeyinde ilmin semere vermesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Bu anlayışa göre ilmin insanı yönlendirici ve istikamet verici bir işlevi vardır. Buradaki yönlendirme bildik fiil/eylem düzeyinde olabileceği gibi duygu, düşünce ve hissin temayülleri (kalp fiilleri) düzeyinde de olabilir. İsrâiliyyât sem'/nakil kaynaklı bir ilim türü olduğuna göre bu anlamdaki ilmin Kur'an tefsiri bağlamında insanların duygu ve düşünce dünyalarına nüfuz edip şu veya bu şekilde etki yarattığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Nitekim İsrâiliyyât ile hemen hemen aynı dil dizgesine sahip olan Kur'an kıssalarının çok etkili bir vaaz-irşad aracı olduğu müsellemdir. Aynı şekilde, menkıbe ve hurafe edebiyatının halk nezdinde terhib-terhib işlevine sahip

133 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 62-64.

olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Öte yandan folklorik din kültüründe kıssalar ve kıssacıların ulemada çok daha etkili olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda tasavvuf ve tarikat geleneğinde müridin biat ve bağlılığını perçinleme maksadına matuf olarak müridin kerametlerini sayıp dökmenin ne kadar önemli bir işlev gördüğünü de unutmamak gerekir. Dinî menkıbe ve kıssa edebiyatının geniş kitleler üzerindeki etkisi geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Bunu tespit için televizyon programlarındaki kıssa ve menkıbe ağırlıklı dinî programların ne kadar geniş bir izleyici kitlesine ulaştığına bakılabilir. Kıssa ve menkıbe edebiyatının merak uyandırma ve etki yaratma gücünün, okuma alışkanlığına sahip entelektüel insanlarda bile ciddi karşılık bulduğundan söz edilebilir. Kur'an araştırmaları arasında kıssalarla ilgili çalışmaların daha fazla rağbet görmesi bunun açık bir göstergesidir.

Gelinen bu noktada hurafenin hakikatle yakından ilgili olduğunu da söylemek gerekir. Mitolojik bir hikâye, hurafe ya da tarihî gerçekliği olmayan bir menkıbe dinî-ahlakî bir mesajın insan idrakine intikaline vesile oluyorsa, bu hurafe artık hurafe değil, hakikattir, çünkü hakikatin taşıyıcısıdır. Söz-gelimi, Kur'an'daki Âdem kıssasında yasak ağaç, İblis ve düşüş gibi imgeler üzerinden ilk hitap çevresindeki insanların varlık, varoluşun amacı, iyilik-kötülüğün kaynağı gibi büyük sorularına çok basit, sade, hatta çocuksu bir dille cevaplar verilmiştir. Kur'an açısından aslolan budur; kıssanın tarihsel ve olgusal gerçekliği meselesi ise teferruattır. Kaldı ki tarihsel ve olgusal gerçeklik, ortaçağ insanı için çok anlamlı ve lüzumlu da değildir. Çünkü bu dönemin insanı bilgiyi vesikadan, laboratuvar ortamındaki deney ve gözlemden değil, semadan/nakilden tedarik etmekte ve genellikle işittiği şeyin doğruluğuna inanmaktadır. Ayrıca evren ya da dış dünya ortaçağ insanı için matematiğin diliyle kodları çözülen bir nesnelere manzumesi değil, yaratıcı kudretin hayranlık uyandırıcı eseridir. Ortaçağın mümin insanı bilimsel bilgiler ışığında Allah'ın eserindeki fizik yasalarını çözüp evrene tahakküm etmeye çalışmaktan öte, çıplak gözle temaşa edebildiği evrene bakıp çok büyük bir hayranlık duymakta ve doğal olayları gayb âlemiyle irtibatlandırıp mucize diye kavramlaştırmak suretiyle Allah'ın sınırsız kudreti karşısında teslimiyet duygusunu artırmaktaydı. Modern zamanların insanına göre bir şey (olay/olgu) nesnelere dünyasına indirgenip ve bu zeminde çözümlendiği nispette o denli gerçek olmasına mukabil eski zamanların insanı o şeyi semavi, ulvî ve gaybî âleme atfedip o âlemlerle irtibatlandırıldığı oranda hakikat saymaktaydı.

Değerlendirme ve Sonuç

Çağdaş İslam düşüncesinde İsrâiliyyât pejoratif bir kavram olarak kullanılmakta ve İsrâilî kabul edilen rivayetlerin İslâm kaynaklarındaki varlığı adeta dinî-itikâdî bir sorun gibi algılanmaktadır. Bu algıya koşut olarak, tefsir edebiyatındaki İsrâiliyyât ya Sünnî-itikâdî paradigmaya ya da akla ve bilimsel bilgiye uygunluk ölçütüne göre ele alınmakta, diğer bir deyişle

meseleye ya ideolojik ya da epistemolojik açıdan yaklaşılmaktadır. Hâlbuki İsrâiliyyât salt kelâmî kabullere ve/veya çağdaş akıl ve bilimsel bilgiye uygunluk açısından ele alınabilecek bir mesele değildir. Bize göre “Yahudi ve Hristiyan kültüründen menkul rivayetler tefsirde ne tür bir işleve sahiptir? Daha ziyade kıssaların şerh ve izahı bağlamında kullanılan bu rivayetlerin dinî-ahlakî düşünceyle irtibatı nedir?” gibi sorular da İsrâiliyyât meselesine dâhil edilmelidir. İsrâiliyyât'ı temelde sübut açısından ele alan klasik selefilik kendi ilim anlayışı açısından tutarlı davranmakta, modern dönem selefi akılcılık ise bir açıdan oryantalistik eleştirilere mukabelede bulunma saikiyle savunmacı ve dolayısıyla olumsuzlayıcı bir üslup kullanmakta, diğer bir açıdan da İsrâiliyyât'ın bilgi ve gerçeklik değerini takdir hususunda mantıkçı pozitivizmdeki doğru önerme kuramını hatırlatan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Hâlbuki meseleye fenomenolojik açıdan bakıldığında, yani İsrâiliyyât'ın erken dönem müslümanların kolektif bilincine nasıl yansıdığı ve onların iç dünyasında ne tür bir karşılık bulduğu gibi meseleler üzerinde durulduğunda, çok farklı sonuçlara ulaşılabilir. Mesela denebilir ki ortaçağ insanı mitik dille konuşur, hakikati bu tarz bir dille anlayıp kavrar. Mitik dil dizgesinde bir mesele ne denli gaybi alanla ilgili olursa o denli ulvî ve lahuti olarak algılanır. Bu durum özellikle ilk nesil Arap müslümanlar için söz konusudur. Bu neslin ümmî ve şifahi kültüre sahip olduğu ve hemen tamamıyla kıssa-menkıbe edebiyatından beslendiği malumdur.

Şâtıbî'nin (ö. 790/1888) dediği gibi Kur'an Arabî, Şeriat ümmidir. Arabîlik her şeyden önce Kur'an'daki dil dizgesinin ilk hitap çevresindeki Arap toplumunun kültür ve zihin kodlarına uygun olması demektir. Ümmîlik ise Kur'an'daki dinî-ahlakî mesajların üst bir dille değil, kitabi bilgidен ziyade şifahi kültürdeki kıssa ve menkıbe edebiyatından beslenen bir toplumun avamlık vasfına uygun biçimde formüle edilmiş olması demektir.¹³⁴ Bu yüzden ki Kur'an belirgin biçimde kıssa, menkıbe, mesel dilini kullanır ve dağdaki çobanın rahatlıkla anlayacağı tarzda basit, sade, yalın ve somut imgeler üzerinden konuşur. Sözgelimi, Allah'ın yegâne mabud olduğuna ilişkin kevnî deliller bağlamında deveye, gökyüzüne, dağlara ve yeryüzüne bakıp bu varlıkların hayranlık uyandırıcı hilkatleri üzerinde düşünüp ibret almaktan söz edilir. Ğâşiye 88/17-20. ayetlerin izahında İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944), “Onca hayvan içinde niçin özellikle deveden ve yine niçin özellikle gökten ve dağlardan söz edildi?” sorusuna, “Deve Mekke halkı için en özel hayvandır. Mekke'deki Araplar develerle yolculuk yapar, eşyalarını bu hayvanlarla taşırlardı. Ayrıca Mekke dağların arasındaki vadide kurulmuş bir şehir olduğundan, dağlar Araplar için kendi varlıklarının bir parçası gibidir. Başlarının üstünde gökyüzü, atlarında yeryüzü, [dört bir taraf da dağlarla çevrili...]”

134 Şâtıbî'nin Arabîlik, Ümmîlik, Arapların ilimleri (Ulümü'l-Arab), Kur'an ilimleri (Ulümü'l-Kur'an) ve şeriatın Arap diline uygunluğu gibi konularla ilgili görüş ve değerlendirmeleri için bkz. Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1997, II. 375-394.

diye cevap verir.¹³⁵ Aynı surenin yirminci ayetinde (*ve-ile'l-ardi keyfe sutihat*) yeryüzünün dümdüz bir sath kılındığından söz edilir. Ayetteki bu tasvirin o günkü Arap toplumunun kozmoloji tasavvurunu yansıttığı şüphesizdir. Bunun içindir ki Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) ayetteki *sutihat* lafzını yeryüzünün tepsi gibi düz olduğu fikrini doğrulayan bir delil olarak zikretmiş ve din ulemasının da bu fikri benimsediğini söylemiştir.¹³⁶

Sözün özü, Kur'an kıssalarındaki dil Arabilik ve ümmilik vasıflarına muvafık bir dildir. Bu hususiyet sadece dil ve üslupta değil, kıssalardaki muhteva için de geçerlidir. Burada bir adım daha ileri gidilip Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberler ile Hârût-Mârût, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Ye'cûc-Me'cûc gibi kıssaların İsrâilî menşe'li olduğu da söylenebilir. Çünkü bu kıssalar köken itibariyle Yahudi geleneğine aittir. Mademki İsrâiliyyât ağırlıklı olarak Yahudi ve Hıristiyan kültüründen İslam kaynaklarına giren bilgi ve haberleri ifade eder; o halde bu geniş anlamıyla Kur'an'daki birçok kıssanın da İsrâilî menşe'li olduğu söylenebilir. Nitekim Hârût-Mârût ve Zülkarneyn gibi kıssaların Yahudi kültürüne aidiyeti Kur'an ifadelerinden rahatlıkla anlaşılabilir. Bilindiği gibi Zülkarneyn kıssası *ve-yes'elüneke an zilkarneyn* (Ey Peygamber! Sana Zülkarneyn hakkında soruyorlar) diye başlar. Esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetler, Zülkarneyn hakkında soranların bizzat Yahudiler veya daha güçlü bir ihtimalle Hz. Peygamber'i yalancı çıkarmak ve itibarsızlaştırmak maksadıyla Yahudilerden lojistik destek alan müşriklar olduğunu söyler.¹³⁷ Soru sahiplerinin niyet ve maksatları dikkate alındığında, kıssada anlatılan Zülkarneyn figürünün Yahudi kültüründeki muhtevaya uygun olduğu sonucuna varılabilir. İlgili ayetlerin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in Zülkarneyn hakkında yanlış bilgi verdiği yönünde herhangi bir itirazda bulunulduğundan söz edilmemiş olması da bu tespiti güçlendirir. Sonuç olarak, Zülkarneyn kıssası Yahudi ve İsrâilî menşe'lidir.

Benzer şekilde Hârût-Mârût kıssası, Medine Yahudilerinin Hz. Süleyman hakkındaki yanlış görüş ve düşüncelerini tashih bağlamında zikredilmiştir. Bu kıssayla ilgili ayetlerin Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve Hz. Süleyman'ın nebi olarak zikredilmesine karşı çıkan Yahudilere veyahut Hz. Süleyman zamanında yaşayan ve sihirle uğraşan Yahudilere atıfta bulunduğu yönünde nakiller mevcuttur.¹³⁸ Bu nakillerdeki ortak tema kıssanın Yahudiler ve Yahudi kültürüyle ilgili olduğudur. Hârût-Mârût kıssasındaki temel vurgu, özellikle sihirle meşguliyet hususunda Hz. Süleyman ve hakkındaki yanlış iddiaları çürütüp onu ibra etmektir. Şifahi hitapta muhatapla dilsel oйдаşım üzerinden iletişim kurulduğu ve aynı dilsel referanslara atıfta bulunduğu için, Yahudilerin sihirle ilgili yanlış fikir ve inanç örüntüsünü tashih maksadıyla onların kültüründe yer alan Hârût-Mârût hikâyesine yer verilmiş

135 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X. 511.

136 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, Beyrut 2006, IV. 363.

137 Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, IV. 174, 271; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III. 100.

138 Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III. 185; Kurtubî, *el-Câmî*, II. 30.

ve hatta Hârût-Mârût'un iki melek olduğu hususu da aynı kültür havzasındaki genel algı doğrultusunda dile getirilmiştir. Bunun içindir ki ilk nesil müslümanlar gerek bu kıssanın gerek İsrâiloğulları peygamberleriyle ilgili kıssaların şerhinde ağırlıklı olarak Yahudi kültüründen istifade etmişlerdir.

Erken dönemlerde müslüman âlimlerin İsrâili rivayetleri istimal hususunda kendinden emin ve oldukça serbest davrandıkları şüphesizdir. Birçok sahâbî ve tâbîi âlimin, "Tevrat'ta gördüm, okudum" gibi ifadeleri bunun göstergesidir. Bu özgüvenli tutum Kur'an'ın "musaddikan limâ beyne yedeyhi mine't-tevrât" ve "musaddikan limâ meaküm" şeklindeki beyanlarıyla çok yakından ilgilidir. İlk müslümanlar, Kur'an'ın daha önceki peygamberler aracılığıyla tebliğ edilen ilahi mesajları teyit ettiği inancından hareketle, temel inanç ve ahlaki değerlere ters düşmeyen bilgileri Ehl-i kitaptan nakletmekte sakınca görmemişlerdir.

Klasik dönemlerde İsrâiliyyât karşıtı söylem selefi düşünce ekseninde gelişmiştir. Bu düşüncenin temelleri daha sonraki dönemlere model teşkil edecek biçimde Ahmed b. Hanbel tarafından atılmıştır. Hicri VII. (XIII.) yüzyılım ikinci yarısında yetişen ve Ehl-i hadis ekolünü sistematik selefliğe dönüştüren İbn Teymiyye İsrâiliyyât karşıtlığını belirgin hale getirmiş, ardından bu söylem İbn Kesir tarafından pekiştirilmiştir. Son döneme gelindiğinde, aynı söylem neo-selefi düşünce ikliminde ihya edilmiştir. Çağdaş selefliğin öncü ismi Reşid Rıza'nın İsrâiliyyât konusundaki olumsuz tavrı, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih'e yönelik sert eleştirileri yumuşatılmakla birlikte genel kabul görmüştür. Denebilir ki günümüzdeki İsrâiliyyât algısı Ahmed b. Hanbel'den İbn Teymiyye'ye, İbn Teymiyye'den İbn Kesir'e ve nihayet Reşid Rıza'dan günümüze kadar selefi düşünce çizgisini takip etmiştir. Klasik selefi düşüncedeki İsrâiliyyât karşıtlığı daha ziyade Ehl-i hadis rivayette sahihlik ölçütlerine aykırılık açısından gerekçelendirilirken, Fahreddin er-Râzî bunu kelâmî-itikâdî bir zemine taşımış, böylece paradigmanın değişmesini sağlamıştır. İsmet-i enbiya fikriyle bağdaşmayan rivayetler konusunda muhaddisleri eleştiren Râzî kendi kelâmî kabullerini destekleme hususunda hadis usulündeki haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediği argümanına başvurmayı da ihmal etmemiştir.¹³⁹

İsrâiliyyât karşıtlığıyla ilgili geleneksel söylem Fahreddin er-Râzî'nin ismet-i enbiya konusundaki aşırı hassasiyetiyle bariz biçimde kelâmîleşmiş ve buna paralel olarak bilhassa Kur'an kıssalarında bazı peygamberlerin günah işlediğine dair ifadeler masumiyet inancına uygun biçimde yorumlanır hale gelmiştir. Nübüvvet konusundaki bu algı/anlayış değişikliği sadece kelâm ve tefsirde değil, siyer alanında da gerçekleşmiştir. Şöyle ki siyer edebiyatının ilk ürünlerine, sözgelimi İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) eserlerine bakıldığında, Hz. Peygamber'in daha ziyade beşerî özellikleriyle tasvir edildiğine şahit olunur. Ancak siyer bilgilerini şemâille har-

139 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 114-115.

manlayan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında Hz. Peygamber'in giderek insanüstü özelliklere sahip bir varlık gibi tanıtıldığı görülür. Bu gelişmeye paralel olarak *Delâil* ve *Hasâis* adlı müstakil eserlerde Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, görme ve işitme duyusunda olağanüstülükler bulunduğu, sesinin çok uzak yerlerden duyulduğu, saçının, kanının, idrarının, tükürüğünün kutsal olduğu, gaitasının hoş koktuğu, gölgesinin olmadığı gibi hususlarla ilgili birçok rivayete yer verilmiş ve hatta kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in kanını, sidiğini ve yıkandığı suyu içen kişiye cehennem ateşinin asla dokunmayacağından söz edilmiştir.¹⁴⁰

Modern dönemde Kur'an tefsirini İsrâiliyât'tan arındırmayı dinî bir vecibe gibi gören Zehebî, Na'nâa gibi birçok müslüman araştırmacı ne gariptir ki bu arındırma ameliyesinde din dışı, hatta dinin modern zamanlardaki en yaman hasmı olan pozitivistik akla itibar etmek gibi bir tuzağa düşmüştür. Bu tuzağa düşüş, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi yeni seleflerin İsrâiliyyât karşıtı söylemlerinde de mevcuttur; ancak bu isimler en azından dinî anlama ve yorumlama konusunda modern/çağdaş akla paye verdiklerini itiraf etmişlerdir. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki klasik selefilikte, İsrâiliyyât türü bir rivayetin kabul edilebilir olup olmadığı meselesi daha ziyade sübut açısından ele alınırken çağdaş selefilikte delalet (metin-muhteva) açısından değerlendirilmiştir. Buna göre İsrâilî bir rivayetteki muhteva kelâmî-itikâdî temel kabullere aykırı ve aynı zamanda aklın kabul edilebilirlik limitlerinin dışında ise makbul değildir. Bu noktada Reşid Rıza'nın temsil ettiği selefilik söylem düzeyinde selef otoritesine atıfta bulunmak ve fakat fikir örgüsünü daha ziyade Râzî'nin kelâmî argümanları ile modern aklın kabullerine uygun biçimde inşa etmek gibi melez bir selefilik olduğu söylenebilir.

Dinî metinleri modern aklın kabulleri doğrultusunda anlayıp yorumlama eğilimi, gelenekçisinden modernistene kadar çağdaş İslam düşüncesinin tüm varyantlarında mevcuttur. Bu durum, modern İslam dünyasında yaşanan epistemolojik ve hermeneutik krizin derinliğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu kriz aynı zamanda çok büyük bir travmaya işaret etmektedir. Bu travmanın önemli bir göstergesi, erken dönem tefsir kaynaklarındaki İsrâiliyyât'ın bilgi değerinin çağdaş bilgi kuramına göre ölçülmesidir. İsrâiliyyât malzemesine tefsir değeri atfeden geleneksel anlayışa göre bilgi, daha önce belirtildiği gibi, üretilen değil, nakledilen bir şeydir. Modern anlayışta ise bilgi, ilim gibi kavramlarla ifade edilen şey, temelde deney ve gözlem yoluyla elde edilen empirik bir ürüne karşılık gelmektedir.

Erken dönem İslam geleneğinde bir olay/olgunun semavi/gaybî alanla irtibatlandırılabilirliği ölçüsünde kutsî, hakiki ve kıymetli olarak telakki edilmesi sebebiyle sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn âlimleri Kur'an kıssalarını mucizevi menkıbelerle şerh etmişler ve bu arada kendi inançlarına dayalı

140 Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985, s. 440-442. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara 2010, s. 249-374.

özgüvenden dolayı Yahudi ve Hıristiyan kültüründen istifade etmekte beis görmemişlerdir. İlk müslüman nesiller mitsel düşünme, hakikati mitik dil-le kavrama gibi özelliklere sahip bir kültür ve toplumun mensuplarıydılar. Modern çağdaki müslümanlar ise bir şeyin akıl ve bilimsel bilgiyle kodları çözümlenip denetlenebilir ve aynı zamanda temellük edilebilir olduğu nispette gerçeklik değeri taşıdığı kabul eden bir kültürel matriste gözlerini dünyaya açmış insanlardır. İsrâiliyyât'ın hurafe olarak algılanması büyük ölçüde bu olguyla irtibatlıdır.

İsrâiliyyât karşıtı modern söylemin her şeyden önce Kur'an'ın da İsrâiliyyât türü şeyler anlattığı gerçeğini kabullenmesi ve bu meseleyi kendi açısından hall ü fasl etmesi gerekir. Bunun yanında, İsrâiliyyât'ı reddetme konusunda akıl ve akla uygunluk ölçütüne vurgu yapan Zehebi gibi araştırmacıların cinler ve şeytanların Hz. Süleyman'ın emrine amade kılınması ve onun hizmetinde dalgıçlık, inşaatçılık gibi işler yapması gibi şeylerden söz eden ayetleri de -ki bu ayetler geleneksel bakış açısına göre hissî mucizelerden söz etmektedir- aynı ölçütle değerlendirmesi hâlinde nasıl bir sonuca ulaşılacağı üzerinde düşünmesi gerekir. Bu noktada, "Kur'an söylüyorsa hakikattir; Kur'an'da anlatılanlar aklın hakemliğinden muafır" diye bir itiraz ileri sürülebilirse de bu tutarlı bir itiraz değildir. Çünkü Kur'an'da bahsi geçen bir fevkaladelik, akla ve tabiat yasalarına aykırı olsa dahi mucize sayılıp hakikat kabul edilecek, buna mukabil Kur'an'da bahsi geçmeyen bir fevkaladelik gerçekte olup olmadığı aklın hakemliğiyle belirlenecek... Böyle bir yaklaşım çifte standartlara yaslanmaktan başka bir şey değildir. Bize göre tutarlı yaklaşım, gerek Kur'an'da gerek İsrâiliyyât diye nitelendirilen merviyatta bahsi geçen tüm fevkaladelikleri ya bütünüyle inanç (dogma) alanına dahil edip sorgulamamak ya da bütünüyle aklın ve bilimin ölçütleriyle gerçeklik sorgulaması yapmaktır. Kur'an'ın beyanı söz konusu olduğunda akıl ve bilim ölçütlerini askıya almak, rivayet malzemesi söz konusu olduğunda ise bu iki ölçütü hakem kılmak gibi bir çifte standarda yaslanıldığında, İsrâiliyyât konusundaki menfi değerlendirmeler büyük ölçüde havada kalacağı gibi pek tutarlı da olmaz.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki tefsir İsrâiliyyâtsiz olmaz, olamaz. Şayet olursa, o zaman tefsir diye bir şey kalmaz. Çünkü tefsir ve İsrâiliyyât her şeyden önce ve özellikle nakil/rivayet demektir. Bu sebeple, tefsirde İsrâiliyyât'a yer vermenin cevazından değil, vücubundan bahsetmek gerekir. Kaldı ki bu konuda cevaz hükmüne kail olan âlimlerce dikkat çekildiği gibi, İslam dini vahiy ve nübüvvet zincirinin son halkası olması hasebiyle, Kur'an'daki temel dinî prensiplerle ilgili beyanlar daha önceki kitaplarda yer alan beyanlarla örtüşür niteliktedir. Bunun yanında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da kitâbi bilginin yanında şifâhi geleneğe de önem verildiği malumdur. Öte yandan, İsrâiloğulları'nın ve diğer halkların başından geçen olaylarla ilgili hikâyelerin ibret değeri taşıdığı şüphesizdir. İbret almaya vesile olma noktasında herhangi bir kıssa ve hikâyenin tarihi ya da hurafî olması önem arz eden bir mesele değildir.

Kaynakça

- Abdurrahmân, Âişe, *el-İsrâiliyyât fi'l-Ğazvi'l-Fikrî*, Câmîatü'l-Karaviyyîn: Mağrib 1975.
- Albayrak, İsmail, "Re-Evaluating the Notion of Isra'iliyyat", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2001).
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddin Ali, *el-Esrâru'l-Merfûa*, Beyrut 1971.
- Arslan, Hüsamettin, "Bilgi, Naturalizm ve Değerler", [*Bilgi ve Değer* içinde], Ankara 2002.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara 2010.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin, *Nazmu'd-Düer*, Kahire 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1981.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklunun Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat trs.
- Dihlevî, Şah Velîyyullah, *el-Fevzü'l-Kebür*, çev. M. Sofuğolu, İstanbul 1980.,
- Duman, Cengiz, "Hz. Süleyman ve Atlar Kıssası", <http://www.haksozhaber.net>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Ebû Reyve, Mahmûd, *Edvâ ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Beyrut trs.
- Ebû Şehbe, Muhammed, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fi Kütübî't-Tefsîr*, Kahire 1987.
- Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn*, Riyad 1984.
- Emîn, Ahmed, *Fecrû'l-İslâm*, Kahire trs.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Kahire trs.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed, *Tehzîbü'l-Lüğa*, Beyrut 2001.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, Beyrut trs.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Endonezya trs.
- Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyyat", *DİA*, İstanbul 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs..
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, *el-Musannef*, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Riyad 1999.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Fethü'l-Bârî*, Riyad 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahmân, *Mukaddime*, Beyrut 2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed, *el-Müsned*, İstanbul 1982.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, Riyad 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Menâru'l-Münîf*, Halep 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, Beyrut trs.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Cize 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, VIII. 278-279;
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddin Ahmed, *Nakzü'l-Mantuk*, Kahire 1951.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddin Ahmed, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1991.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddin Ahmed, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Beyrut 1992.

- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed, *el-Cevâbü's-Sahih li-men Beddele Dîne'l-Mesih*, Riyad 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Beyrut 2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Saadât Mecdüddin, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, Beyrut 2008.
- İsmail Paşa, Babanzâde Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul 1951.
- Kâsumî, Cemâleddin, *Tefsiru'l-Kâsumî (Mehâsinü't-Te'vil)*, Kahire 2003.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfü'z-Zünun*, İstanbul 1971.
- Kisâi, Ebû'l-Hasen Ali b. Hamza, *Kıtasü'l-Erbiyâ*, Leiden 1922.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Kuzudışli, Ali, "el-Kütüb'ten İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 16, sayı: 1 (2012).
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Mısır 1962.
- Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat trs.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005.
- McCarthy, E.D., *Bilgi Kültürü: Yeni Bilgi Sosyolojisi*, çev. A. F. Yılmaz, İstanbul 2002.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürücü'z-Zeheb*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1966.
- Mustafavî, Allâme, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ân*, Kahire-Beyrut 2009.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Fezû'l-Kadîr*, Beyrut 1995.
- Na'nâa, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsir*, Beyrut 1970.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Özcan, Hıdır, "İslâm'ın Yahüdi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1 (1998).
- Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara 2010.
- Râĝib el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsim Hüseyin, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *el-Hilâfe*, Kahire 1994.
- Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsiru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrut 2004.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.
- Said b. Mansûr, Ebû Osmân Said, *es-Sünen*, Beyrut 1985.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî*, Beyrut 2006.
- Semin el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin, *Umdetü'l-Huffâz*, Beyrut 1993.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1983.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, Beyrut 1985.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim, *el-Muwâfakât fi Usûli's-Şeria*, Beyrut 1997.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitabu's-Siyeri'l-Kebir*, Ankara 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1981.
- Tokpınar, Mirza, "Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: 3, sayı: 2 (2005).
- Tottoli, Roberto, "Origin and Use of the Term İsrâiliyyât in Muslim Literature", *Arabi-ca*, XLVI, Leiden 1999.
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ân and Muslim Literature*, Surrey/Curzon 2002.

Turtuşî, Ebû Bekr Muhammed, *Sirâcü'l-Mülûk*, Kahire 1994.

Uçak, Nazan Özenç, "Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram", *Türk Kütüphaneciliği*, cilt: 24, sayı: 4 (2010).

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Beyrut 1994.

Yargıcı, Atilla, "Tefsirlerde İsrailiyat Konusuna Eleştirel Bir Yaklaşım, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: 11, sayı: 15 (2006).

Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcü'l-Arûs*, Küveyt 1994.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut trs.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1982.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadis*, Kahire 1990.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut trs.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977.

KUR'ÂN KISSALARINDA KONU VE KAPSAM MERKEZLİ BİR ANALİZ*

Mustafa KARA**

ÖZET

Bu makalede Kur'ân kıssaları araştırma konusu yapılmaktadır. Çalışmada söz konusu kıssalara üç açıdan yaklaşılmaktadır. *i.* Kissa kavramının etimolojik yapısı tahlil edilmekte; bu bağlamda ilgili kavramın lügat ve terim anlamları ve Kur'ân'daki kullanımı verildikten sonra Kur'ân'da kısa anlatımıyla ilgili kavramlar üzerinde durulmaktadır. *ii.* Kur'ân'da yer alan kıssalar hakkında özlü bilgiler verilmektedir. *iii.* Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde kıssalardan söz eden âyetlerin sayı ve dağılımları tablo halinde gösterilmekte ve elde edilen sayısal veriler değerlendirilmektedir. Buradan hareketle, Kur'ân'da kıssaları konu edinen âyet sayısının tüm âyet sayısına oranının belirlenmesi amaçlanmakta ve kıssaların temel özelliklerini de içerecek biçimde konu ve kapsam analizi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıssalar, Âyet, Mesaj, Peygamber, Kavimler.

ABSTRACT

A TOPIC AND EXTENT-BASED ANALYSIS OF THE PARABLES OF THE QURAN

In this article research subject is the parables of the Quran. The mentioned parables are being approached from three perspectives within the study. *i.* The etymological structure of the concept of parable is being analysed and within this context lexical and terminological meaning of the related concept and its use in the Quran is given and afterwards the concepts related parable telling in the Quran are emphasized. *ii.* Summary information about the parables in the Quran is given. *iii.* Within the unity of the Quran the number and distribution of the verses referring the parables are shown in tabular form and the acquired numeric data is evaluated. Thus it is aimed to define the rate of the verses referring the parables to the total number of the verses and an analysis of topic and extent including the key features is made.

Key Words: The Quran, Parables, Verse, Message, Prophet, Tribes.

1. Giriş

Kur'ân'ın temel hedefi, insanlığı *tevhîd* inancına bağlı olarak barış ve huzur içerisinde bir hayat yaşamaları konusunda sürekli aydınlatmaktır. Bu doğrultuda Kur'ân, mesajını etkili bir biçimde insanlara ulaştırmak için fark-

* Bu makale, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda tarafımızdan hazırlanan "Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları" (Haziran 2011) adlı Doktora Tezi'nden hareketle geliştirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi ABD (mustafakara@omu.edu.tr).

lı metotlar kullanmaktadır. Bunlardan birisi de kıssa anlatma üslubudur. Kıssa anlatma, etkili ve başarılı terbiye vasıtalarından birisi olduğu için Kur'ân-ı Kerim'de geçmiş peygamber ve milletler hakkında pek çok kıssa zikredilmektedir.

Yüce Allah'ın, “*Elbette onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır*”¹ buyurması, bir taraftan Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde peygamber ve diğer kişi ve topluluk kıssalarının önemini ortaya koyarken, diğer taraftan da kıssaların en temel amacını açıklamaktadır. Zira söz konusu kıssalarda peygamberlerin kavimleriyle giriştikleri tevhid mücadelesi esnasında yaşanan olayların yanı sıra, birey ve toplumları helake sürükleyen başlıca sebepler ibret verici bir şekilde ele alınmaktadır. Bu nedenle Kur'ân kıssalarının günümüz sosyo-kültürel koşulları açısından yeniden ele alınıp irdelenmesi gerekmektedir. Çünkü Kur'ân'da kıssa üslubu, “zekat/sadaka ver; fakiri gözet” biçimindeki ahlâkî bir buyruğu, Kalem 68/1-35. âyetlerde görüldüğü üzere, hatırda kalıcı, daha anlaşılır, daha etkili, bizzat olmuş ve benzerleri her an olabilecek canlı bir buyruğa dönüştürmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'daki kıssa olgusu, “Kur'ân'ı, kıssalarından ilham alarak yaşamakta olduğunuz çağımıza konuşturun!” mesajını dile getirmektedir.

Kıssalar, Kur'ân'ın azımsanamayacak bir bölümünü oluşturmaktadır. Ancak Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde kıssalardan söz eden âyet sayısı ve bu sayının tüm âyetlere oranı öteden beri tartışma konusudur. Diğer taraftan Kur'ân'ın ana hedefi *tevhidi* tesis etmek olmakla birlikte onda aktarılan her kıssa, aynı derinlikte ele alınmamakta; verilmek istenen mesajın ruhuna uygun detay ile yetinilmektedir. Yani detay dikkate alındığında her bir kıssa kendine has bir özelliğe bürünmektedir.

Kur'ân'da anlatılan her bir kıssaya ait fotoğrafı, genel bir perspektiften bütün olarak görme ve anlamaya yönelik tüm çabaların, aynı zamanda Kur'ân'ın tamamının anlaşılmasına yardımcı olacağı açıktır. Söz konusu önemine istinaden kıssalar hakkında yapılan/yapılacak olan her çalışmanın, Kur'ân kıssalarıyla ilgilenenlere önemli bakış açıları kazandıracaklarını ve yeni araştırmalara kapı aralayacağını düşünmekteyiz.

Biz de makalemizde söz konusu kıssalara üç açıdan yaklaşmak istiyoruz. Bu kapsamda; **i.** Kıssa kavramının etimolojik yapısını tahlil etmeyi, **ii.** Kur'ân'daki kıssalar hakkında özlü bilgiler verip söz konusu kıssaları tanıtmayı, **iii.** Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde kıssaları konu edinen âyetlerin sayı ve dağılımlarını tablo halinde gösterip elde edilen sayısal verilerden hareketle Kur'ân'da kıssalardan söz eden âyet sayısının tüm âyet sayısına oranını belirlemeyi ve Kur'ân kıssalarının temel özelliklerini de içerecek biçimde konu ve kapsam analizi yapmayı amaçlıyoruz.

2. Kıssa Kavramının Etimolojik Yapısı

2.1. Lügat Anlamı

Kıssa kelimesi sözlükte; “anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek, makasla kesmek, takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek” manalarında kullanılan *k-s-s* (ق ص ص) fiilinden türetilmiş olup “anlatılan haber, hikâye” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu ise *kasas* (قَصَص)tır. Kelimenin ism-i fâil kalıbındaki *kâss* (قَاص) ise, “kıssayı ilave ve eksiltme yapmaksızın olduğu gibi anlatan kişi” demektir. Bunun çoğulu da *kussâs* (قُصَّاص)tır.²

Kass/kussâs (قَصَص/قُصَّاص) ise lügatte, “hayvanın gebeliğinin belli olması, katili öldürmek, saç veya sakalları kesmek, ödeşmek, takas etmek, kısaltmak”³ manalarına gelmektedir.

“Hikâye, iz, haber ve rivayetler” anlamlarına gelen *kasas* (قَصَص) kelimesi, ilk dönemlerde “dinî nasihat” anlamında kullanılmış, eski milletlere dair haberlerle ilgili olarak da aynı kavram tercih edilmiştir.⁴

ق ص ص kökünün “bir şeyi takip etmek, birinin izini sürüp ardınca gitmek” anlamı aynı zamanda “bir fikri takip etmek” manası da taşır. Genelde bu takip geçmişe doğru yapılır. Geçmişteki milletlerin yaşadıkları sosyal tecrübeleri adım adım takip ederek söz konusu tecrübelerden yararlanmak suretiyle geleceğe yönelik programlar yapma anlamını da ifade eder. Bu bağlamda kıssa anlatımı, Kur'an'ın öğretimle ilgili kullandığı en iyi metotlardan biridir.⁵ Kur'an-ı Kerim'de söz konusu kelime, “(Mûsâ): *İşte aradığımız orasıydı'* dedi. Bunun üzerine tekrar geri dönüp kendi izlerini takip ettiler”⁶ ve “O, (Mûsâ'nun) ablasına *'Onun izini takip et'* dedi. O da onlar farkına varmadan onu uzaktan gözetledi”⁷ âyetlerinde bu anlamda kullanılmaktadır.

2.2. Terim Anlamı

Terim olarak *kıssa*, “takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek” anlamlarına istinaden, “insanların ibret almalarını ve hidayete ulaş-

- 2 Ebû 'Abdirrahmân Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988, c. V, ss. 10-12; Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dar-Sâder, Beyrut 2000, c. XII, ss. 120-122; Muhibbî'd-Din Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matba'atü'l-Hayriyye, Mısır 1306 (h), c. IV, s. 422; Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, Mısır ty, ss. 413-414; Meciduddîn b. Ya'kûb Firuz Abâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1993, s. 809; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, c. IV, ss. 2846-2847; Suat Yıldırım, “Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. III, 1979, ss. 37-63; Bahaeddin Sağlam, *İlmî Edebî Yönleriyle Kur'an Kıssaları*, Tebliğ Yay., İstanbul 1985, s. 7.
- 3 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XII, ss. 120-122; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. IV, s. 422. Ayrıca bk. İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1995, ss. 44-45; Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yay., Samsun 2007, s. 369.
- 4 Hasan Cirit, “Kussâs”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXVI, s. 463.
- 5 Bayraktar Bayraklı, “Kur'an-ı Kerim'de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Diyanet İlmî Dergi*, sy. IV, c. XXVII, s. 165.
- 6 Kehf 18/64.
- 7 Kasas 28/11.

malarını sağlamak amacıyla, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, önceki peygamberler ve kavimler ya da geçmiş toplumlarla ilgili Kur'an'da anlatılan olaylar" şeklinde tanımlanmaktadır.⁸

Kelimenin "anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek" manaları doğrultusunda bu kavram, "geçmiş olaylardan bahsetmek, olmuş ve neticelenmiş bilgileri bildirmek, aktarmak" anlamı taşır. Bu manada *kıssa*, "bilinmeyen fakat haber halinde tarihte yer alanı bilinir hale getirme faaliyetidir."⁹

Kelime, hadislerde de "anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek" anlamlarında geçmektedir. Bu doğrultuda Hz. Mûsâ'nın Bilge kul ile yaptığı yolculuğun konu edildiği bir hadiste Hz. Peygamber (s) şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Allah Mûsâ'ya rahmet eylesin. Çok arzu ederdik ki, keşke sabreseydi de aralarında geçecek maceralar (Allah tarafından Kur'an'da) bize anlatılaydı.*"¹⁰

Bir olayı nakleden, hikâye yazan, kıssa ve destan anlatan ve dinî öğütler veren kıssacı vaize *kâss* denildiği gibi insanları eğitmek, dinî duygularını geliştirmek amacıyla Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaları nakledip açıklayan vaizlere de bu ad verilmektedir.¹¹ Dinî ve ahlâkî erdemlere ve cihada teşvik gayesiyle camilerde halka kıssa anlatan kimselere de *kâss* denilmektedir.¹² Yine Emevîler ve Abbasiler döneminde halkın gözüne girmek için vaazlarında uydurma hikâye anlatanlarla hadis uyduranlar veya uydurma hadisleri vaazlarında işleyen kimseler de *kussâs* olarak özel bir terimle anılmaktadır.¹³

Her ne kadar *kıssa* denildiğinde Kur'an'ın bizlere haber verdiği geçmişe ait haberler anlaşılrsa da *k-s-s* kökünün taşıdığı diğer anlamlar da Kur'an kıssalarının mahiyetini açıkça yansıtmaktadır. O halde Kur'an kıssalarını şu şekilde anlamak mümkündür: "Yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızalarında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, olaylara yeniden bir canlılık vererek Kur'an'ın hidayet rehberi oluşuna uygun bir şekilde aslından hiçbir değişiklik yapılmaksızın ilâhî mesajın i'câz ve icazına paralel bir anlayışla muhataplara anlatılması, beyan edilmesidir."¹⁴ Bu kapsamlı tanım, insanlık ailesine doğru yolu göstermek için indirilen ilâhî mesajların/Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği söz konusu hedefini, birey ve toplum

8 Muhammed Hayr Mahmûd el-'Adevî, *Me'âlimu'l-Kıssa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-'Adevî, Ürdün 1988, s. 33; D. B. Macdonald, "Kıssa", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. VI, s. 771; Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Sempozyumu*, Feer Yay., Ankara 1998, ss. 19-40; Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul 2003, ss. 73-74.

9 Bayraklı, "Kur'an-ı Kerim'de Öğretim Kavramı ve Vahiy", s. 165.

10 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 'İlm, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 3/44, (c. I, ss. 38-40). Bu konuda başka örnekler için bk. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 'İlm, 3/16, (c. I, ss. 26-27); Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 'İlm, 3/19, (c. I, ss. 27-28).

11 Cirit, "Kussâs", s. 463.

12 İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, s. 501.

13 Mücteba Uğur, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara ÜİFD*, c. XXVIII, 1986, ss. 291-326.

14 Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 46.

açısından geçmişten gerekli dersleri çıkarıp ideal anlamda yerine getirmenin ne denli önemli olduğuna da vurgu yapar mahiyettedir.

2.3. Kur'ân'daki Kullanımı

Kıssa kelimesinin Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda, kelimenin bu kalıpta Kur'ân-ı Kerim'de yer almadığını, onun yerine *k-s-s* kökünden türetilen kelimelerin kullanıldığına şahit olmaktayız.¹⁵

Bu bağlamda kelime, Kur'ân'da *kassa*,¹⁶ *kasasnâ*¹⁷ şeklinde mâzî fiil biçimiyle dört yerde; *yekussu*,¹⁸ *yekussüne*,¹⁹ *naksus*,²⁰ *nekussanne*,²¹ *nekussu*²² şeklinde muzârî fiil formuyla on üç yerde olmak üzere toplam 17 defa “anlatmak, haber vermek, açıklamak” anlamlarında; *uksus*,²³ *lâ taksus*²⁴ siygalarında iki yerde emir ve nehiy olarak “anlat, anlatma” anlamında kullanılmaktadır. İsim olarak ise *kasas*²⁵ şeklinde beş yerde “kıssa, kıssalar” anlamında Kur'ân'da yer almaktadır. Kehf sûresi 64. âyetteki *kasasan* kelimesi ile Kasas 11. âyetteki *kussî* emri “izini takip etmek, bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek” anlamında kullanılmaktadır.

Aynı kökten gelen ve sözlükte “ödeşme, ikap, ceza,²⁶ ardından gitmek, iz sürmek, yaptığı işte birinin yolunu takip etmek, kesmek, eşitlemek ve misilleme yapmak”²⁷ manalarında kullanılan *kısâs* kelimesinin asıl anlamı ise “suçluya işlediği suça denk bir fiille mukabele edilmesi,²⁸ iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesi”dir. Bu nedenle söz konusu kelime, bir fiil veya cezanın iki taraf için de geçerli (izlenmiş) olması sebebiyle bir terim anlamı kazanmış olup Kur'ân'da dört yerde geçmektedir.²⁹

2.4. Kur'ân'da Kıssa Anlatımı ile İlgili Kavramlar

Kasas kelimesi ve türevleri dışında Kur'ân'da benzer anlamda kullanılan kavramlar söz konusudur. Bu bağlamda;

15 Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2001, ss. 654-655.

16 Kasas 28/25.

17 Nisâ 4/164; Nahl 16/118; Mû'min 40/78.

18 En'âm 6/57; Neml 27/76.

19 En'âm 6/130; A'râf 7/35.

20 Nisâ 4/164; Mû'min 40/78.

21 A'râf 7/7.

22 A'râf 7/101; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/3; Kehf 18/13; Tâhâ 20/99.

23 A'râf 7/176.

24 Yûsuf 12/5.

25 Âl-i İmrân 3/62; A'râf 7/176; Yûsuf 12/3, 111; Kasas 28/25.

26 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XII, s. 121; *Kısâs* kelimesinin bu anlamına ilişkin daha geniş bilgi için bk. İbrahim Paçacı, “Kısâs”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2007, ss. 376-377.

27 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XII, s. 121; *Kısâs* kelimesinin bu anlamına ilişkin daha geniş bilgi için bk. Şamil Dağcı, “Kısas”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, s. 488.

28 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XII, s. 121; İbrahim Mustafâ ve diğ., *el-Mu'cemü'l-Vasit*, Çağrı Yay., İstanbul 1996, s. 740.

29 Bakara 2/178, 179, 194; Mâide 5/45.

1. Fiil formunda “haber vermek, bildirmek, iletmek”; isim biçiminde de “haber³⁰, büyük fayda sağlayan ve kendisiyle ilim ya da zannı galip oluşan haber, bilgi, önemli haber”³¹ manalarına gelen *nebe'* (نَبَأٌ)³² (ç. *enbâ'* / أنبَاء)³³ kelimesi ile bu kökten türeyen pek çok kavram kıssaları anlatmak amacıyla Kur'ân'da yer almaktadır.³⁴

11. Fiil olarak, “vâki olmak, yokken var olmak, yeni olmak, icat etmek, pasını silip cilalamak, zina etmek ve büyük abdest bozmak”; isim olarak “Kur'ân, mesaj, duyurmak ya da vahiy yoluyla uyanık veya uykuda iken insana ulaşan her türlü söz, geçmişe dair haber, konuşma”; özel kullanımıyla da “Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrîrleri”³⁵ manalarına gelen *hadîs* (حَدِيثٌ) kelimesi kıssaları anlatmak üzere Kur'ân'da kullanılmaktadır.³⁶

111. Lügatte “vurmak, çarpmak, atmak, ateşe vermek, para basmak, mühür kazımak, süre belirlemek, hisse ayırmak, vergi koymak, bozguna uğratmak, buğdayı başağından ayırmak, bombardıman etmek, müzik aleti çalmak, yolculuğa çıkmak, kazanmak”³⁷ manalarına gelen *darabe* (ضَرْبٌ) fiili³⁸ ile “örnek, örnek vermek, benzetmek”³⁹ anlamlarına gelen *mesel* (مَثَلٌ) kelimesi birlikte kullanıldığında “örnek vermek, misal getirmek, benzetme

30 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 168.

31 İsfehâni, *Müfredât*, s. 499. Kur'ân'da *nebe'* ve *haber* kelimeleri “geçmişteki olayları anlatmak” anlamında kullanılmakla birlikte aralarında şöyle bir nüans vardır: *Nebe'* kelimesi, zaman ve mekân bakımından insanlara gizli kalmış olayları anlatmak anlamında; *haber* kelimesi ise, daha yakın zamanlarda meydana gelen ve henüz izleri silinmemiş olayları aktarmak manasında kullanılmaktadır. (Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, ss. 52-56; Muhammed Abay, *Kur'ân Kıssaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 14).

32 Kur'ân'da *nebe'* kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Mâide 5/27; En'âm 6/34, 67; A'râf 7/175; Tevbe 9/70; Yûnus 10/71; İbrâhîm 14/9; Kehf 18/13; Şu'arâ 26/69; Neml 27/22; Kasas 28/3; Sâd 38/21, 67, 88; Hucurât 49/6; Teğâbûn 64/5; Nebe' 78/2.

33 Kur'ân'da *enbâ'* kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/44; En'âm 6/5; A'râf 7/101; Hûd 11/49, 100, 120; Yûsuf 12/102; Tâhâ 20/99; Şu'arâ 26/6; Kasas 28/66; Ahzâb 33/20; Kamer 54/4.

34 *N-b-e* kökünden türetilen, çeşitli kalıplarıyla Kur'ân'da yer alan ve “haber vermek, bildirmek, iletmek” anlamlarında kullanılan fiillerden *nebbe* kalıbı ve değişik formları için bk. Bakara 2/31, 33; Âl-i İmrân 3/15, 49; Mâide 5/14, 48, 60, 105; En'âm 6/60, 108, 109, 143, 164; Tevbe 9/94, 105; Yûnus 10/23; Yûsuf 12/15, 36, 37, 45; Ra'd 13/33; Hıcr 15/49, 51; Kehf 18/78, 103; Hacc 22/72; Nûr 24/64; Şu'arâ 26/221; 'Ankebût 29/8; Lokmân 31/15, 23; Sebe' 34/7; Fâtır 35/14; Zümer 39/7; Fussilet 41/50; Necm 53/36; Kamer 54/28; Mücadele 58/6, 7; Cum'a 62/8; Teğâbûn 64/7; Tahrîm 66/3; Kıyâme 75/13; *İstenbee* kalıbı için bk. Yûnus 10/53.

35 İsfehâni, *Müfredât*, ss. 108-109.

36 Kur'ân'da *hadîs* kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Tâhâ 20/9; Zâriyât 51/24; Nâzi'ât 79/15; Burûc 85/17.

37 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyye b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüğa*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, c. II, s. 577; İsfehâni, *Müfredât*, ss. 296-297; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Kahire 1969, c. III, ss. 2102-2106; Ebü Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğa ve'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadîrati'l-'Arabiyye, Beyrut 1974, c. II, ss. 8-10. *Darabe* kelimesinin Kur'ân'daki kullanımları hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Okuyan, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*, ss. 151-153; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2006, c. V, ss. 135-136.

38 Kur'ân'da *darabe* kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Bakara 2/26, 60, 61, 273; Âl-i İmrân 3/112, 156; Nisâ 4/94, 101; Mâide 5/106; A'râf 7/160; Enfâl 8/50; Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/24, 25, 45; Nahl 16/74, 75, 76, 112; İsrâ 17/48; Kehf 18/11, 32, 45; Tâhâ 20/77; Hacc 22/73; Nûr 24/31, 35; Furkân 25/9, 39; Şu'arâ 26/63; 'Ankebût 29/43; Rûm 30/28, 30; Yâsîn 36/13, 78; Sâffât 37/93; Zümer 39/27, 29; Zuhruf 43/5, 17, 57-58; Muhammed 47/3, 28; Hadîd 57/13; Haşr 59/21; Tahrîm 66/10, 11; Müzzemmil 73/20.

39 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, ss. 17-20; İsfehâni, *Müfredât*, ss. 478-479.

yapmak, kıssa anlatmak"⁴⁰ manalarına gelmekte ve kıssa aktarmak amacıyla Kur'an'da kullanılmaktadır.⁴¹

Öte yandan Kur'an'da anlatılan kıssaları kastetmek koşuluyla *k-s-s* kökünden türetilen kavramlar ile *nebe'*, *hadis* ve *mesel* kelimelerinin kullanımlarını karşılaştırdığımızda, söz konusu kelimelerin tamamen aynı anlam ve işlevde kullanılmadıklarını görmekteyiz. Bu kapsamda, *k-s-s* kökünden olup kıssaları anlatan kelimeler, geçmişte tarihin herhangi bir döneminde kesinlikle gerçekleşmiş olayları anlatmak için kullanılırken, *nebe'* kökünden türetilen kelimeler geçmişte veya gelecekteki herhangi bir bilgi ya da haberi ifade edebilmektedir. Yine *hadis* kelimesi, Kur'an kıssalarına ait anlatımların yanı sıra "Kur'an, mesaj, haber, olay, sonradan söylenen, yeni söz" gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. *Mesel* kelimesi de *darabe* fiiliyle kullanıldığında, "kıssa anlatmak" anlamının yanında "örnek vermek, benzetme yapmak, misal getirmek" manalarında kullanılmaktadır.

3. Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Kıssalar

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kıssaları, **i. Peygamber Kıssaları**, **ii. Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları** şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Biz burada söz konusu kıssalar hakkında özlü bilgiler aktarıp her bir kıssaya ait Kur'an'da yer alan âyetleri sûrelerin Kur'an'daki diziliş sıralarına riayet ederek dipnot kısmında vermek istiyoruz.

3.1. Peygamber Kıssaları

1. Hz. Âdem Kıssası⁴²

Kur'an'a göre yeryüzünde yaşayan insanların atası, Hz. Âdem'dir. O, aynı zamanda ilk vahiy alan insan, yani peygamberlik zincirinin ilk halkasıdır.⁴³

Kur'an, özellikle Hz. Âdem'in yaratılış sürecinde İblis'in Yüce Allah'ın emrine karşı büyülenmesini gündeme taşır. Bütün meleklerin Allah'ın emrine amade olduğu bir platformda İblis, yaratılış hammaddesini gerekçe göstererek Âdem'in kendisinden daha alt bir tabakada yer aldığı bahanesiyle emre isyan eder ve ilahî huzurdan kovulur. Allah'ın yarattığı varlıklar karşısında büyülenmenin insan hayatına olumsuz katkıları bağlamında bu kıssa, bireye son derece önemli ibretler sunmaktadır.

40 İsfehâni, *Müfredât*, ss. 296-297.

41 Kur'an'da *darabe meselen* (ضَرَبَ مَثَلًا) kalıbının geçtiği âyetler için bk. Bakara 2/26; İbrâhîm 14/24; Yâsin 36/13; Kehf 18/32; Furkân 25/39.

42 Bakara 2/30-39; Âl-i İmrân 3/33-34; A'râf 7/11-25; Hicr 15/26-44; İsrâ 17/61-65; Kehf 18/50; Meryem 19/58; Tâhâ 20/115-127; Sâd 38/71-85.

43 Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I, s. 358; Ömer Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara 2006, s. 704. Geniş bilgi için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri Sa'lebî, *Kıssasul-Enbiyâ'il-Müsemmâ 'Arâisil-Mecâlis*, Dâru İhyâil-Kütübîl-'Arabî, Kahire ty., ss. 21-25; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2004, c. I, ss. 27-64; Süleyman Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004, ss. 24-50.

Hız. Âdem ve eşinin Allah'ın verdiği nimet karşısında nasıl şeytanın oyununa geldikleri ve cennetten çıkarıldıkları Kur'ân'da dikkat çekici bir üslupla dile getirilmektedir. Yine bu kıssada, yapılan hatalara ve işlenen günahlara karşı gerçekleştirilen samimi pişmanlığın, Yüce Allah'ın affına mazhar olma konusunda ne denli önemli olduğuna vurgu yapılmaktadır.

11. Hz. İdris Kıssası⁴⁴

Kur'ân-ı Kerim'de sadece iki yerde ismi geçen Hz. İdris hakkında tefsir kaynaklarında ve tarih kitaplarında çok farklı ve ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. İbn Mes'ûd, İbn 'Abbâs, Mücâhid ve Dahhâk, "İdris isminin Saffât 133'te geçen İlyas peygamberin diğer bir adı olduğu yorumunu yapmaktadırlar. Meryem 58'de "Âdem'in neslinden" denilmesi, Hz. İdris'in çok daha erken dönemde yaşamış bir peygamber olduğu anlamına gelir. "İdris, İlyas'tır" sonucunu üreten klasik yorumlara dayalı *yeniden doğuş* söylemi de mesnetsizdir. Bu yorumlar, onun Eski Ahit'teki Hanok'la özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. İdris ismi, "ders, öğrenim, bilgi"ye delalet eder. Bazı çağdaş müfessirler, Mısırlılarca sonradan tanrılaştırılan bilge kişi Osiris'in Arapçalaşmış şekli olduğu görüşündedirler. Kadim hikmetin babası olarak bilinen Hermes'in (trismegistos) Hz. İdris olduğu yorumlarını, ismin delaleti de doğrular gibidir. Meryem 57'deki yüce konum da, Hz. İdris'in hikmetin babası oluşunu teyit eder."⁴⁵

"Biz onu yüce bir mekâna yükselttik"⁴⁶ âyeti izah edilirken, kendisine peygamberlik verilmesinin yanında kalemle yazı yazan, elbise diken, hesap ve yıldız ilmiyle uğraşan ilk insanın İdris olduğu belirtilmektedir.⁴⁷

111. Hz. Nûh Kıssası⁴⁸

Ulû'l-'azm peygamberlerden olan Hz. Nûh'un⁴⁹ kıssası Kur'ân'da geniş bir şekilde anlatılmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim, yirmi sekiz sûrede

44 Meryem 19/56-57; Enbiyâ 21/85-86.

45 Sa'lebî, *Kıssasul-Enbiyâ*, ss. 42-43; Abdulvehhâb en-Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty., ss. 24-26; A. J. Wensinck, "İdris", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. V/II, ss. 933-935; Ömer Faruk Harman, "İdris", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI, ss. 478-480; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 588; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 77-84; Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, ss. 51-53.

46 Meryem 19/57.

47 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Meftâihu'l-Ğayb*, Beyrut ty., c. XXI, s. 233; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*, Beyrut 1980, c. V, s. 236.

48 Âl-i İmrân 3/33-34; En'âm 6/84; Arâf 7/59-64; Tevbe 9/70; Yûnus 10/71-73; Hüd 11/25-49; İbrâhîm 14/9-18; İsrâ 17/3; Meryem 19/58; Enbiyâ 21/76-77; Hacc 22/42-44; Mü'minûn 23/23-30; Furkân 25/37; Şu'arâ 26/105-122; 'Ankebût 29/14-15; Ahzâb 33/7-8; Sâffât 37/75-82; Sâd 38/12-14; Mü'min 40/5-6; Şûrâ 42/13; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/46; Necm 53/52; Kamer 54/9-16; Hadid 57/26; Tahrîm 66/10; Hâkka 69/11-12; Nûh 71/1-28.

49 Ahzâb 33/7-8. Bu âyette zikredilen beş peygamber, Ahkâf 35'e dayanılarak müfessirlerce Ulû'l-'Azm Peygamberler olarak tanımlanmaktadır. (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Mârifê, Beyrut 1988, c. XXVI, s. 37; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâit-Türâs, Beyrut 1985, c. XVI, s. 220. Ayrıca bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, MÜİF Yay., İstanbul 2009, ss. 269-270).

onunla ilgili bilgi vermekte ve kırk üç yerde de onu ismen zikretmektedir. Kur'an'ın 71. sûresi Nûh sûresidir ve baştan sona onun tevhîd mücadelesini konu edinmektedir. Ancak Kur'an, Hz. Nûh'un hayatına ilişkin sadece onun peygamber olarak görevlendirildikten sonraki aşamasından bahseder. Peygamberliğine ve getirdiği ilâhî mesaja inanmayan putperest kavmi tufanla helak edildiği için söz konusu tufan onun adına nispetle *Nûh Tufanı* olarak bilinmektedir.⁵⁰

Kur'an'da Hz. Nûh'un, Vedd, Süva', Yağûs, Ya'ûk ve Nesr diye anılan putlara tapan kavmini, bir olan Allah'a ibadete davet etmek, aksi takdirde başlarına gelecek azapla uyarmak üzere peygamber olarak gönderildiği ve onların arasında dokuz yüz elli sene kaldığı bildirilmektedir. Sözü edilen görev tanımlaması karşısında kavminin ileri gelen zengin takımının, eşi ve oğlunun onun davetini reddettiği, bunun üzerine Hz. Nûh'un, kendisine inananlarla birlikte Allah'ın emriyle inşa ettiği gemiye binip kurtulduğu, inkârcıların ise tufanda boğularak helak olduğu haber verilmektedir.

iv. Hz. Hûd ve 'Âd Kavmi Kıssası⁵¹

Hz. Hûd'un şeceresi hakkında İslâmî kaynaklarda farklı rivayetler bulunmakla birlikte, "künyesi genellikle 'Âd b. Us b. 'Aram b. Sâm b. Nûh'a dayanılmakta ve İbrânilerin atası sayılan Eber (Âbir)'le aynı kişi olduğu kabul edildiği gibi onun oğlu olarak da gösterilmektedir."⁵²

Hz. Hûd, 'Âd kavmine peygamber olarak gönderilmiştir. 'Âd, Nûh'un torunlarından Avs'ın oğludur. Avs'ın babası İrem, onun babası da Hz. Nûh'un oğlu Sâm'dır. Tarihçiler ve müfessirler Hz. Nûh'un torunlarından 'Âd'a nispet edilen kavmi, 'Âd-ı ülâ ve 'Âd-ı uhrâ şeklinde ikiye ayırırlar. Onlara göre Hz. Hûd'un peygamber olarak gönderildiği kavim, 'Âd-ı ülâ'dır.⁵³

Kur'an'da, insanlık tarihinde dillere destan efsanevî İrem Bağları'nın sahibi olan bu kavmin,⁵⁴ refahın verdiği şımarıklık nedeniyle Hûd peygamberin mesajına inanmadıkları ve helak edildikleri bildirilmektedir.

50 Sa'lebi, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 46-53; Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 30-36; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, çev.: Ahmet Çelen ve diğ., Ekin Yay., İstanbul 1997, II, 228-229; Bernhard Heller, "Nûh", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. IX, ss. 344-346; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 85-113; Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an*, s. 708.

51 A'râf 7/65-72; Tevbe 9/70; Hûd 11/50-60; İbrâhîm 14/9-18; Hacc 22/42-44; Mü'minûn 23/31-41; Şu'arâ 26/123-140; Sâd 38/12-14; Fussilet 41/14-16; Ahkâf 46/21-28; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/41-42; Necm 53/50-51; Kamer 54/18-22; Hâkka 69/4-8; Fecr 89/6-14.

52 Sa'lebi, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 53-57; Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 49-53. Geniş bilgi için bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, c. II, s. 231; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 115-122; Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 78-82; Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an*, s. 715.

53 Celal Kurca, "'Âd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I, s. 334.

54 İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1255.

v. Hz. Sâlih ve Semûd Kavmi Kıssası⁵⁵

Semûd kavmine peygamber olarak gönderilen Hz. Sâlih, Hz. Nûh'un torunlarından. Onun peygamber olarak gönderildiği kavim, 'Âd-ı uhrâ olarak da bilinir.⁵⁶

Semûd, "az su" anlamına gelen *semûd*'den türetilmiştir.⁵⁷ "Kökenleri Hz. İsmâil'den önceki döneme dayanan ve 'Arabül'-'Âribe (Saf Arap) olarak isimlendirilen nesli kesilmiş eski Arap kabilelerinden birisidir."⁵⁸ "Semûd, bir su uygarlığıdır. Yılda yağması beklenen az miktardaki suyu kayalarda açılan sarnıçlarda biriktirip tasarruflu kullanarak inşa edilen görkemli bir medeniyettir. Öte yandan Semûd kavminin görkemli medeniyetini inşa ettiği *Hıcr*, "kayalık arazi" ya da "kapalı havza" anlamına gelmektedir. Kadim zamanlardan beri tarihi kayıtlarda yer alan bir mekândır."⁵⁹

Kur'an'da, Semûd kavminin Hz. Sâlih'i ve mesajını yalanladıkları, kendilerine Yüce Allah tarafından imtihan için gönderilen deveyi önce susuz bıraktıkları, sonra işkence ile öldürdükleri ve bunun üzerine kaya gibi sağlam mekânlarında helak edildikleri haber verilmektedir.

vi. Hz. İbrâhîm Kıssası⁶⁰

Hz. İbrâhîm, Kur'an'a göre Âzer'in oğludur.⁶¹ Babasına bu isim kuvvetli bir ihtimalle uşağının adı olan Elazar'a nispetle verilmiştir.⁶²

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm tarafından en büyük ata ve temel referans kabul edilen Hz. İbrâhîm hakkında Yahudi ve İslâm kaynaklarında pek çok bilgi yer almaktadır. Söz konusu bilgiler, genelde Hz. İbrâhîm'in tevhid inancını yerleştirmek üzere verdiği mücadeleleri esas almaktadır.⁶³

55 A'râf 7/73-79; Tevbe 9/70; Hüd 11/61-68; İbrâhîm 14/9-18; Hıcr 15/80-84; Hacc 22/42-44; Şu'arâ 26/141-159; Naml 27/45-53; Sâd 38/12-14; Fussilet 41/17-18; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/43-45; Necm 53/50-51; Kamer 54/23-31; Hâkka 69/4-5; Burûc 85/17-20; Fecr 89/9-14; Şems 91/11-15.

56 Ahmet Güç, "Sâlih", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 32-33; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, s. 125. Hz. Sâlih hakkında geniş bilgi için bk. Sa'lebi, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 57-63; Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 56-67; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, c. II, s. 233; Fr. Buhl, "Sâlih", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1967, c. X, s. 127.

57 İsfehâni, *Müfredât*, s. 79.

58 Celal Kurca, "Semûd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 500.

59 İsfehâni, *Müfredât*, s. 107; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 492.

60 Bakara 2/124-136, 140-141, 258-260; Âl-i İmrân 3/33-34, 65-68, 84, 96-97; Nisâ 4/54-55, 125, 163-164; En'am 6/74-84, 161-163; Tevbe 9/70, 113-114; Hüd 11/69-76; Yûsuf 12/6; İbrâhîm 14/35-41; Hıcr 15/51-60; Nahl 16/120-122; Meryem 19/41-50, 58; Enbiyâ 21/51-73; Hacc 22/26-29, 42-44; Şu'arâ 26/69-104; 'Ankebût 29/16-27, 31-32; Ahzâb 33/7-8; Sâffât 37/83-113; Sâd 38/45-47; Şûrâ 42/13; Zuhruf 43/26-28; Zâriyât 51/24-37; Necm 53/33-42; Hadid 57/26; Mümtehne 60/4-6; A'lâ 87/18-19.

61 En'am 6/74.

62 A. J. Wensinck, "İbrâhîm", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. V/II, s. 878.

63 Ömer Faruk Harman, "İbrâhîm", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI, ss. 266-267. Geniş bilgi için bk. Sa'lebi, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 63-88; Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 70-79; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, c. III, ss. 141-142; Wensinck, "İbrâhîm", ss. 878-880; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 141-171.

Hız. İbrâhîm'le ilgili Kur'ân'da, sahip olduğu arı-duru inanç, babası ve put-perest kavmi ile giriştiği akılcı tevhîd mücadelesi, oğlunu kurban etme konusundaki başarılı samimiyet sınavı, Kâbe'nin temellerini yükseltmesi, kendisinin ve eşinin yaşlılığına rağmen oğulları İshâk'ın dünyaya gelmesi gibi konular ele alınmaktadır.

vii. Hz. Lût Kıssası⁶⁴

"Hz. Lût, Hz. İbrâhîm'in kardeşi Haran'ın oğludur. Kuzey Mezopotamya (Ur)'da ona inanmış, onunla birlikte Filistin'e hicret etmiş, bugünkü Ürdün Ölü Denizi kıyısında vaktiyle kurulu olan Sodom ve Gomorra halkının hem yöneticisi hem de peygamberi olmuştur. Amonluların ve Moabluların atasıdır."⁶⁵

Kur'ân'da Hz. Lût'un, *livâtâ* fiilini işleyen bir kavme peygamber olarak gönderildiği, uyarılarına rağmen söz konusu ahlâksızlıktan vazgeçmeyen kavminin korkunç bir depremle helak edildiği ve Lût'un kafir karısı dışında kendisine inanan aile bireylerinin kurtulduğu bildirilmektedir.

viii. Hz. İsmâil Kıssası⁶⁶

Hız. İsmâil, Hz. İbrâhîm'in Mısırlı cariye Hacer'den doğma oğludur. İslâm kaynaklarına göre babası onu, annesi Hacer'le birlikte Filistin'den getirip bugün Mekke'de Ka'be'nin bulunduğu yere bırakmıştır. "Hz. İsmâil, bu bölgede yaşayan Âribe Araplardan Cürhüm Kabilesi'nden bir kızla evlenmiştir.⁶⁷ İşte Kureyş Kabilesi onların soyundan gelmektedir."⁶⁸

Kur'ân'da, Hz. İsmâil'in kendisini Allah adına kurban etmek isteyen babası Hz. İbrâhîm'e itaat ve teslimiyeti dramatik bir şekilde anlatılmaktadır.⁶⁹

ix. Hz. İshâk Kıssası⁷⁰

Yahudilerin Hz. İbrâhîm'den sonra ikinci atası olan ve yaklaşık M.Ö. XIX-XVIII. yüzyıllarda yaşayan Hz. İshâk,⁷¹ Hz. İbrâhîm'in Sâre adlı eşinden oğludur.⁷²

64 En'am 6/86; A'râf 7/80-84; Hûd 11/74-83; Hicr 15/57-77; Enbiyâ 21/71-75; Hacc 22/42-44; Şu'arâ 26/160-175; Neml 27/54-58; 'Ankebût 29/26-35; Sâffât 37/133-138; Sâd 38/12-14; Kâf 50/12-14; Necm 53/53-54; Kamer 54/33-39; Tahrim 66/10.

65 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, c. II, ss. 234-235; III, 146; Bernhard Heller, "Lût", *İA*, MEB Yay., İstanbul ty, c. VII, ss. 90-91; Ömer Faruk Harman, "Lût", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVII, ss. 227-229; Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, s. 114. Geniş bilgi için bk. Sa'lebî, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, ss. 90-94; Neccâr, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, ss. 112-116; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 245-258.

66 Bakara 2/124-136, 140-141; Âl-i İmrân 3/84; Nisâ 4/163-164; En'am 6/86; İbrâhîm 14/37-39; Meryem 19/54-55; Enbiyâ 21/85-86; Sâffât 37/99-113; Sâd 38/48-49.

67 A. J. Wensinck, "İsmâil", *İA*, İstanbul: MEB Yay., 1968, c. V/II, s. 1110.

68 Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, s. 120. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, ss. 101-108; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 233-236.

69 Sâffât 37/99-113. Hz. İbrâhîm'in kurban etmek istediği oğlunun Hz. İsmâil olduğuna dair bilgi için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VI, ss. 4061; Muhammed Emed, *Kur'ân Mesajı*, çev.: Cahit Koytak ve diğ., İşaret Yay., İstanbul 1999, c. II, s. 918; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Sa'fetü't-Tefsîr*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1976, c. III, s. 37.

70 Bakara 2/132-136, 140-141; Âl-i İmrân 3/84; En'am 6/84; Hûd 11/69-76; Yûsuf 12/6; Meryem 19/49-50; Enbiyâ 21/72-73; 'Ankebût 29/27; Sâffât 37/112-113; Sâd 38/45-47.

71 Ömer Faruk Harman, "İshak", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII, s. 519.

72 J. Eisenberg, "İshak", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1968, c. V/II, s. 1074; Neccâr, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, ss. 98-100; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 239-241; Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, s. 127.

Kur'ân, Hz. İshâk'ın peygamberliğini teyit edip onun sâlih, erdemli ve dürüst bir kul olduğunu belirttikten sonra daha ziyade iyice yaşlanmış olan ve normal şartlarda çocuk sahibi olma imkânı bulunmayan anne-babadan dünyaya gelişi üzerinde durmaktadır.

x. Hz. Ya'kûb Kıssası⁷³

"Hz. Ya'kûb, Hz. İshâk'ın Rebeka'dan doğma oğludur. Ya'kûb, büyük kardeşi Esav (Ays) ile ikiz olarak doğmuştur. Elini Esav'ın ökçesinden tutmuş olduğu halde arkasından doğduğu için Ya'kûb diye anıldığı ve kardeşi Esav tarafından öldürülmek korkusuyla dayısının yanına gitmek üzere gündüzleri saklanıp geceleri yürüdüğü için de kendisine İsrâil adı verildiği rivayet edilmektedir.⁷⁴ Kur'ân'da Hz. Ya'kûb'un çocukları olduğu kabul edilen *el-Esbât*'tan sadece Yûsuf'un ismi geçmektedir."⁷⁵

Kur'ân, Hz. Ya'kûb kıssasını daha ziyade oğlu Hz. Yûsuf'un kıssası içerisinde aktarmakta ve baba-oğulun hayatında cereyan eden hadiseleri dramatik bir şekilde anlatmaktadır.

x1. Hz. Yûsuf Kıssası⁷⁶

İsrâilîoğullarına gönderilen peygamberlerden olan Hz. Yûsuf, "Hz. Ya'kûb'un eşi Rahîl'den doğan çocuğudur. Mısır'da hüküm süren Hiksoslar zamanında (M.Ö. 1720-1580) yaşadığı anlaşılan Hz. Yûsuf'un hayatı hakkında bilinenler, diğer peygamberlere nazaran daha fazla olmasına rağmen ayrıntılı bilgi sahibi olma imkânı sunmamaktadır."⁷⁷

Kur'ân'da Hz. Yûsuf'un, gördüğü rüyayı babasına anlatması, kardeşlerinin onu kuyuya bırakması, bir ticaret kervanında bulunanlarca kuyudan çıkarılması, Mısır'a götürülmesi, azizin/melikin sarayında kalması, azizin eşinin iftirası sonucu hapse atılması, rüyaları yorumlama yeteneğinin ortaya çıkması, tekrar saraya dönüp Mısır maliye bakanlığına yükselmesi, kendisini kuyuya atan kardeşlerinin ona muhtaç olması ve sonunda tekrar ailesine kavuşması gibi pek çok hayat kesiti dramatik bir üslupla anlatılmaktadır.⁷⁸ Kur'ân'da kıssasının aktarımı detaylı bir şekilde ele alınan ve baştan sona bir pasajda aktarılan tek peygamber Hz. Yûsuf'tur.

73 Bakara 2/132-136, 140-141; Âl-i İmrân 3/84, 93; Nisâ 4/163-164; En'âm 6/84; Hüd 11/69-73; Yûsuf 12/4-102; Meryem 19/49-50, 58; Enbiyâ 21/72-73; 'Ankebût 29/27; Sâd 38/45-47.

74 Ahmet Suphi Furat, "Ya'kûb", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, s. 351; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, s. 263. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, s. 119; Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, ss. 128-134.

75 Furat, "Ya'kûb", s. 351.

76 En'âm 6/84; Yûsuf 12/4-102; 'Ankebût 29/27; Mü'min 40/34-35.

77 Ahmet Suphi Furat, "Yûsuf", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, s. 441. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, ss. 120-144; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 271-301.

78 Yûsuf 12/4-102.

xii. Hz. Eyyüb Kıssası⁷⁹

Hız. Eyyüb, Edom diyarının bir bölgesi olan ve Ölüdeniz'in güneydoğusunda yer aldığı ifade edilen ya da Celile gölünün kuzeydoğusundaki Hauran'la aynı yer olduğu ileri sürülen Uts şehrinde yaşamıştır.⁸⁰

Arap asıllı bir peygamber olan Hz. Eyyüb, önceleri varlık ve sıhhat sahibiyken sonradan yokluk ve hastalık sınavına tabi tutulur. Eşi ve çocukları başta olmak üzere herkes etrafından uzaklaşır. Düştüğü ölümcül dert sırasında takdire şayan bir sabır sergiler. Yüce Allah, onun adını sabrın simgesi olarak ölümsüzleştirir.⁸¹

Kur'an'da, Hz. Eyyüb'un hastalığıyla ilgili ayrıntıya girilmez; ancak -özellikle- "sıkıntılar karşısında gösterilmesi gereken sabır ve sonrasındaki mükâfatlar" noktasında dinî ve ahlâkî mesajlar içeren bilgiler verilir.

xiii. Hz. Şu'ayb ve Medyenliler Kıssası⁸²

Kur'an'a göre Medyen halkının kardeşi ve onlara gönderilen bir peygamber olan Hz. Şu'ayb hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Şu kadar var ki müfessirler onu, Hz. Mûsâ ile ilgili olarak Kasas 27-28. âyetlerde geçen meçhul kayınpeder olarak tanıtmaktadırlar.⁸³

Medyen, Kızıldeniz kıyısında Akabe körfezinin doğusunda yer alan bir şehirdir. Eski Ahit'te Medyen adlı bir kent geçmemektedir. Ancak, Midyan isimli bir kabile ve onun soy kütüğünün varıp kendisine dayandığı Midyan adlı kişiden söz edilir. Sadece bir ses benzerliği değilse -muhtemelen Medyenlilerin büyük atası Midyan, Eski Ahit'e göre Hz. İbrahim'in Katıra'dan olma oğludur.⁸⁴

Hız. Şu'ayb'ın peygamber olarak gönderildiği Medyen halkının Kur'an'da zikredilen en belirgin özellik ve yanlışları, ölçü-tartıdan çalmak ve ticarete hile karıştırmaktır. Onun kavmi ile mücadelesi, toplumunda tevhid inancını yerleştirmeye ve söz konusu sıkıntıları gidermeye yönelik olmuştur.

xiv. Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn, Firavun ve İsrâiloğulları Kıssası⁸⁵

Kur'an'da kıssası ayrıntılı bir şekilde anlatılan Hz. Mûsâ, İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlığa göre büyük bir peygamber ve İsrâiloğullarını Firavun'un

79 Nisâ 4/163; En'am 6/84; Enbiyâ 21/83-84; Sâd 38/41-44.

80 Ömer Faruk Harman, "Eyyüb", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XII, s. 16.

81 İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, ss. 632-633. Hz. Eyyüb hakkında geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 349-352; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. I, ss. 305-320.

82 A'râf 7/85-93; Hûd 11/84-95; Hicr 15/78-79; Hacc 22/42-44; Şu'arâ 26/176-191; 'Ankebût 29/36-37.

83 Fr. Buhl, "Şu'ayb", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, s. 579. Geniş bilgi için bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, c. II, ss. 237-238; Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 154-159.

84 Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin 25/2.

85 Bakara 2/40-74, 83-93, 122-123, 135-136, 140-141, 211-212, 246-252; Âl-i İmrân 3/10-11, 84, 93-94; Nisâ 4/153-164; Mâide 5/12-13, 20-26, 32, 70-71, 82; En'am 6/84, 91, 146, 154-160; A'râf 7/103-156, 159-171; Enfâl 8/50-55; Yûnus 10/75-93; Hûd 11/96-100, 110-111; İbrâhîm 14/5-8; İsrâ 17/2-8, 101-104; Kehf 18/60-82; Meryem 19/28, 51-53; Tâhâ 20/9-101; Enbiyâ 21/48-50; Hacc 22/42-44; Mû'minûn 23/45-49; Furkân 25/35-36; Şu'arâ 26/10-68; Neml 27/7-14, 76-79; Kasas 28/1-43, 76-84; 'Ankebût 29/39-40; Secde 32/23-25; Ahzâb 33/7-8, 69; Sâffât 37/114-122; Sâd 38/12-14; Mû'min 40/23-46, 53-55; Fussilet 41/45; Şûrâ 42/13; Zuhruf 43/46-56; Duhân 44/17-33; Câsiye 45/16-22; Kâf 50/12-14; Zâriyât 51/38-40; Necm 53/33-42; Kamer 54/41-42; Saff 61/5; Tahrim 66/11; Hâkka 69/9-10; Müzzemmil 73/15-16; Nâzi'ât 79/15-26; Burûc 85/17-20; A'lâ 87/18-19; Fecr 89/9-14.

zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir. Onun hakkında en önemli bilgi kaynakları, Tevrat ve Kur'an'dır. Tevrat'ın neredeyse tamamı, Hz. Mûsâ ve liderliğini yaptığı İsrâiloğullarının tarihinden ibarettir. Tevrat, Mûsâ'yı peygamberlerin en büyüğü olarak takdim etmektedir.⁸⁶ Kur'an-ı Kerim'de de adı en çok geçen peygamberdir.⁸⁷

Kur'an, Hz. Mûsâ'nın nesebinden bahsetmemekle birlikte İsrâiloğullarının hakkında ihtilaf ettikleri pek çok şeyi anlatmakta, bu bağlamda Mûsâ ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını gerçek olarak nakletmektedir. Kur'an'da Hz. Mûsâ hakkında verilen bilgiler, büyük ölçüde Tevrat'la paralellik arz etmektedir. Öte yandan İslâmî kaynaklarda yer alan bilgilerin çoğu, Yahudi dinî literatüründe de bulunmaktadır.⁸⁸

Kur'an'da onun dünyaya gelişi, saraya intikali, Medyen'e gidişi, peygamberlikle görevlendirilişi, İsrâiloğullarını kurtarmak için Firavun'a gönderilişi, Firavun'la mücadelesi ve İsrâiloğullarını Mısır'dan çıkarışı, Sînâ'da ilâhî emirleri alışı, çöldeki olaylar ve İsrâiloğullarına rehberlik edişi anlatılmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın kardeşi ve onun yardımcısı olarak İsrâiloğullarına gönderilen bir peygamber olan Hz. Hârûn, Kur'an'da genellikle Hz. Mûsâ ile birlikte zikredilmektedir. Hârûn Tevrat'ta da fazla yer almamakta ve Hz. Mûsâ'nın yanında ikinci planda kalmaktadır.⁸⁹ Mısır'da İsrâiloğullarına baskı uygulayan Firavun (muhtemelen II. Ramses) zamanında ve İsrâiloğullarının erkek çocuklarının öldürülmesi emrinden önce dünyaya gelmiştir.⁹⁰

xv. Hz. Dâvûd Kıssası⁹¹

Yahuda soyundan Yesse'nin oğlu olan Hz. Dâvud,⁹² İsrâiloğullarına gönderilen ve kendisine Zebûr indirilen bir peygamberdir. Hz. Dâvud hakkında Kur'an'da gerek soy kütüğü gerekse hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılı bilgi yoktur. Bu konuda diğer İslâmî kaynaklarda yer alan bilgiler de İsrâiliyyât türünden olup Eski Ahit'teki bilgilerle önemli ölçüde benzerlik göstermektedir.⁹³

Kur'an'da, Hz. Dâvud'un Câlût'u öldürmesi, Allah'ın dağları ve kuşları onun emrine vermesi, ibadete çok düşkün olması, günah işlemekten titizlikle kaçınması, Zebûr'un kendisine verilmesi, sadece davacıyı dinleyerek verdiği hükmün yanlışlığını anlayıp tevbe etmesi gibi konular ele alınmaktadır.

86 Kitâb-ı Mukaddes, Tesniye 34/10.

87 Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2006, c. XXXI, s. 207. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 155-302; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. II, ss. 7-122.

88 Harman, "Mûsâ", s. 211.

89 Kitâb-ı Mukaddes, Çıkış 6/20; 7/7; Ayrıca bk. Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 204-206.

90 Ömer Faruk Harman, "Hârûn", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1997, c. XVI, s. 254.

91 Bakara 2/251; Nisâ 4/163; Mâide 5/78; En'am 6/84; İsrâ 17/55; Enbiyâ 21/78-80; Neml 27/15-16; Sebe' 34/10-11; Sâd 38/17-30.

92 Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, s. 215.

93 Ömer Faruk Harman, "Dâvûd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. IX, s. 21. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 303-316; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. II, ss. 180-201.

xvi. Hz. Süleymân Kıssası⁹⁴

M.Ö. 970-935 yıllarında babası Dâvud'dan sonra kral olmuş bir İsrâiloğulları peygamberidir. Kaynaklar, "Sebe melikesinin vergi vermek ve onunla görüşmek üzere Filistin'e geldiğini haber vermektedir. Bilgisi ve hikmetli sözleriyle ünlenen Hz. Süleymân'ın adı hikmetle eş anlamda kullanılmaktadır."⁹⁵

Kur'an'da, Hz. Süleymân'ın üstün muhakeme yeteneği, rüzgârın emrine verilmesi, kendisine kuşların mantığının öğretilmesi, cinler, insanlar ve kuşlardan kurulu bir ordusunun olması, Sebe melikesi ile uluslar arası düzeydeki ilişkileri ele alınmaktadır.

xvii. Hz. İlyâs Kıssası⁹⁶

Hz. İlyas, İsrâiloğullarına Hz. Süleymân'dan sonra gönderilen peygamberlerdendir. "M.Ö. 880-850 yıllarında yaşamıştır."⁹⁷ Adı, Kur'an'da iki yerde *İlyâs*, bir yerde *İlyâsîn* olarak zikredilmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te ismi, *İlyâ* olarak geçmektedir. Saffât 130'da *İlyâsîn* olarak geçmesi, müfessirleri pek çok güçle karşı karşıya getirmiştir. Bu konuda değişik görüşler söz konusudur: Ya İlyas'ın çoğulu olup İlyas'ı ve soyunu veya İlyas'ı ve tâbilerini kastetmektedir⁹⁸; ya da metnin bütünlüğünden anlaşıldığı kadarıyla ifade serbestisinden hareketle bu kelimeye sadece kafiyeli olsun diye *în* ilavesi yapılmıştır.⁹⁹

Kur'an, onun dürüst ve erdemli bir insan olduğunu ifade ettikten sonra kıssa üslubuna uygun bir şekilde Saffât 123-132. âyetlerde kıssasını nakletmektedir.

xviii. Hz. Elyesa' Kıssası¹⁰⁰

Hz. Elyesa', İsrâiloğulları peygamberlerindendir ve Hz. İlyas'la çağdaştır. "Hz. İlyas'ın tebliğ için sefere çıktığında, yerine onu bıraktığı rivayet edilmektedir."¹⁰¹ Kitab-ı Mukaddes'teki adı *Elişa'*dır. Babasının ismi Şafat'tır. Fakat İslâm tarihçileri, babasına Uhtûb adını vermektedirler.¹⁰²

94 Bakara 2/102-103; Nisâ 4/163; En'am 6/84; Enbiyâ 21/78-82; Neml 27/15-44; Sebe' 34/10-14; Sâd 38/30-40.

95 J. Walker, "Süleymân b. Dâvud", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI, ss. 172-174; Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2010, c. XXXVIII, ss. 56-60; Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, s. 221.

96 En'am 6/85; Saffât 37/123-132.

97 Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an*, s. 791. Geniş bilgi için bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, c. III, ss. 144-145; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. II, ss. 135-140.

98 Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, s. 208.

99 A. J. Wensinck, "İlyâs", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1968, c. V/II, s. 975. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "İlyâs", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII, ss. 160-162.

100 En'am 6/86; Sâd 38/48.

101 Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an*, s. 791. Geniş bilgi için bk. Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 212-213.

102 Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, s. 212. Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Elyesa'", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XI, ss. 69-70.

Kur'ân'da ismen zikredilmesine rağmen Hz. Elyesa' hakkında herhangi bir kıssa anlatılmaz. Sadece onun da Hz. İsmâil ve Hz. Zülkifl gibi hayırda öncülük eden, Hz. İsmâil, Hz. Yûnus ve Hz. Lût gibi çağının diğer insanlarına üstün kılınan bir peygamber olduğu ifade edilmektedir.

xix. Hz. Zülkifl Kıssası¹⁰³

Kur'ân'da sadece iki yerde zikredilen ve kıssa denilebilecek bir aktarıma da sahip olmayan *Zülkifl*, "kısmetli kişi" anlamına gelen bir lakaptır. "Araplar arasında *Zülkifl* olarak bilinen bu şahsiyetin Kur'ân'da lakabına yer verilip isminin zikredilmemesi nedeniyle kimliğinin tespiti konusunda farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Bu yorumlardan birine göre *Zülkifl*, Ergani'de makamı bulunan Hezekiel Peygamber'in lakabıdır."¹⁰⁴

Tefsir kaynaklarında yer alan bilgilere göre Zülkifl, Allah'ın çift isimle andığı beş peygamberden birisidir. Buna göre nasıl ki *İsrâil* Hz. Ya'kûb'un, *Mesih* Hz. İsâ'nın, *Zunnûn* Hz. Yûnus'un, *Ahmed* Hz. Muhammed'in Kur'ân'daki ikinci isimleri ise, *Zülkifl* de Hz. İlyâs'ın ikinci ismidir.¹⁰⁵

xx. Hz. Yûnus Kıssası¹⁰⁶

Hz. Yûnus, Ninova (Musul)'yı irşad için peygamberlikle görevlendirilmiş, fakat kavmi bir türlü çağrısını kabul etmeyince davetten vazgeçip gemiye binerek Tarsus'a kaçmak istemiştir.¹⁰⁷ Çıkan fırtına sonucu gemi sallanmaya başlayınca gemiciler, geminin yükünü hafifletmek için yolculardan birini denize atmak üzere kur'a çekmişler; birkaç kez tekrarlanan kur'a hep Yûnus'a isabet edince, onu denize atmışlardır. Bir balık onu yutmuş, sonra karaya kusmuştur. Bu kez Rabb'in buyruğunu dinleyerek Ninova'ya giden Yûnus, kırk gün sonra o kentin harap olacağını söylemiş, kent halkı bu uyarı üzerine gönülden tevbe edince, Allah onları bağışlayıp cezalarını kaldırmıştır.¹⁰⁸ Kur'ân'daki kıssası, yaşanan bu süreci yer ve zaman belirtmeksizin özlü bir şekilde aktarmaktadır.

xxi. Hz. 'Uzeyr Kıssası¹⁰⁹

İsrâiloğulları peygamberlerinden olan 'Uzeyr b. Cevre hakkında kaynaklarda şu bilgiler mevcuttur. "O, Hz. Hârûn'un zürriyetindedir. Bahtunnasar zamanında Babil'e sürgün edilen çocuklar arasındadır. Küçük yaşta Tevrat okumayı öğrenmiştir. Bahtunnasar'ın ölümü sonrası Beytü'l-Makdis'in yeniden inşa edilmesiyle tekrar oraya dönmüştür. Kırk yaşına bastığında, Yüce

103 Enbiyâ 21/85-86; Sâd 38/48.

104 Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'ân*, s. 791. Geniş bilgi için bk. Ahmet Suphi Furat, "Zülkifl", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, ss. 652-654.

105 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. XXII, s. 212.

106 Nisâ 4/163; En'âm 6/86; Yûnus 10/98; Enbiyâ 21/87-88; Sâffât 37/139-148; Kalem 68/48-50.

107 Ahmet Suphi Furat, "Yûnus", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, s. 435. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssasü'l-Enbiyâ*, ss. 353-367; Derveze, *et-Teşsiru'l-Hadis*, c. III, ss. 147-148.

108 Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, s. 235.

109 Tevbe 9/30-35.

Allah ona hikmet vermiştir. Yaşadığı dönemde Tevrat'ı onun kadar bilen ve ezberleyen yoktur.”¹¹⁰

Hz. 'Uzeyr hakkında Kur'ân'da ayrıntılı bir kıssa yoktur. Sadece müfessirlerin Bakara 259. âyette zikredilen kişinin Hz. 'Uzeyr olabileceğine dair rivayetlerinin yanı sıra¹¹¹ Yahudilerin, “'Uzeyr, Allah'ın oğludur!"; Hristiyanların da, “Mesih, Allah'ın oğludur!” şeklindeki yakıştırmalarının kınandığı ve böyle diyenlerin hak ve hakikatten uzak bir anlayışa sahip olduklarının dile getirildiği bir pasaj söz konusudur.

xxi. Hz. Lokmân Kıssası¹¹²

Kur'ân-ı Kerim'de kendisine hikmet verildiği bildirilen ve peygamberliği tartışmalı olan Hz. Lokmân'ın Kur'ân tarafından örnek bir kişilik olarak takdim edilmesi, onun Araplarca bilindiğine işaret etmektedir. “Rivayete göre 'Âd kavmi, günahkârlıkları ve Allah'ın elçisini yalanlamaları nedeniyle kuraklıkla cezalandırılınca, bu felaketten sadece Hz. Hûd ve ona inananlarla birlikte yağmur duâsı için Mekke'ye giden ve aralarında Hz. Lokmân'ın da bulunduğu bir grup insan kurtulmuştur. İkinci 'Âd kavminin çekirdeğini oluşturan bu topluluk, yeni bir kuraklıktan korktukları için Hz. Lokmân liderliğinde Sebe' bölgesine göç etmişler ve hayatlarını burada sürdürmüşlerdir.”¹¹³

Hz. Lokmân'ın bir peygamber olduğu kanaatiyle onun evladına öğütlerini konu edinen âyetleri ve dolayısıyla Lokmân kıssasını, peygamber kıssaları arasında değerlendirmeyi uygun gördük. Zira Lokmân sûresi 12. âyetteki “*Biz ona hikmet verdik*” ifadesi, onun vahiyle bir şekilde bulunduğu göstergesi olsa gerektir.

xxiii. Hz. Zülkarneyn Kıssası¹¹⁴

Peygamberliği konusunda ihtilaf edilen Hz. Zülkarneyn'in kim olduğu ve ne zaman yaşadığıyla ilgili net bir bilgi söz konusu değildir.¹¹⁵ Zira Kur'ân'da kıssası anlatılan Zülkarneyn'in tarihsel kimliği hakkında kaynaklarda farklı anlatımlar yer almaktadır. Bu doğrultuda “Araplar tarafından bilinen, çok eski çağlarda yaşamış kahraman bir cihangir olabilir. Makedonyalı İskender veya Himyer krallarından biri olma ihtimali oldukça zayıf görünmektedir.”¹¹⁶ Kur'ân'daki anlatım dikkate alındığında, “vaktiyle yeryüzünün doğusu ile batısına hakim olmuş ve kalabalık nüfuslarıyla diğer uluslar üzerinde korku oluşturan bir kavmi (Ye'cûc-Me'cûc) engelleyen cihangir kişi” olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷

110 Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. II, ss. 279-280. Geniş bilgi için bk. Ahmet Suphi Furat, “'Uzeyr”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, ss. 87-89.

111 Furat, “'Uzeyr”, s. 89.

112 Lokmân 31/12-19.

113 Ömer Faruk Harman, “Lokmân”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVII, s. 205.

114 Kehf 18/83-98; Enbiyâ 21/95-96.

115 Ahmet Suphi Furat, “Zülkarneyn”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, s. 650.

116 İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 573.

117 Furat, “Zülkarneyn”, s. 650.

xxiv. Hz. Zekerıyyâ Kıssası¹¹⁸

İsrâiloğullarına gönderilen son peygamberlerden olan Hz. Zekerıyyâ, "Filistin'in Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti haline geldiği dönemde Kudüs'te yaşamıştır.¹¹⁹ Abıya kabilesinden olup¹²⁰ Hz. Süleymân'ın soyundan gelmektedir. O, aynı zamanda Süleymân mabedinin din adamı, Yahyâ (Yuhanna) el-Ma'medân'ın babası ve Meryem'in teyzesi Elizabet'in kocasıdır. Mabed'in din hizmetlerini yürüten Levililere mensuptur.¹²¹ Marangozluk yaparak geçimini sağlamıştır. Yaşı hayli ilerlediği bir sırada Allah'tan kendisinin ilmüne ve mülküne varis olacak bir çocuk istemiş, Allah da kendisinin ve karısının ihtiyarlığına rağmen ona Yahyâ'yı lütfetmiştir."¹²²

Kur'ân'da Hz. Zekerıyyâ ile ilgili olarak kendisi ve eşinin yaşlılığına rağmen Allah'a çocuk için duâ etmesi ve Yahyâ'nın dünyaya gelişinin yanı sıra Hz. Meryem'le yakınlığı ve onun bakıcılığını üstlenmesi konuları işlenmektedir.

xxv. Hz. Yahyâ Kıssası¹²³

İsrâiloğullarına gönderilen bir peygamber olan ve Hıristiyan kaynaklarında adı "Yuhanna el- Ma'medân" (Vaftizci Yahyâ) olarak geçen Hz. Yahyâ, Hz. Zekerıyyâ ve Elizabet'in çocuğu, Hz. İsa'nın teyzesinin oğludur. "Hz. Yahyâ, Ürdün Irmağı kıyısında insanları su ile tevbe ettirmiştir, yani vaftiz yapmıştır. Hz. İsa peygamber olduktan sonra öğretilerini yaymaya başlayınca, ona ilk inananlardan biri de Hz. Yahyâ'dır. *Vaftizci Yahyâ* adıyla meşhur olması, Hz. İsa'yı Ürdün Irmağı'nda vaftiz etmesi nedeniyledir."¹²⁴

Kur'ân'da, Hz. Yahyâ'ya hikmet ve derin muhakeme kabiliyeti verildiği dile getirilmekte ve hayırlı bir evlat olduğu ifade edilmektedir.

xxvi. Hz. İsa Kıssası¹²⁵

Hz. İsa, *ulü'l-'azm* peygamberlerdendir.¹²⁶ O, Allah'ın bir mucizesi olarak Galile bölgesinin Nasıra kasabasında bakire Meryem'den doğmuş; Ür-

118 Âl-i İmrân 3/37-41; En'âm 6/85; Meryem 19/1-15; Enbiyâ 21/89-90.

119 Ahmet Suphi Furat, "Zekerıyyâ", İA, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII, s. 505.

120 Kitâb-ı Mukaddes, Luka 1/5.

121 Kitâb-ı Mukaddes, I. Tarihler 23-24. Ayrıca bk. Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, s. 368; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 579.

122 Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 258-259. Geniş bilgi için bk. Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. II, ss. 291-299.

123 Âl-i İmrân 3/38-41; En'âm 6/85; Meryem 19/1-15; Enbiyâ 21/89-90.

124 Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, ss. 369-370; Ateş, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi*, ss. 265-266.

125 Bakara 2/87, 135-136, 253; Âl-i İmrân 3/42-59, 84; Nisâ 4/156-159, 163-164, 171-172; Mâide 5/15-19, 46-47, 72-75, 78-86, 110-119; En'âm 6/85; Tevbe 9/30-35; Nahl 16/102; Meryem 19/16-34; Enbiyâ 21/91-92; Mü'minün 23/50; Ahzâb 33/7-8; Şûrâ 42/13; Zuhruf 43/59, 63-65; Hadid 57/27; Saff 61/6, 14.

126 İshak Yazıcı, "Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Refi ve İlgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili", *OMÜİFD*, sy. XX-XXI, 2005, ss. 69-101. Geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssasul-Enbiyâ*, ss. 371-467; D. B. Macdonald, "İsa", İA, MEB Yay., İstanbul 1986, c. V/II, ss. 1062-1064; Ömer Faruk Harman, "İsa", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII, ss. 465-472; Ali Sayı, *Kur'an Etrafında Makaleler*, Abam Yay., İzmir 1994, ss. 51-56.

dün Irmağı kıyısında insanları su ile vaftiz eden Hz. Yahyâ tarafından vaftiz edilmiştir. Hz. Yahyâ'nın şehit edilmesi üzerine Hz. İsa tebliğ çalışmalarına başlamıştır. Kendisine kutsal kitap İncil indirilmiştir. Roma valisi tarafından çarpmıha gerilmiş, fakat bu cezadan mucizevi bir şekilde Allah tarafından kurtarılmıştır.¹²⁷ Daha sonra içeriğini bilemeyeceğimiz bir şekilde dünya hayatı sona ermiştir.¹²⁸

Kur'an'da Hz. İsa kıssası bağlamında, doğumunun müjdenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri ve öldürülmek istenmesi konuları ele alınmaktadır.

3.2. Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları

1. Hz. Meryem Kıssası¹²⁹

Hz. İsa'yı mucizevi bir şekilde babasız olarak dünyaya getiren Hz. Meryem'in babası İmrân, annesi Hanna'dır. Annesinin ismi Kur'an'da zikredilmez. "Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Mûsâ'nın babası 'Amram'a tekabül eden İmrân adına istinaden Meryem'in Hârûn'un kız kardeşi olarak gösterilmesinin, Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen iki Meryem'in karıştırılmasından kaynaklandığı iddia edilmektedir."¹³⁰

Kur'an, Hıristiyanların sapışlarının ana merkezi olan Hz. İsa ve annesi Meryem'i gündeme getirmekte ve büyük ölçüde Pavlus ve sonrasında oluşturulan *Teslîs* ve *Hz. İsa'nın ilâhî bir tabiatı olduğu iddiasını reddederek sadece annesinin onu babasız olarak dünyaya getirdiğini ve kendisine mucizeler verildiğini bildirmektedir.*¹³¹

11. Âdem'in İki Oğlunun Kıssası¹³²

Bu kıssa insanlar arasında *Hâbil-Kâbil Olayı*¹³³ olarak bilinmektedir. Hadise, kısaca şu şekildedir: Âdem'in iki oğlu, Allah'a birer kurban sunarlar; birinden kabul edildiği halde diğerinden kabul edilmez. Kurbanı kabul edilmeyen (Kâbil), haset ve kıskançlığının esiri olup kardeşini öldürür.

127 Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 330. Hz. İsa'nın çarpmıhtan kurtarıldığına dair âyetler için bk. Nisâ 4/157-158.

128 Hz. İsa'nın dünya hayatının sona erdiğine dair âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/54-55; Mâide 5/116-118. Hz. İsa'nın dünya hayatının sonlanmasına ilişkin âyetlerin geniş bir yorum ve tahlili için ayrıca bk. Yazıcı, "Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Ref'i ve İlgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili", ss. 73-98.

129 Âl-i İmrân 3/33-37, 42-59; Nisâ 4/153-156, 171; Mâide 5/110; Meryem 19/16-34; Enbiyâ 21/91-92; Mü'minûn 23/50; Tahrîm 66/12.

130 A. J. Wensinck, "Meryem", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. VII, s. 783.

131 Özsoy ve diğ., *Konularına Göre Kur'an*, s. 795.

132 Mâide 5/27-31.

133 Hâbil ve Kâbil hakkında geniş bilgi için bk. Neccâr, *Kıssası'l-Enbiyâ*, ss. 22-23; Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIV, ss. 376-378; Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitâb-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *ÇÜİFD*, c. IV, sy. I, Ocak-Haziran 2004, ss. 147-164.

iii. Ashâb-ı Keff Kıssası¹³⁴

Ashâb-ı Keff, “mağara arkadaşları” olarak isimlendirilen inançlı gençler için Kur’ân’da kullanılan isimdir.¹³⁵ Ashâb-ı Keff, bir mağarada yıllarca uyuduktan sonra tekrar uyandıkları Kur’ân’da haber verilen ve tevhid inancını benimsemiş arkadaş grubudur.¹³⁶

Bu gençler, “Efes’te İmparator Decius (249-251) döneminde yönetimin baskısından kaçıp bir mağarada inançlarını yaşamaya karar verirler. Mucizevî olay, bu sırada gerçekleşir. Mağaradakilerin uyanışı, yaklaşık 200 sene sonra II. Teodosios zamanına (408-450) denk gelir.”¹³⁷

iv. Ashâb-ı Karye Kıssası¹³⁸

“İnsanların toplandığı yer” anlamına gelen *karye*, köy veya küçük kasaba gibi yerleşim merkezlerini ifade etmektedir.¹³⁹ Ancak bu kelime Kur’ân’da Mekke ve Kudüs dahil olmak üzere büyük şehirler için de kullanılmaktadır. Bu doğrultuda *ashâbü’l-karye* ifadesiyle bir yerleşim merkezinde yaşayan insanlar kastedilmektedir.¹⁴⁰

Kur’ân’da, Ashâbü’l-Karye kıssasının aktarıldığı âyetlerde, Yüce Allah’ın elçilerini ısrarla inkâr edenlerin korkunç akıbetleri gözler önüne serilmektedir.

v. Eyke Halkı Kıssası¹⁴¹

Eyke halkının, Ashâb-ı Medyen’le aynı kavim olduğu kabulünün yanı sıra,¹⁴² Kur’ân’da Hz. Şu’ayb’dan Medyenlilerin kardeşi diye söz edilirken Eykeliler hakkında böyle bir nitelemenin bulunmamasını dikkate alan bazı müfessirler, bunların farklı iki kavim olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁴³

Eyke kelimesinin “sedir ağacı, sık ve bol ağaçlıklı yer” anlamına geldiği, kelimenin *Leyke* şeklinde de okunduğu, bu takdirde şehrin adı olduğu,¹⁴⁴ Medyen halkına çok ağaçlıklı bir bölgede yaşadıkları için bu adın verildiği de ifade edilmektedir.¹⁴⁵ Ayrıca hem Ashâb-ı Medyen ve Ashâbü’l-Eyke’nin Kur’ân’da anlatılan vasıflarının birbirine uyması hem de Hz. Şu’ayb’ın bu

134 Keff 18/9-26.

135 A. J. Wensinck, “Eshâbü’lkehf”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV, s. 371.

136 İsmet Ersöz, “Ashâb-ı Keff”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 465.

137 İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, s. 556. Geniş bilgi için bk. Wensinck, “Eshâbü’lkehf”, ss. 371-373; Ersöz, “Ashâb-ı Keff”, ss. 465-467.

138 Yâsîn 36/13-32.

139 İsfehâni, *Müfredât*, s. 669.

140 Abdullah Aydemir, “Ashâbü’l-Karye”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 468.

141 Hicr 15/78-79; Şu’arâ 26/176-191; Sâd 38/12-14; Kâf 50/12-14.

142 Ömer Faruk Harman, “Medyen”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVIII, s. 346.

143 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. III, s. 345. Geniş bilgi için bk. Harman, “Medyen”, ss. 346-348.

144 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. I, ss. 211-212.

145 Ebu’l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Ma’âni fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’l-Mesâni*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1985, c. XIV, s. 75; Harman, “Medyen”, s. 346.

kavme ve Medyen halkına tebliğinin aynı olması nedeniyle, bu iki isimlendirmenin bir tek kavim için söz konusu olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.¹⁴⁶

vi. Tübbâ' Kavmi Kıssası¹⁴⁷

"Tübbâ', Güney Arabistan'da güçlü ve görkemli bir uygarlık kurmuş olan Himyer krallarına veya devletine verilen isimdir.¹⁴⁸ Etraftaki tüm devletçikleri kendilerine bağlayıp yönettikleri için Tübbâ' adını almışlardır. Kuruluşu milattan önceye dayanan Tübbâ' devletine, M.S. IV. yüzyılda Habeşliler son vermiştir. Kur'an, muhataplarının hafızasında hatıraları canlı olan Tübbâ' uygarlığını bir *ibret* olarak sunmaktadır. Bazı kaynaklara göre Tübbâ' halkı sonradan Müslüman olmuştur."¹⁴⁹

vii. Ress Halkı Kıssası¹⁵⁰

Arapçada "kuyu, çukur, örülmemiş kuyu, maden ocağı" anlamlarına geçen *ress*, Yemâme'de Felc de denilen bir kasabanın, bir vadinin veya bir kuyunun adıdır.¹⁵¹ Ress Halkı ise Kur'an'da helak edildikleri bildirilen eski bir kavimdir.

Başka bir kabule göre *Ress*, bölge insanların bildiği, cahiliye şiirinde de geçen bir vadinin adıdır. Bu vadinin yeri ve helak edilen sakinlerinin kimliği hakkındaki bilgiler çeşitlidir. Bunlardan birine göre, "Güney Arabistan'da yer alan *Ress* halkı, peygamber olarak gönderilen Hanzala b. Saffan'ı öldürdükleri için cezalandırılmıştır. Bu *Ress*'in Duhân 37'de ve Kâf 14'te geçen Tübbâ' kavmiyle ardışık olması muhtemeldir."¹⁵²

Ress halkına ilişkin Kur'an'a dayanan tek gerçek, küfür ve inançsızlıkları sebebiyle Yüce Allah'ın kendilerini helak etmiş olmasıdır.

viii. Sebeliler Kıssası¹⁵³

"M.Ö. X. yüzyılda Yemen'de hüküm sürmüş bir devlet olan Sebe, bu adı devletin kurucusu Sebe b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'dan alır. Bu kişinin asıl adının Abdüşems olduğu, savaşlarda esir ele geçiren ilk Arap hükümdarının olması ve Yemen'e çok sayıda esir getirmesi (sebâyâ) nedeniyle kendisine Sebe lakabının verildiği dile getirilir. Bâbil, Horasan ve Mısır'da büyük fetihler gerçekleştirdiği, esir ve ganimetleri bu ülkelerden getirdiği rivayetleri de vardır."¹⁵⁴

146 Şu'arâ 26/177-183.

147 Duhân 44/37; Kâf 50/12-14.

148 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, c. I, s. 335.

149 İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 986.

150 Furkân 25/38-39; Kâf 50/12-14.

151 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s. 98.

152 Ömer Faruk Harman, "Ashâbu'r-Res", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 469; A. J. Wensinck, "Eshâbü'rres", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV, s. 373; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1034.

153 Neml 27/22-44; Sebe' 34/15-21.

154 İsmail Yiğit, "Sebe", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 241-242; Özsoy ve diğ., *Ko-nularına Göre Kur'an*, s. 808.

Kur'ân'da, Sebelilerin güneşe taptıkları, bir melike/kraliçe tarafından yönetildikleri, bu melikenin Hz. Süleymân'la gerçekleşen uluslar arası ilişkileri ve sonunda iman etmeleri dile getirilmektedir.

ix. Ashâb-ı Uhdûd Kıssası¹⁵⁵

Uhdûd, “uzun ve derin hendek” demektir.¹⁵⁶ Ashâb-ı Uhdûd, İslâm öncesi bir devirde mü'minleri dinlerinden döndürmek için ateş dolu hendeklerde yakarak işkence eden zalim kişiler hakkında Kur'ân'ın kullandığı bir tabirdir.¹⁵⁷

“Müfessirlerin çoğu, Kur'ân'da Burûc sûresinde aktarılan Ashâb-ı Uhdûd kıssasına ilişkin pasajla tarihsel olaylar arasında birebir bağ kurarlar. Fakat anlatılanlar çeşitli, birbirine zıt ve hatta çelişkilidir. Bunlar arasında en makul olanı, miladi 523 yılında vuku bulduğu nakledilen Himyer kralı Zûnúvas'ın mü'minlere karşı uyguladığı korkunç zulümdür.”¹⁵⁸

x. Dünyalığıyla Böbürlenlen Adam Kıssası¹⁵⁹

Bu kıssa, dünya malı ve evlat çokluğuyla övünen, Yüce Allah'ın nimeti verdiği gibi alma kudretinin de olduğunu hesaba katmayan, O'na ortak koşan ve sonunda dünyalık her şeyini kaybeden zavallı bir adamın kıssasıdır.

xi. Bahçe Sahipleri Kıssası¹⁶⁰

Bahçe sahiplerinin kıssasında, Yüce Allah'ın hayata müdahil olması gerçeğini dikkate almayan, sahip oldukları nimetlerden yoksula ikram etmeyi düşünmeyen ve güçlerinin her şeye yeteceği anlayışıyla hareket eden bir grubun başına gelen ve onların bu tavırlarından pişman olmalarını sağlayan bir musibet konu edilmektedir. Bu kıssada, “Bir musibet, bin nasihatten iyidir” atasözü âdeta hayat bulmaktadır.

xii. Ashâb-ı Fîl Kıssası¹⁶¹

Ashâb-ı Fîl, milâdî 570 yılında Kâbe'yi yıkmak amacıyla Mekke üzerine yürüyen Yemen Valisi Ebrehe (İbrâhîm) komutasındaki Habeş ordusuna Kur'ân'da verilen isimdir. Bu orduya *ashâbü'l-fil* denmesinin sebebi, askerinin önünde bir filin bulunmasıdır.¹⁶² Risaletin üçüncü yılında nazil olan¹⁶³ Fîl sûresi baştan sona bu kıssayı konu edinmektedir.

155 Burûc 85/4-9.

156 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. V, s. 25.

157 Muhammed Eroğlu, “Ashâbü'l-Uhdûd”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III, s. 471.

158 A. J. Wensinck, “Eshâbü'l-Uhdûd”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV, s. 373; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 1241. Bu konuda geniş bilgi ve tahliller için bk. Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri III-IV*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 185-200.

159 Kehf 18/32-44.

160 Kalem 68/17-33.

161 Fîl 105/1-5.

162 Mustafa Fayda, “Fil Vakası”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIII, s. 70; Mustafa Çağrırcı, “Fîl Sûresi”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIII, ss. 69-70.

163 Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 158.

xiii. Romalılar Kıssası¹⁶⁴

Rûm sûresi, indiği zamanın iki süper gücünün küresel güç savaşının nasıl sonuçlanacağına dair gaybî bir ihbarla başlamaktadır. Bu mucizevî ihbar, aynen gerçekleşmiştir. "Bu âyetlerin inişinin üzerinden 9 yıl geçmişti ki, Pers karşısında tarih sahnesinden silinmekle yüz yüze gelen Bizans, hiç beklenmedik bir biçimde yeniden toparlanmış ve karşı saldırıya geçmiştir. İmparator Heraklius liderliğinde yapılan bu karşı hücum sonucunda Bizans ordusu 624'te Zertüşt'ün doğduğu yere (Azerbaycan) girerek tüm Zertüştilerin merkezi ateş tapınağını yerle bir etmiştir. Bizans'ın bu ilk büyük zaferi, Bedir'le aynı aya denk gelmektedir (Ramazan/Ocak). 627'de Ninova'da Pers ordusu ölümcül bir darbe almış ve 628'de Pers başkenti düşmüştür. I. Hüsrev, bir iç darbeyle devrilmiş ve 18 oğlu öldürülmüştür. Kendisi de hapiste ölmüştür."¹⁶⁵ Fakat bu başarılı dönem çok uzun sürmemiştir. Çok kısa zaman sonra başlayan ve tarihin akışını değiştiren İslâm fetihleri Bizans'ın doğuda kazandığı başarıları silip götürmüştür.¹⁶⁶

4. Kur'an'da Kıssalara İlişkin Âyetlerin Dağılımı ve Sayısal Veriler

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kur'an'daki kıssaları, **i. Peygamber Kıssaları**, **ii. Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları** şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Bu bağlamda tüm Kur'an âyetleri içerisinde kıssalara ilişkin âyetleri söz konusu sınıflandırmaya uygun olarak tablo halinde tasnif etmek; elde edilen sayısal veriler ışığında kıssaların özellikleri ve Kur'an'daki yoğunluğu hakkında konu ve kapsam analizi yapmak istiyoruz.

4.1. Peygamber Kıssaları (Tablo)

Kur'an'daki Kıssalar	İlgili Kıssanın Geçtiği Süre ve Âyetler ¹⁶⁷	Âyet Sayısı ¹⁶⁸	Yüzdellik Oran ¹⁶⁹
Hız. Âdem	2/30-39; 3/33-34; 7/11-25; 15/26-44; 17/61-65; 18/50; 20/115-127; 38/71-85.	81 / 81	%1.29/%1.29
Hız. İdris	19/56-57; 21/85-86.	4 / 4	%0.06/%0.06
Hız. Nuh	3/33-34; 6/84; 7/59-64; 9/70; 10/71-73; 11/25-49; 14/9-18; 17/3; 19/58; 21/76-77; 22/42-44; 23/23-30; 25/37; 26/105-122; 29/14-15; 33/7-8; 37/75-82; 38/12-14; 40/5-6; 42/13; 50/12-14; 51/46; 53/52; 54/9-16; 57/26; 66/10; 69/11-12; 71/1-28.	145 / 142	%2.32/%2.27

164 Rûm 30/1-10.

165 Işın Demirkent, "Bizans", DİA, TDV Yay., İstanbul 1992, c. VI, s. 233; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 793.

166 Demirkent, "Bizans", s. 233.

167 Bu başlık altında süre adı yazılmayıp, sadece her bir sürenin resmi Mushaf sıralamasındaki numarası ile yetinilmiştir.

168 Bu başlıkta her bir kıssanın hem toplam âyet sayısı hem de tabloda kendisinden önce sıralanan herhangi bir kıssada geçen ortak âyetler çıkarıldıktan sonraki âyet sayısı verilmiştir.

169 Bu başlıkta her bir kıssaya ilişkin âyet sayısı, hem toplam âyet sayısı hem de tabloda kendisinden önce sıralanan herhangi bir kıssada geçen ortak âyetler çıkarıldıktan sonraki âyet sayısı, Kur'an'ın toplam âyet sayısı olan 6236'ya oranlanarak yüzdellik olarak hesaplanmıştır.

Hız. Hûd ve 'Ad Kavmi	7/65-72; 9/70; 11/50-60; 14/9-18; 22/42-44; 23/31-41; 26/123-140; 38/12-14; 41/14-16; 46/21-28; 50/12-14; 51/41-42; 53/50-51; 54/18-22; 69/4-8; 89/6-14.	102 / 92	%1.63/%1.47
Hız. Sâlih ve Semûd Kavmi	7/73-79; 9/70; 11/61-68; 14/9-18; 15/80-84; 22/42-44; 26/141-159; 27/45-53; 38/12-14; 41/17-18; 50/12-14; 51/43-45; 53/50-51; 54/23-31; 69/4-5; 85/17-20; 89/9-14; 91/11-15.	101 / 89	%1.61/%1.42
Hız. İbrâhîm	Bakara 2/124-136, 140-141, 258-260; Âl-i İmrân 3/33-34, 65-68, 84, 96-97; Nisâ 4/54-55, 125, 163-164; 6/74-84, 161-163; 9/70, 113-114; 11/69-76; 12/6; 14/35-41; 15/51-60; 16/120-122; 19/41-50; 21/51-73; 22/26-29, 42-44; 26/69-104; 29/16-27, 31-32; 33/7-8; 37/83-113; 38/45-47; 42/13; 43/26-28; 51/24-37; 53/33-42; 57/26; 60/4-6; 87/18-19.	238 / 226	%3.81/%3.62
Hız. Lût	6/86; 7/80-84; 11/74-83; 15/57-77; 21/71-75; 22/42-44; 26/160-175; 27/54-58; 29/26-35; 37/133-138; 38/12-14; 50/12-14; 53/53-54; 54/33-39; 66/10.	105 / 95	%1.68/%1.52
Hız. İsmâil	2/124-136, 140-141; 3/84; 4/163-164; 6/86; 14/37-39; 19/54-55; 21/85-86; 37/99-113; 38/48-49.	43 / 4	%0.68/%0.06
Hız. İshâk	2/132-136, 140-141; 3/84; 6/84; 11/69-76; 12/6; 19/49-50; 21/72-73; 29/27; 37/112-113; 38/45-47.	27 / 0	%0.43/%0.00
Hız. Ya'kûb	2/132-136, 140-141; 3/84, 93; 4/163-164; 6/84; 11/69-73; 12/4-102; 19/49-50, 58; 21/72-73; 29/27; 38/45-47.	134 / 0	%2.14/%0.00
Hız. Yûsuf	6/84; 12/4-102; 29/27; 40/34-35.	102 / 100	%1.63/%1.60
Hız. Eyyûb	4/163; 6/84; 21/83-84; 38/41-44.	8 / 6	%0.12/%0.09
Hız. Şu'ayb-Medyenliler	7/85-93; 11/84-95; 15/78-79; 22/42-44; 26/176-191; 29/36-37.	43 / 24	%0.68/%0.38
Hız. Mûsâ, Hız. Hârûn, Firavun ve İsrâiloğulları	2/40-74, 83-93, 122-123, 135-136, 140-141, 211-212, 246-252; 3/10-11, 84, 93-94; 4/153-164; 5/12-13, 20-26, 32, 70-71, 82; 6/84, 91, 146, 154-160; 7/103-156, 159-171; 8/50-55; 10/75-93; 11/96-100, 110-111; 14/5-8; 17/2-8, 101-104; 18/60-82; 19/28, 51-53; 20/9-101; 21/48-50; 22/44; 22/42-44; 23/45-49; 25/35-36; 26/10-68; 27/7-14, 76-79; 28/1-43, 76-84; 29/39-40; 32/23-25; 33/7-8, 69; 37/114-122; 38/12-14; 40/23-46, 53-55; 41/45; Şûrâ 42/13; 43/46-56; 44/17-33; 45/16-22; Kâf 50/12-14; 51/38-40; 53/33-42; 54/41-42; 61/5; 66/11; 69/9-10; 73/15-16; 79/15-26; 85/17-20; 87/18-19; 89/9-14.	595 / 570	%9.54/%9.14
Hız. Dâvûd	2/251; 4/163; 5/78; 6/84; 17/55; 21/78-80; 27/15-16; 34/10-11; 38/17-30.	26 / 23	%0.41/%0.36
Hız. Süleymân	2/102-103; 4/163; 6/84; 21/78-82; 27/15-44; 34/10-14; 38/30-40.	53 / 43	%0.84/%0.68
Hız. İlyâs	6/85; 37/123-132.	11 / 11	%0.17/%0.17
Hız. Elyesa'	6/86; 38/48.	2 / 0	%0.03/%0.00

Hız. Zülkifl	21/85-86; 38/48.	3 / 0	%0.04/%0.00
Hız. Yünus	4/163; 6/86; 10/98; 21/87-88; 37/139-148; 68/48-50.	28 / 26	%0.44/%0.41
Hız. 'Uzeyr	9/30-35.	6 / 6	%0.09/%0.09
Hız. Lokmân	31/12-19.	8 / 8	%0.12/%0.12
Hız. Zülkarneyn	18/83-98; 21/95-96.	18 / 18	%0.28/%0.28
Hız. Zekeriyâ	3/37-41; 6/85; 19/1-15; 21/89-90.	23 / 22	%0.36/%0.35
Hız. Yahyâ	3/38-41; 6/85; 19/1-15; 21/89-90.	22 / 0	%0.35/%0.00
Hız. İsâ	2/87, 135-136, 253; 3/42-59, 84; 4/156-159, 163-164, 171-172; 5/15-19, 46-47, 72-75, 78-86, 110-119; 6/85; 9/30-35; 16/102; 19/16-34; 21/91-92; 23/50; 33/7-8; 42/13; 43/59, 63-65; 57/27; 61/6, 14.	101 / 84	%1.61/%1.34
Toplam		2029 / 1675	%32.53 / %26.86

4.2. Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları (Tablo)

Kur'an'daki Kıssalar	İlgili Kıssanın Geçtiği Süre ve Âyetler	Âyet Sayısı	Yüzelik Oran
Hız. Meryem	3/33-37, 42-59; 4/153-156, 171; 5/110; 19/16-34; 21/91-92; 23/50; 66/12.	52 / 11	%0.83/%0.17
Âdem'in İki Oğlu	5/27-31.	5 / 5	%0.08/%0.08
Ashâb-ı Kehf	18/9-26.	18 / 18	%0.28/%0.28
Ashâb-ı Karye	36/13-32.	20 / 20	%0.32/%0.32
Eyke Halkı	15/78-79; 26/176-191; 38/12-14; 50/12-14.	24 / 0	%0.38/%0.00
Tübba' Kavmi	44/37; 50/12-14.	4 / 1	%0.06/%0.01
Ress Halkı	25/38-39; 50/12-14.	5 / 2	%0.08 / %0.03
Sebeliler	27/22-44; 34/15-21.	30 / 7	%0.48/%0.11
Ashâb-ı Uhdüd	85/4-9.	6 / 6	%0.09/%0.09
Dünyahâğıyla Böbürlenlen Kişi	18/32-44.	13 / 13	%0.20/%0.20
Bahçe Sahipleri	68/17-33.	15 / 15	%0.24/%0.24
Ashâb-ı Fil	105/1-5.	5 / 5	%0.08/%0.08
Romalılar	30/1-10.	10 / 10	%0.16/%0.16
Toplam		207 / 112	%3.31 / %1.79

4.3. Kur'an Kıssaları -Tamamı- (Tablo)

Kur'an'daki Kıssalar	Âyet Sayısı	Yüzelik Oran
Peygamber Kıssaları	2029 / 1675	%32.53 / %26.86
Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları	207 / 112	%3.31 / %1.79
Toplam	2236 / 1787	%35.84 / %27.65

5. Kur'ân Kıssalarının Temel Özellikleri ve Kıssalarda Konu ve Kapsam Analizi

Kur'ân kıssaları hakkındaki özlü bilgileri ve yukarıdaki tablolarda yer alan sayısal verileri dikkate aldığımızda, söz konusu kıssaların temel özellikleri ve Kur'ân kıssalarında konu ve kapsam analizi bağlamında şunları söylemek mümkündür.

i. Kur'ân-ı Kerim'de *yirmi yedi* peygamber kıssası ve *on üç* kişi ve topluluk kıssası aktarılmaktadır.

ii. Kur'ân'daki toplam 6236 âyetin 1787 tanesi kıssalarla ilgilidir.¹⁷⁰ Bu rakamın 6236 sayısına oranı % 27.65'tir. Bu rakam ve oranlar, Kur'ân'ın -âyet bazında- dörtte birinden fazlasının kıssalardan oluştuğu anlamına gelmektedir. Bazı peygamber, kişi ve kavimlerin ismen zikredilip kendileriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemesini dikkate alarak şunu söyleyebiliriz: Kur'ân'ın -yaklaşık- *dörtte biri* kıssalardan oluşmaktadır.

iii. Kur'ân'da anlatılan kıssaların % 26.86'sı peygamber kıssalarından, % 1.79'u diğer kişi ve topluluk kıssalarından oluşmaktadır. Diğer kişi ve topluluk kıssaları, tüm Kur'ân kıssalarının sadece % 6.26'sına denktir.

iv. Kur'ân kıssalarındaki ortak tema *tevhid*dir.¹⁷¹ Daha sonra kişi ve kavimlerin özelliklerine ilişkin farklılıklar üzerinde durulmaktadır.

v. Kur'ân kıssaları ile insanlık tarihi arasında sıkı bir bağ vardır.¹⁷² Kur'ân'ın aktardığı kıssaların Âdem-İblis kıssası, hatta Âdem'in yaratılması hususunda meleklerin bilgilendirilmesi ile başlaması, kıssa-tarih ilişkisi açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda Kur'ân kıssaları, insanlık tarihinde yaşanmış olumlu-olumsuz tecrübeleri günümüz insan ve toplumlarına özgün bir akıcılıkta sunmakta ve adeta geçmişten ders çıkarmanın ve yaşanan hadiselerden ibret almanın önemine vurgu yapmaktadır. Bu durum, Kur'ân'da kıssa aktarmanın en temel amacını da ortaya koymaktadır.

vi. Kur'ân kıssaları, ilk insanın yaratılışı esnasında yaşanan hadiselelere vurgu yaptığı gibi, Hz. Peygamber (s)'in doğum tarihinin hemen öncesinde meydana gelen olaylara (Fîl Olayı) da dikkat çekmektedir. Hatta Kur'ân, risâlet sürecinde yaşanacak bazı hadiselerden (Romalılar Kıssası) bile vahiy aracılığıyla Hz. Peygamber (s)'i haberdar etmektedir.

vii. Hz. Meryem, Sebeliler ve Eyke halkı kıssaları hariç, diğer kişi ve topluluk kıssaları genellikle tek pasajda aktarılmaktadır.

170 Benzer bir değerlendirme için bk. Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'ân Sempozyumu -Kur'ân ve Risâlet-*, Fecr Yay., Ankara 2009, ss. 103-120.

171 Remzi Kaya, "Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri", *İSAV, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İstanbul 2000, s. 6.

172 Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 53; Muhsin Demirci, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, ss. 261-264.

viii. Kur'an'da anlatılan bütün kıssalar aynı yoğunlukta ele alınmamaktadır. Bu bağlamda Kur'an, bazı kıssaları birden fazla pasajda ve yoğun olarak anlatırken, bazılarında ise, ilgili peygamber veya kişi ve toplumlara sadece ismen değinip geçmektedir.

ix. Kur'an, Hz. Yûsuf kıssası hariç yoğun bir şekilde aktardığı başka hiçbir peygamber kıssasına ait anlatımını başladığı gibi tek bir pasajda bitirmez.¹⁷³ Hadisenin sadece o pasaj içerisinde verilmek istenen bir amacı ele alınır. Bu amaçlarda da genellikle tevhid inancı ve elçilerin risâletini ispat ağırlık kazanır.¹⁷⁴

x. Kur'an kıssalarında verilmek istenen mesajı doğru biçimde anlama adına, her bir kıssaya ilişkin tüm âyetleri görmek ve âyetler arasındaki ilişkileri sağlıklı kurmak, yani fotoğrafın tamamına bakmak zorunluluktur. Zira parçacı yaklaşımlarla kıssalardan sağlıklı sonuçlar elde etmek mümkün değildir.

xi. Kur'an'da, kıssaların bazıları müstakil pasajlarda sunulurken, bazı kıssalar başka bir kıssanın içinde ve doğrudan ilgili kıssaya bağlı olarak geçmektedir. Bu durumda iki kıssayı birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla her iki kıssada verilmek istenen mesajı amacına uygun biçimde anlamak için asıl kıssayı doğru tahlil etmek gerekmektedir.

xii. Kur'an'da en yoğun biçimde işlenen kıssa, Hz. Mûsâ kıssasıdır. Bu kıssanın Kur'an'daki toplam 6236 âyete oranı % 9.14, kıssaları konu edinen 1787 âyete oranı ise % 31.89'dur. Bunun gerekçeleri arasında, Firavun'un tevhidi reddetmesi, ilâhlık taslaması ve mazlum insanlara uyguladığı korkunç zulüm, katliam ve işkence olabilir. Konuya aktüel bir anlayışla yaklaşılarak denilebilir ki, tevhidi reddedip şirke yönelmek korkunç bir sapmadır; mazlum insanlara zulüm, katliam, baskı ve işkence uygulamak, azgınlaşmaktır ve zalimlerin akıbeti tıpkı Firavun ve avanesinin hazin sonu gibidir.

xiii. Kur'an kıssalarının hikâye ve romanlardan çok farklı bir üslubu vardır. Zira hikâye ve romanlarda olayın kahramanı, zaman ve mekân ayrıntıları büyük önem taşır. Kur'an kıssalarında ise, zaman söz konusu edilmediği gibi yer ve kişi unsurlarına rastlamak da pek mümkün değildir.¹⁷⁵ Kıssalarda bu ayrıntılar yerine verilmek istenen mesaj ve çıkarılması gereken dersler ön plandadır.

xiv. Kur'an, mesajlarını insanlara ulaştırırken tarihin bir döneminde yaşanmış olaylardan kesitleri de bünyesine alarak âdeta öncekilerin tecrübe-

173 Salah Abdülfettah el-Hâlidî, *Ma'a Kıssası's-Sâbükîn fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1988, c. I, s. 11.

174 Kaya, "Kur'an Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri", s. 6.

175 Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, ss. 204-210; Adem Akıncı, *Din Eğitimi Etkili Bir Yöntem: Hikâye*, Feza Gazetecilik, İstanbul 2001, s. 59.

lerini sonrakilere aktarmak istemektedir. Bu bağlamda kıssaları araç olarak kullanmakta ve benzer sebeplerin benzer sonuçlar doğuracağı gerçeğini insanların dikkatine sunmaktadır. Yani Kur'ân, peygamber ve diğer kişi ve topluluk kıssalarını anlatırken söz konusu kıssaların temel unsurlarını tarihte yaşanmış olaylardan almakta, ancak onları mükemmel bir üslup titizliğiyle coşkun bir tarzda sunmaktadır.¹⁷⁶ Bütün Kur'ân kıssalarına ilişkin âyetlerdeki edebî ihtişamı buna örnek verebiliriz.

xv. Kur'ân, kıssayı naklederken *k-s-s* fiilinin “makasla kesmek”¹⁷⁷ anlamına paralel olarak onun ibret ve hidayete erdirmeye amacını gerçekleştirecek kesitleriyle yetinmektedir.¹⁷⁸ Yani Kur'ân, kıssayı hangi maksatla nakletmek istiyorsa, hadisenin sadece o boyutunu ele almaktadır. Bu nedenle bazen bir kıssaya ait anlatım devam ederken olayın akışına göre zikredilmesi gereken, ancak maksada hizmet etmeyen büyük zaman atlamaları söz konusu olur.¹⁷⁹ Örneğin; Meryem sûresinde Hz. Zekeriyâ kıssasına ilişkin aktarıma göz attığımızda, sûrenin 2 ile 11. âyetleri arasında cereyan eden ve Hz. Zekeriyâ'ya adı “Yahyâ” olan bir erkek çocuğun verileceğine dair diyalogun hemen ardından 12. âyette Yahyâ doğmuş, büyümüş ve peygamber olmuştur. Burada açıkça görüldüğü gibi bütün bu safahatın öyküsüne dair anlatım atlanmıştır. Çünkü Kur'ân'ın amacı, tarihi olayları teferruatlı bir şekilde anlatmak değildir.¹⁸⁰

xvi. Kur'ân'ın ilk muhatapları, aktarılan kıssaların vuku bulduğu toplumlar hakkında gerçek bilgiye vahiy sayesinde kavuşmuşlardır. Buna rağmen Kur'ân'da aktarılan kıssalar, kısmen de olsa Arapların hakkında bilgi sahibi oldukları kıssalardır. Zira kullanılan argümanların bilinenlerden seçilmesi, maksadı gerçekleştirmek için son derece önemlidir.¹⁸¹

xvii. Ümit ve korku, insanın ruhsal özelliklerindedir. Bu iki özellik, Kur'ân kıssalarında da mevcuttur. Yani Kur'ân'daki her kıssanın bir korku bir de ümit yönü söz konusudur.¹⁸² Bu doğrultuda ilâhî mesajı kayıtsız kalkanlar korku, duyarlı davrananlar ümit içerisinde olurlar.

xviii. Kur'ân'da kıssalar, değişik boyutuyla değişik yerlerde zikredilmektedir. Bu bağlamda Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. İbrâhîm, Hz. Lût, Hz. Eyyûb, Hz. Şu'ayb, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleymân, Hz. Zekeriyâ, Hz. Yahyâ, Hz. Meryem ve Hz. Îsâ kıssaları birden fazla pasajda

176 Seyyid Kutub, *et-Tasvîrül-Fenni fi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1992, s. 171; Yıldırım, “Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar”, ss. 48-49; Nadiye Işık Bulut, *Kur'ân'daki Kıssaların Pedagojik Değeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001, s. 19. 177 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 120-122; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. IV, s. 422; İsfehâni, *Müfredât*, ss. 413-414.

178 Muhammed Şedîd, *Menhecû'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*, Suudi Arabistan 1984, s. 77; Akıncı, *Hikâye*, s. 59.

179 Kutub, *et-Tasvîrül-Fenni fi'l-Kur'ân*, s. 187.

180 Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1988, s. 185.

181 Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, s. 185.

182 Nurettin Turgay, “Kur'an Kıssaları”, *DÜİFD*, c. II, sy. IV, Diyarbakır 2000, ss. 61-84.

ele alınan kıssalardandır. Her ne kadar görüntü böyle olsa da hiçbir kıssa, Kur'an'da aynıyla tekrar edilmemektedir. Mutlaka detaya ilişkin farklılıklar ortaya konulmaktadır. Zira Kur'an'da tam bir tekrar söz konusu değildir. Siyak-sibak ilişkisi dikkate alındığında bu iddianın ne kadar doğru olduğu anlaşılacaktır.¹⁸³ Öte yandan dinî amacı gerçekleştirmek için bu yöntemle ihtiyaç vardır. Bu sebeptendir ki, sıradan konulara ikinci defa yer verilmez. Örneğin; Hz. Mûsâ'nın doğumunu çevreleyen koşullar, gençliği, evlenmesi tekrar ele alınmaz, ancak Firavun'la karşılaşması, sihirbazlara söylediği ifadeler risâletin hedefi açısından çok önemli olduğundan tekrar edilir ve her bir bağlamda farklı nüanslar ortaya konulur.¹⁸⁴ Tekrar dile getirilen bölümlerde işlenen temalar, genelde tevhid inancının yerleştirilmesini amaçlamaktadır.¹⁸⁵

Zaten genellikle kıssanın tamamı değil, bazı bölümleri tekrarlanır. Bu tekrarlar çoğu zaman kıssanın içinde barındırdığı ibrete kısa ama hızlı bir işarettir/giriştiren oluşur. Kıssanın çatısı pek nadir olarak ancak anlatılan konu ile olan yakın ilişkisinden dolayı tekrarlanır.¹⁸⁶

Bir mesajı pekiştirmek için kıssada geçen bazı hadiseleri tekrar etmenin veya tekrarı andıran üslup kullanmanın bir sakıncası yoktur.¹⁸⁷ Ayrıca yerleştirilmek istenen herhangi bir düşünceyi ölçülü bir biçimde tekrar etmek iyi bir yöntemdir. Zamanla insanlar o düşünceye yatkınlık kazanırlar.¹⁸⁸

xi. Hz. Meryem kıssası hariç, Kur'an'da anlatılan kişi ve topluluk kıssalarında detay söz konusu değildir. Hz. Meryem kıssasındaki detayın gerekçelerinden birisi, onun mucizevî bir şekilde Hz. İsa'yı babasız olarak dünyaya getirmesi olsa gerektir.

xx. Kur'an kıssalarının arasında birtakım dinî tebliğ ve telkinler söz konusudur. Siyak-sibak ilişkisi açısından bunlar, kıssanın önünde, ortasında veya sonrasında yer alabilir. Böylece Kur'an, muhatabı bütün düşüncesiyle kıssadaki olayların macera dünyasına sürüklenmeye terk etmez, arada bir kıssadaki maksada dikkat çeker. Muhataba özellikle kendisiyle de ilgilendiğini ve devamlı Yüce Allah'ın gözetimi altında bulunduğunu hatırlatır.¹⁸⁹

xxi. Kıssalar, insanları teselli etmek ve onları tasavvuru zor rüyalara yönlendirmek için anlatılmış mücerret hikâyeler yerine azgın ve yoldan çıkmış toplumların temelini sarsan hatta onları tarih sahnesinden silen tarihî hadiselerin anlatıldığı gerçek ve güvenilir beyanları dile getirmektedir.¹⁹⁰ Böylece

183 Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, s. 186; Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", ss. 49-50.

184 Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", s. 50.

185 Işık Bulut, *Kur'an'daki Kıssaların Pedagojik Değeri*, s. 20.

186 Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, terc.: Kamil M. Çetiner, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1997, s. 224.

187 Allâme Muhammed Huseyn Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, terc.: Vahdetin İnce, Keşer Yay., İstanbul 2001, c. III, s. 289.

188 Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993, s. 112.

189 Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", s. 59; Adem Akıncı, "Kur'an'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri", *HÜİFD*, c. X, sy. XIII, Ocak-Haziran 2004, ss. 41-63.

190 Vehbe Zuhayli, *el-Kıssatü'l-Kur'aniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992, s. 16.

kıssalar, geçmişte yaşanan tecrübelerden hareketle birey ve toplumu ibret verici bir şekilde eğitime fonksiyonunu yerine getirmektedir.

6. Sonuç

Kur'ân kıssalarında konu ve kapsam merkezli bir analiz yapılmaya çalışılan bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1- Kur'ân, insanların *tevhîd* inancına sahip olmalarını temin etmek için bazı yöntemler kullanmaktadır. Bunlardan birisi de kıssa anlatmaktır.
- 2- Kur'ân kıssaları, insanlık tarihinde bizzat yaşanmış olaylardır. Dolayısıyla kıssalarla tarihi gerçeklikler arasında sıkı bir bağ vardır.
- 3- *Kıssa* kelimesi Kur'ân'da yer almamaktadır; ancak Kur'ân'da anlatılan kıssaları kastetmek koşuluyla *k-s-s* kökünden türetilen kavramlar ile *nebe'*, *hadîs* ve *mesel* kelimeleri Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmaktadır.
- 4- Kur'ân'daki toplam 6236 âyetin 1787 tanesi kıssalardan oluşmaktadır. Kıssalarla ilgili âyetlerin toplam âyet sayısına oranı % 27.65'tir. Bu rakam ve oranlar, Kur'ân'ın -âyet bazında- dörtte birinden fazlasının kıssalardan oluştuğu anlamına gelmektedir. Bazı peygamber, kişi ve kavimlerin ismen zikredilip kendileriyle ilgili herhangi bir detaya yer verilmemesini dikkate alarak şunu söylemek mümkündür: Kur'ân'ın -yaklaşık- *dörtte biri* kıssalardan oluşmaktadır.
- 5- Kur'ân kıssalarını *Peygamber Kıssaları* ve *Diğer Kişi ve Topluluk Kıssaları* şeklinde iki kategoride ele almak mümkündür. Bu kapsamda Kur'ân'da *yirmi yedi* peygamber kıssası, *on üç* de diğer kişi ve topluluk kıssası yer almaktadır.
- 6- Kur'ân kıssalarının ortak teması *tevhîd*, temel amacı *akıl sahiplerinin ibret almalarını sağlamaktır*.
- 7- Kur'ân kıssaları, kendine has bir anlatım tarzına sahiptir. Bu çerçevede Kur'ân kıssalarında yer, kişi ve zaman ayrıntısı göz ardı edilmekte; verilme istenen mesaja yoğunlaşmaktadır. Ayrıca kıssalardaki detay, gerçekleştirilmek istenen amaçla doğru orantılıdır.
- 8- Kur'ân kıssalarından sağlıklı sonuçlar çıkarmak için her bir kıssaya ilişkin âyetlerin tamamını değerlendirmeye tabi tutmak, yani fotoğrafa bütün olarak bakmak zorunludur. Aksi takdirde parçacı yaklaşımlarla sağlıklı sonuçlara ulaşmak imkansızdır.
- 9- Kur'ân'da en yoğun biçimde ele alınan kıssa, Hz. Mûsâ kıssasıdır. Buna mukabil, Hz. Eyyûb, Hz. Yûnus, Hz. Lokmân ve Hz. Zülkarneyn kıssaları kısaca aktarılmakta; Hz. İdris, Hz. İlyâs, Hz. Elyese', Hz. Zülkifl ve Hz. 'Uzeyr kıssalarında ise herhangi bir detay verilmemektedir.
- 10- Kur'ân'da hiçbir kıssa, aynıyla tekrar edilmemektedir. Mutlaka detaya ilişkin farklılıklar ortaya konulmaktadır. Zira Kur'ân'da tam bir tekrar söz konusu değildir. Ayrıca gerçekleştirilmek istenen dinî amacı pekiş-

tirmek için bir konuyu tekrar etmek veya tekrarı andıran üslup kullanmak etkili bir yöntemdir.

- 11- Kur'ân kıssaları, âdetâ insanlık tarihinin bir özeti mesabesinde. Bu bağlamda Kur'ân kıssaları, insanlık tarihinde yaşanmış olumlu-olumsuz tecrübeleri günümüz insan ve toplumlarına özgün bir akıcılıkta sunmakta ve adeta geçmişten ders çıkarmanın ve yaşanan hadiselerden ibret almanın önemine vurgu yapmaktadır. Buradan hareketle şunu söylemek mümkündür: İnsanlık tarihinde farklı prototipler var olagelmıştır. Bunlar genellikle vahyin yanında ve karşısında olanlar şeklinde sınıflandırılmaktadır. Tarihi gerçekler ortaya koymaktadır ki, vahyin yanında duranlar er-geç kazananlardan olurlar; karşısında yer alanlar ise kaybetmeye mahkumdurlar.
- 12- Hayat, canlı ve dinamik bir olgudur. Bu nedenle Kur'ân kıssalarının günümüz sosyo-kültürel koşulları açısından yeniden ele alınıp irdelenmesi, onlardaki mesajların bireysel ve toplumsal hayata yeniden aktarılması gerekmektedir. Zira günümüz dünyasında yaşanan savaş, zulüm, işkence, katliam gibi acı hadiselerle, duyarsızlık ve sorumluluktan kaçma gibi tutum ve davranışlar, insanların Kur'ân'dan ve onun ilk uygulayıcısı Hz. Peygamber (s)'in örnek yaşamından çok uzak bir hayat sürdürdüklerini ve geçmişte yaşanan tecrübelerden ders çıkarıp ibret almadıklarını göstermektedir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Kitâb-ı Mukaddes.

'Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2001.

'Adevî, Muhammed Hayr Mahmûd, *Me'âlimu'l-Kıssa fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-'Adevî, Ürdün 1988.

Abay, Muhammed, *Kur'ân Kıssaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Akıncı, Adem, "Kur'ân'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri", *HÜFD*, c. X, sy. XIII, Ocak-Haziran 2004, ss. 41-63.

-----, *Din Eğitiminde Etkili Bir Yöntem: Hikâye*, Feza Gazetecilik, İstanbul 2001.

Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-Ma'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1985.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.

Aydemir, Abdullah, "Ashâbü'l-Karye", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III.

Aydın, Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

Bayraklı, Bayraktar, "Kur'ân-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. IV, c. XXVII, ss. 145-165.

-----, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2006.

Bâzergan, Mehdi, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*, Fecr Yay., Ankara 1998.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 'İlm, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Buhl, Fr., "Sâlih", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1967, c. X.
- , "Şu'ayb", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI.
- Bulut, Nadiye Işık, *Kur'an'daki Kıssaların Pedagojik Değeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Lüğa ve'l-'Ulüm*, Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, Beyrut 1974.
- Cirit, Hasan, "Kussâs", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara 2002.
- Çağrı, Mustafa, "Fîl Süresi", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIII.
- Dağcı, Şamil, "Kısas", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV.
- Demir, Şehmûs, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul 2003.
- Demirci, Muhsin, *Nas-Olgü İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- , *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, MÜİF Yay., İstanbul 2009.
- , *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul 1988.
- Demirkent, Işın, "Bizans", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, c. VI.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev.: Ahmet Çelen ve diğ., Ekin Yay., İstanbul 1997.
- Eisenberg, J., "İshak", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1968, c. V/II.
- Eroğlu, Muhammed, "Ashâbü'l-Uhdûd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III.
- Ersöz, İsmet, "Ashâb-ı Kehf", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev.: Cahit Koytak ve diğ., İşaret Yay., İstanbul 1999.
- Eyüpoğlu, Osman, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", *XI. Kur'an Sempozyumu -Kur'an ve Risâlet-*, Fecr Yay., Ankara 2009, ss. 103-120.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Kahire 1969.
- Fayda, Mustafa, "Fîl Vakası", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIII.
- Firuz Abâdî, Mecîduddîn b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut 1993.
- Furat, Ahmet Suphi, "Uzeyr", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Ya'kûb", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Yûnus", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Yûsuf", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Zekerîyyâ", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Zülkarneyn", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- , "Zülkifl", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. XIII.
- Görgün, Tahsin, "Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *IV. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Güç, Ahmet, "Sâlih", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI.
- Hâlidî, Salah Abdülfettah, *Ma'a Kısası's-Sâbikîn fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1988.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân, *Kütübü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988.
- Harman, Ömer Faruk, "Ashâbu'r-Res", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. III.
- , "Dâvûd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. IX.
- , "Elyesa", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XI.
- , "Eyyûb", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. XII.
- , "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1996, c. XIV.

- , "Hârûn", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1997, c. XVI.
- , "İbrâhîm", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI.
- , "İdrîs", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXI.
- , "İlyâs", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII.
- , "İsâ", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII.
- , "İshak", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2000, c. XXII.
- , "Lokmân", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVII.
- , "Lût", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVII.
- , "Medyen", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVIII.
- , "Mûsâ", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2006, c. XXXI.
- , "Süleyman", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2010, c. XXXVIII.
- Heller, Bernhard, "Lût", *İA*, MEB Yay., İstanbul ty, c. VII.
- , "Nûh", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. IX.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyye, *Mücmelü'l-Lûga*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1980.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2000.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğîb, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Mısır ty.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşri'deki Yeri", *İSAV, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III -Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İstanbul 2000.
- Kırca, Celal, "'Âd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I.
- , "Semûd", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI.
- Köksal, Mustafa Asım, *Peygamberler Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2004.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1985.
- Kutub, Seyyid, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1992.
- , *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*, terc.: Kamil M. Çetiner, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1997.
- Macdonald, D. B., "İsâ", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, c. V/II.
- , "Kıssa", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. VI.
- Mustafâ, İbrahim ve diğ., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1996.
- Neccâr, Abdulvehhâb, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Sûrelerin Tefsiri III-IV*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.
- , *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamalı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yay., Sam-sun 2007.
- Özsoy, Ömer ve diğ., *Konularına Göre Kur'ân (Sistemetik Kur'ân Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara 2006.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah, Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân, Kitâb-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *ÇÜİFD*, c. IV, sy. I, Ocak-Haziran 2004, ss. 147-164.
- Paçacı, İbrahim, "Kıssâs", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut ty.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *Kıyasu'l-Enbiyâi'l-Müsemnâ 'Arâisi'l-Mecâlis*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, Kahire ty.

- Sábûni, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1976.
- Sağlam, Bahaeddin, *İlmî Edebî Yönleriyle Kur'an Kıssaları*, Tebliğ Yay., İstanbul 1985.
- Sayı, Ali, *Kur'an Etrafında Makaleler*, Abam Yay., İzmir 1994.
- Şedid, Muhammed, *Menhecû'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, Suudi Arabistan 1984.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV.
- , *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1995.
- Şimşek, Mehmet Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993.
- Tabâtabâi, Allâme Muhammed Huseyn, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, terc.: Vahdettin İnce, Kevser Yay., İstanbul 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1988.
- Turgay, Nurettin, "Kur'an Kıssaları", *DÜİFD*, c. II, sy. IV, Diyarbakır 2000, ss. 61-84.
- Uğur, Mücteba, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara ÜİFD*, c. XXVIII, 1986, ss. 291-326.
- Walker, J., "Süleymân b. Dâvûd", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, c. XI.
- Wensinck, A. J., "Eshâbü'l-Uhdûd", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV.
- , "Eshâbü'lkehf", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV.
- , "Eshâbü'rres", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. IV.
- , "İbrâhîm", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. V/II.
- , "İdrîs", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, c. V/II.
- , "İlyâs", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1968, c. V/II.
- , "İsmâîl", *İA*, İstanbul: MEB Yay., 1968, c. V/II.
- , "Meryem", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, c. VII.
- Yazıcı, İshak, "Kur'an'a Göre Hz. İsâ'nın Refi ve İlgili Âyetlerin Yorumlarının Tahlili", *OMÜİFD*, sy. XX-XXI, 2005, ss. 69-101.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. III, 1979, ss. 37-63.
- Yiğit, İsmail, "Sebe", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVI.
- Zebidî, Muhibbi'd-Dîn Ebu'l-Feyz es-Seyyid Muhammed Murtezâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matba'atü'l-Hayriyye, Mısır 1306 (h).
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992.
- Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1992, s. 16.

KİTAB-I MUKADDES'İ MİTOLOJİK UNSURLARDAN ARINDIRMA ÇABASI VE KUR'AN KISSALARININ TARİHİ GERÇEKLİĞİ

Şchmus DEMİR*

ÖZET

Bu çalışmadaki hedefimiz, Batı'da kutsal metin kritisizmi ile gündeme gelen ve daha sonra Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabasıyla devam eden sürecin, Kur'an kıssaları bağlamında gündeme getirilen ve kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulayan, bunlardan bir kısmının mitolojik bir yapıya sahip olduğunu ifade eden yaklaşım arasında bir bağlantının olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an-ı Kerim, Kitab-ı Mukaddes, Kıssa, Mitoloji*

ABSTRACT

Demythologization of the Holy Scripture and the Historical Reality of the Quranic Narrations

Our aim in this study is to determine whether there is a connection between the process, which became a current issue by the criticism of holy texts in the West and then continued with the efforts to purify the Holy Scripture from the mythological elements, and the approach, which was brought into agenda in the context of the parables in Quran and questioned the historical reality of the parables and expressed that some of these were mythological, or not.

Key Words: *Quran, Scripture, Narration, Mythology*

I. İncil Metninin Mitolojik Unsurlardan Arındırılması Süreci

Reformasyon ve sonrası gelişmeler, Kitab-ı Mukaddes'in metin kritiğine tabi tutulması çabalarının oluşumunu sağlamıştır. Kitab-ı Mukaddes kritisizminin belli bir aşamaya gelmesiyle de, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabaları, kutsal metin kritisizminin bir parçası ve devamı olarak gündeme gelmiştir. Burada hatırdaki tutulması gereken bir husus, demitolojizasyonu tamamen yeni bir anlayış olarak görmenin yanlış olduğudur. Zira '*demitolojizasyon*' şeklindeki kullanım her ne kadar yeni ise de bunun kökleri gerilere, Kitab-ı Mukaddes kritisizmine gitmektedir.

Demitolojizasyonla veya Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası ile Kitab-ı Mukaddes – mitoloji ilişkisi gündeme getirilmiş ve Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurları ne ölçüde kendi bünyesi içerisinde barındırdığı üzerinde durulmuştur. Bunun yanında, varlığı kabul edilen bu unsurların ne şekilde anlaşılması gerektiğine yer verilmiştir. Burada, Mitolojik unsurların Kitab-ı Mukaddes'e etkisi önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Prof. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi

Hristiyanlığın Yunan mitolojisinden ve felsefesinden ciddi anlamda etkilendiği ve bu kültür ikliminden kendi bünyesine bir şeyler kattığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu etkinin boyutunu ve katılan malzemenin miktarını tam olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Kutsal metnin, mesajı getiren peygamberden uzun bir zaman sürecinden sonra yazıya geçirilmesi, ayrıca birden çok metnin bulunması ve bu metinlerin ciddi anlamda farklılıklar içermesi, kutsal metin kritiğinin bir devamı olarak mitolojik unsurların yeni / farklı bir bakış açısıyla ele alınmasına neden olmuştur.

Yeni Ahit uzmanlarından Alman Rudolf Bultmann (1884 - 1976)'la ön plana çıkan, başka bir ifadeyle onun adıyla özdeşleşen bu çabanın parolasını, '*mitolojiden uzaklaşma*'¹ şeklinde ifade etmek mümkündür. Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması veya demitolojizasyon, Kitab-ı Mukaddes'in hikaye ve sembollerindeki mitolojik unsurların araştırılıp tespit edilmesi² ve bunların farklı bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelmektedir.

Ancak burada önem arzeden husus, demitolojizasyona neden ihtiyaç duyulduğu veya demitolojizasyonla neyin amaçlandığıdır.

Bultmann'a göre, olaylara yön vermede tabiatüstü güçlerin müdahalesinin bulunduğu, olağanüstü güçlerin insan yaşamına müdahale ettiği, insanın şeytan tarafından baştan çıkarılabileceği, kötü ruhlar tarafından yönlendirilebileceği ve mucize gibi konuların tümü mitolojik unsurlardır. Zira bu konular, bilim tarafından ortaya konulan ve geliştirilen düşünce sistemine aykırı bir durum arz etmektedir. Modern dünya görüşünde nedenle olay arasındaki bağ temel noktayı teşkil etmektedir. Her ne kadar modern fizik teorileri atomdan küçük parçacıklarda, başka bir ifadeyle atom içi unsurlarda ihtimaliyete yer verseler de, günlük yaşamımız, niyet, karar ve fiillerimiz bundan etkilenmemektedir. Her halükarda, modern bilim, tabiatın yönünün tabiatüstü güçler tarafından bozulabileceğine veya düzeninde bir delinmenin oluşturulabileceğine inanmamaktadır³. Modern dönemde, politik, sosyal, ekonomik ve benzeri olaylar, Tanrı gibi tabiatüstü güçlere değil, tabii güçlere, insanın iyi veya kötü isteğine, akıllılığına veya aptallığına bağlanır⁴.

Bultmann, mucize olgusuna da değinerek, modern insanın olayları evrenin rasyonel düzeni içerisinde algıladığını, mucizeleri kabul etmediğini, zira mucizelerin bu düzenin kanunlarına uygunluk arzetmediğini ifade ederek, olağanüstü olayların olabilirliğine, başka bir ifadeyle mucizeye karşı çıkar⁵.

- 1 Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993; Gadamer, "*Hermeneutik*", s. 17.
- 2 Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 52.
- 3 Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York 1958, s. 15, 36-37.
- 4 Bultmann, *Jesus*, s. 37.
- 5 Bultmann, *Jesus*, s. 36-37.

Aynı şekilde Bultmann, modern tarih çalışmalarının, tarihin akışına tanrının, şeytanın veya kötü ruhların müdahalede bulunamayacakları görüşünde olduğunu, tarihin akışının kendi içerisinde kırılmaz bir bütün olarak algılandığını⁶ ifade eder. Ona göre modern insan, tabiatın ve tarihin akışının, insanın kendi yaşamında da olduğu gibi hiçbir yerde tabiatüstü güçlerin müdahalesi ile kesilmediğine veya düzeninin bozulmadığına kesinlikle inanır⁷.

Demitolojizasyon hareketinin bir öncülü de, Tanrı kelamının gizemli olduğu görüşünün kabul edilmemesidir. Buna göre, Tanrının sözü apaçık ve anlaşılardır. Onu anlamak için de açık bir okumanın yeterli olacağı⁸ belirtilir. Bu nedenle demitolojizasyon, Tanrının kelamını açık ve anlaşılır hale getirmek, başka bir ifadeyle üzerindeki örtüyü kaldırmak için uğraş safeder. O halde demitolojizasyon, mitolojik kavramların derin anlamına ulaşmak için Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamayı kendisine amaç edinerek, Tanrının kelamını eskimiş dünya görüşünden kurtarmaya çalışır⁹.

Demitolojizasyonun hareket noktasının, İncil'in eski dünya görüşü ile modern dünya görüşü arasındaki karşıtlık olduğunu¹⁰, hedefinin de bu karşıtlığı ortadan kaldırmak olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kitab-ı Mukaddes'in dünya görüşünün mitolojik olması ve modern insanın düşünce yapısının bilimle şekillenmiş ve mitolojiye yer vermeyen bir yapıda olması nedeniyle modern insana Kitab-ı Mukaddes'in bu yapısı kabul edilemez gelmektedir. Zira modern insan, bilimin sonucu olan teknik anlamalara yer vermektedir. Sözelimi modern insan, hastalık halinde doktora, tıp bilimine müracaat eder. Ekonomik ve politik olaylarda, psikoloji, sosyoloji, ekonomi ve politika bilimlerinin sonuçlarını kullanır.. vd. Hiç kimse, aşkın güçlerin müdahalesini / aracılığını hesaba katmaz¹¹.

Demitolojizasyon hareketi, Tanrının emriyle ve tanrının kelamıyla oluşan Hristiyan öğretisinin, akılla kabul edilebilecek bir doktrin sunmadığı¹² öncülünden hareket eder.

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, demitolojizasyon çabasında Kitab-ı Mukaddes'e modern dünya görüşü esas alınarak yaklaşılmakta, başka bir ifadeyle, modern dünya görüşüyle çatışma içerisinde olmayan, uyum içerisinde olan bir kutsal metin yorumu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu yolla, Kitab-ı Mukaddes'in ve Hristiyan mesajının, modern dünya görüşüne aykırı karşıt bir şey söylemesine müsaade edilmemektedir. Bultmann bunu açık bir şekilde şu ifadelerle dile getirir:

6 Bultmann, *Jesus*, s. 15.

7 Bultmann, *Jesus*, s. 16.

8 Bultmann, *Jesus*, s. 44.

9 Bultmann, *Jesus*, s. 43.

10 Bultmann, *Jesus*, s. 38.

11 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

12 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

Demitolojizasyonun, modern dünya görüşünü ölçü olarak aldığı bir gerçektir. Ancak demitolojizasyon, Hristiyan mesajının kutsal kitabını / metnini bütünüyle reddetmek değil, Kutsal kitabın dünya görüşünü reddetmektir, Hristiyan dogmalarında ve kilisenin vaazlarında kalan eski döneme ait bir dünya görüşünü reddetmektir. Demitolojizasyon, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kilisenin eskimiş durumda olan, eski dünya görüşüne ait mesajını reddetmektir¹³.

Anahtar bir terim niteliği taşıyan 'demythologisation' ifadesi, kutsal metin kritiğinin bir parçası olarak Yeni Ahid'teki tasvir ve anlatımlarda farklı bir boyutu yakalama çabasını vurgular¹⁴. Ancak yanlış anlaşılması gereken bir husus, Bultmann'ın mitolojik bir form içerisinde bulunan pasajları kutsal metinden arındırma niyetinde ve amacında olmadığıdır. Zira Bultmann bu konuya açık bir şekilde değinerek şöyle demektedir:

İsa'nın ahlaki öğretilerini bırakıp uhrevi öğretilerini red mi edeceğiz? Yoksa uhrevi öğretilerle mitolojik ifadelerin bir bütün olarak mitoloji örtüsü altında gizlenen derin manalara sahip olup olmadığını mu sormamız gerekir? Yeni Ahid'in bu (son) şekildeki bir yorumu -benim demitolojizasyon olarak adlandırdığım- mitolojik kavramların arkasındaki derin anlamın ortaya çıkarılmasına yardımcı olacaktır. Böyle bir çabanın hedefi, mitolojik unsurları tasfiye etmek değil, onları yorumlamaktır.¹⁵

Kutsal kitabın mitolojik unsurlardan arındırılması veya demitolojizasyon çabasının ardında yatan temel etken, mitlerle dolu bir kutsal metni, çağdaş insanın anlayamayacağı, başka bir ifadeyle bu yapıdaki bir metnin, çağdaş insana anlamsız ve mantıksız geleceği düşüncesi olmuştur. Buna göre, çağdaş insanın inanacağı metnin anlayacağı metin olması gerektiğinden, kutsal metinde bulunan mitolojik unsurların, mitolojiyi reddeden bir bakış açısıyla elden geçirilmesi, anlamlandırılması ve inanılır / makul hale getirilmesi gerektiği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu düşünce veya çaba, kutsal metinde bulunan tüm mucizevi unsurların, öte dünya ile ilgili sunulan bilgilerin ve bu çerçevede sayılabilecek mitolojik ifadelerin 'sembolik anlatım' kapsamına dahil edilerek / indirgenerek, gerçek varlıklarının olmadığı¹⁶ sonucunu doğal olarak beraberinde getirmiştir.

Bultmann'ın yapmak istediği, modern insana inandırıcı gelmeyen, mitolojik bir forma sahip olduğu düşünülen pasajları yeni bir okumayla bu formdan kurtarmak olmuştur. Sözelimi olaylara yön vermede doğa üstü güçlerin etkisinin olduğu, şeytanın insanı baştan çıkarabileceği gibi konuları ele alan pasajlar, Hz. Adem'in günah işleminin hikayesi, büyük Tufan, Mısırdan Çıkış, Mesih'in bir bakireden doğuşu, çarmla gerilmesi ve sonrasında göğe yükseltilmesi, yeniden dirilişi, genel itibarıyla mucizeler, ekmek ve şarap hikayeleri gibi olayların tümü bu yaklaşımla demitolojizasyon konusu olmaktadır.

13 Bultmann, *Jesus*, s. 36.

14 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir 1993, s. 95; Ayrıca bk. Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998, s. 45.

15 Bultmann, *Jesus*, s. 18.

16 Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslami Araştırmalar*, Cilt 9, 1996/1-4, s. 92.

dır. Zira tüm bu sayılanların reel karşılıkları bulunmamaktadır. Bu nedenle, ifadelerin ardındaki gerçek anlamın ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu da tarihsel ve filolojik analiz sonucu gerçekleştirilebilecektir. Böylece Tanrı'nın kurtuluş için insandan ne istediği anlaşılmış olacaktır¹⁷.

Bu ve benzeri konuların demitolojize edilmek istenmesinin nedeni olarak da, bilimin şekillendirdiği modern dünya görüşü ile çelişik bir durum arzeta- meleri ve mitolojik bir dünya görüşü ile uyum içerisinde olmaları gösteril- miştir. Zira modern dünya görüşünde sebep sonuç ilişkisinin temel noktayı teşkil ettiği¹⁸ kabul edilmiştir.

Anlaşılaçağı üzere Bultmann'ın kutsal metin yorumunda geliştirdiği bu yöntem, tarihe dayanmayan, başka bir ifadeyle ilahi boyuta referansta bu- lunma açısından sahilhiğı kanıtlanamayan ve insan elinin karıştığı her yö- nüyle bilinen ve kabul edilen kutsal metne, fikri ve felsefi anlamda bir temel oluşturma¹⁹ gayesini gütmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaş insanın anla- yabileceğı ve onaylayabileceğı, mitolojik unsurlardan, makul olmayan içe- rimlerden arındırılmış bir anlama ve yorumlama biçimine, bir kutsal metne ulaşmayı hedefler.

İncil metninin kaynağı ve Hristiyan geleneğın tarih içerisindeki gelişimi dikkate alındığında, böyle bir yaklaşım tarzının doğru olabileceğı söylene- bilir. Ancak ayıklama ve yorum işleminin de bir sınır dahilinde yapılması gerekmekte iken böyle olmamış ve ölçüsüz bir şekilde yapılmıştır. Sözelimi Tanrı anlayışının rasyonalist yaklaşım tarafından akıl dışı ilan edilmesiyle, *'Tanrısı olmayan din'* veya *'tabiat dini'* anlayışı, başta kilise mensubu birçok kişi tarafından olmak üzere savunulmuştur²⁰. Bugün çoğunluğu oluşturan bilimsel kanaatin, Protestanlık ile sekülerizasyon süreci arasında tarihi bağ- ların bulunduğı yönünde olması da bunu göstermektedir²¹.

Özetle belirtilmesi gereken husus, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan bazı olayların mitolojik içerikli olduğu veya sonradan mitolojik bir forma bürün- dürüldüğü, değışime uğratıldığı, bu nedenle de tarihen vuku bulmuş olaylar olarak algılanmalarının doğru bir yaklaşım olmayacağı üzerinde durulmuş olduğudur²².

Demitolojizasyonda, Kitab-ı Mukaddes'teki mitolojik unsurların tespit edilip, bu unsurların farklı bir yaklaşım ile ele alınması gerektiğı önem arzeta- maktadır. Ancak bilinmesi gereken bir husus, bu unsurları tespit etmede net bir kriterin bulunmamasıdır. Belki de bilinen en önemli kriter, modern dün-

17 Bultmann, *Jesus*, s. 15; Tillich, s. 52; Aktay, s. 92; Hartman, L.F., *"Myth And Mythology (in the Bible)"* mad, New Catholic Encyclopedia, The Catholic University of America, Washington 1981, X, 189.

18 Bultmann, *Jesus*, s. 15.

19 Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, s. 103.

20 Aydın, Mehmet S., *"Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklılığı"*, İslami Araştırmalar, 1986/2, s. 14.

21 Berger, s. 169.

22 Bk. Hartman, s. 189.

ya görüşü esas alınarak, kutsal metinde buna karşıt görünen unsurlardaki aykırı durumu, modern dönem ve değerler lehine ortadan kaldırmaktır. Bu da, mitolojik olmayan unsurların mitoloji formunda algılanması, mitolojik unsurların da mitoloji kapsamı dışında bırakılması ihtimalinin sürekli mevcut olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu konuda izafi yaklaşımların ön plana çıkacağı, kimine göre mitolojik görünen unsurların diğer birilerince mitoloji sahası dışında değerlendirilme ihtimalinin ortaya çıkacağı bir gerçektir. Mitoloji ile ilgili çalışmaları bulunan ve bir mitoloji uzmanı olan Hooke'un; "Hristiyanlığı mitos öğelerinden arındırma girişimi herhangi bir zaman başarıya ulaşabileceğe benzemiyor"²³ ifadesi de bu gerçeği dile getirmektedir.

II. Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik

Batı'da meydana gelen Kitab-ı Mukaddes'i mitolojiden arındırma çabalarının İslam dünyasına ve Kur'an yorumuna yansımaları, özellikle kıssalar alanında görülmüştür. Bu çerçevede, İslam dünyasında, özellikle 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda Kur'an kıssalarını veya bu kıssalardan bazılarını farklı bir yaklaşımla ele almayı ve yorumlamayı öneren çeşitli ilim adamları olmuştur. Bu yaklaşımlarla, Kur'an kıssalarında anlatılan olayların meydana geldiği ve tarihle mutabakat içerisinde olduğu şeklinde bilinen geleneksel yaklaşım sorgulanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla kıssalar ekseninde anlatılan olayların vuku bulmamış olabileceği veya vuku bulmuş olsa bile, Kur'an'da olduğundan farklı şekillerde anlatılabildiği gibi yaklaşımlar gündeme getirilmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'le ilgili yapılan çalışmalarla birlikte, Batılı bazı düşünürlerin ve oryantalistlerin, Hristiyanlığın Reformasyon sürecinde ve sonrasında yaşadığı tecrübeden hareketle, İslam dininin kutsal kitabı ve birincil kaynağı konumunda bulunan Kur'an-ı Kerim'i Kitab-ı Mukaddes statüsüne indirgeyerek, Kitab-ı Mukaddes için geliştirilen tenkit yöntemlerinin aynıısının Kur'an'a da uygulanması gerektiğini ifade etmeleri de kıssalara farklı yaklaşımda belirleyici unsurlardan biri olmuştur.

Batılı bazı düşünürler, Kur'an'da akla ve bilime aykırı unsurların ve çeşitli tutarsızlıkların bulunduğunu dile getirmişlerdir. Sözelimi Sir William Muir, Ernest Renan gibi Batılı düşünürler, İslam dininin özünde bir geriliğin bulunduğunu, İslamın rasyonalizm veya bilim adı altında değerlendirilebilecek her şeyden çok uzak olduğunu,²⁴ bu nedenle İslamın düşük bir değere sahip

23 Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi - Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul 1993, s. 198.

24 Renan, Ernest, *İslamlık ve Bilim*, Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İshan, Sakarya Basımevi, Ankara 1946 içinde, s. 186; Ayrıca bk. Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s. 196; Arnaldez, Roger, *Fransız Kültüründe Muhammed Peygamber'in Tasviri*, çev. Mehmet Demirci - Mehmet Şeker, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985, s. 71-75.

olduğunu iddia etmişlerdir²⁵. Bu ve benzeri eleştirilenler, Hristiyanlıkla yaşadıkları tecrübe sonucu İslam dinine de saldırmış, onu akıl ve bilim karşıtı olarak lanse etmişlerdir. Yine W. Montgomery Watt da, Kur'an'da tarihi tutarsızlıkların bulunduğunu ifade etmiştir²⁶. Bu tür düşüncelerin zikrettiğimiz şahıslara münhasır olmadığını ve Batı'daki yaygın kanaatin bir ifadesi olduğunu²⁷ belirtmek gerekmektedir.

Bu yaklaşım sahiplerinin en çok üzerinde durdukları ve ön plana çıkardıkları konu, tarihi unsurların yer aldığı kıssalar olmuştur. Kıssalardan hareketle, Kur'an'da tarihi tutarsızlıkların bulunduğunu öne sürerek, görüşlerine haklılık kazandırmaya çalışmışlardır.

Renan ve benzerlerinin Batı'da bilim ve teknolojinin hızla ilerlediği bir dönemde İslam dinini ve dolayısıyla Müslümanları akıl ve bilim karşıtı olarak göstermeleri, ayrıca Müslümanların geri kalmışlıklarını dinin özüne irca etmeleri, İslam aleminde din - bilim çatışması vehimlerinin doğmasına ve bu vehimlerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen düşüncelerin üretilmesine²⁸ neden olmuştur. Bu çerçevede, İslam dünyasında da, yaygın bir tarzda olmasa bile, Kur'an kıssalarının tarihi gerçekliğini sorgulayan çeşitli ilim adamlarının bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Modern dönemde, Kur'an kıssalarının gerçekliğini sorgulama konusunda öncülük eden en önemli ilim adamlarından biri, Muhammed Abduh (1905) olmuştur. Kendisinden sonraki neredeyse bütün dini düşünce akımlarına az yada çok etkide bulunmuş, yön vermiş olan Muhammed Abduh, kıssalarla ilgili oldukça dikkat çekici fikirler öne sürmüştür.

Abduh, Kur'an'da zikredilen kıssaların içeriklerinin bütünüyle doğru olmasının gerekmediğini belirtmiştir. Ona göre, sözgelimi Bakara, 2/102. ayette sihirden söz edilmesi, insanların sihir konusundaki inanç ve düşüncelerinin ispatlanmasını gerektirmez. Zira kıssalara, tarih bilgisi sunmak veya geçmiş toplumlar hakkında serdedilen haberlere inanılmasını sağlamak amacıyla değil, öğüt ve ibret amacıyla Kur'an'da yer verilmiştir. Bu nedenle,

25 Bk. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 299; Hourani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994; Kudsi Zadeh, A. Albert, *Islamic Reform in Egypt: Some Observations on The Role of Afghani*, The Muslim World, Vol. LXI, 1971/1, s. 10; Ayrıca benzer bir yaklaşım için bk. Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 21.

26 Watt, William Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 127.

27 Bk. Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, s. 127. Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 55-71; a.mlf., *Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları*, çev. Selahattin Eroğlu, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985, s. 32-35; Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 54-55,70-71,97; el-Behiy, Muhammed, *İslami Düşünce Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarımsı, Ekin Yay., İstanbul 1996, s. 33; Arnaldez, s. 62 vd.

28 Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 152; Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1994, s. 76.

özünde doğru olmasa bile, muhataplarca kullanılan ifade ve tabirlere olduğu gibi yer verildiği durumlar olmuştur²⁹.

Abduh'un bu yaklaşımına örnek vermek gerekirse, Allah'ın meleklerle; *'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım'* (Bakara, 2/30) demesini, Adem'in yaratılmasını, meleklerin ona secde etmelerinin buyurulmasını ve bu buyruğa İblis'in karşı gelmesini, sonrasında onu baştan çıkarıp cennetten çıkmasına neden olmasını belirten ilgili tüm ifadelerin³⁰ temsil kabilinden olduğunu belirterek, bu ayetlerde kastedilenin insanın yaratılmasını ve kendisine verilen güçleri anlatmak olduğunu ifade eder³¹.

Abduh, benzer bir tarzda, Hz. İbrahim'in ölüyü nasıl dirilttiğini kendisine göstermesi için Allah'a dua etmesini, sonrasında da kuşlarla olan münasebetini anlatan pasajları³² da aynı şekilde temsili olarak anlama yoluna gitmiş ve bu ayetin ölümlerin diriltilmesi sadedinde ifade edilen bir temsil anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayette geçen *'surhunne ileyk'* ifadesindeki *'surhunne'* kelimesi, geleneksel tefsirlerde çoğunlukla *'parçala'* şeklinde anlaşılmıştır. Sözelimi İbn Kesir tefsirinde aktarılan bir rivayette, İbn Abbas, İkrime, Said b. Cubeyr, Ebu Malik, Ebu Esved ed-Dueli, Vehb b. Munebbih, Hasan-ı Basri, Süddi ve başkalarının kelimeye bu anlamı verdikleri aktarılmıştır³³.

Abduh ise bu ifadeye, *'itaate alıştır'* şeklinde bir anlam vererek, ayette, Hz. İbrahim'e kuşları alıştırmayı, sonrasında herbirini bir yere bırakması ve bunu müteakip farklı yerlere bıraktığı kuşları çağırması halinde kuşların yer ve mesafe farklılığına rağmen geleceklerinin ifade edildiğini belirtmiştir. Aynı şekilde, Allah'ın ölümleri diriltmeyi istediğinde onları çağırmasının, başka bir ifadeyle *'dirilin'* demesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Abduh, bu görüşünü ileri sürerken, Ebu Müslim İsfehani'ye de atıfta bulunarak, onun da öyle düşündüğünü, ayeti temsili olarak anladığını, bu nedenle, Hz. İbrahim'in bu işi fiili olarak yapmış olmasının gerekmediğini ifade etmiştir³⁴. Razi, Ebu Müslim İsfehani'nin ayetin temsili olabileceği yönündeki görüşüne yer vermiş, ancak tefsircilerin büyük çoğunluğunun bu olayın fiili olarak vaki olduğunu düşündüklerini belirterek, İsfehani'nin bu görüşünü eleştirmiştir³⁵.

Abduh bu yaklaşımı sergilemekle, hem ayetin temsili olduğunu ifade etmiş, hem de ayette geçen *'surhunne ileyk'* ifadesine farklı bir anlam yük-

29 Abduh – Rıza, I, 399; Ayrıca bk. Halefullah, s. 173; Ebu Zeyd, s. 34.

30 Bk. Bakara, 2/30-38.

31 Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, Tefsiru'l- Menar, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I,263,269; Abduh, Muhammed, *Risaletu't-Tevhid*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır, 1379/1960, s. 88 vd.

32 Bakara, 2/260.

33 İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna – Muhammed Ahmed Aşur – Abdulaziz Ğanim, Daru Kahraman, İsatnbul 1984, I,466; Ayrıca bk. Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil*, Neşru'l-Belaĝa, Kum 1992, I,310.

34 Abduh – Rıza, III,55; Ebu Zeyd, s. 35.

35 Bk. Razi, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, Mektebetu Abdurrahman Muhammed, Mısır, ts. VII,44-45.

leyerek, anlatılan kıssada olağanüstü bir durumun sözkonusu olmadığını düşünmüştür.

Abduh'tan verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, tarihi gerçeklik boyutu sorgulanan veya temsili olduğu / olabileceği ifade edilen kıssalar, çoğunlukla olağanüstülük boyutu bulunan olaylardır. Abduh her ne kadar mucizenin imkanını kabul etse ve bunu açık bir şekilde ifade etse de,³⁶ pratikte mucizevi unsurları barındıran kıssaları yorumlayıp, olağanüstü bir durumun söz konusu olmadığı bir anlama ulaşmaya çalışmıştır. Bu nedenle, Abduh'un kıssaların tarihi gerçekliğini sorgulayan, bazı kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini veya temsili olabileceğini ifade eden yaklaşımının mucize problemiyle yakından ilişkili olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kur'an kıssalarının tarihi gerçeklikle örtüşmesinin gerekmediği düşünce-si modern dönemde Muhammed Abduh ve S. Ahmed Han'la başlamakla birlikte, bu yaklaşımı sistemleştirip, doktora tezi halinde kitap olarak sunan ve bu eseri '*el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*' adıyla basılan³⁷ (1950 – 1951) kişi, Mısırlı Muhammed Ahmed Halefullah olmuştur. Bu nedenle, kıssalar konusundaki düşünceleri üzerinde özellikle duracağımız şahıs, Halefullah olacaktır.

Halefullah'a kıssalar konusunda öncülük edenin temelde Muhammed Abduh olduğunu ve Abduh'un kıssalar konusunda ifade ettiği görüşlerin Halefullah'ın ortaya koyduğu teorinin temellerini attığını ifade etmek gerekmektedir³⁸. Halefullah'ın kıssalarla ilgili eserinde Menar tefsirinden sıkça alıntılarda bulunması, ayrıca Abduh'a paralel görüşler serdetmesi bunu açıkça göstermektedir.

Halefullah'ın tez hocası olan Emin Huli'nin de akademik hayatını ve Üniversitedeki görevini tehlikeye atma pahasına Halefullah'ı desteklediğini ve bunu her fırsatta dile getirdiğini belirtmek gerekmektedir³⁹. Halefullah, kıssalar konusunda ortaya koyduğu düşünceler nedeniyle çok şiddetli eleştirilere maruz kalmış, hatta bazı yazarlar, onun Allah'ın kitabını tahrif ettiğini, bu nedenle de dinden çıktığını iddia etmişlerdir⁴⁰. Ancak kıssalar konusunda farklı yaklaşım sergileme konusunda önemli bir yere sahip olan, bu nedenle

36 Abduh – Rıza, XI, 223-224,239; Abduh, *Risaletu't-Tevhid*, 86,176.

37 Halefullah'ın bu eserinin serüveni ile ilgili bk. Menna'u'l-Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1994, s. 308-309.

38 Bk. Halefullah, Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Mektebetu Anclu el-Misriyye, Kahire 1972, s. 173.

39 Emin Huli'nin Halefullah'ın kıssalar konusundaki görüşlerini paylaştığını ima eden sözleri ve Halefullah'ın eseri konusundaki düşünceleri için bk. Emin Huli'nin Halefullah'ın '*el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*' adlı eserine yazdığı sekiz sayfalık önsöz.

40 Halefullah'ın görüşlerinin eleştirisi için bk. Nakre, Tuhami, *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzi', Tunus 1974, s. 156 vd.; Şarkavi, İffet Muhammed, *el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979, s. 312-321; er-Rumi, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *Menhecu'l-Medreseti'l-Aklyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1981, I, 445-449; Abdi Rabbih, es-Seyyid Abdu'l-Hafiz, Buhus fi Kasasi'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi'l-Lubnani, Beyrut 1972, s. 134-137, 215 vd..

de bazı görüşlerine yer vereceğimiz Halefullah'ın genellemeci bir yaklaşımla reddedilmesinin, hatta din sahasının dışına itilmeye çalışılmasının insan sınırlarını zorlayan bir yaklaşım olduğunu ve böyle bir bakış açısını doğru bulmadığımızı burada belirtmeliyiz.

Halefullah da Abduh gibi Kur'an'ın amacının tarih bilgisi vermek olmadığı yaklaşımını, kıssalarla ilgili düşüncesini temellendirmede hareket noktası olarak kullanmıştır. Buna göre, Kur'an'ın zaman ve mekana yer vermeme-si, anlatılan olayların tarihi boyutunu önemsemediği anlamına gelmektedir. Zira Kur'an'ın tarihi bilgilere yer vermedeki amacı, öğüt ve ibret vermekle sınırlıdır. Bu nedenle Kur'an, bu bilgileri tarihi alandan çıkarıp dini bir çerçeve içerisinde sunmuştur. Dolayısıyla bu bilgiler dinin bir parçası veya temel unsurlarından biri olarak kabul edilemez. Kur'an'ın amacı tarih bilgisi sunmak olmadığına göre, sunulan bilgilerin tarihi değeri, Kur'an'ın amaçlarından değildir⁴¹.

Tarih bilgisinin amaçlanmadığı, Kur'an'ın amacının bu olmadığı çoğu müfessirin de üzerinde durduğu gibi doğrudur. Aynı şekilde Halefullah'ın ifade ettiği, Kur'an'ın kıssaları tarih alanından çıkarıp dini bir çerçeve içinde sunduğu da aynı şekilde doğru ve önemli bir husustur. Ayrıca bu durum, sadece kıssalarda anlatılan olaylar için değil, Kur'an'da yer alan bütün unsurlar için geçerlidir. Kur'an'da verilen tüm bilgiler dini formda ve aynı amacı hedefleyecek şekilde ifade edilmektedir. Sözelimi Kur'an'da evrenden ve evrene ait parçalardan söz edilmektedir. Ancak bu tür bilgilerin anlatılmasındaki amaç, insanlara bilimsel bilgi sunmak ve insanların bu alanda bilgi sahibi olmalarını sağlamak değildir. Zira evren ve evrene ait parçalar Kur'an-ı Kerim'de dini bir formda ve dini bir amaç için, insanın bu verilerden hareketle yaratıcısını bulması, inancı ve yaşantısını bu inanca göre düzenlemesi amacıyla kullanılmaktadır.

Ancak Halefullah, düşüncesini bir adım daha ileriye götürerek, kıssalarda sunulan bilgilerin tarihi gerçekliğinin bulunmasının gerekmediğini ifade etmiştir. Ona göre kıssaların tarihsel gerçeklik yöntemiyle ele alınması oldukça zararlı sonuçlara götürmektedir. Başka bir ifadeyle, bu yöntemin zararı, sağlayacağı faydadan çok daha fazladır⁴². Tarih bilgisi vermek Kur'an'ın amacı olmadığından, tarihsel gerçeklik yöntemine sarılmak, tehlikeli sonuçlara götürebilir. Bu sonuçlardan belkide en önemlisi, güçlü bir ihtimal olarak, insanların daha önce Tevrat'ı inkar ettikleri gibi Kur'an'ı da inkar etmelerine neden olmasıdır⁴³.

Halefullah, problemin bir yönünün Kur'an'da tarihsel hataların bulunduğu iddiasına dayandığını belirterek, bunun Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında sürekli tartışma konusu olduğunu ve bir problem olduğunu ifade

41 Halefullah, s. 29-30, 43-44,51.

42 Halefullah, s. 39.

43 Halefullah, s. 42.

etmektedir. Buna göre Müslümanlar, Kur'an'da tarihsel hataların bulunduğu iddiasını reddederek, Kur'an'da anlatılanların gerçek, bunun dışındaki bilgilerin ise gerçek dışı olduğuna, dolayısıyla tarihin Kur'an'a hükmedemeyeceğine inanmaktadırlar. Gayrimüslimler ise, bilimi ve bilimin ulaştığı sonuçları öne sürerek, Kur'an'da hataların bulunduğunu iddia etmektedirler⁴⁴.

Halefullah'ın kıssalara farklı yaklaşımının, başka bir ifadeyle tarihsel gerçeklik yöntemini kabul etmemesinin ve zararlı bulmasının arkaplanındaki belkide temel etkeni yukarıdaki ifadeler açıkça göstermektedir. Halefullah'ın çıkış noktalarından biri, gayrimüslimlerin yukarıda da ifade edildiği üzere, bilimsel verileri esas alarak, Kur'an'da hata bulunduğunu iddia etmeleridir. Halefullah, gayrimüslimlerin bu eleştirilerinin doğru olmadığını ispat etmek ve problemi çözmek amacıyla, kıssaların tarihi gerçekliğinin olmayabileceğini öne sürmüştür. Zira tarihsel gerçeklik yönteminin Müslümanları da inkara götürebileceğini ifade etmiştir. Oysaki bu yaklaşım, bilimsel verilerin kıssalarla çatışması halinde bilimin bizzat kendisinin ciddi bir sorgulamaya tabi tutulması yerine, Kur'an yorumunda, başka bir ifadeyle kıssalara yaklaşımda değişikliğe gitmeyi öngörmektedir.

Geçmişte kesinliğinden şüphe edilmeyen bilimsel verilerin modern dönemde yanlışlanması ve 'bilimsel'lik niteliğinin ortadan kaldırılması, modern dönemde kesin olarak kabul edilen bilimsel verilerin de kısa veya uzun vadede yanlışlığının ispat edilebileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Bu nedenle, modern bilimin sunduğu verilerin gerçekliğin hakiki yapısına yaklaşımlardan, başka bir ifadeyle tahminlerden⁴⁵ öteye bir anlam taşımayacağını ifade etmek, hakikatin bir tespiti anlamına gelecektir.

Burada, 19. yüzyılda ilerlemeye devam eden bilimsel gelişmeler ve bunların ürettiği Batılı düşünce yapısı ile Kitab-1 Mukaddes yorumu alanında yaşananların, problemin temelini teşkil ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Kitab-1 Mukaddes'e, akıl dışı ve tarih dışı unsurlar içerdiği yönündeki eleştiriler, Yahudi ve Hristiyanları harekete geçirmiş, Kitab-1 Mukaddes'i ve içeriğini savunmak ve bilime ters düşmediğini ispat etmek amacıyla, yakındoğudaki çeşitli merkezlerde kazı çalışmaları başlatarak bunu ispat etmeye çalışmışlardır. Bu durum, arkeoloji biliminin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Arkeoloji biliminin ilk dönemlerde 'papaz mesleği' olarak anılmasının nedeni de budur⁴⁶. Ancak ulaşılan sonuçların gerçekliği ne ölçüde ifade edeceğinin ve böyle bir yöntemin Kitab-1 Mukaddes'i savunma ve doğruluğunu ispat etme hususunda ne kadar faydasının olabileceğinin, bilimle ve bilimin ulaştığı sonuçlarla ilgili yukarıda ifade edilenler de göz önünde bulundurulduğunda, oldukça şüpheli olduğu anlaşılacaktır.

44 Halefullah, s. 46.

45 Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yay., İstanbul 1992, s. 109.

46 Ay, Eyyüp, "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 185; Ayrıca Batı'da din - jeoloji çatışması için bk. Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987, s. 370-372.

Bu nedenle, benzer bir tarzda, bilimin ilerlemesiyle bazı Kur'an kıssalarının vuku bulmuş olduğunun ispat edilebileceği düşüncesinin⁴⁷ de çeşitli problemleri barındıracağını göz ardı etmemek gerekmektedir. Zira belirli bilimsel verilerle böyle bir ispatı gerçekleştirmeye çalışmak, bu alanda kullanılan bilimsel verilerin yanlışlanmasıyla anlamsız bir hale gelecektir.

Burada;

"Andolsun biz, her millet içinde: 'Allah'a kulluk edin, şeytandan kaçınun' diye bir elçi gönderdik. Onlardan kimine Allah hidayet etti, onlardan kimine de sapıklık gerekli oldu. İşte yeryüzünde gezin de bakın, yalanlayanların sonu nasıl olmuş!" (Nahl, 16/36);

"De ki: Yeryüzünde gezin, öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakın.." (Rum, 30/42)⁴⁸

gibi ayetlerde eski toplumların kalıntılarının gezilip görülmesine yapılan teşvikin ifade ettiklerimizle çelişmediğini belirtmek gerekmektedir. Buradaki gezip görme elbetteki bilimsel verilerden faydalanmayı da içermektedir. Ancak burada önemli olan husus, bilimsel verilerden faydalanılıp faydalanılmaması değil, bilimsel verilerin esas alınıp, Kur'an'da eski toplumlarla ilgili sunulan bilgilerin bu verilere uygun bir şekilde yorumlanmasının yöntemsel bir hata olacağı ve birçok problemi beraberinde getireceğidir.

Halefullah, Abduh'un izinden giderek, Bedir ve Uhud savaşlarında, meleklerin Müslümanlara yardım ettiğini ifade eden ayetlerin insanların moral düzeylerini artırmak ve zafer ümidi vermek için Kur'an'da yer aldığını belirterek, böyle bir olayın gerçekte vuku bulmamış olduğunu ve bunun edebi bir anlatım olduğunu ifade eder⁴⁹.

Yine Halefullah, Razi'ye de dayanarak, gayrimüslimlerin ve müsteşriklerin eleştiri konusu yaptığı ayetlerden sözgelimi;

"(İsa) insanlarla beşikte konuşuyor" (Al-i İmran, 3/46).

ayetinde anlatıldığı şekilde bir düşüncenin Yahudi ve Hristiyanlarda bulunmadığını, Yahudi ve Hristiyanların Hz. İsa'nın beşikte konuştuğu ile ilgili bilgiyi onaylamadıklarını ve bunu kabul etmediklerini belirtir⁵⁰.

Halefullah, Süleyman'ın cinleri,⁵¹ Salih'in devesi⁵² gibi Kur'an kıssalarında yer alan olayların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığını ifade eder⁵³. Yine benzer bir tarzda Ashab-ı Kehf,⁵⁴ Zülkarneyn⁵⁵ gibi Kur'an'da anlatılan olayların da muhatapların bilgisi ile paralel bir tarzda sunulduğunu, kıssalarda

47 Bk. Şengül, İdris, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 178-179.

48 Ayrıca bk. Ali İmran, 3/137; En'am, 6/11; Yusuf, 12/109; Hac, 22/46; Neml, 27/69.

49 Halefullah, s. 37.

50 Halefullah, s. 25; Şarkavi, İffet Muhammed, s. 313.

51 Sebe', 34/12.

52 Kamer, 54/26-31.

53 Halefullah, 50.

54 Kehf, 18/9-26.

55 Kehf, 18/83-99.

anlatılan olay ve haberlerin tarihi açıdan vuku bulmasının zorunlu olmadığını, bu nedenle bu tür olaylarda tarihe veya vakiya aykırılığın bulunduğu ile ilgili bir itirazın da anlamının kalmayacağını ifade eder⁵⁶.

Halefullah, Kur'an'da temsili kıssaların var olduğunu, bunların tarihi gerçekliklerinin bulunmadığını, bu nedenle de farazi veya hayali olarak değerlendirilebileceklerini belirterek, bu tür kıssaların amacının da diğer kıssalarda olduğu gibi, insanların öğüt almalarını sağlamak olduğunu ifade etmiştir⁵⁷. Sözelimi o, Abduh gibi, Hz. Adem'in cennetten çıkarılışını ve bu süreçte İblis'le olan münasebetini içeren kıssayı; 'iyilik ve kötülük mücadelesinin edebi bir tarzda tasviri'⁵⁸ şeklinde anlama yoluna gitmiştir.

Halefullah, kıssaları anlamada iki yöntemin bulunduğunu, birincisinin; harfi, literal, tarihi, olayı ve olayın içerdiği unsurları esas alan yaklaşım olduğunu, ikincisinin ise; edebi yöntem olduğunu ve bununla ikinci anlama, yani, nassın ruhuna uygun, lafzın bildirdiğinin ötesindeki anlama ulaşma şeklinde tanımlanabilecek bir yöneliş olduğunu⁵⁹ belirttikten sonra, tercihini ikinciden yana koyarak, birincisinin esas alınmasının yanlış olacağını ifade etmiştir⁶⁰.

Halefullah'ın edebi yöntemi ön plana çıkarmasının ardında Batılı edebiyat eleştirmenlerinin bulunduğunu ve bu eleştirmenlerden ciddi anlamda etkilenmiş olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira o, Batılı edebiyat eleştirmenlerini benimsediğini ifade ederek, bu alanda İslam dünyasında yapılanların Batıya göre çok eksik olduğunu vurgulamaktadır⁶¹. Ancak kıssaları edebi çerçevede değerlendirmenin büyük ölçüde mahzurlarının da bulunacağını göz ardı etmemek gerekmektedir. Her şeyden önce, Kur'an kıssaları, kaynağının ilahi olması ve amacı yönünden salt edebi kıssalardan büyük ölçüde farklılık arz etmektedir⁶². Bu nedenle, Halefullah'ın yaklaşımında olduğu gibi, bütün kıssaları edebi çerçevede değerlendirmek ve Kur'an dışı edebi kıssaların anlaşılma biçimiyle Kur'an kıssalarını anlamlandırmaya çalışmak doğru olmayacaktır. Burada, harici unsurlardan, farklı kültürel vasatlardan ve ilmi gelişmelerden faydalanılmaması gerektiği gibi bir yanlış anlamaya gidilmemelidir elbette. Önemli olan, her şeyde olduğu gibi ölçünün korunması ve alınan unsurların yeterince süzgeçten geçirilmesidir. Başka bir ifadeyle, toptan ret ve toptan kabul yaklaşımlarının ikisinin de yanlış olduğunun bilinmesidir. Ancak daha da önemlisi, Kur'an'ı sıradan bir metin statüsüne indirgeyici yöntem ve yaklaşımlardan kaçınılması gerektiğinin bilincinde olunmasıdır.

56 Halefullah, 254.

57 Halefullah, s. 171.

58 Halefullah, s. 214,216.

59 Halefullah, s. 242,247-248.

60 Halefullah, s. 245-246.

61 Halefullah, s. 8-12.

62 Hicazi, Muhammed Mahmud. *el-Vahdetu'l-Mevduiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1970.s. 290; Şarkavi, İffet Muhammed, s. 318; el-Adevi, Muhmmmed Hayr Mahmud, *Mealimu'l-Kıssa fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Adevi, Ürdün 1988, s. 112, 143-145.

Halefullah, kıssalardaki tarihi boyutun ön plana çıkarılmasının yanlış olacağını ve Kur'an'ın maksadının ötesinde bir yaklaşım olacağını belirterek, kıssaların ardındaki anlama, lafzın ve tarihi boyutun ötesindeki anlama ulaşılması gerektiğini belirtmiştir. Halefullah'ın çokça kullandığı 'edebi' ve 'tasviri' ifadelerini, eserin anahtar kavramları olarak kabul etmek doğru olacaktır. Zira o, bu ifadeleri çok sık bir şekilde kullanmakta ve kıssaların anlamını bu iki kelime çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır.

Halefullah, kıssaları tarihi⁶³, temsili⁶⁴ ve usturi (mitolojik)⁶⁵ şeklinde üçe ayırarak açıklamaya çalışır. O, tarihi kıssaların peygamberler gibi tarihi kişilikler etrafında cereyan ettiğini, eski alimlerin bu tür kıssalarda anlatılanları tarihte vuku bulmuş olaylar şeklinde algıladıklarını⁶⁶ ifade eder. Ancak 'tarihi kıssalar' adıyla bir başlık kullandığı halde; "Bu tür kıssalardaki olayların gerçekten vaki olduğunu farz ederek veya kabul ederek Kur'an'ın bu olayları nasıl bir form içerisinde sunduğu ve kişileri nasıl tasvir ettiği ile ilgili düşüncemize geçeceğiz."⁶⁷ ifadesini bu başlığın ilk satırlarında kullanmış olması, bu kısma giren kıssalara da şüpheyile baktığı izlenimini doğurmaktadır. Ancak farklı bir yerde, mitolojik kıssaları anlattığı yerde de tarihi kıssalara değinmekte ve bu tür kıssaların vaki olmuş olduğunu belirtmektedir⁶⁸. Halefullah, 'tarihi kıssalar' başlığına otuz sayfalık bir yer ayırmasına rağmen⁶⁹, içerikte verilen bilgilerde, alıntıladığımız ifadeden de anlaşılacağı üzere, kıssaların tarihiliğine değil, kıssaların üslub özelliklerine yer verilmektedir.

Burada belkide en önemli olan, en azından Halefullah'ın kıssalara farklı yaklaşımını belirgin bir şekilde ortaya koyan, kitabındaki 'mitolojik kıssalar'⁷⁰ başlığıdır. Halefullah'a göre, amacın edebi çerçevede öğüt ve ibret dersi vermek olması nedeniyle, kıssaların bir kısmının 'usture' olması, yani mitolojik bir yapıya sahip olması, Kur'an'ın hak oluşuna hanel getirecek bir durum değildir⁷¹.

Nüzul dönemindeki müşriklerin Kur'an'a 'esatiru'l-evvelin' (:eskilerin yazdıkları, anlattıkları, uydurmaları) demelerine ve Kur'an'ın birçok yerinde bu konuya değinildiğine dikkat çeken Halefullah, sözkonusu ayetlerde Kur'an'ın, 'usture' içermediği üzerinde değil, 'usture'nin varlığının Peygamberin Kur'an'ı uydurduğuna delil olarak sayılması üzerinde durduğunu ve bu iddiayı yalanlamaya çalıştığını belirtir⁷².

Halefullah, bu görüşlerini aktardıktan sonra, kıssalar hakkındaki yaklaşımını ortaya koyan şu tespitini yapar: "Tüm bunlar sabit olunca, biz,

63 Halefullah, s. 121 vd.

64 Halefullah, s. 153 vd.

65 Halefullah, s. 171 vd.

66 Halefullah, s. 120.

67 Halefullah, s. 121.

68 Halefullah, s. 171.

69 Halefullah, s. 121-152.

70 Halefullah, s. 171-183.

71 Halefullah, s. 173-174.

72 Halefullah, s. 177-178.

Kur'an'ın 'esatir' olduğunu söylemekten çekinmiyoruz. Zira bunu ifade etmekle Kur'an nasslarından herhangi birine ters düşen bir söz söylemiş olmuyoruz"⁷³. Halefullah'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, o, Kur'an'da mitolojik unsurların bulunmasının bir mahzurunun bulunmadığını düşünmektedir.

Halefullah, 'esatir' ifadesini müşriklerin kıssalar hakkında kullanmış olduğunu düşünmekte, dolayısıyla ilgili ayetlere de bu bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, Kur'an'ın, bünyesinde 'esatir' içerdiği iddiasını değil, 'esatir' ihtiva etmesinin Kur'an'ın Allah'tan değil, Muhammed'den (s.a.) geldiğini ispatladığı iddiasını reddettiğini düşünmektedir⁷⁴. Oysaki yukarıda aktardığımız ve 'esatir' ifadesinin geçtiği diğer ayetler incelendiğinde, iki konudan söz edildiği ve bu konular bağlamında 'esatir' ifadesinin kullanıldığı görülecektir. Bunlardan birincisi, öldükten sonra dirilme ve müşriklerin bu olguyu yalanlamaları bağlamında 'esatir' ifadesini kullanmaları,⁷⁵ ikincisi de, müşriklerin Peygamber'in (s.a.) getirdiği mesajı, ayetleri, Kur'an'ın genel yapısını yalanlamaları, reddetmeleri ve bu bağlamda 'esatir' ifadesini kullanmalarıdır⁷⁶. Bu nedenle, Kur'an'da 'esatir' ifadesinin kıssalar bağlamında kullanılmadığını ve kıssalarla bir ilgisinin bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, 'esatir' ifadesinin kıssalar bağlamında kullanıldığı düşünülse bile, kıssaların mitolojik bir yapıya sahip olduğu gibi bir anlamın çıkarılması mümkün değildir. Zira ilgili ayetler incelendiğinde, bu ifade biçimi hep müşriklere atfedilmektedir. Eğer kıssalar mitolojik bir içeriğe sahip ise, Kur'an'ın bunu müşriklerin ifadeleriyle belirtmesinin ne gibi bir anlamı bulunmaktadır, bunu açıklamak oldukça zordur. Kaldı ki müşrikler 'esatir' ifadesini ilgili ayetlerde anlatılan kıyamet, yeniden diriliş gibi olayları veya genel itibariyle Kur'an'ın içeriğini onaylamamanın, inkar etmenin bir gerekçesi olarak sunmaktadırlar.

Halefullah, Kur'an'da 'esatir' bulunmasının bir mahzurunun olmadığını, başka bir ifadeyle Kur'an'ın 'esatir' içerdiğini belirtmekte ve dolayısıyla kıssalara yaklaşımını bu bakış açısıyla belirlemektedir. Hiçbir müfessirin Kur'an'da mitolojik kıssa bulunduğuna dair bir görüş belirtmediğini ifade etmesine rağmen⁷⁷, kendisi Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlar içerdiğini belirterek 'usturi kıssalar' şeklinde bir başlıkla bu konuyu işlemektedir⁷⁸. Ancak kıssalarla direkt olarak bir ilgisi bulunmayan Kur'an'daki 'esatir' ifadesi ile kıssalar arasında bir bağ kurup, Kur'an'da usturi, başka bir ifadeyle mitolojik kıssaların var olduğunu ifade etmenin doğru bir yaklaşım olmayacağı kanaatini taşıdığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

73 Halefullah, s. 180; Ayrıca bk. Nakre, s. 161; el-Adevi, s. 133.

74 Halefullah, s. 23-24, 179.

75 Bk. Mü'min, 23/81-83; 27/67-68; Ahkaf, 46/17; Mutaffifin, 83/11-13.

76 Bk. En'am, 6/25; Enfal, 8/31-32; Nahl, 16/24; Furkan, 25/5-6; Kalem, 68/15; Ayrıca krş. El-Adevi, s. 136.

77 Halefullah, s. 171.

78 Halefullah, s. 180.

Oryantalistlerin Kur'an'a yönelik eleştirilerinin de Halefullah'ın bu yaklaşımında ciddi anlamda etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira o, oryantalistlerin Ashab-ı Kehf, Hz. Musa kıssası gibi bazı kıssaların çeşitli mitolojiler üzerine bina edildiğini, bu nedenle de mitolojik bir yapıya sahip olduklarını iddia ettiklerini belirterek, mitolojik unsurların varlığının Kur'an'a herhangi bir zararının olamayacağını, bilakis Kur'an'ın böyle bir üslub tarzı geliştirmiş olmasının övünç kaynağı olması gerektiğini ifade eder⁷⁹.

Kur'an'ın mitolojik unsur içerdiğini savunmanın çeşitli problemleri de beraberinde getireceği bir gerçektir. Ayrıca, Hristiyanlık – mitoloji ilişkisini Kur'an'a da yansıtmak ve Kur'an'da mitolojik unsurların var olduğunu savunmak da doğru değildir. Zira daha önce de değinildiği üzere mitler, dini geleneklerin şekil değiştirmiş halidirler. Dinler tarihçilerinin dinin varlığını ilk insanın yaşadığı döneme kadar geriye götürmeleri, dinlerin mitlerden önce var olduğunu ve mitler de dahil olmak üzere birçok kültürel yapıya etkide bulunduğunu göstermektedir. Bu nedenle, mitlerin dinlerin kalıntılarını taşıdığını, başka bir ifadeyle, tevhid inancının bozulması neticesinde çeşitli tanrıların ve inançların meydana gelmesi ve böyle bir yapının mitlere yansımaları olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu çerçevede, Hristiyanlığın mitolojiden etkilenişini ve İncillere mitolojik unsurların girmesini Hristiyanlığın özünü değil, yaşadığı tarihi süreçle ilişkilendirmek gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim ise, benzer tahrif süreçlerini yaşamadığından dolayı, herhangi bir harici unsurun Kur'an'a girmiş olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'deki bazı anlatımların Kur'an öncesi var olan çeşitli mitlerle paralellik sergilemesi halinde bile, Kur'an'ın mitolojik unsurlar içerdiğini iddia etmek mümkün olmayacaktır. Zira ilahi dinlerin köken olarak bir olması nedeniyle, bu mitolojik unsurların önceki ilahi dinlerden alınmış olduğunu ifade etmek mümkündür.

Bu çerçevede, Kur'an kıssalarında sunulan bilgileri kaba bir tarzda üç kısma ayırmak mümkündür. Sunulan bilgilerin bir kısmı vahyin inmiş olduğu kültürel vasatta bilinen çeşitli unsurları içermektedir ve vahiy bu kültürel vasattaki insanların bilgilerini (doğru haliyle) göz önünde bulundurup kullanmıştır. Diğer bir kısım, önceki ilahi dinlerde de yer etmiş ortak anlattımlardır. Bir diğer kısım ise, hiç kimsenin bilmediği çeşitli unsurlardır. Bu açıdan da bakıldığında, Kur'an'da çeşitli mitolojilere dayanan unsurların var olmadığını ifade etmek gerekmektedir.

Kıssaların gerçek tarihi olaylar olduğunu Kur'an'ın çeşitli ifadelerinde bulmak mümkündür.

Ashab-ı Kehf olayının anlatıldığı kıssanın başlangıcında;

"Biz sana onların haberlerini gerçek (hak) olarak anlatıyoruz." (Kehf, 18/13)

ifadesine yer verilmektedir. Firavun'un denizde boğulmasının anlatıldığı kıs-sada ise

"Bizi gazaplandırınca onlara layık oldukları cezayı verdik, hepsini suda boğduk. Böylece onları sonrakilere ibret verici bir geçmiş ve misal kaldık." (Zuhruf, 43/55-56)

ifadelerine yer verilmektedir. Bu ayetler, kıssaların sırf örneklik etmesi ama-cıyla kullanılan gerçek dışı olaylar olmadığını ve anlatılanların tarihen vuku bulmuş olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de kıssaların '*hak*' diye nitelendirilmesi, kıssalarda anlatı-lanların tarihi gerçekliğini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Kasas suresindeki Musa ve Firavun kıssası;

*"İman eden bir kavim için Musa ile Firavun'un haberlerinden (*nebe'*) bir kısmını sana hak olarak nakledeceğiz."* (Kasas, 28/3)

ifadeleriyle başlamaktadır.

Bakara suresinde Davud (a.s.) kıssasına değinilen ayetler;

"İşte bunlar Allah'ın ayetleridir. Biz onları sana hak olarak anlatıyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin." (Bakara, 2/252)

ifadeleriyle sonlandırılmaktadır.

Al-i İmran suresinde yer alan İsa kıssasının anlatımı;

"Şüphesiz bu hak haberlerdir.." (Al-i İmran, 3/62)

ifadesi ile sonlandırılmaktadır.

'*Hak*' ifadesinin Kur'an'daki anlam alanına bakıldığında, doğruluk (:vakı-aya uygunluk), iyilik (:olması gerekene uygunluk) ve tutarlılık⁸⁰ özelliklerini bünyesinde barındırdığını ifade etmek mümkündür. Hak ifadesinin anlamı göz önünde bulundurulduğunda, kıssalarda anlatılan olayların tarihen ger-çekleşmiş oldukları anlaşılacaktır. Kıssalar için '*hak*' ifadesinin kullanılması, kıssaların içerik ve amaç yönünden, bütün boyutlarıyla gerçek ve doğru ha-berler olmasını gerektirmektedir. Her ne kadar Halefullah kıssalar için '*hak*' ifadesinin kullanılmasının anlatılan olayların tarihi yönüyle değil, kıssalardaki dini direktifler ve kıssaların hedefi ile ilgili olduğunu⁸¹ söylese de '*hak*' ifadesini kıssalarda anlatılan olayların bir yönüyle sınırlı tutup, diğer yönleriyle bağı-nı koparmayı gerektirecek herhangi bir neden bulunmamaktadır. Bu nedenle, kıssalar için kullanılan '*hak*' ifadesinin, hem kıssalarda anlatılan olayların ta-rihi gerçekliği yönünü hem de kıssaların amacını ve içerdiği direktifleri kapsa-yacak bir tarzda anlaşılması gerekmektedir. Aksi bir bakış açısının bütünlük-ten uzak, parçacı bir yaklaşım olacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

80 İsfehani, Rağıb, *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru'ş-Şamiyye, Bey-rut 1992, s. 246-247; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut 1968, X, 49 vd.; ez-Zebidi, Muhibbuddin Murtada b. Muhammed, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Libya, Bingazi, ts., VI.315 vd.

81 Halefullah, s. 257.

Kıssaların gerçek dışı olayların anlatımı olmadığını gösteren diğer bir ifade de kıssalar için kullanılan ‘nebe’ kelimesidir⁸². ‘Kesin veya kesine yakın bilgi ifade eden ve fayda sağlayan şey’⁸³ olarak tanımlanan nebe’ ifadesi, Kur’an-ı Kerim’de değişik yerlerde geçmektedir. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Adem’in iki oğlunun söz konusu edildiği ayetin başında;

“Onlara, Adem’in iki oğlunun haberini (*nebe*) gerçek (*hak*) olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti.” (Maide, 5/27)

ifadelerine yer verilmektedir.

“İşte böylece geçmiştekilerin haberlerinden (*enbâ*) bir kısmını sana anlatıyoruz.” (Taha, 20/99);

“İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir (*enbâ*). Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin..” (Hud, 11/49);

“İşte bu, (halkı helak olmuş) memleketlerin haberlerindedir (*enbâ*). Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan (bugüne kadar izleri) kalan da vardır, biçilmiş ekin (gibi yok olan) da vardır.” (Hud, 11/100).

Aktardığımız ayetlerden de anlaşılacağı üzere, kıssalar bağlamında kullanılan ‘nebe’ ifadesi, önemli, doğru ve ilim ifade eden haber anlamını taşımaktadır.

Özetle, kıssaların ‘hak’ diye nitelendirilmesi veya kıssalar için ‘nebe’ ifadesinin kullanılması, kıssaların yaşanmış, olmuş olayların hatırlatılması⁸⁴ olduğunun önemli göstergeleridir.

Kıssalar bağlamında yer alan ayetlerde, peygamberler için ‘gönderdik’⁸⁵, helak edilen kavimlere verilen azap için ‘(azap) gönderdik’⁸⁶, ‘helak ettik’⁸⁷, ‘yerin dibine batırdık’⁸⁸, ‘intikam aldık’⁸⁹ gibi ifadelerin çokça kullanılması da kıssaların yaşanmış olaylardan alınan canlı kesitler olduğunu, aksini düşünmenin doğru olmayacağını göstermektedir.

Kıssalarda anlatılan olayların gerçek olmasını gerektiren bir neden de muhataplara ulaştırılmak istenen mesajdır. Muhatabın anlatılan olayları özümseyebilmesi, içselleştirebilmesi, iyi, ideal örnekleri hayatına yansıtmak için gayret sarfetmesi, kötü olanlardan da kaçınması için, bizatihi anlatılan

82 Kıssalar için ayrıca ‘hadis’ ve ‘zıkr’ ifadeleri de kullanılmaktadır. Sözgelimi bk. Taha, Kehf, 18/83; 20/9,99; Zariyat, 51/24; Naziat, 79/15; Buruc, 85/17.

83 İsfehani, s. 788-789; İbn Manzur, I, 162-163; Zebidi, I, 120-121; Şengül, Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri, s. 177.

84 el-Adevi, s. 111.

85 bk. Maide, 5/70; A’raf, 7/59; Hud, 11/25,96; İbrahim, 14/5; Mu’minun, 23/23,32; Neml, 27/45; Ankebut, 29/14; Mu’min, 40/33; Hadid, 57/26; Müzemmil, 73/15...

86 bk. A’raf, 7/133,162; Ankebut, 29/40; Ahzab, 33/9,16; Kamer, 54/19,31,34...

87 bk. En’am, 6/6; Enfal, 8/54; İsrâ, 17/17; Kehf, 18/59; Şuara, 26/139; Kasas, 28/43; Duhan, 44/37; Ahkaf, 46/27; Muhammed, 47/13; Necm, 53/50...

88 bk. Kasas, 28/81; Ankebut, 29/4...

89 bk. A’raf, 7/36; Hicr, 15/79; Rum, 30/47; Zuhruf, 43/25,55...

olayların gerçek olması gerekmektedir. Zira eğitim açısından da düşünüldüğünde, bu çok önemli bir husustur. Gerçek dışı, hayali bir olay ile gerçeklikle birebir örtüşen, reel bir olayın muhatapta oluşturacağı etkinin büyük ölçüde farklılık arzedeceği açıktır.

Kıssalarda anlatılan olayların muhatabın hayatına olumlu anlamda katkı sağlayabilmesi, yükselen, çöken ve yok olan toplumların akibetlerinden olumlu veya olumsuz anlamda dersler çıkarabilmesi için⁹⁰ anlatılan olayların olmuş, gerçek olaylar olması zorunludur. Aksi takdirde kıssalarla ulaştırılmak istenen mesajın muhatapta dönüştürücü bir etkisinin olacağından söz edilemeyecektir.

Tarihi sürece bakıldığında, köklü bir sosyal devrim gerçekleştirmiş, toplumu büyük oranda dönüşüme uğratmış mitolojik bir düşüncenin bulunmamasının nedeni budur. Oysaki kıssalarda anlatılan gerçek olaylarla meydana gelen tarih bilinci sayesinde, Müslümanlar toplumu bir çok alanda dönüşüme uğratmayı, iyi yola kanalize etmeyi başaramışlardır. Bu da, mitolojik anlatılarla Kur'an kıssaları arasındaki bariz farkı ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid: *Tefsiru'l- Menar*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960.
 Abduh, Muhammed: *Risaletu't-Tevhid*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960.
 el-Adevi, Muhmmmed Hayr Mahmud: *Mealimu'l-Kıssa fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Adevi, Ürdün 1988.
 Adıvar, A. Adnan: *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1987.
 Aktay, Yasin: "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", İslami Araştırmalar, Cilt 9, 1996/1-4 (78 – 102).
 Arnaldez, Roger: "Fransız Kültüründe Muhammed Peygamber'in Tasviri", çev. Mehmet Demirci – Mehmet Şeker, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985 (62-78).
 Ay, Eyyüp: "Hz. İbrahim Kıssasına Arkeolojik Bir Projeksiyon", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (185-195)
 Aydın, Mehmet: "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", İslami Araştırmalar, 1986/2 (12-21).
 Baljon, J.M.S.: *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara 1994.
 el-Behiy, Muhammed: *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, çev. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul 1996.
 Berger, Peter L.: *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.
 Bultmann, Rudolf: *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York 1958.
 Capra, Fritjof: *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İnsan Yay., İstanbul 1992.
 Fazlur Rahman: *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993.
 Hartman, L.F.: "Myth And Mythology (in the Bible)" mad, *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of America, Washington 1981.

90 Nakre, s. 245; el-Adevi, s. 112-113; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s. 119.

- Hicazi, Muhammed Mahmud: *el-Vahdetu'l-Mevduiyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kutubi'l-Hadise, Kahire 1970.
- Hooke, Samuel Henry: *Ortadoğu Mitolojisi – Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hourani, Albert: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı – Hüseyin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail: *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna – Muhammed Ahmed Aşur – Abdulaziz Ğanim, Daru Kahraman, İsatnbul 1984.
- İsfehani, Rağıb: *Mufredatu Elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Daru'ş-Şamiyye, Beyrut 1992.
- Kılıç, Sadık: *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, Nil Yay., İzmir 1993.
- Kırca, Celal: *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1994.
- Kudsı Zadeh, A. Albert: *“Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani”*, The Muslim World, Vol. LXI, 1971/1 (1 – 12).
- Menna'u'l-Kattan: *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1994.
- Nakre, Tuhami: *Saykuluciyyetu'l-Kıssa fi'l-Kur'an*, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzi', Tunus 1974.
- Özcan, Zeki: *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 1998.
- Paret, Rudi: *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Renan, Ernest: *“İslamlık ve Bilim”*, Nutuklar ve Konferanslar, çev. Ziya İshan, Sakarya Basimevi, Ankara 1946 içinde (183 – 205).
- er-Rumi, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman: *Menhecu'l-Medreseti'l-Akltiyyeti'l-Hadiseti fi't-Tefsir*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1981.
- Şarkavi, İffet Muhammed: *el-Fikru'd-Dini fi Muvaceheti'l-Asr*, Daru'l-Avde, Beyrut 1979.
- Şengül, İdris: *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.
- : *“Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri”*, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998 (169-184).
- Tillich, Paul: *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan – Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- Turner, Bryan S.: *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991.
- : *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Watt, William Montgomery: *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- : *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.
- : *“Batılı İlim Adamlarının Kur'an'a Yaklaşımları”*, çev. Selahattin Eroğlu, Uluslar arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, Dokuz Eylül Ü. Yay., İzmir 1985 (31-36).
- ez-Zebidi, Muhibbuddin Murtada b. Muhammed: *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Daru Libya, Bingazi, ts.

KUR'AN'IN TARİHE İLİŞKİN ANLATIMLARINDA DEĞİŞİME DİRENÇ GÖSTERMENİN YÖNTEMİ VE MEŞRUIYET KALIPLARI

Fikret GEDİKLİ*

ÖZET

Bu makalede, Kur'an'da gerek Hz. Muhammed döneminde gerekse diğer peygamberler döneminde dini ve sosyal alanda peygamberlerin toplumlarını Yüce Allah'ın istediği doğrultuya davet etme süreçlerinde kendi amaçlarına direnç gösterenlerin yöntem ve meşruiyet kalıpları ile yine bu dönüşüm esnasında diyalogu yok eden yöntem biçimi olan zorbanın dili ve diyalogu ele alınacaktır. Yine bu makale, kendilerini toplumun genel istek alanının belirleyicisi olarak gören anlayışın temsilcisi olan toplumsal önderlerin, belirli bir hat üzerinde oluşturdukları yöntemle dinin kendilerinden talep ettiği tüm pozitif anlayış ve kavrayış yapılarını bertaraf edici otoriter aktör oluşları ve aynı zamanda kendi çözümlerini dayatarak kalıcı hale dönüştürmek istedikleri yapıya karmaşık olgularla canlılık ve devamlılık kazandıran baskıcı anlayış ile buna vücut veren yapıyı tanıtmayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda karakterleri itibarıyla birbirine benzeyen kelime ve sembollerle dinin talep ettiği ilkelere karşı oluşun, nasıl ifade edildiği; liderlerin ve toplumların önde gelenlerinin sürdürdükleri yapının değişmeyeceğine yönelik klişe gerekçe bulma çabaları; bu çabaların destek verdiği toplumsal yapı karşısında kendisini savunmasız hisseden diğer toplumsal kesimlerin durumları ve talepleri tartışılacaktır. Sonuçta tarihin belli dönemlerinde var olan toplumsal yapıların değişim isteğine veya değiştirilmemesi için türlü gerekçelerle müesses yapıyı ve sistematik kimliği sürdürme, daim kılma ve görece haklı çabasının öznesi olanlara, Kur'an'ın karşı çıkış yöntemi ve gerekçeleri ifade edilmeye çalışılacaktır. Buna paralel olarak, tarihin farklı dönemlerinde hüküm süren, yapısal karakterleri itibarıyla birbirlerine çok benzeyen ve bununla beraber sürdürülebilir olmaları ise asla mümkün olmayan bu sorunlu yapının, değişmesi mukadder olan sistem kodlarına ilişkin Kur'an'ın çözüm önerileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Kur'an, Sosyal Değişim, Süreç, Yöntem, Meşruiyet.

METHOD AND LEGITIMACY PATTERNS OF THE RESISTANCE TO CHANGE COMMANDED BY THE QURAN ABOUT THE HISTORICAL NARRATIVE

ABSTRACT

In this article, the method and the legitimacy of who show resistance to the prophets in patterns of religious and social areas will be discussed. In this context, understanding who they are representative of society as a determinant of social leaders in the area request a specific form on-line all the positive ways in which religion asks them to be disposed of understanding and insight authoritarian structures by imposing their own solutions to the actor-being and also want to convert into a permanent structure, complex vitality and continuity of this body of facts which gives structure to promote understanding and analysis of the repressive aims. In this respect the principles of religion against the demand of its occurrence, which expresses how the community leaders in efforts to find a reason to vary in the social structure will be discussed. Methods and reasons for opposition to the Qur'an will be referred to after all the effort did not change the date of the subject to those existing social structures. Accordingly, Qur'an solutions will be revealed the structurally very similar to each other, while never being able to be sustainable for the problematic nature.

Key words: Qur'an, Social Change, Process, Method, Legitimacy.

GİRİŞ

Toplumsal etkileşim ve olaylar, insanların bir araya gelmeleri sonucu ortaya çıktığından sosyal yapı, sosyal değişim, sosyal etkileşim ve sosyal kültür gibi süreçler hep bu bir araya gelişin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu makalede, Kur'an' da anlatılan kimi sosyal olay¹ ve sosyal olgularda², insanların davranış ve yargılarının etkileri ve bunun neticesinde değişen ve gelişen davranışların algılar doğrultusunda toplumsal yapının değişmesi ve bunun paralelinde gelişen kimi konuları ve olguları sosyal yapının değişim seyriindeki bazı somut verilere tatbik ederek izahını yapmaya çalıştık. Bu izah, olgu eksenli olarak dönemin dil ve düşünce dünyasını anlama; sosyal gerçeklik ve sosyal dinamikleri ile bu doğrultuda gelişen dönem insanının zihni faaliyetlerini anlamlandırma çabasına mebnidir. Bu çaba da, ilgili toplumların hem olgusal ve somut gerçeklikleri hem de soyut tasavvurları ile olay ve olguların değerlendirilmesi üzerine bina edilmiştir.

Değişim kelimesi, önceki durumdan farklı davranışları ifade için kullanılır. Sosyal yapıda kısmen veya büyük çapta değişmelerin meydana gelmesinde, tabii ve biyolojik faktörlerin rolü olduğu gibi, kültüründe büyük payı vardır. İnsanların yaşayış tarzı ile sosyal ve iktisadi hayatı üzerinde büyük tesiri olan değişmeler sosyal yapıyı belirlemiştir.³ Sosyal yapı gücünü insanoğlundan aldığından, peygamberler de ilahi emir gereği toplumsal dönüşümün hedefini insana verilen öneme dayandırmışlardır. Değişme, önceki durumdan ya da davranıştan farklılaşma biçiminde açıklanır.⁴ Bu durum sosyal değişimde ise toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen toplumsal kurumların değişmesi biçiminde söz konusu edilir. Kısaca toplumsal kurum ve öğelerin değişmesidir. Bu öğelerden bazıları ise toplumsal rol ve statü, üretim ilişkileri, aile ve akraba, dinsel kurum, gelenek ve görenekler, sanatta ve dilde değişimdir. Bunlar aynı zamanda sosyokültürel sistemin de nelerden oluştuğu konusunda bir fikir vermektedir.⁵

Değişim çok yönlü, soyut ve karmaşık bir kavram olduğundan bireysel ve toplumsal düzeydeki her değişim kendi içinde birçok karmaşık sorun içerir; yani değişim doğası gereği çatışmalı ve aşamalı bir süreçtir.⁶ Değişim çoğu

- 1 Sosyal Olay: İnsanlara kendi dışından etki eden örf, adet, hukuk ve kurumların zorlayıcı tesiri altında, bunlara ferdi şuurların da katılmasıyla meydana gelen ve bir defa olup biten insanlar arası ilişkilerden doğan hadiselerdir. Daha geniş bilgi için bkz: Kurtkan, Amiran, *Sosyoloji*. M.E.B.Y., İstanbul, 1980. s. 2; İşçi, Metin, *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*, Ders Yayınları, İstanbul, 2000, s.9.
- 2 Sosyal Olgı: Aynı özellikteki sosyal olayların ve somut durumlarının bileşkesidir. Sosyal yaşamın akışı içerisinde fertleri kuşatan zorlayıcı genel olaylar. Bkz: İşçi, *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*, s.9.
- 3 İşçi, *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*, s.157.
- 4 Tezcan, Mahmut, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1984. s. 2.
- 5 Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, s. 3.
- 6 Yaka, Aydın, *Sosyal Değişme(Türk Modernleşmesi)*, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011, s.36.

zaman bir gelişme olarak da ifade edilmiş ve bu anlamda gelişmeden, değişen şeyin içindeki gizil gücün kendini açığa vurması ya da oluşması kastedilmiştir. Bu anlamda değişim içkin bir durumu anlatmak için kullanılmıştır.⁷ Toplumun bütününe oluşturan tüm yapı ve bunların birbirleriyle etkileşimini ve işlevsel düzenliliğini içeren sosyal yapı,⁸ öyle anlaşılıyor ki toplumdaki çeşitli sosyal ihtiyaçlardan kaynaklanan sosyal ilişkiler ağının bütünlüğünü, bunların bir sisteme göre sıralanışını, düzenlenmesini, bu öğeler arasındaki armoniyi ve kompozisyonu ifade etmektedir.⁹

Sosyal yapıda meydan gelen değişme ve gelişmeler, çoğu kere fikir ve inanç temelli değişme ve gelişmelerdir. Dinler de, tarihte pek çok değişimin ana amili olmuştur. Bireyden toplumsal yapıya kadar pek çok alanın değişiminde dinin önemli ve etkin bir güç olduğu muhakkaktır. Kur'an' da tevhid eksenli bir sosyal değişime dair kavrayışın oluşması ve bu paralelde bir yaşamın gerçekleşmesi için peygamberleri vasıtasıyla buna zemin hazırlamış; ancak oransal olarak farklı olmakla birlikte ilgili toplumsal yapıların kimi bu tecrübeyi yaşamış, ne yazık ki pek çoğu yaşamak istememiş, kimileri de bu tecrübeye sessiz kalarak kendi düşünce ve referans dünyasına gömülü bir yaşamın devamını uygun bulmuştur. Neticede dünya denilen yer, herkesin özgür iradesi ile hem bu dünyaya hem de öteki dünyaya ilişkin özgür tercihlerde bulunup sonuçlarına ahirette tav'an ya da kerhen katlanacağı yer değil midir?

1. Diyalogo Tahrip Eden Söylem Biçimi Olarak Zorbanın Dili ve Üslubu

İnsanlar arasında duygu, düşünce, bilgi ve tecrübe aktarma paylaşma aracı olan dil¹⁰ ile kelimelere yüklenen anlamlar çoğunlukla aynı olmakla beraber bazen farklı da olabilmektedir. İletişim ise bu farklılıkları ortadan kaldırmak için vardır. Neyi, nerede, ne zaman, nasıl ve kime karşı söyleneceğini belirleyen temel faktör de kültürel kurallardır. Bu anlamda iletişim, insanların belli ilişkileri sürdürmeleri belirli bir yapı içinde anlaşmalarını sağlamak için gerekli olan temel bir öğe olarak görülmektedir.¹¹

Bu başlık altında kullanılan zorba kelimesinden maksat dinin özüne ve amaçlarına yönelerek kendini yeniden inşa etmek isteyen insanların yer aldığı ve/veya potansiyel olarak bunları gerçekleştirebilecek insanların var olabileceği grup ya da toplumların lideri veya toplumun ileri gelenleri yani

7 Yaka, *Sosyal Değişme*, s.35.

8 Bahar, Halil İbrahim, *Sosyoloji*, Alioğlu Matbaacılık, İstanbul, 2011, s.127; Yaka, *Sosyal Değişme* s.19; Gurvitch, Georges, *Sosyoloji ve Felsefe*, Derleyen Kadir Cangzıbay, Değişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 79.

9 Bahar, *Sosyoloji*, s. 127-128; Yaka, *Sosyal Değişme*, s.19.

10 Hogg, A., Michael- M.Vaughan, Graham, *Sosyal Psikoloji*, Çev. İbrahim Yıldız – Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2007, s. 616; Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayınları, Ankara, 2009, s. 223.

11 Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 223.

önderleri; bunların topluma öncülük etme biçimleri, grubun ya da toplumun davranışlarına yön vermede asıl amilin ne olduğu ve takipçileri ile kendileri arasında var olagelen dinamik etkileşim alanına ilişkin telakki kastedilmektedir. Bu anlamda liderliğin ya da önderliğin en temel özelliklerinden birisi hiç kuşku yok ki 'etki'dir. Genellikle lider grubun inançları ve etkinlikleri üzerinde en büyük etkiye sahip olan kişidir; emirleri veren, kararları alan, üyeler arasındaki sorunları çözüm görevini üstlenen ve yargıda bulunan hep O' dur. Bu işlemler ise liderin ilgili olduğu yapı üzerindeki genel etkisinin göstergeleri olarak kabul edilir. O toplumun ya da grubun üyeleri ise liderin istekleri doğrultusunda duyar, düşünür ve davranır.¹² Hatta o kadar ki örneğin zulmü, işkencesi ve azgınlığı ileri safhalara erişen Firavun' un yönetimindeki toplumun üyelerinin, herhangi bir dini kabul etmeleri veya reddetmeleri, Firavun'un iznine tabi kılınmış, aksi şekilde davrananın ise ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesileceği ve daha sonra asılacağı¹³ ifade edilmiştir. Böylesi bir cezanın ilk uygulayıcısının da kendisi olduğu ifade edilir.¹⁴ Çünkü Firavun tekil kimliğe hapsedtiği insanlar, son derece statik olan sisteminden yani otoritesinin tanımladığı yerden ayrılınsınlar istemiyor; kendi dünya görüşünün oluşturduğu yapıya mütemadiyen destek versinler istiyordu. Oluşmuş güçlü gelenekleri olduğu gibi muhafaza etmeyi, adeta orada yaşayabilmenin asal koşulu olarak belirlemişti; "zira bu tür gelenekler neyin olması gerektiğini belirleyen iyilik ve inançlar hakkındaki soyut ölçüler"¹⁵ olarak tanımlanmaktadır.

İslam dininin gayesi, müslüman ve onun dine ile diğer alanlara müteallik davranışı olduğu kadar; yaşamlarını sürdürmeye çalıştıkları toplumun duygu, düşünce ve davranış biçimlerinden ve bizzat varlıklarından başkalarının etkilenme biçimlerini de tanzim etmektir; ancak bu dinin peygamberleri aracılığıyla değişimini istediği toplumlarda durum farklıydı. Örneğin Firavun' un "ileri gelen adamlarını toplayıp, 'aşağılayarak, baskı ve zulüm ile kendisine itaat ettirdiği"¹⁶ kitleyi de çağırarak¹⁷ onlara kendisinin gücünden daha üstün bir güç olmadığına kendilerini tanık tutarak¹⁸ 'Ben sizin en yüce rabbinizim!"¹⁹ şeklinde bilgi dağarcığına eklenen iddiasıyla kitesine söyleyebildiği bu

12 Freedman, J.L-Sears, D.O, Carl Smith, J.M, *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, İmge Yayınevi, Ankara, 1989, s. 506; Taylor, Shalley.E., Letitie Anne Peplau-David O. Sears, *Sosyal Psikoloji*, Çev., Ali Dönmez, İmge Yayınevi, Ankara, 2007, s.335.

13 el-A'raf 7/123,124.

14 el-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensâri (v.671 h.), el-Câmiu li Ahkami'l-Kur'an, Daru'l- Kutubi'l- İlmîyye, Beyrut, 1408/1988,VII/423-424.

15 Bahar, *Sosyoloji*, s. 109.

16 et-Taberî, Ebu Cafer İbn-i Cerir (224-310 h.), Tah., Mahmut ve Ahmet Muhammed Şakir, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, Darul Mearif, Mısır, 1388/1968,VII/334.

17 en-Nâziat 79/23.

18 ez-Zemahşeri, Carullah (467-538 h.), el-Keşşâf an Hakikâti't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil, (1380-1966), Mısır, IV/214; el-Merağî, Ahmed Mustafa, Tefsîru'l-Merağî. Şirketü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır, 1373/1953., XXX/29.

19 en-Nâziat 79/24.

cümlede kendisinin yetkesini²⁰ ve buna paralel gelişen üslup ve erkandaki dil ve diyalog formunu görebiliriz. İlaveten Firavun ile adamları arasında tekil ve statik bir etkileşime işaret eden bu üslupta Firavun'un tekebbür²¹ ve hırsından da söz etmek gerekir; zira kibir ve hırsın gelişiminde sınır yoktur. Kibirli bireylerin huzursuz ruhsal dünyasında iktidar mücadelesinin 'tanrısallaşma' arzusuna nasıl dönüştüğünü görmek son derece ilginçtir. Bu derece kibir ve hırsı dolu insanın sanki tanrıymış ya da onun vekiliymiş gibi davranmasını ve Tanrı'nın gerçekleştirebileceği hususları imleme edasını, kısaca Tanrı olma arzusunu, tüm faaliyetlerine yansması muhtemel bir istek ve kararlılığı olduğunu ve bu arzunun kişiliğinin de önüne geçecek bir durum olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü bir insanın kibrini böylesine bir vaziyet alış üzerinden tatmin arzusunu yerine getirmek istemesi tanrısallaşma arzusunun bir uzantısıdır.²² Firavun' un bu bireysel gibi görünen davranışını toplumsal muhtevası açısından değerlendirdiğimizde ise şunları söyleyebiliriz: Hüküm sürdüğü dönemde Firavun' un her doğrultuda kullanmak için büyük ve tarifsiz bir güce sahip olduğu açıktır. Buna mukabil bireyin olmadığı adeta tüm bireylerin kalabalığa dönüştüğü, kolektif düşüncenin birleştirdiği bu yapıda, adeta kendilerinin farklı düşünebilme ve davranabilme kabiliyetlerini yok eden ayrı bir kitle vardı. Yalnızken dahi bireysel düşünebilme yetisini yitiren bu kitlenin bireyi, adeta üyesi olduğu kitlenin sadece birer nesnesi olma durumunda eşitlenmişti. Esasen hidayet yolundan ayrılmış, büyük bir kayıtsızlıkla özlere uzaklaşan bireylerin oluşturduğu toplumun veya topluluğun, birey temelli bu hale gelişinin, Firavun' un kendilerini "küçümseyerek boyun eğdirmesinden"²³ bağımsız olmadığını unutmamak gerekir.

Öte yandan Hz. Nuh ve Lut'un hanımlarının, eşleri aracılığıyla gelen hazır risksiz dönüşüme, herhangi bir baskı ve şiddet unsuru olmamasına karşın olumlu cevap vermemeleri ise sosyal gerçekleri belirleyen dinamiklerle değil, eşleri vasıtasıyla gelen ilahi buyruğa bağımsız iradeleriyle olumlu cevap vermemek veya verememekle ilgilidir. Zira "Hz. Nuh'un hanımının durumu, eşi için 'mecnun' yani 'deli' yaftasıyla toplum nezdinde O'nu damgalayarak itibardan düşürme; Hz. Lut'un eşinin ise toplumun ifsadına neden olan ahlaqsızlığın devamına neden olacak bilgi desteğini temin²⁴ ameliyesine dayanıyordu. Dolayısıyla ortaya konan eylemler, o günün dünyasında varolan sosyal yapının ve kültürel havzanın zorunlu sonucu olan davranış biçimleri değil, bilerek, dileyerek ve isteyerek yapılan davranışlar cümlesinden olduğunu ifade edebiliriz.

Denilebilir ki örneğin Firavun'un var olduğu sosyal yapı doğal olarak böyle bir inkar havzasını doğurur; dolayısıyla dönemin insan yapısının benzer dav-

20 et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, VIII/564.

21 er-Râzi, Fahrudin, (543-606 h.), *et-Te'fsiru'l- Kebir*, Mısır, ts, XII/444-445.

22 Gedikli, Fikret, "Sosyo Psikolojik Boyutları Açısından Kur'an Kıssaları", Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2011, s.164.

23 ez-Zuhuf 43/54.

24 el-Kurtubî, el-Câmiu li Ahkami'l- Kur'an, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, XVII/490-492.

ranış sergileyerek inkar mekanizmasını güçlü bir şekilde işletmesinden ötürü mazur sayılması gerekmez mi? Yani bu sosyal yapı böyle bir sonucu doğurur. Hayır bu doğru değildir. Zira hep türdeş ya da benzer davranış biçimleri sergilenmemiş; kimi zamanlar istisna,²⁵ kimi zaman tikel, kimi zaman da kitle halinde peygamberlerin önerdiği tevhid eksensli bir değişimi kabul edenler her zaman olagelmıştır. Bu da bu tarz itirazların haklı olmadığını ortaya koyar. Tutum nesnelere belli şartlar oluştuğunda karakterize olduğundan bu şartlar nerede karşılanırsa o tutum daha çok açığa çıkar. Örneğin Yüce Allah müminlere, Firavun'un kötü emellerine ve onun kötü olacak sonuna ortak olmak istemeyen²⁶ karısının durumunu örnek vermiştir. Firavun'un zulmünden kurtulmak isteyen eşi Asiye²⁷ Yüce Allah'a şöyle dua etmiştir: "Rabbim!" "Senin katında (olan) cennette benim için bir köşk inşa et; beni Firavun'dan ve yaptıklarından koru ve beni şu zalim halkın elinden kurtar!"²⁸ Yine benzer şekilde Hz. Musa'nın Yüce Allah'ın desteği ile gösterdiği mucize²⁹ karşısında Firavun'un her türlü tehdidine karşı, kendilerine gelen açık mucizelere ve yaratana karşı kendisini tercih etmeyecekleri, dolayısıyla yapacağı her ne ise onu yapmasını istemeleri; çünkü yapacağının sonuç itibarıyla ancak bu dünya hayatında hükmünün olacağını³⁰ ifade eden beyanları, kendi sosyal yapıyla karakterize olmuş bir toplumda türdeş olmayan tutum ve davranışların da sergilenebileceğinin; toplumsal şartlar ne olursa olsun Yüce Allah'a imanının bu şartlara mukaddem olabileceğinin göstergesi olduğu ifade edilebilir.

İnsanların heyecan unsurları kendi başına değil de bütün psikolojik saha çerçevesinde tanımlanır. Her heyecan objesi aynı derecede bir gerginlik oluşturmadığından ve aynı heyecan unsurları çerçevesinde idrak edilmediğinden, tutum denilen devamlı organizasyonun objesi de ancak belli hedefi olan veya istenen bir faaliyeti ve/veya bir heyecanı ihtiva eder.³¹ Yüce Allah'ın Hz. Musa'yı ve kardeşini, "İkiniz birlikte doğruca Firavun'a gidin; çünkü o gerçekten her türlü ölçüyü aşmış bulunuyor!"³² emrine "Firavun'un bize saldırmamasından, yahud aşırı davranmasından korkuyoruz"³³ şeklinde cevap vererek çekincelerini ve korkularını, ilahlık iddiasında bulunduğu için Allah'ın; peygamber olduktan sonra kendisini imana davet etmesi üzerine de Hz. Musa'nın düşmanı olan Firavun'un³⁴ düşmanca tavrına, azgınlık ve tutumuna bağlamaları³⁵ korku ve gerginliğin doğması neticesinde tutumun

25 el-Yunus 10/83.

26 Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Çev., Heyet, İnsan Yay., İstanbul, 1996, VI/411.

27 el-Kurtubî, *el-Camî' li Ahkâmî'l-Kur'an*, X/6682.

28 et-Tahrim 66/11.

29 er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV/566-568.

30 et-Taha 20/72.

31 Krech, David, Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. Mümtaz Turhan, Ötügen Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2007, s.229.

32 et-Taha 20/43.

33 et-Taha 20/45.

34 et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyan an-Te'vîli'l-Kur'an*, V/453-454.

35 et-Tabatabai, Muhammed Huseyn, *el-Mizan fi Tefsîri'l-Kur'an*, Müessesu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1996, XIV/156.

sevkedici bir kuvvet olarak karakterize olma ve Firavun'nun hem kendini hem de halkını mütemediyen kurtuluşa değil, yanlış yola, çıkmaza sürüklemesi³⁶ sebebiyledir.

İnsanların yaşamlarında sosyal değer veya sosyal norm olarak uygulanan kimi yaptırımlar, kendi mukavemetlerinden daha güçlü değilse ya da bireysel olarak benimsediği değerlerle aynı değilse genellikle bu yaptırımlara direnç gösterir. Bu durum aynı zamanda bireyi sosyal alanda var olanın, pasif alıcısı olarak düşünmenin doğru olmadığını da bir göstergesidir.³⁷ Firavun'un da, doğru olmayan bu düşünceden hareketle dahası bir inanca yönelik olarak tercihte bulunmayı dahi, kendi iznine bağladığını ifade eden sözleri ise amacına rehber edindiğinin açık deliliydi: "Ben size izin vermeden ona (Hz. Musa'ya) inandınız, öyle mi?"³⁸ Aynı zamanda, yetke, güç ve denetim sorunlarına odaklanan Firavun'un makamı ve sosyal statüsünün bir gereği olarak, izni olmadan herhangi bir dine inanmayı kabul edilebilir bulmadığının bir ifadesiydi.³⁹ Dahası bu fiili işleyenlerin cezası "mutlaka ellerinin ayaklarının çaprazlama kesilmesi, sonra da ibret olsun diye bütününün asılması"⁴⁰ şeklinde gerçekleşecekti. Oysa Hz. Musa'ya iman edenler "inançlarının sağlamlığına öyle inanmışlardı ki tehdit edildikleri korkunç işkenceler karşısında dahi, imanlarından vazgeçmeyi düşünmeyerek,"⁴¹ uygulanan yaptırıma direnmeleri, bireysizleştirilmiş bir toplumsal sınıfın üyeleri olarak yaşamayı reddetmelerinin; inançlarına ve imanlarına olan güçlü sadakatın açık ifadesiydi.

2. Değişime Direnç Göstermenin Meşruiyet Kalıpları

Kur'an' da kimi peygamberin tevhid mücadelesinden ve resul olarak gönderildikleri toplumların liderlerinden ve "elitleri" ile olan diyaloglarından bahsedilmiştir. Peygamberlerin gayet zarif üsluplu dine davet tekliflerine verilen cevaplar, toplum elitlerinin ilgili sosyolojik ortamda var olan liderlik misyonlarının gereği ve aynı zamanda toplumun beklentilerini kendi istek ve arzuları doğrultusunda birleştirme eğiliminde olmalarından, onların sözleri ve bu sözlerinin ürettiği muhakeme ve mantık yapısı ön plana çıkarılmıştır diyebiliriz. Örneğin Hz. Nuh'un "*Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Şüphesiz ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum*"⁴² diyerek tevhid, ahiret ve nübüvvetle ilişkin dinin usulle-

36 el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l- Kur'an*, XI/393.

37 Şerif, Muzaffer, Carolyn Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, Çev. Mustafa Atakay – Aysun Yavuz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s.7.

38 el-A'raf 7/123.

39 et-Tabatabai, *el- Mızân fî Tefsîr'l- Kur'an*, VIII/217.

40 el-A'raf 7/124.

41 Beydavi, Nasruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, Dersaadet Yayınları, Beyrut. ts. III/ 23; Mevdudi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev., Heyet, İnsan Yay., İstanbul, 1996., II/83.

42 el-A'raf 7/59.

rini izah eden⁴³ yalın gerçek bu uyarısına, kavminin söz sahibi zümresi yani lider kadrosu, ilahlarını terk etmeyi asla düşünmediklerinden yapılan teklifi oldukça garip karşılamış⁴⁴ ve “*Biz seni açıkça bir sapkınlık içinde görüyoruz*”⁴⁵ şeklindeki meşruiyet yaftasıyla peygamberliğini inkâr edip, sapkın saydıklarına delalet eden sebep ve gerekçelerle⁴⁶ kendi çözümünü dayatmanın ön koşulunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Yine Hz. Hud’ un “... *Ey kavmim! yalnızca Allaha kulluk edin: Ondan başka tanrınız yok. Hal böyleyken yine de Ona karşı sorumluluk bilinci duymayacak mısınız?*”⁴⁷ uyarısına kavminin ileri gelenlerinin inkâr edenleri, Hud’un kendi ilahlarını terk etmek suretiyle onların şefaâtından yoksun kalmasının, hak ve doğru olandan uzaklaşmak anlamına geldiğini ifade ederek onun peygamberliğini, dolayısıyla dini inkar etmiş⁴⁸ ve belli ki düşünsel kaygılarında oldukça fazla yer işgal eden Hz. Hud’a “...*Doğrusu, biz seni aklı kıt biri olarak görüyoruz ve üstelik yalancının biri olduğunu sanıyoruz!*”⁴⁹ şeklindeki cevabıyla, kurallarını bozulmayacak esaslara bağladığını sandığı geleneksel vesayetine yönelen manevi yapının muktedir olmasını onun şahsında aşağılayarak engellemek istemiştir.

Diğer taraftan Hz. Şuayb’ın iktisadi yaşamın kurallarını da içeren “*Ey kavmim, Yalnız Allah’a kulluk edin; sizin Ondan başka tanrınız yok! Rabbinizden işte apaçık bir duyuru geldi size. Öyleyse (bütün işlerinizde) ölçüyü tartıyı tam olarak gözetin, hukuken kendilerinin olan şeyden insanları yoksun bırakmayın; ve iyi bir düzene kavuşturulduktan sonra kalkıp yeryüzünde bozgunculuk yapmayın: (bütün) bunlar sizin iyiliğiniz için; tabii, eğer inanırsanız*”⁵⁰ uyarısına, Hz. Şuayb’ın kavminin ileri gelenlerinden olup Hz. Şuayb’a iman etmeyi gururuna yediremeyip büyüklük taslayanlar⁵¹, ise şöyle cevap vermişlerdir: “*Ey Şuayb! Andolsun, ya kesinlikle bizim dinimize dönersiniz ya da mutlaka seni ve seninle birlikte inananları memleketimizden çıkarırız;*”⁵² yine “*hakki inkara şartlanmış olan elebaşları, “Doğrusu, eğer Şuayba uyarsanız, bilin ki, kaybedenlerden olacaksınız!”*”⁵³ Gücün ve korkunun yönetimde ana unsur olduğu bir kurgu üzerinden ifade edilen bu söylemle ya mevcut dine geri dönmek, ya memlekettten sürülmek ya da Hz. Şuayb’ın davetine olumlu cevap verilmesi halinde kaybedenlerden olmakla tehdit gibi, bir peygamberin asla kabul etmeyeceği talepte bulunmak aynı zamanda, kendi denetimleri dışında gerçekleşecek olan kararları realize etme potansiyellerinden ötürü, muhatap olduğu kitleyle kuracağı ilişkide, Hz. Şuayb’ı toplumsal dışlan-

43 et-Tabatabai, *el-Mizân fî Tefsîrî'l-Kur'an*, VIII/174.

44 et-Tabatabai, *el-Mizân fî Tefsîrî'l-Kur'an*, VIII/174.

45 el-A'raf 7/60.

46 er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X/471.

47 el-A'raf 7/65.

48 el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, VIII/193.

49 el-A'raf 7/66.

50 el-A'raf 7/85.

51 el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, IX/4.

52 el-A'raf 7/88.

53 el-A'raf 7/90.

mışlıkla⁵⁴ yalnızlaştırma teşebbüsüydü. Üstelik ayetin son cümlesindeki Şuayb' in "... *Peki, ya bunu yürekte istemiyorsak?*" sözünün ise onlar nezdinde karşılığı dahi yoktu. Çünkü onlar, Hz. Şuayb'in kendileri nezdinde bir gücü, bir kıymeti olmadığından ailesine hürmeten öldüresiye taşlanmaktan kurtulmuş olduğunu⁵⁵ ifade ediyorlardı. Esasen Hz. Şuayb' a söylenenlerin benzerini diğer "İnkâr edenlerde - Nuh, Ad ve Semud kavmi ve sayısını Allah' tan başka kimsenin bilmediği diğer toplumlarda⁵⁶ peygamberlerine; "*Andolsun, ya sizi yurdumuzdan çıkaracağız, ya da bizim dinimize dönersiniz*"⁵⁷ şeklinde, tutumlarını, sözlerini, mücadelelerini, peygambere ve mü'minlere yurtlarından çıkarma yönünde yaptıkları ve yapacakları tehditlerini ve güçleri yettiği kimselere yapacakları işkenceleri anlatan⁵⁸ bir edayla karşılık vermişlerdir. Oysa Hz. Şuayb' da dahil tüm peygamberler görevleri gereği Yüce Allah' tan aldıkları vahiyleri, onun emirleri doğrultusunda gönderildikleri halkların lehine düşünsel ve pratik alanda somut bir yarar sağlamak için hem dünyevi hem uhrevi; hem ailevi hem toplumsal değişim ve dönüşüm konularında gerçekçi öneri ve değerlendirmeler yaparak, onları bilgilendirip, onlara rehberlik ederek bu dünya hayatının ve sonrası yaşamın yönünü olumlu istikamete çevirmeye çabalamışlardır. Çünkü Yüce Allah "... korkup sakınacakları şeyleri kendilerine açıklayınca kadar, hiçbir toplumu sapkınlığa sürükleyecek değildir.⁵⁹ Ancak muhatap kitle, inkârcı toplulukların hepsinin teorik düzeyde beslendiği ortak referans çerçevesinin yardımıyla yalanlayıp⁶⁰ iletişimin bizzat içeriğine⁶¹ yani kaynağına olan itirazı ortaya koymuşlardır.

Burada gözden uzak tutulmaması gereken bir diğer konu da, yukarıda örneklenen ayetlerde bahse konu toplumların sıradan üyelerinden ziyade önderlerin ya da önderlerinin koşullandırmaları ile oluşan genel tasavvurun konu edilerek ön plana çıkmasıdır. Bu da liderlerin kitle üzerinde varolan güçlerinden ve bu güçlerinde içkin sevk ve idare kabiliyetlerinin sosyal yapıda ki kitleleşme güçleri sebebiyle olabileceği ifade edilebilir. Zira Hz. Nuh'un "kavminin serveti ve çocukları yüzünden hızla yok olmaya doğru giden kimselere uymaları"⁶²; "hayatta kalmaları halinde, öğütlerini dinlememeleri için insanları kışkırtacakları, kendi ilahlarına ve geleneklerine sahip çıkmalarını tavsiye edecekleri ve insanların küfür ve inatkâr tutumlarını devam ettirme-

54 Daha geniş bilgi için bkz: Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Hazırlayan: Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008, s. 382-385, 402-409; Heyet, *Sosyoloji*, Çeviri Editörü: Kemal İnal, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008, s. 79-80.

55 el-Hud 11/91.

56 el-İbrahim 14/9.

57 el-İbrahim 14/13.

58 Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Kahire, 2008, IV/92-93.

59 et-Tevbe 9/115.

60 İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, (701-774 h.), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut, 1388/1961, XIII/7445.

61 et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vîli'l- Kur'an*, XXIV/43; Diğer ayetler için bkz: 7/60-64; 36/15.

62 en-Nuh 71/21.

lerinde bunun çok büyük etkisi olacağını;⁶³ kendisine kulluk edenleri hep saptırmaya çalışıp yalnızca fesada ve inatla sürdürülen nankörlüğe sebep olacakları⁶⁴ ve böylece pek çok kimseyi yoldan çıkaracak olmaları nedeniyle Yüce Allah'a "sen de zalimleri arttırma ancak onların şaşkınluklarını arttır;"⁶⁵ "Ey Rabbim! Yeryüzünde bu hakikati inkâr edenlerden hiç kimseyi bırakma."⁶⁶ şeklindeki duasının da onların bu güçleri sebebiyle olduğu açıktır. Böylesi bir dua da, daha önce iman etmiş olanların dışında artık kavminden hiçbir bir kimsenin iman etmeyeceğini öğrenmiş⁶⁷ olmasının etkili olduğu da ifade edilmiştir. Bu duasının gerekçesinin ise, şayet bu yapıya sahip bir kişinin yeryüzünde kalması halinde onun küfre yapacağı önderlikten ve bunun neticesi aynı yapıyı üreterek,⁶⁸ toplum üzerinde oluşturacakları güçlerinden ve dolayısıyla o topluma yön verebilme kabiliyetlerinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Sonuçta bunların önderlikleri ve yönlendirmeleri, o toplumun sosyal yapısının ve zihni durumunun değişmezliğini korumaya ve var olan katı tutum ile davranış biçimini sürekli kılma amaçlarına mukterindi. Bu amaç da, onların istedikleri çözüme mecbur olan ve ilgili alanlarda olası bir değişimi kalıcı hale sokacak tüm davranışları bertaraf edici kitlenin oluşmamasının en güçlü teminatı olacaktır.

İşte peygamberlerin tevhid merkezli önerilerine, ilgili toplum liderleri ya da o toplumda oluşmuş katı dünya tasavvuru tarafından hep bir gerekçe bulma çabaları, hem içinde bulunulan tarihi şartların; hem de değişime karşı direnen iç dinamiklerin ittifakıyla gerçekleşmiştir diyebiliriz. Örneğin bu yapının Hz. Muhammed' den "... kendisinin hak peygamber olduğunu Yüce Allah'ın, kendilerine söylemesini"⁶⁹ istemeleri; Hz. Musa' dan "Ey Mûsâ, biz Allâh'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız"⁷⁰ demeleri ve "Yüce Allah'ın peygamber olarak melek göndermesini beklemeleri"⁷¹ gibi karşı oluş sadedindeki talepleri, çok uzak ya da imkansız alanların birlikte gerçekleşmesi durumunda ancak zemin bulacak isteklerdir. Dahası bu tür taleplerin gerekçeleri de imkân dâhilinde olan şeyler değil, makul istekler hiç değildi⁷²; çünkü onların tecrübelerini ve verili durumlarını değerlendirdiğimizde, miktarı ve tekrarı farklı olan itirazların ve isteklerin, tıpkı kendilerinden önceki toplumların, peygamberlerin davetlerine karşı olma; belli gerekçelerle onları reddetme gibi benzer atıflarla haklı çıkma çabalarının hepsi, o toplumlar gibi "ne ölüp kurtulabi-

63 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV/77.

64 en-Nuh 71/27.

65 en-Nuh 71/24.

66 en-Nuh 71/26.

67 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan an-Te'vîli'l-Kur'an*, VIII/441.

68 el-Merağî, *Tefsîru'l-Merağî*, XXIX/90.

69 el-Bakara 2/118.

70 el-Bakara 2/55.

71 el-İsra 17/94.

72 Yapılan talaplar için bkz: er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/399-401; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*,

lecekleri ne de yaşayıp mutlu olabilecekleri akıbette⁷³ eşitlenmek olmuştur. Bu yaklaşımda, dinin istediği değişim karşısında, kendileri açısından dinin isteklerine karşı gruplaşmayı, bloklaşmayı hatta ayrışmayı körükleyen ana enstürman olmaktan öteye geçmemiştir. Oysa Kur'an'da insanlığın yararı için konu edilen her husus değişik açılardan örneklerle açıklanmış olmasına rağmen,⁷⁴ Hz. Muhammed'in dine davetine inanmak istemeyenlerin çoğu inkarcı tavrından başkasını benimsemekten inatla kaçındıklarından⁷⁵ dolayı, "...bize yerden gözeler fıskırtmadıkça sana inanmayacağız"⁷⁶ ya da "..., iddia ettiğin gibi, üzerimize gökten parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri gözümüzün önüne getirmelisin."⁷⁷ şeklindeki sözleri, adeta Hz. Muhammed'in davet ettiği tevhid eksenli dönüşümün önüne zihinlerinde yükselttikleri kaleler gibi duruyordu.⁷⁸ Bu duruma da onların sadece ön yargı kaynaklı ifade ettikleri şu sözleri neden olmuştur: "Allah ölümlü bir insanı mı elçi olarak gönderdi?"⁷⁹ Ancak kendilerince retoriğini güçlü buldukları bu sorunun açık ve sarıh cevabı, Yüce Allah'ın "Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik"⁸⁰ beyanıydı. Buna göre inkarcı yapının genelinin peygamberler aracılığıyla gelen hidayeti kabul etmeyişi nedeni, sözde, peygamberlerin tıpkı kendileri gibi bir beşer olmalarıdır; ancak Allah'ın hikmeti ve sünneti, elçinin gönderilenler cinsinden olmasını gerektirmektedir. Şayet yeryüzünde melekler yerleşmiş olsaydı, Allah onlara meleklerden elçiler gönderirdi.⁸¹ Kaldı ki bu yapı ancak azabı, yani ahiretteki cehennem azabını gördüğünde pişmanlığı içlerinde duyacak olan güruhtu.⁸²

Kur'an' da anlatılan tarihi olaylara ilişkin önemli bir diğer nokta da, toplumların ya da grupların tutum, davranış ve tercihlerinde, toptan, köklü ve nitelikli bir yön değiştirmenin olmadığıdır.⁸³ Kur'anî verilere ve tefsir mirasımıza göre bunun nedeni, insanların özgür iradeleri ile tercihleri,⁸⁴ bu dünya ve ahirete ilişkin din tasavvurları⁸⁵ ve buna ilaveten katı geleneksel karşı oluş argümanlarıyla belli direnç noktaları oluşturup bu yön değiştirmeye karşı

73 et-Taha 20/74, Diğer ayetler için bkz: et-Tevbe 9/70; el-En'am 6/10; el-A'raf 7/91.

74 el-İsra 17/89; Yusuf 12/111; Ali-İmran 3/190,191; el-Maide 5/100; el-Hud 11/116.

75 el-İsra 17/89.

76 el-İsra 17/90.

77 el-İsra 17/92.

78 Geniş bilgi için bkz: et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, V/317; İbn Kesir, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-Azîm*, IX/4877-4878.

79 el-İsra 17/94.

80 el-İsra 17/95.

81 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, II/379-380.

82 el-Yunus 10/54.

83 Hz. Yunus peygamberin kavmi hariç. Bu kavim, kendilerine azap gelip çatınca iman etmişler ve imanları da kendilerine dünya hayatında yarar sağlamıştır. Daha geniş bilgi için bkz: et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, IV/458.

84 et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, IV/463; el-Kurtubi, *el-Cami' li Ahkâmi'l- Kur'an*, XVIII/597 er-Râzi, Fahrüddin, *et-Tefsiru'l- Kebir*, XII/489-491; Diğer ayetler için bkz: el-İnsan 76/3; Ayrıca bkz: el-En'am 6/104.

85 el-Araf 7/45; el-Hud 11/19; Yusuf 12/37.

mücadele eden⁸⁶ genel sosyolojik ortam ve onun koruyucularıdır. Bu koruyucular, kendileri ikna olmadıkça, kendilerinin bir parçası ve tamamlayıcı unsuru olarak gördükleri “başkalarının”, ne olmaları gerektiğine dair karar vermeyi kendilerinin en doğal hakkı gören⁸⁷ otoriteler ve bu otoriteye paralel, onu besleyen zihni iklim olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Buna mukabil, bu toplumlarda değişimi elzem olan alanların değişim nedenlerini; toplumun nasıl değişip gelişeceğini, değişimin istikametini; o günün insanının zihin dünyasında, sosyal alışkanlıklarında ve değer yargılarında nasıl yerleşip zemin bulacağını; ve bu zemin bulma neticesinde ne olacağını mütemadiyen hatırlatan peygamberlerin ise bu anlamda bir değişimin öncüleri olduklarını ifade edebiliriz.

Değerlendirme ve Sonuç

Kur’ân’ da anlatılan olay ve olgulara dönük değerlendirme ve analiz yapıldığında, ilgili alanlarda olup bitenlerde, zorbanın dili ve diyalog biçimi ile peygamberlerin insanları davet ettikleri tevhid merkezli değişime direnç göstermenin yöntemi ve kimi meşruiyet kalıplarının, düşünce dünyalarının referansları ile çevre ve sosyal dinamiklerinin ve dönemlerin sosyal realitelerinin etkili olduğu muhakkaktır; ancak etkili olan bu yapıların tevhid merkezli dönüşümlerin önemli bir engeli olmakla beraber inkâr zeminin yegâne belirleyicisi olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir. Zira aksi durumda verili sosyal vaziyetin ilgili dönem insanının peygamberin davetine icabet etmeyip inkâr etmesinin mazur bir davranış olarak değerlendirilmesi gerekir. Oysa durum böyle değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi örneğin ilgili dönemde, verili durumun yegâne belirleyici olmadığına Hz. Musa’ ya iman eden Firavun’un hanımı pozitif; kendilerine iman etmeyen Hz. Nuh’un ve Hz. Lut’ un hanımları ise negatif örnekler olarak verilebilir. Hatta Firavun’un hanımının kızgın güneş karısında yapılan türlü işkencelere mukavemet ederek⁸⁸ “... Beni Firavun’dan ve onun yaptığı işlerden kuru ve beni zalimler topluluğundan kurtar!”⁸⁹ sözünün daha derin anlamlara sahip istekleri ve belki de daha nice ifade edilemeyenleri anlattığı da söylenebilir. Bunlar elbetteki doğrudan gözlenebilir olmaktan uzak olsa da davranış endeksinden yani onun Allah’a olan yakarışından elde edilebilecek çıkarımlardır. Tüm detaylarıyla gözlenemeyen bu süreçler insanın tutumuyla davranışı arasındaki ilişkiyi anlamaya yardımcı olması bakımından önemli bir noktadır. İnsanların tutumları genelde değişime karşı dirençli olmalarından ötürü yeni durumlar karşısında kolayca değişmez. Bu karmaşık yapının, küçümsenme ve aşağılanma pahasına güçlü

86 et-Taberî, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, 1/398; Diğer ayetler için bkz: el-Bakara 2/170; el-Maide 5/104; el-Araf 7/28.

87 er-Râzi, *et-Tefsiru'l- Kebir*, XI/15-18; Diğer ayetler için bkz: el-Araf 7/123;et-Taha 20/71;eş-Şuara 26/49.

88 el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l- Kur'an*, XVII/490-492.

89 et-Tahrîm 66/11.

bir baskıyla karşılaşırsa dahi kabul etmeyeceği istikamette etkin bir dirençle değişmeme yönündeki azim ve kararı, kişinin iç dünyası ile görünür dünya arasında yaptığı tercih mücadelesindeki zihniyet örüntüsüne işaret eder; “çünkü insanların benzerlikleri, ortak özellikleri yanında asıl, farklılıkları onun kimliğini oluşturmaktadır.”⁹⁰

Toplumlarını ana akım tevhid yoluna taşımaya çalışan, onların dinsel gereksinmelerini ve ahlaki özlemlerini doyumaya çabalayan elçilerin varlığına mukabil, kimi istisnalar hariç ahlaki zaaftan ve buna bağlı ilkesiz karşı oluş sorunundan bağışık olmayan fazla bir kesim yoktu. Vehim, vesvese ve inkâra abanmış bir yapı vardı. Dile getirilen iddialar, karşı çıkma çaba ve yöntemleri ise bu gayret sahiplerinin hamakatına dayanıyordu, dehalarına değil. Bu da o günün sosyal coğrafyasının statik insan ve toplum yapısını ifade ediyordu. Değişime eşlik sürecinde, geleneksel inkârcı elitlerin oluşturdukları ata kültürüne dayalı tarihsel bloğun, gerçeklerle oluşturulacak sahici ve güçlü bağın kurulmasını istemeyen statik yapının devamını muvakkaten sağladığı vakiadır; ancak normatif bir dengeden hareketle belli bir vakte kadar sürdürülen bu yapının, sanılanın aksine, benzer yapı sahipleriyle aynı akıbeti yaşamasına engel olunamamıştır.

Bunun yanında Peygamberlerin vahye muhatap olan inkârcı kitlenin, işledikleri suçların niteliklerine göre klişe gerekçeler bulma çabaları; muhayyel sorunlara ve gerçekleşmesi muhal olan isteklere işaret edip fikri baskıyı meşrulaştırma kararlılıkları; kendileri lehine gerçekleşecek olan o çok yönlü yaşam değişimini, örf, adet ve kolektif şuura bağlı zihni ikliminde etkisiyle, edilgen bir güç haline dönüştürmek istedikleri açıktır. Tüm bu olumsuz koşullar nedeniyle tarihsel vasattaki ilgili ortamlara biçim veren sosyal mekanizmaların geçerli olduğu korku zemininde, kendilerince kararlı tutumlu olanlar hariç, kimilerinin iman etmemiş ya da imanlarını gizlemiş olmalarında, zikredilen kitle yönetimleri ve onların biçim verdiği yerleşik sosyal yapı ile bu yapının icaplarından olan baskı ve şiddet enstrümanlarının ve ortamlarının etkisinin olmadığı söylenemez; ancak bu yapı ve durum sorunu, onları mazur kılar mı? Onu Allah bilir.

Kaynakça

- Aronson, Elliot, Wilson, Timothy D., Akert Robin M., Sosyal Psikoloji, Çev., Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bahar, Halil İbrahim, Sosyoloji, Alioğlu Matbaacılık, İstanbul, 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet, et-Tefsiru'l-Hadıs, Kahire, 2008., II/379-380.
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, Türkçeye Çevirenler: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
- Freedman, J.L-Sears, D.O, Carl Smith, J.M, Sosyal Psikoloji, Çev. Ali Dönmez, İmge Yay, Ankara, 1989.

90 Silah, Mehmet, *Sosyal Psikoloji Davranış Bilimi*, Seçkin Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2005, s. 162.

- Gedikli, Fikret "Sosyo Psikolojik Boyutları Açısından Kur'an Kıssaları", Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2011.
- Giddens, Anthony, Sosyoloji, Yayına Hazırlayan: Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008.
- Güney, Salih, Sosyal Psikoloji, Nobel Yayınları, Ankara, 2009.
- Heyet, Sosyoloji, Çeviri Editörü: Kemal İnal, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008.
- Hogg, A., Michael- M.Vaughan, Graham, Sosyal Psikoloji, Çev. İbrahim Yıldız – Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2007.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, (701-774 h.), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azım, Beyrut, 1388/1961.
- İşçi, Metin, Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme, Der Yayınları, İstanbul, 2000.
- Krech, David, Richard S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji, çev. Mümtaz Turhan, Ötüken Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2007.
- Kurtkan, Amiran, *Sosyoloji*. M.E.B.Y., İstanbul, 1980.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v.671 h.), el-Câmiu li Ahkami'l- Kur'an, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- Moore, Barrington, Jr., Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, Çevirenler: Şirin Tekeli, Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, İstanbul, 2012.
- el-Merağî, Ahmed Mustafa, Tefsiru'l-Merağî, Şirketü Mektebet-i ve Matbaat-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1373/1953.
- er-Râzi, Fahrüddin, (543-606 h.), *et-Tefsiru'l- Kebir*, Mısır, ts.
- Silah, Mehmet, *Sosyal Psikoloji Davranış Bilimi*, Seçkin Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2005.
- et-Tabatabai, Muhammed Huseyn, el Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Müessesetü'n-Neşri'l- İslami, Kum, 1996.
- et-Taberî, Ebu Cafer İbn-i Cerir (224-310 h.), Tah., Mahmut ve Ahmet Muhammed Şakir, *Câmiu'l- Beyan an-Te'vili'l- Kur'an*, Darul Mearif, Mısır, 1388/1968.
- Taylor, Shalley.E., Letitie Anne Peplau-David O. Sears, Sosyal Psikoloji, Çev., Ali Dönmez, İmge Yayınevi, Ankara, 2007.
- Tezcan, Mahmut, Sosyal ve Kültürel Değişme, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1984.
- Türkdoğan, Orhan, Değişme Kültür ve Sosyal Çözülme, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1988.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed (v.468 h.), Esbâbu Nuzûli'l- Kur'an, Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 1316.
- Yaka, Aydın, Sosyal Değişme(Türk Modernleşmesi), Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011.
- ez-Zemahşeri, Carullah (467-538 h.), el-Keşşâf an Hakikâti't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil, (1380-1966), Mısır.

DEĞERLER EĞİTİMİNDE ETKİN BİR MATERYAL OLARAK KUR'AN KISSALARI VE KULLANILIŞI

Macit YILMAZ*

ÖZET

Bu çalışma okullarda değer öğretiminde kullanılan birçok eğitim materyaline ek olarak Kur'an Kıssalarının yani dini hikâyelerin derslerde kullanılmasının önemi üzerinde durmaktadır. Ayrıca kıssaların öğrencilerin ilgi ve merakını uyandırması için öğretmenlerin farklı hangi yöntemleri uygulayabileceği üzerine bazı öneriler içermektedir. Çünkü yetişmekte olan bireyler dini kimlik ve kişiliklerini oluştururken soyut konu ve kavramları anlamaya çalışırlar. Bu nedenle, çevrelerinde örnek alabileceği, özdeşim kurabileceği yaşanmış olaylara ihtiyaç duyarlar. Derslerde kullanılan dini hikâyelerin öğrencinin algılarını biçimlendirerek ve bilinçaltına ulaşarak bir tür zihinsel izlenim sağladığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Değer Eğitimi, Kur'an Kıssaları, Dini Hikâye.

THE QURAN PARABLES AS AN EFFECTIVE MATERIAL AND ITS USAGE IN VALUES EDUCATION

ABSTRACT

This study focuses on the importance of using Quran parables- in other words religious stories-in classes in addition to many educational materials that are used in value education in schools. Also, it includes some suggestions on which different methods can teachers apply by using parables to arouse the students' interest and curiosity because, growing individuals try to understand the abstract concepts and topics while creating their religious identities and personalities. For this reason they need the real events which they can identify themselves with and take as example. It can be said that religious stories provide a kind of mental impression to students in the classes. In this way, with the help of a story perceptions can be shaped and it is possible to reach subconscious.

Key words: Value Education, Quran Parables, Religious Education

1. GİRİŞ

Çocuğun toplumsallaşma ortamlarından biri de dini yaşantı alanlarıdır. Kıssa ve dini hikâyeler yaygın din öğretimi unsurları içinde kullanılabilirdiği gibi örgün eğitim kurumları içinde yer alarak bazen ders konularını pekiştirici yönüyle, bazen de boş zaman etkinliği olarak, çocuğun dini anlayışını inşa etmekte ve geliştirmektedir. Böylece çocuklar kıssalar aracılığıyla yetişkin dünyasına ait kalıp dini düşünce ve davranışlarla tanışmakta ve bunlar üzerinden yetişkin dünyasına zamanla aday olmaya yönlendirilmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

Bu çalışmada özel anlamda Kur'an kıssalarının genel anlamda ise dini hikâyelerin ortaokul ve lise seviyesindeki öğrencilerin seçmeli din dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde değer öğretiminde etkin bir ders materyali olarak kullanılmasının öneminden bahsetmektedir. Ayrıca bu derslerde kullanılacak kıssaların öğrenciler için daha ilgi çekici olmasına yönelik bazı yöntem örnekleri yer almaktadır.

1. 1. DEĞER KAVRAMI

Son yüzyıla bakıldığında değerler konusu sosyal bilimlerin çokça üzerinde durduğu temel sorunlarından biri olduğu görülmektedir. Bu nedenle sosyal bilimlerin birçok alanında çeşitli bilim dalları değerler konusunu bir araştırma alanı olarak ele almaktadırlar. Bu çalışmalar değer kavramına ilişkin çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Kimileri, insanda değer algısı ve anlayışının nasıl geliştiğini ortaya koymaya çalışarak değer algısının çocukluktan yetişkinliğe doğru ardışık aşamalarda gelişen bir süreç olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir grup araştırmacı ise, değer yüklemenin kişilerin davranışlarını yönlendirme ve bireyin sorunlarını çözmesine yardım eden bir rol oynadığını belirtmişlerdir. Ya da değerlerin çevremizden gördüğümüz ilgi ve karşılıklı saygı ile geliştiği de bu çalışmalarda dile getirilmiştir.¹

Değer üzerinde bahsi geçen çalışmalar yapan sosyologlar, sosyal psikologlar, antropologlar ve psikologlar, bu alanda araştırma yapan bilim adamları arasında önde gelenlerdir. Değerlerin niteliği, yapısı ve diğer değişkenlerle olan ilişkileri bugüne kadar araştırılmış olmasına rağmen değerlerin tam olarak neyi içerdiğine ilişkin henüz bir netlik kazandığını söylememiz zordur.² Değerlerin insan davranışlarını anlama ve açıklama konusunda temel referanslar olması, hem birey hem de grup düzeyinde bilgi sağlayabilen bir kavram olması yönüyle sosyal bilimcilerin değerlere yoğun ilgi göstermelerinin nedenleri arasında sayılabilir. Eğitim alanında ise ekonomik, sosyal, kültürel ve bilimsel gelişmelere göre değerler eğitiminin farklı yaklaşımları uygulamaya konulmuştur.

Değer; bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, yüksek ve yararlı niteliklerdir. Kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir.³ Değerler bireyin günlük hayatta çevresiyle etkileşimi sonucunda benimseyip içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlar olarak da ifade edilmiştir.⁴ Bir şeyin değerliliği kendisi ile aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı in-

- 1 Thomas, E., *Researching Values in Cross-Cultural Context. Education For Values: Morals, Ethics and Citizenship in Contemporary Teaching*, (Ed: Gardner R, Cairns J, Lawton D.), Kogan Page London, 2000. s. 257-72.
- 2 Ali Ulvi Mehmetoğlu, "Gençlik, Değerler ve Din", *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler* (içinde), Ed. Yurdağül ve Ali Mehmetoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 252.
- 3 Bülent Dilmaç ve Kadir Ulusoy, *Değerler Eğitimi*, Pegem Akademi, Ankara, 2012, s.13.
- 4 Oktay Akbaş, "Değerler Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (16), 2008, 9-27. s. 22.

sanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel mana değer olarak ifade edilir.⁵ Değeri bir şeyin öneminin belirlemeye yarayan, olanla olması gereken ayrımını içeren ölçü olarak da ifade etmek mümkündür.⁶ Değere konu olan günlük hayattaki bir nesne yahut bir davranış ya da bir kurum rol olabilir.

Değerler insanın tarih ve kültür varlığı olarak kendini gerçekleştirmesi bakımından olduğu kadar, kendisinin ne olduğunu bilmesi ve kendisini keşfetmesi bakımından da büyük önem taşır. Değerlerin hem eylem hem de bilme bakımından insan varoluşunun temeli olduğunu söylemek yerinde olur. Değer kavramı sosyal bilimlerin neredeyse bütün alanlarında üzerinde durulan bir kavramdır. Değer aynı zamanda felsefenin ilgi alanı olan varlık ve bilgiden sonra aksiyoloji adını verdiği üçüncü bir sorundur.⁷

Değer söz konusu olduğunda işe doğrudan bireyin karıştığı ve onun kendi mantıki muhakemesine göre şekillenen hareket ve fiillere bağlı olarak ortaya çıkan sonucun niteliği akla gelmektedir. Yani öznenin bireysel tercihine bağlı olarak gelişen filin görüntüsüdür.⁸

Temel değerlerin oluşmasında baba-anne ve toplum büyük rol oynarlar. Neleri söyleyip söylemeyeceğimiz, nelere inanıp inanmayacağımızı, söyleyerek bize değerleri aşırlarlar. Değerlerin benimsenmesiyle iyi çocuk rolü kazanılır ve çevresince ödüllendirilir.

Değerler, özü itibarıyla sosyal hayatı düzenler, bireyler arası bağlılığı artırır. Birlikte yaşayan insanların hangi değerleri merkez alacakları konusunda konuşmaları, fikir birliğine varmaları gerekir. Farklı değerlere sahip kişiler arasında veya kuşaklar arasında oluşan farklı değerlerden kaynaklanan çatışmalar ortaya çıkabilir. Ancak bu çatışmaları da "barışmak, uzlaşmak" gibi başka ortak evrensel değerler yardımıyla çözmek mümkündür.⁹

Bireyler, içinde yaşadıkları grup, toplum ve kültür değerlerini genellikle benimseyerek, bunları muhakeme ve seçimlerinde birer ölçüt olarak kullanırlar. Böylece daha iyi, daha doğru, daha uygun, daha güzel, daha önemli ve daha adil gibi genel yargılara varma olanağını elde ederler. Değerler toplumdaki normal ya da anormal davranışların belirlenmesinde önemli rol oynarlar. Bireysel tutum ve davranışlar, büyük ölçüde ahlaki ve değerlerle, örf ve adetlerin içerdiği değerlerin etkisi altında kalır.¹⁰

5 İoanna Kuçuradi, İnsan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 2003, s. 34.

6 Mehmet Zeki Aydın ve Ş. Akyol Gürler, Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, s. 1.

7 Aydın ve Gürler, Okulda Değerler Eğitimi, s. 1, 2.

8 Halil Ekşi ve Ahmet Katılmış, Karakter Eğitimi El Kitabı, Nobel Yayınları, Ankara, 2011, s. 9.

9 Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Çalışan Herkesin Görevi Olarak Değerler Eğitimi", <http://www.degeregitiimi.com/makaleler/makaleler.html>, s. 2.

10 Bülent Dilmaç, Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sinanması, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2007, s. 2.

Değerler işlevleri açısından ele alındığında; bireye amaç ve yön verdiği, bireysel ve toplumsal faaliyetlerin nasıl olması gerektiğini belirlediği, bireylerin kendi davranışlarını yargılamaya yardımcı olduğu, bireye haklı haksız, yanlış doğru, ahlaki gayri ahlaki şeklinde ölçüler edindirdiği, bireyin kendinden yahut bir başkasından ne beklediğini bilmesini sağladığı görülmektedir.¹¹

1.2. DEĞER SINIFLAMASI

Değerleri sınıflandırmaya çalışan Spranger, bunları altı temel gruba ayırmıştır. Bunlar: estetik, teorik (bilimsel), ekonomik, siyasi, sosyal ve dini değer gruplarıdır. Bu değer grupları daha sonraki yıllarda Alport ve arkadaşları tarafından bir ölçeğe dönüştürülmüştür.¹²

Spranger' E Göre Değerlerin Sınıflandırılması

Bilimsel Değer	Gerçeğe, bilgiye, muhakemeye ve eleştirel düşünceye önem verir. Bilimsel değerleri olan insan deneysel, eleştirici, akılcı ve entelektüeldir.
Ekonomik Değer	Yararlı ve pratik olana önem verir. Ekonomik değerlerin hayatta önemszenmesi gerektiğini belirtir.
Estetik Değer	Simetri, uyum ve forma önem verir. Birey hayatı olayların bir çeşitliliği olarak görür. Sanatın toplum için zorunluluk olduğunu düşünür.
Sosyal Değer	Başkalarını sevme, yardım ve bencil olmama esastır. En yüksek değer insan sevgisidir. Bu insan sevgisini insanlara sunar. Nazık ve sempattir. Bencil değildir.
Politik Değer	Her şeyin üstünde kişisel güç, etki ve şöhret vardır. Esas olarak kuvvetle ilgilidir.
Dini Değer	Evreni bir bütün olarak kavrar ve kendisini onun bütünlüğüne bağlar. Dini uğrunda dünyevi hazları feda eder.

Rokeach tarafından yapılan çalışmada ise değerler, amaç değerler ve araç değerler olarak iki gruba ayrılmıştır. Amaç değerler; aile güvenliği, barış içinde bir dünya, başarılı olma, bilgelik, dini uygunluk, eşitlik, gerçek dostluk, güzellikler dünyası, heyecan verici bir hayat, iç huzur, mutluluk, gerçek dostluk, kendine saygı, özgürlük, rahat bir hayat, sosyal kabul, ulusal güvenlik, zevk gibi değerlerdir. Araç değerler ise; bağımsız olma, affedici, cesaretli, dürüst, entelektüel, geniş görüşlü, hırslı, itaatkâr olma, kendini kontrol

- 11 Kubilay Yazıcı, "Değer Eğitime Genel Bir Bakış", Türklük Bilgisi, sayı. 9, yıl, 2007, s.505 (s.489-522)
- 12 Oktay Akbaş, Türk Milli Eğitiminin Duyuşsal Amaçlarının (Değerlerinin) İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 30-33.

edebilen, nazik, kendine hâkim, mantıklı, neşeli, sevecen, sorumluluk bilinci olan, temiz, yardımsever, oluşturmacılık şeklinde açıklanır.¹³

1.3. DEĞERLERİN EĞİTİMİ

Değerler eğitim yoluyla çocukların kendilerine ve topluma yaralı olacak temel değerleri psikolojik, bilişsel ve sosyal gelişimlerine uygun kazanmalarını sağlar. Değerler eğitimiyle asıl amaç bireyin doğuştan getirdiği iyi tarafını ortaya çıkarmak, kişiliğini her yönüyle geliştirmek, birey ve toplumu kötü ahlaktan kurtarmak ve bu şekilde onu erdemlerle dolu bir hayatın eşliğine getirmektir. Böyle bir amaçla yola çıkan değer öğretmenleri aslında bilgi ve değer arasındaki dengeyi kurmak ister. Bu denge toplumdaki bireyleri donanımlı hale getirerek insani, ahlaki, sosyal ve kültürel değerlerle olgunluğa erdirtir.¹⁴

Eğitim programlarında vurgulanmasının yanı sıra değerler, alan sınırlaması olmaksızın, öğretmenlerin sınıf içindeki öğrenme ortamını düzenleyişinde, etkinliklerini uygulayışında, öğretim stratejisinde, içerik seçiminde, sınıf içinde izin verdiği ya da pekiştirdiği davranışlarda, öğretim stilinde, disiplin uygulamalarında, öğrencilerine yönelik tutum ve davranışlarında yer almaktadır. Ayrıca bir bütün olarak okul ortamı ve okul içi etkileşim alanları değerler için bir sosyalleşme ortamı sunmaktadır. Değer algısının öğretmenlerin hayat görüşü, değer öğretimindeki pratikleri ve mesleğe yönelik tutumları üzerinde önemli etkilerinin olması beklenir.¹⁵

Bireylerin karakterlerinin belirginleşmesi ve ahlaki olgunlaşmanın sağlanabilmesi için başta aile olmak üzere okulun, çocuğun yetişmesinde etkili olabilecek tüm yetişkin fertlerin, çocuğun içinde bulunduğu çevrenin büyük önemi vardır. Bu nedenle toplumdaki tüm yetişkin bireylerin bu konuda duyarlı ve hassas davranması, değerlerin ve eğitiminin önemini kavraması lazımdır. Burada daha ziyade görev okula ve öğretmenlere düşmektedir.¹⁶

2. DEĞERLER EĞİTİMİNDE KISSALAR/DİNİ HİKÂYELER

Günümüz eğitiminin amaçlarından biri de çocuğun, yaşamın anlamını bulmasını sağlamaktır. "Ben nereden geldim, doğum nedir, ölüm nedir?" gibi karmaşık sorulara çocuğun zamanla tutarlı yanıtlar bulması gerekir. Çocuk, başta bu gibi soruları kendi dünyasında anlamlandırır, kendince yorumlar ya da sorunu daha genel bir çerçevede görüp üzerinde fazla düşünmez. Ne var ki sağlıklı bir kişinin gelişimi için yaşama, yaşamının anlamına ilişkin

13 Rokeach, 1973 den Akt. Bülent Dilmaç ve Kadir Ulusoy, Değerler Eğitimi, Pegem Akademi, Ankara, 2012, s. 25.

14 Aydın-Gürler, Okulda Değerler Eğitimi, s. 16-17.

15 Ebru Oğuz, "Öğretmen Adaylarının Değerler ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri", Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, 12 (2), 1309-1325, 2012, s. 1310.

16 Hayati Hökelekli, Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 281

sorulara cevaplar bulma zorunluluğu vardır. Bu gibi bilgileri hazır ve paketlenmiş olarak bir kitaptan ya da yetişkinlerden öğrenmesi de olanaksızdır. Aynı zamanda değerlerin edinilmesi olarak da görebileceğimiz bu süreçte nitelikli masalların çocuğa büyük katkısı olacaktır. Masallarda ele alınan konular, bir bakıma çocuğun iç sorunlarına, gerilimlerine gönderme yaparken dolaylı bir yoldan çocuğun dünyasına girer. Bu açıdan çocuk bilincine varmadan kendini masalda bulur.¹⁷

Değerlerin öğretiminde ilk iş olarak sınıf içinde ve dışında yapılan çalışmalarda kullanılan materyallerin konuya uygunluğu ve doğruluğu değerlendirilmelidir. Burada uygunluk ve doğruluktan amaç; öğretim materyallerinin, sınıf düzeyleri, amaç, bilimsellik, konu, öğrenme ihtiyaçları, görsellik, güncellik, motivasyon, gerçekçilik, kazanımlar, vb. açılarından test edilmesidir.¹⁸

Hikâye ile eğitim yaklaşımı, genelde eğitim yürütülecek olan için özelde de din ve ahlak eğitimi için sahip olduğumuz yöntemlerin en etkililerindedir. Çünkü hikâye, eğitimde önemli bir yeri olan örnek alma ve özdeşleşmenin sağlanabilmesi için güzel bir araçtır. Bir konunun soyut biçimde anlatılması ya da soyut kavramların yine soyut olarak anlatılması, bir diğer ifadeyle anlatılan konunun yaşanılabilir nitelikte örneklendirilmeden sunulması, öğrenmeyi geciktirir. Özellikle gelişim evrelerine göre anlama ve öğrenme seviyesi bu durumu daha belirgin hale getirir. Bu yüzden hikâye, hem soyut kavramların anlaşılması, hem de anlatılan konunun somut örneklerle ifade edilmesi açısından farklı bir önem taşımaktadır.¹⁹

Çeşitli etkinliklere dönüştürülen hikâyeler ders konularını öğrenciler için anlaşılır, anlamlı, ilgi ve dikkat çekici, uygulanabilir kılacak, öğrencinin aktif hale gelmesini ve dersi sevmesini sağlayacak, hem öğrenci ve hem de öğretmen açısından başarının ve motivasyonun artmasına yardımcı olacak, sonuçta, DKAB ders programında belirtilen kazanımların gerçekleşmesini kolaylaştıracaktır.²⁰

Çocukların ihtiyaç duydukları zihinsel, duygusal, sosyal, dini ve ahlaki gelişimlerini başarıyla tamamlayabilmeleri için nasihatlerden ziyade, yaşadıkları gerçek hayatın bir çeşit yansıması olan hikâyelerden süzülen model davranışlara muhtaçtırlar. Buna bağlı olarak öğretmenlerin, DKAB derslerini zorlayıcı ve salt öğüt verici tavırlardan uzak kalarak, çağdaş öğretim kuramları doğrultusunda hazırlanmış olan DKAB ders programında vurgulanan etkinlikler yoluyla işlemeleri ve bu bağlamda hikâye kullanımına yer vermeleri öğrencilerin ilköğretim döneminde kendilerinden beklenen zihinsel, duygusal

17 Selahattin Dilidüzgün, Çağdaş Çocuk Yazını, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 35-36.

18 Salih Uşun, Öğretim Teknolojileri Materyal Tasarımı, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 34.

19 Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21, 2006, s. 237.

20 M. Nur Pakdemirli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Hikâye Kullanımı", Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30/2009, s. 194.

sal, sosyal dini ve ahlâki gelişim düzeylerine ulaşabilmelerini ve doğru bir hayat felsefesi oluşturabilmelerini destekleyecektir.²¹

Kur'an-ı Kerim'in muhtevası içindeki önemli yer tutan konulardan birisi de şüphesiz geçmişte yaşamış milletler, tevhit mücadelesinde bulunan peygamberler ve bazı önemli tarihi olayları anlatan kıssalardır. Kapsam yönüyle kıssalar bazı müfessirlere göre Kur'an-ı Kerim'in üçte birini, bazılarına göre ise üçte ikisini teşkil ederler. Bu tür saptamalar kesin bilgi olmamakla birlikte aslında nispi bir gerçeği ifade etmektedir.²²

Kıssalardaki dini hikâyeler çocuk ve gençlerin manevi hayatını ve ruhi tecrübelerinin gelişimini olumlu etkiler. Hikâyede geçen kahraman, gencin iç dünyasına işleyerek onun benliğinin bir parçası haline gelir. Bu nedenle çocuk veya genç, hikâyenin kahramanına özenerek onun gibi davranmaya çalışır.²³

Kıssalar diliyle Kur'an-ı Kerim'in muhtevasındaki manalar tecrübi olaylarla ameli bir surette, adeta gözlere seyrettirilir. Kulaklara işittirilir. Allah'ın insanlara bildirmek istediği yüksek manalar akl-ı selimin idrakine kolayca sunulur. Gerçek olaylar suretinde bu manaları şuuruna iyice yerleştiren insan için Kur'an-ı Kerim'le bağdaşmayan durumlar karşısında kıssalardaki sahneler adeta canlı tablolar, resimler halinde müspet yönde birer uyarıcı ve ikaz edici unsurlar olarak sinema şeridi gibi gözler önüne gelir, hafıza ve hayalin önünden geçerler.²⁴

Kıssaların müminlere yönelik Kur'an'da yer almasının amacı iki şekilde açıklanabilir: Birincisi kıssalar müminlere moral motivasyon verip onları dünyada yaşanan zorluklara adaletsizliklere karşı teselli etmek, ikincisi ise insanları şeytanın yolundan sakındırmak ve onun tuzaklarından korumaktır.²⁵ Kıssalar günümüz insanı için bazen müjdeleyici ve bazen de uyarı amacı taşımaktadır. Esasen kıssalar inananlar için amaç yönüyle biri somut diğeri de soyut amaç olarak iki kategoride ele alınabilecek muhtevaya sahiptir. Somut amacı kısaca tarihten ibret almak; soyut amacı ise tarih bilinci kazanmak olarak ifade etmek mümkündür.²⁶

Kutsal kitaplarda yer alan dini kıssalar, bir anlatım biçimi olarak çok yüksek bir eğitim gücüne sahiptir. Aynı zamanda Hz. Âdem ve onun şahsında

21 Pakdemirli, "İlköğretim DKAB Derslerinde Hikâye Kullanımının Önemi: Eğitim Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım", Değerler Eğitimi Dergisi, Cilt: 9, (21), Haziran, 2011, s. 114

22 Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 3. sayı, 1979, 37.

23 Mehmet Emin Ay, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş Yayınları, İstanbul 2006, s. 65.

24 İdris Şengül, Kuran Kıssaları Üzerine, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. 28, ilgili ayet için bkz. Yusuf; 12/111.

25 Mustafa Kara, Bireysel ve Toplumsal Açından Kuran Kıssaları, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun, 2011, s. 103-105.

26 Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", XI. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s.115.

insanlığın menşei ve kaderi gibi zor ve merak edilen konularda doyurucu bilgiler sunarlar. İnsanlık tarihinin başlangıcından beri iyi, güzel, doğru, helal haram vb. konularda bilgilendirici anlatımlar da söz konusudur. Bu kavramlar bazen bir mücadelenin seyri içerisinde iyi kötü, adil zalim, haklı haksız, dürüst yalancı vb. şeklinde yer alır. Dolayısıyla bu gibi değerlerin tanınması ve öğretilmesinde akıcı ve akılda kalıcı üslubu içerisinde kıssalardan yararlanmak mümkündür. Fakat kıssalardaki konu ve kavramlar, eğitimciler tarafından dinleyicilerde davranış oluşturmaya yönelik işlenmelidir²⁷.

Örgün ve yaygın eğitimde kıssalar, bir teknik olarak belirli bir plan ve program çerçevesinde kullanılırsa bir başarı söz konusu olacaktır. Zira kıssalardaki eğitsel zenginliği, kendiliğinden gibi görünse de bu aslında program ve yöntem işidir. Bu sebeple muhataplar (öğrenciler, cami cemaati vb.) kıssanın niye anlatıldığını, onu dinlerken neleri düşünmeleri gerektiğini bildikleri takdirde bir eğitilebilirlik söz konusu olacaktır. Bu husus yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten din görevlilerinin, daha fazla dikkat etmesini gerektirir. Dinleyiciler, planlanmış kısma ile eğitim anında, kendilerini kıssadaki kahramanların yerine koyabilir veya kendileri olsaydı ne yaparlardı, diye düşünebilirler.²⁸

İnsan zihninin kavrayış şekilleri açısından baktığımızda, kıssalar ayrı bir önem taşırlar. Modern bilimler içerisinde de yerini bulan kıssalar, insanın gerçekliği kavrama konusunda bir model olarak karşımıza çıkar. Bir başka ifade ile insan zihni modellerle çalışır. Birey küçük yaşlardan itibaren öğrenme ve tecrübe edinme konusunda büyük oranda içinde bulunduğu ortamdaki modelleri kullanarak gelişimini sürdürür. Bu noktadan hareketle Kur'an kıssalarının birer eğitim modeli olması yönüyle²⁹, insanlığın kendi gerçekliğini kavraması hususunda bilişsel bir değer taşıdığını söyleyebiliriz.

Hikâyeler günümüzde birçok eğitimci tarafından yararlı bir eğitim materyali olarak görülmesine rağmen, bazı ana-baba ve öğretmenler tarafından gerçekçi olmadığı gerekçesiyle dışlanan bir tür olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ancak, masalın çocuğu aşırı düş dünyasına sürüklemesinden ve gerçek dünyaya uyum sağlayamamasından korkmak masal türünü bütünüyle dışlamayı gerektirmemektedir. Çocuğa verilecek masalın bilinçli bir şekilde seçilmesi, olası sakıncaları ortadan kaldıracaktır.³⁰ Dolayısıyla dini gelişimine ve zekâ düzeyine uygun seçilmiş dini kısma ve hikâyelerin çocuğun ruhunu, manevi dünyasını iyi örneklerle göre inşa ederek onları inandıkları yolda güçlükleri yenecek kişilikli birer insan olmaya yöneltilir.

27 Beyza Bilgin, "Ahlâk Terbiyesinde Dini Hikâyeler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 1994, sayı: 1, s. 51- 52.

28 Bilgin, "Ahlâk Terbiyesinde Dini Hikâyeler", s. 53.

29 Süleyman Koçak, "Kur'an'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", Süleyman Koçak Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1, s. 212 (187-215)

30 Selahattin Dilidüzgün, Çağdaş Çocuk Yazını, s. 33.

Özetle kıssaların eğitsel yönü okul öncesi, okul dönemi veya okul sonrası ayrımı yapmadan, bütün eğitimdeki işlevi, özellikle inanç gelişimi, din dilinin kullanımı, dini bilincin doğru bir şekilde bireye kazandırılması açısından değeri göz ardı edilemeyecek ölçüde büyüktür. Kıssalarla değer eğitimi uygulamaları, okulda DKAB öğretmeni, evde anne baba ve yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürüten din görevlileri tarafından ahlâkî şuur ve davranış oluşturmada rahatlıkla kullanılabilir. Ancak kıssalarla amaçlanan ahlâkî şuur ve davranış kazandırılması bir süreç içinde gerçekleştirilebilir. Din eğitimcileri bu sürecin farkında olarak, kıssalarla yapacağı eğitsel faaliyetlerini belli bir plan ve program çerçevesinde yürüterek neticeye gidebileceklerdir. Çünkü kıssaların etkinliği, kendiliğinden gibi görünse de aslında bu belli bir yöntem ve program işidir.

2.1. DERSLERDE KISSALARIN KULLANILMASI ve ÖRNEK YÖNTEMLER

Geleceğin yetişkinleri olacak çocuklara aileden başlayarak iyi bir din eğitimi verilmesi gerekmektedir. Çocukların okul çağlarına geldiğinde ise sınıf ortamında DİKAB ve seçmeli din dersleri ile çocuğun dini yaşamda araştırma yapmasına, problem çözme yeteneğinin gelişmesine ve yeniliklere uyumu kuvvetli, güven duygusu gelişmiş ve kendini ifade edebilen, doğru dini kararlar alabilen manevi gücünün farkında bireyler olarak yetiştirilebilmeleri açısından okul dönemindeki eğitim çok önemlidir. Bu dönemde sağlanan eğitimle, inanç ibadet ve ahlaki açıdan çocuğun doğru alışkanlıklar kazanmasına, ihtiyacı olan davranışları edinmesine ve öğrendiklerini uygulamada özgürlük ve cesaret kazanmasına imkân sağlayacaktır. Okuldaki din dersleriyle bireylere aslında dini kavramların kazandırılmasının yanı sıra dini ilgi ve ihtiyaçların karşılanması için çalışılır. Burada kavramsal öğrenmelerin dini gelişimde vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu vurgulanmalıdır.³¹

Öğretme öğrenme sürecinde seçilen materyaller, öğretimi desteklemek amacıyla kullanılır. Konuya ve amaca uygun olarak tercih edilmiş materyaller, öğretilen konuyu canlı hâle getirmekte, öğretim sürecini zenginleştirip, öğrenmeyi artırmaktadır. Materyaller aynı zamanda öğrencilerin ilgi alanlarını genişletmekte, motivasyonlarını da yükseltmektedir.³²

Materyaller, çoklu öğrenme ortamı sağladıkları, öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı oldukları, dikkat çektikleri, hatırlamayı kolaylaştırdıkları, soyut şeyleri somutlaştırdıkları, zamandan tasarruf sağladıkları, güvenli gözlem yapma imkânı verdikleri için kullanılırlar. Materyaller, farklı zamanlarda birbirleriyle tutarlı içeriğin sunulmasını sağladıkları,

31 Bkz. Eli Gottlieb, "Dini Düşüncenin Gelişimi", (Çev.: C. Osmanoğlu, M. Ulu), Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 12, sayı: 1, 2012, s. 272-280.

32 Süleyman Karataş ve Mehmet Yapıcı, "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin İşleniş ve Uygulama Örnekleri", Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt: 7, sayı: 2, Aralık 2006, s. 313-315.

tekrar tekrar kullanılabilirlikleri, içeriği basitleştirerek anlaşılmasını kolaylaştırdıkları için de önemlidirler.³³

Yöntem bilgisi bizlere az zamanda çok işler yapmanın kapısını aralarlar. Okulda, öğretim hizmetinin gerçekleştirilmesi sürecinde, öğrencilerin bilgiyi nasıl elde edecekleri konusunda öğretmen ve öğrencilerin izleyecekleri yöntem ve tekniklerin öğretimi rastlantıya bırakmamak için oldukça önemli bir husustur. Böyle bir öğrenme-öğretme etkinliğinin uygulanması sürecinde, öğrencilerin, özel amaçlarda kapsanan özellikleri gerektiği gibi kazanabilmeleri ve kalıcı izli bir davranış değişikliği oluşturabilmeleri için birtakım ilkelerden, yollardan yararlanmaya gereksinimleri vardır. Bu konuda, gerek öğretmenin, gerekse öğrencilerin işini kolaylaştıracak ve etkili öğrenme öğretmeyi sağlayacak yöntem ve teknikler işe koşulur. Sınıftaki öğrenme öğretme etkileşiminde izlenen çeşitli ilkeler, stratejiler yanında, etkili ve başarılı bir sonuç elde edebilmede bu yöntem ve tekniklerin rolü büyüktür.³⁴

Geleneksel öğretim uygulamalarının öğrencilere yönelik sonuçları incelendiğinde, öğretilen bilgilerin kalıcı olmaması, sadece sınavlar için ezberlenip ardından çabucak unutulması, bilgilerin çoğunun öğrencilerce eksik ya da yanlış anlaşılması ve öğrencilerin öğrendikleri bilgi ve becerileri gelecek yaşamlarında etkin biçimde kullanamıyor olmaları görülmektedir. Geleneksel anlayıştan kaynaklanan bu tür sorunların eğitimcileri daha etkili, verimli ve çekici öğretim uygulamalarını geliştirmek üzere çalışmaya yöneltmiştir.

Günümüz eğitim anlayışında, artık öğrencilere bilgiyi depolamaktan çok bilgiye nasıl ulaşacakları ve bir problem durumunda problemi çözmek için probleme nasıl yaklaşacaklarını öğretmeye yönelik bir eğitim anlayışı benimsenmektedir. Bu anlayışı kazandırmak ve öğrenmeyi verimli hâle getirebilmek için pek çok öğrenme modelleri oluşturulmuş pek çok yöntemler geliştirilmiştir.³⁵

Aşağıda yer alan 5E modeli haricindeki yöntem ve teknikler Kırmızı kitap olarak adlandırılan “Düşünen sınıf için öğretim ve öğrenme yöntemleri” adlı kitabın içeriğinden alıntı yapılarak din öğretimine uygulanmıştır.

2.1.1. NELER BİLİYORUZ? NELER BİLMEK İSTİYORUZ? NELER ÖĞRENDİK? (3N Metodu)

3N aktivitesi öğretmenin derslerin bir kısmında kullanabildiği gibi dersin tamamında da yer verebileceği ilgi çekici, merak uyandırıcı bir faaliyettir. Öğrencilerden konuyla ilgili daha önce bildikleri şeylerin neler olduğunu dü-

33 H. İbrahim Yalın, Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, s. 92-93.

34 Mehmet Zeki Aydın, Din Öğretiminde Yöntemler, Nobel Yayınları, Ankara, 2009, s. 71- 72.

35 Bkz. Leyla Küçükahmet, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Gazi Yayınları, Ankara, 1995, s. 14-21, R. Levent Veznedaroğlu, A. Oytun Özgür, “Öğrenme Stilleri: Tanımlamalar, Modeller ve İşlevleri”, <http://ilkogretim-online.org.tr/vol4say2/v04s02m1.pdf>, s. 1-3.

şünmeleri, konuyla ilgili sorular oluşturmaları ve bunların cevaplarını bulmalarının istendiği bir tekniktir. Aktivitenin temel mantığı 'aktif öğrenme, pasif öğrenmeden daha iyi sonuçlar verir' ilkesine dayanır. Çünkü öğrenciler sahip oldukları bilgileri hatırlar, çeşitli sorular sorar ve yeni edindiği bilgileri pekiştirme fırsatı sağlar. ³⁶

Sınıf ortamında bu aktivite öğretmenin rehberliği dâhilinde bir ders saati içerisinde ve 6 ila 60 öğrenci ile uygulanabilmektedir. Öğretmen tahtaya 3N tablosu çizerek başlar ve adım adım öğrencileri konu üzerinde düşündürerek neler bildiklerini, neler öğrenmek istediklerini ve ders sonunda da neler öğrendiklerini tespit edip tablodaki sütunlara yazar. Diğer yandan öğrencilerin katılımının izlenmesi ve ne kadar öğrendiği öğretmenin sürekli takip etmesi gerekmektedir. ³⁷

ÖRNEK:

3N Tablosu

NELER BİLİYORUZ?	NELER BİLMEK İSTİYORUZ?	NELER ÖĞRENDİK?
<ul style="list-style-type: none"> • Hz. Yusuf'a tuzak kuruluyor • Babası onu çok seviyor • İftira atılıyor 	<ul style="list-style-type: none"> • Hz. Yusuf'un Çocukluğu ve Rüyası • Kaç kardeşler? • Kardeşler neden Hz. Yusuf'u öldürmek istiyor? • Neden iftira atılıyor? 	<ul style="list-style-type: none"> • Babaları Yakup'un gözünde daha sevgili olmak isteyen on bir kardeş, Yusuf'u öldürmeye karar verirler. • Güzelliği ile meşhurdu. • Yakup'un on iki oğlu vardı. Bunlardan ikisi, Yusuf ve Tevrat'ta 'Benyamın' diye isimlendirilen küçük kardeşi, diğer on kardeşle, baba bir anneleri ayrı kardeştiler. • Yusuf Mısırlı bir yöneticinin kölesidir. Ama Allah onu mısıra peygamber yapmıştır. • Rüyasında on bir yıldızın, güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini görmüştür • Rüya tabiri konusunda oldukça bilgiliydi.

2.1.2. EŞLİ OKUMA EŞLİ ÖZETLEME YÖNTEMİ

Bu teknik öğrencilerin bir metni anlamak için eşleriyle birlikte inceleyerek okumasını içerir. Temel mantığı ise öğrencinin hem kendisinin hem de eşinin daha fazla inisiyatif alarak öğrenmesini sağlamaktır.

36 Alan Crawford vd., Düşünen Sınıf İçin Öğrenme ve Öğretme Yolları. (Çev. Pelin Atasoy vd.), Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 36-37.

37 Aynı Yer.

Uygulama:

1. Ne çok uzun ne de çok kısa olan bir kıssa sınıf ortamına getirilir.
2. Öğrencilere tekniğin nasıl uygulanacağı konusunda bilgi verilir.
3. Ardından öğrencilere ikili gruplar oluşturmalarını istenir. Bir öğrenci ilk ya da işaretli paragrafı okur ve özetler.
4. Sonra özet yapan öğrenci eşine paragrafla ilgili sorular sorar.
5. Kıssa metninin diğer paragrafları için de aynı şekilde okunup, özetlemeler yapılmasını ve hakkında sorular sorulmaya devam etmelerini ister.

Bu şekilde öğrenciler hikâyeyi parçalarına ayırarak dikkatli bir okuma yaparlar. Hikâyede geçen olay ve kahramanlar hakkında ayrıntılı analiz yaparak verilen mesajı kavramaya yönelik bir aktivite gerçekleştirmiş olurlar.

2.1.3. METNİ KODLAYARAK DİKKATLİ OKUMA

Bu yöntemde öğrencilerin verilen kıssa metnini belirli konuları arayarak ve aradıkları noktaları bulduklarında yanlarına özel işaretler koyarak okumaları anlamına gelmektedir. Temel mantığı ise öğrencilerin ders için yaptığı metin okumasını soru ve amaçlarla ilişkilendiren bir okuma stratejisi geliştirmektir.³⁸

Uygulama:

1. Aktiviteden önce öğrencilerin saptamasını istediğiniz dört ya da beş konu başlığı düşününüz. Her bilgi türü için basit bir simge türü belirleyin.
2. Öğrencilere metni okurken ne tür bilgiler aramaları gerektiğini açıkça örnekler vererek açıklayın.
3. Öğrencilere metni okumalarını ve buldukları bilgileri kurşun kalemle hafifçe işaretlemelerini söyleyin. (▲, ♥, * vs. simgeler kullanılabilir.)

ÖRNEK:

(Yönerge: Sevgili öğrenciler aşağıdaki metinde boş yerlere yukarıdaki simgeleri yerleştiriniz. Yaratıcımızın sözlerini okuduğunuzda kalp işareti, meleklerin sözlerinin sonuna yıldız, Şeytanın sözlerini okuyunca üçgen koyunuz)

İlk İnsan Hz. Âdem'in Yaratılışı

Allah Teâla topraktan bir insan yaratıp ona ruhundan üfleyeceğini meleklerine haber verir. Ve yaratılışı tamamlanunca da meleklerden ona secde etmelerini isteyecektir. Meleklerle: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' deyince (), melekler: 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi

yaratacaksın? Oysa biz seni hamd ile tesbih ediyor ve takdis ediyoruz! () dediler. Allah da: 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' () dedi ve Adem'e isimlerin tümünü öğretti. Sonra onları meleklerle yöneltip: 'Haydi gerçekten doğrular-dansanız şunların isimlerini bana söyleyin' () dedi. Melekler buna karşılık olarak: 'Sen yücesin, bizim senin bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yok-tur. Yüce ve hakim olan sensin' () dediler. Allah, Adem'e isimleri meleklerin yanında saymasını istedi. Adem isimleri sayınca Allah: 'Demedim mi ben göklerin ve yerlerin gizlisini bilirim. Sizin açıkladığınızı da, gizlediğinizi de bilirim! () dedi.

Bundan sonra Allah, meleklerle Adem'e secde etmelerini emretti.() Melek-le-rin hepsi secde ettiler. Ancak Şeytan secde etmedi, büyüklendi, yüz çevirdi ve kâfirlerden oldu. Allah: 'Ey Şeytan, sana ne oluyor da secde etmiyorsun, nedir bu hal?() deyince, Şeytan: 'Ben ondan daha üstünüm. Beni ateşten onu ise topraktan yarattın. Ben hiç o topraktan yarattığına secde eder mi-yim?'() dedi. Bunun üzerine Allah: 'Çık oradan. Artık sen lanetlendin. Ceza gününe kadar lanetim üzerindedir. Orada büyükenip durmak sana düş-mez, defol artık sen aşağılıklardansın' () buyurdu. Şeytan Allah'tan insan-ların yeniden diriltilecekleri kıyamet gününe kadar süre istedi. Allah da ona istediği süreyi verdiğini söyledi. Bu aşamadan sonra Şeytan kendisine ve-rilen sürede neler yapacağını anlatmaya başladı: 'Beni azdırdığın için ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üzerine pusu kuracağım. Son-ra da onların önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından onlara sokulacağım. İhlaslı (samimi) kulların hariç onların hepsini senin yolundan ayıracağım. Onun soyunu buyruğum altına alacağım' () dedi.

2.1.4. TERİMDEN TAHMİN ETME

Bu yöntem dersin beklenti oluşturma aşamasında (giriş bölümünde) öğ-rencileri okuyacakları ya da dinleyecekleri bir metin konusunda düşünme-ye teşvik edecek bir içeriktedir. Temel mantığı öğrencilerin kıssa metninde geçen bazı kelime/kavramlardan yola çıkarak hikâyenin tamamı hakkında tahminler yürütmesini, merakını pekiştirmesini ve öğrenme arzusu oluşturma-sını sağlamaktır. Öğrencilere aktif dinlemeyi ve okumayı, önemli sözcük-ler üzerinde düşünmeyi ve işbirliği ile öğrenmeyi öğreten bir yöntemdir.

Uygulama:

1. Terimden tahmin etme sınıf ortamında çiftler oluşturularak uygulanır.
2. Öğretmen hikâyenin bir kısmını anlatıp yahut okutturup ardından geri kalanını tahmin edecekleri kavram yahut sözcükleri tahtaya yazar.
3. Öğrenciler bu sözcüklerden yola çıkarak hikâyeyi 5-6 dk. da kendilerin-ce tamamlarlar.
4. Ardından öğretmen sınıfta bu hikâyeleri onlardan dinler ve hep beraber bunun değerlendirmesi yapılarak asıl hikâyeye ile ders bitirilir.

ÖRNEK:

(Yönerge: Sevgili öğrenciler, aşağıdaki 'mağara arkadaşları' isimli hikâyenin giriş kısmı verilmiştir. Hikâyenin verilen kısmını okuyup devamını size verilen terimlerle sizler oluşturup daha sonra öğretmenle beraber değerlendiriniz.)

Mağara Arkadaşları

Ashab-ı Kehf denilen gençler, Efsûs yani Afşin şehrinde yaşıyorlardı. Bunlardan altısı sarayda görevli, hükümdara yakın kimselerdi ve hükümdarın görüş alışı verişinde bulunduğu yakın adamlarıydılar. Onun sağında ve solunda bulunurlardı. Sağındakiler Yemliha, Mekselina ve Mislina idi. Bunlara Ashab-ı yemin denmiştir. Hükümdarın solunda bulunanlar ise, Mernuş, Debernuş ve Şazenuş tur. Bunlara da Ashab-ı yesar denmiştir. Halen Afşin bölgesinde bu isimler erkek ismi olarak çocuklara verilegelmektedir.

Hükümdarın Roma imparatorlarından Dimityanus (ya da Dokyanus) putperest bir kişi olduğu bilinmekteydi. Bu konuda çok katı kuralları olan hükümdar puta tapmayı kabul etmeyen az sayıdaki insanları yakalatıp öldürmüştü. Hükümdar bir ihbar üzerine saraydaki putperest olmayan gençlerin durumlarını öğrendi. Onları çağırıp baskı yaptı ve tehdit etti. Onlar da inançlarından ayrılmak istemediler, aksine Dimityanus'u inançlarına davet ettiler. Bu işten rahatsız olan hükümdar, onların eski inançlarına dönmeleri için zaman tanıdı. Gençler ise asla vazgeçmeyip inançlarını korumak için şehre yakın bir dağ yönüne gidip saklanmayı tercih ettiler. Yolda giderken Kefestetayyuş ismindeki bir çoban onların inancına katıldı ve yedincileri oldu. Çobanın köpeği Kutmir de onlara katılıp, arkalarından takip etti. Dağa yaklaştıklarında çobanın gösterdiği bir mağaraya girdiler.

Terimden tahmin et: Hükümdar, Efsus, Mağara, Kaya, Uyku, Madeni Para

2.1.5. 5E MODELİNE GÖRE KISSA ÖĞRETİMİ

Yapılandırmacı kuramı temel alan 5E Modeli öğrencilerde araştırma merakını artırıp, onların beklentilerini tatmin eden, bilgi ve anlama için aktif bir araştırmaya odaklandırıan beceri ve aktiviteleri içerir. Öğrenme evreleri yöntemi ile bireyler yeni kavramları keşfetmelerine ve onların daha önceden edindiği bilgileri ile kaynaşturmalarını hedef alır. Böylece 5E Modeli, sınıfta işlenen bilgiler ışığında her aşamada öğrencileri aktivite içine dâhil ederken, öğrencilerin kendi kavramlarını oluşturmalarını da teşvik etmektedir. 5E Modeli adını aşamalarının İngilizce baş harflerinden almaktadır. Bu aşamalar; Giriş-Katılım (Engage), Keşif (Explore), Açıklama (Explain), Genişletme, derinleştirme (Elaborate) ve Değerlendirme (Evaluate)'dir.³⁹

39 Bu modelin geniş açıklaması için Bkz. "The 5 E Learning Cycle Model", <http://faculty.mwsu.edu/west/maryann.coe/coe/inquire/inquiry.htm>, erişim: 29.08.2013, İsmet ERGİN, "5E

Kıssalar yapılandırmacı anlayışa uygun olarak 5E modeline göre bir ders saatinin tamamına yayılarak işlenebilir. Aktif olan öğretmenden ziyade öğrenci olmalı ön hazırlık olarak kıssanın içeriği, içinde geçen bilinmeyen kavramların araştırılması şeklinde ödev verilebilir.

5E Modeline Göre Hazırlanmış Ders Planı

Bölüm 1

Dersin Adı:	Din kültürü ve ahlak bilgisi
Sınıf:	5
Ünitenin Adı	4. ÜNİTE: KUR'ÂN-I KERİM'İN ANA KONULARI
Konu:	İnanç, Kıssalar
Önerilen Süre:	40 dk.

Bölüm 2

Öğrenci Kazanımları:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kur'an'ın İslam dinindeki önemini yorumlar. 2. Kur'an'ın hayatımızdaki yeri ve önemini fark eder. 3. Kur'an'ın iyiye ve güzele yönlendirip kötülüklerden sakındırdığını örneklerle açıklar. 4. Kur'an'ın yol göstericiliğinin ne anlama geldiğini açıklar. 5. Hz. İbrahim'in Allah'a inanç konusunda ne tür çabalar gösterdiğini fark eder. 6. Fil suresini ezbere okur ve anlamını söyler.
Tutum ve Değerler:	<ol style="list-style-type: none"> 1. Öğrencilerin Hz. İbrahim ve Kur'an'da adı geçen bütün peygamberlere saygı duyarlar 2. Tevhit inancının hayattaki yerini kavrarlar
Öğretme- Öğrenme Yöntem ve Teknikleri:	Anlatım, Örnek olay İncelemesi, Soru, Cevap, Tartışma
Kullanılan Araç Gereç ve Kaynaklar	Slayt, yazı tahtası, Kavram Haritaları, Kur'an Meali, Film CD'leri

Bölüm 3

Giriş (Engage):	Öğretmen, sınıfa girişinde öğrencilere selam verdikten sonra günlerinin nasıl geçtiğini sorar. Sonra sınıfa “Kıssadan hisse çıkarmak deyimini duyup duymadıklarını, duymuşlarsa ne anlama geldiğini sorar. Hz. İbrahim Kıssasını biliyor musunuz? Tahtaya 3N Tablosu aktivitesinin ilk kısmı yani “Neler biliyoruz?” doldurulur. Hikâyede Hz. İbrahim’in halkının ibadet için topluca kasaba dışında çıktığında İbrahim peygamberin en büyük put hariç bütün putları kırıp baltasını onun boynuna asmasından bahsedilir. Bu yolla onlara aslında ders vermek dikkatlerini çekmek ister, der. Ders karşı güdülenmek amacıyla öğrencilere “Bugünkü dersimizde “Hz. İbrahim’in tevhit inancını korumak ve çevresine bunu anlatmak için ateşe bile atılmayı göze alış, bu yolda başından geçen olayları işleyeceğiz” denilir. Sizde günlük yaşamınızda benzer zorluklarla karşılaşırsanız neler yapardınız? Diye sorulup bu konudaki fikirlerini kısa bir yazıyla anlatmaları istenir.
Keşfetme (Explore):	İnsanların dini inançlarını yaşama konusunda günlük hayatta karşılaşılabileceği durumlar konusunda kısa bir araştırma yapıp bunun sonucunda en az 5 dk.lık bir konuşma yapmaları ve konuşmalarını da ilgili bir resim, hayat hikayesi, kısa video vs. gibi materyallerle desteklemesi istenir.
Açıklama (Explain):	Hz İbrahim babası ve içinde yaşadığı toplumla yanlış inançları, putlara tapmaları konusunda sürekli tartıştı. Büyüyen bu tartışmalara zamanın kralı da dahil olup bu konuda onu dinlemeyip cezalandırma yolunu seçtiler. Verilen ceza canlı canlı ateşe atılmak ise de Allah onu bu ateşten koruyup onu esenliğe kavuşturdu. Daha sonraki hayatında ona İsmail, İshak ve Yakub’u evlat olarak bahşetti. Başından daha nice ibretlik olay geçti...(şeklinde öğretmen kıssaya giriş yaparak ayrıntılı olarak bahseder) -3N tablosunun ikinci kısmı “Neler Öğrenmek İstiyoruz? Doldurulur.
Derinleştirme (Elaborete):	İbrahim peygamberin oğlu İsmail’e gördüğü bir rüyayı anlatır. Bu rüyanın ne olduğunu bilen var mı diye öğrencilere sorar. Olayı kurban ibadetiyle ilişkilendirip peşine Hz. Yakub isminin onlara neyi hatırlattığı sorulur.
Değerlendirme (Evaluate) :	Öğrenilenleri değerlendirme amacıyla ünitede işlenenleri pekiştirmek amacıyla 3N tablosunun geri kalan kısmı doldurulur. Yakup peygamberi konu edinen ilahi dinlettirilir.

2. SONUÇ

Temel dini değerlerin oluşmasında baba-anne kadar din eğitimcileri de büyük rol oynarlar. Neleri söyleyip söylemeyeceğimiz, nelere inanıp inanmayacağımızı, öğreterek bize değerleri aşılarlar. Dolayısıyla değerler her kararın rehberidir. Kendi değerlerini iyi bilen ve onlara göre yaşayan insanlar hem kendilerine hem yaratıcılarına, hem de yaşadığı topluma ve bütün insanlığa karşı sorumlu davranırlar. Kur'andaki dini hikâyeler diyebileceğimiz kıssalar hem yetişen çocuk ve gençler hem de yetişkinler açısından değer öğretiminde önemli katkılar sağlamaktadır.

Değerlerin öğretiminde kullanılacak kıssaların seçiminde ve geliştirilmesinde; materyallerin konu ve öğrencilerin ilgi alanlarına uygun olması, onların merak ve motivasyonu artırması, eğitim ve öğretim ortamına gerçeklik katıp öğretimi kolaylaştırması, tarafsız bakış açısı sunması, öğrencilerde din algısı oluşturması, dinî bilinç kazandırması gibi unsurlar rehber olarak alınmalıdır. Kıssaların da içinde yer aldığı hikâyeye ile eğitim yaklaşımı, din ve ahlak eğitimi için sahip olduğumuz yöntemlerin en iyilerinden biri olarak önerilebilir. Çünkü hikâyeye yoluyla eğitim, çocuk ve gençlerin örnek alma ve özdeşleşme sağlayabildiği bir içeriğe sahiptir.

Dini yaşayışı anlama ve manevi becerilerinin edinilmesi, özellikle sınıf ortamlarında dersi daha eğlenceli hale getirmek amacıyla olan kıssalardan yararlanılması gerekir. Sözlü ve yazılı edebiyat geleneğimizi oluşturan unsurlardan biri olan kıssalar; din dili kazanımı, dini kültür ve değerlerinin kazanılması sürecinde öğrencilere farklı yöntem ve tekniklerle kullanılabilmesi gibi basit bir anlatım yöntemi ile de sunulabilir. "Fakat alışlageldik yöntemlerle din kültürü ve ahlak bilgisi ve Hz. Peygamberin hayatı dersleri işlendiği sürece öğrencilerin ilgi düzeyi düşmektedir. Öğretmenin bu nedenle farklı yöntem, teknik ve uygulamalara yer vermesi gerekmektedir. Kıssalar bazen de dersin monotonlaştığı, dikkatin azaldığı zamanlarda da öğretmen tarafından kullanılmalıdır.

Kaynakça

- Alan Crawford vd., *Düşünen Sınıf İçin Öğrenme ve Öğretme Yolları*, (Çev. Pelin Atasoy vd.), Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Ali Ulvi Mehmetoğlu, "Gençlik, Değerler ve Din", *Küreselleşme, Ahlak ve Değerler* (içinde), Ed. Yurdağül ve Ali Mehmetoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Beyza Bilgin, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikâyeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1994, sayı: 1, s. 51- 74.
- Bülent Dilmaç ve Kadir Ulusoy, *Değerler Eğitimi*, Pegem Akademi, Ankara, 2012.
- Bülent Dilmaç, *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2007.
- Ebru Oğuz, "Öğretmen Adaylarının Değerler ve Değerler Eğitimine İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12 (2), 2012, 1309-1325.

- Eli Gottlieb, "Dini Düşüncenin Gelişimi", (Çev.: Cemil Osmanoğlu, Mustafa Ulu), Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt:12, sayı: 1, 2012, s. 269 -289.
- Halil Eksi ve Ahmet Katılmış, Karakter Eğitimi El Kitabı, Nobel Yayınları, Ankara, 2011.
- Halil İbrahim Yalın, Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme, Nobel Yayınları, Ankara, 2012.
- Hayati Hökekleli, Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- İdris Şengül, Kur'an Kıssaları Üzerine, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- İoanna Kuçuradi, İnsan ve Değerleri, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 2003.
- İsmet ERGİN, "5E Modeli'nin Öğrencilerin Akademik Başarısına ve Hatırlama Düzeyine Etkisi", M. Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 9 (18), Aralık, 2009, s. 11-26.
- Kubilay Yazıcı, "Değer Eğitimine Genel Bir Bakış", Türklük Bilgisi, 9 (2007), s. 489-522.
- Leyla Küçükahmet, Öğretim İlke ve Yöntemleri, Gazi Yayınları, Ankara, 1995.
- M. Nur Pakdemirli, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Hikâye Kullanımı", Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 30, 2009, s. 173-195.
- M. Nur Pakdemirli, "İlköğretim DKAB Derslerinde Hikâye Kullanımının Önemi: Eğitim Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım", Değerler Eğitimi Dergisi, 9 (21), 2011, s. 99-117.
- Mehmet Emin Ay, Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş Yayınları, İstanbul 2006.
- Mehmet Zeki Aydın ve Şebnem Akyol Gürler, Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler-Etkinlikler-Kaynaklar, Nobel Yayınları, Ankara, 2012.
- Mehmet Zeki Aydın, Din Öğretiminde Yöntemler, Nobel Yayınları, Ankara, 2009.
- Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 21, 2006, s. 237-252.
- Mustafa Kara, Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'an Kıssaları, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun, 2011.
- Oktay Akbaş, "Değerler Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", Değerler Eğitimi Dergisi, 6 (16), 2008, 9-27.
- Oktay Akbaş, Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının (Değerlerinin) İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları", XI. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 103-120.
- Salih Uşun, Öğretim Teknolojileri Materyal Tasarımı, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Selahattin Dilidüzgün, Çağdaş Çocuk Yazını, Morpa Yayınları, İstanbul, 2006.
- Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", Kur'an-ı Kerimde Kıssalar", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 1979, sayı: 3, s. 37-63.
- Süleyman Karataş ve Mehmet Yapıcı, "Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin İslenişi ve Uygulama Örnekleri", Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Cilt. 7/ Sayı: 2 / Aralık 2006, s. 311-326.
- Süleyman Koçak, "Kur'an'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1, s. 187-215.
- Thomas, E. Researching values in cross-cultural context. Education for Values: Morals, Ethics and Citizenship in Contemporary Teaching, (Ed: Gardner R, Cairns J, Lawton D.) Kogan Page London, 2000. s. 257-72.

İNTERNET KAYNAKLARI

- R. Levent Veznedaroğlu, A. Oytun Özgür, "Öğrenme Stilleri: Tanımlamalar, Modeller ve İşlevleri", <http://ilkogretim-online.org.tr/vol4say2/v04s02m1.pdf>.
- Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Çalışan Herkesin Görevi Olarak Değerler Eğitimi", <http://www.degeregitalimi.com/makaleler/makaleler.html>, s. 2. (06.04.2012)
- "The 5 E Learning Cycle Model", <http://faculty.mwsu.edu/west/maryann.Coe/coe/inquire/inquiry.htm>, (29.08.2013)

KUR'AN KISSALARININ AMAÇLARIYLA İLGİLİ KAVRAMLARIN EĞİTİM ÖĞRETİM AÇISINDAN TAHLİLİ

Yusuf BATAR*

ÖZET

Bu makalede, kıssaların amacını belirtmek için Kur'an-ı Kerim'de kullanılan temel kavramlar analiz edilmektedir. Bu çerçevede, kıssaların öğretici yönüne ve öğrenme sürecinde öğrenciyi aktif kılan özelliklerine işaret eden kavramlar eğitim biliminin verileri ışığında değerlendirilmektedir.

Bu çalışmada kıssalar, Kur'an'ın varlık amacını oluşturan "*insan hidâyeti*"nin birer aracı olarak ele alınmaktadır. Bu açıdan kıssalardaki üslup, olaylar, şahıslar, roller v.s. bütün unsurlar, okuyucunun kendisiyle hidâyet yolunun izini süreceği araçlar olarak değerlendirilmektedir. Buna bağlı olarak kıssaların amacını ifade eden Kur'an'ı kavramlar da bu temel tez doğrultusunda tahlil edilerek bir sonuca varılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Hidâyet, kıssa, ibret, âyet, hadis, zikir, vaaz, mesel, nazar, seyir, sual.

THE ANALYSIS OF THE CONCEPTS RELATED TO AIMS OF THE QURANIC NARRATIVE IN TERMS OF EDUCATIONAL PERSPECTIVE ABSTRACT

In this article, it is analyzed the basic concepts of the Quran for explaining the purpose of parables. In this context, the concepts that point at features making pupils active in the teaching and learning process and the instructive dimensions of the parables will be evaluated in the light of educational perspective.

In this study the parables are handled as a means of 'human guidance' which it is the main purpose of the Qur'an. In this perspective, all such elements as the style, events, persons, roles in the parables can be considered as instruments of the reader that helps himself to find the right path. Consequently, the Qur'anic concepts related to the purpose of the parables are analyzed in accordance with this basic thesis.

Keywords: Guidance, parables, lesson, verse, hadith, dhikr, preach, question.

Giriş

Kıssaların, *din dilinin* önemli birer aracı olduğu bilinen bir gerçektir. İsrailoğulları'nın '*hayat hikâyesi*' konumundaki Tevrat ve Hz. İsa'nın '*biyografisi*' tarzındaki İncil'e kabaca bir göz attığımızda bunu rahatlıkla görebiliriz. İlâhi vahyin son halkasını oluşturan Kur'an'da da '*kıssa dili*' yaygın olan bir anlatım tarzıdır. Ancak Kur'an kıssaları, muhteva ve üslup bakımından kendisinden önceki kutsal kitaplardan tamamen farklı bir yapı arz etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi.

Tevrat ve İncil'i sınırlayan biyografik içerik ve anlatım tarzının tam aksine Kur'an, 'kıssadan hisse' ölçüsünde tarihi hakikatleri gündeme getirmekte ve *kıssa diliyle* muhataplarını uyarmaktadır. Bu farklılığı anlamak için, kıssaları Kur'an'ın bütünlüğü ve genel amacı doğrultusunda okumak gerekmektedir.

Kur'an'ın yarısından fazlasını oluşturan bu anlatım tarzının mahiyetini ve esas hedeflerini, O'nun genel içeriği ve temel hedefiyle paralel olarak ele aldığımızda Kur'an'la örtüşen bir temellendirme yapmış olabiliriz. Bu genel yaklaşımın dışındaki herhangi bir okumanın, bizleri Kur'an'ın amacına uygun olmayan bir sonuca götürebilme riski her zaman mevcuttur. Nitekim İslam dünyasında ve özellikle Batıda kıssaların herhangi bir boyutunu merkeze alan ve temel amaçlarını göz ardı eden çalışmalarda bu tür hedef sapmalarının yaşandığına şahit olmaktayız. Oryentalistlerin Kur'an'a, Tevrat ve İncil muamelesi yapar tarzdaki çalışmalarında ve İslam dünyasındaki savunmacı yaklaşım ürünü değerlendirmelerde bu durumla ilgili bolca örnek verilebilir.¹ Kanaatimizce bu tür yaklaşımların Kur'an kıssalarının temel amacını gölgeleme riski vardır.

Kıssaların temel amacını netleştirmek için başvurmamız gereken birincil kaynak, onları kullanan Kur'an'ın kendisi olmalıdır. Esas itibariyle kıssalar, Kur'an'ın insanda oluşturmayı hedeflediği **zihinsel** ve **duyuşsal** değişimin ve dönüşümün birer materyali ve aracıdır. Dolayısıyla bu aracın, esas amaca yönelen misyonu çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde, kıssaların içerik ve işleyiş olarak yukarıda belirttiğimiz misyona göre kullanıldıklarını söyleyebiliriz. Kronolojik olmamaları, şahıs, yer ve zaman unsurlarının detaylandırılmamış olması v.b. gibi özellikler, Kur'an'ın kıssalarda neyi hedefleyip neyi araçsallaştırdığını uygulamalı olarak bizlere göstermektedir. Konuyla ilgili birçok çalışmada kıssaların bu yönleri üzerinde durulmaktadır.²

Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımını anlamamıza yardımcı olacak önemli bir dayanak da kıssaların amacını ifade eden ayetlerdir. Özellikle kıssaların amacını tanımlamaya yönelik ayetlerde kullanılan anahtar kavramlar bu konuda bizlere önemli referanslar sunacaktır. Bu makalenin temel amacı, söz

- 1 Bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Turner, Bryan, S., *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, (Çev: Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul, 1991; Watt, William Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, (Çev: Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 1997; Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, (Çev: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000; el- Behiy, Muhammed, *İslami Düşünce Oryentalist Etki*, (Çev: İbrahim Sarımsı), Ekin yay., İstanbul, 1996; Baljon, J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev: Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994; Halefullah, Muhammed, Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (Çev: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002. İdris, Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık yayınları, İzmir, 1994; Şehmus, Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul, 2003.
- 2 Ayrıntılı bilgi için bkz: İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık yayınları, İzmir, 1994; Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul, 2003.

konusu kavramların analizi doğrultusunda kıssaların esas amaçlarını ortaya koymaktır. Bu genel çerçevede doğrultusunda makalemizde üç temel konu üzerinde durulacaktır:

1. Kıssaların temel amacını anlatmak için kullanılan Kur'ânî kavramların, Kur'an'ın genel amacı doğrultusunda analizi.
2. Kur'an'ın kıssalarla ilgili olarak önerdiği okuma biçimiyle ilgili kavramların analizi.
3. Tahlil edilen kavramların **eğitim** ve **öğretim** açısından değerlendirilmesi ve bir **öğretim materyali** olarak kıssaların sahip olduğu özelliklerin analizi.

Amacımız edebi, tarihi, sanatsal v.b. özellikleriyle okuyucuyu cezbeden Kur'an kıssalarının esas amacını ortaya koymaya yönelik çabalara bir katkıda bulunmaktır. Bu konudaki temel referansımız kıssaların amacıyla ilgili olarak Kur'an'ın kullandığı kavramlar olacaktır. Böylece bir anlamda kıssaların temel amacını Kur'an'a göre anlamaya çalışmış olacağız.

Kur'an'ın Temel Amacı ve Kıssalar

Kur'an'ın temel özelliğini ve ana hedefini belirten Bakara suresinin ikinci ayetinde, *"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir."*³ Buyrulmaktadır. Bu ayette iki temel kavram dikkatimizi çekmektedir. Birisi *'şüphesizlik-çelişkisizlik'* kavramı, diğeri de *'hidâyet'* kavramıdır. Çelişkisizlik Kur'an'ın temel özelliğini, hidâyet ise temel amacını ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in bu özelliğine ve temel amacına işaret eden onlarca ayet sıralayabiliriz.⁴

Hidâyet kavramıyla formüle edilen bu Kur'ânî amacın gerçekleşmesi için Kur'an'da takriri anlatımın yanı sıra birçok materyal kullanılmaktadır. Kıssalar, bu çerçevede Kur'an'ın kullandığı en etkili *"hidâyet"* araçlarıdır. Kur'an kıssaları, değişik karakter taşıyan insanların her birine ayrı ayrı etki eder; hidayeti kabullenmesi için onu uyarır. Bazı Kur'an kıssalarında akla hitap daha ağırlıklı iken, bazılarında kalp ve duygulara hitap daha ağırlıklıdır.⁵ Kıssalarda göze çarpan bu özellikler, söylemeye çalıştığımız hidâyet merkezli amacın işaretleridir.

Kıssadan Hidâyete

Kur'an'ın varlık sebebini ifade eden hidâyet kavramıyla kıssalar arasında bu ilişki, sadece kıssaların içeriğiyle sınırlı değildir. Her iki kavram arasında semantik bir ilişkinin varlığı da dikkat çekmektedir. Kıssaların hidâyete

3 Bakara, 2/2.

4 Mesela bkz; Bakara, 2/97; A.İmran, 3/3,138; A'raf, 7/203; İsrâ, 17/94; Neml, 27/2,77; Lokman, 31/2,5; Zümer, 39/23; Fussilet, 41/44; Câsiye, 45/11,20.

5 Sait Şimşek, *age*, s. 101.

aracılık eden misyonuyla ilgili ayetlere geçmeden önce bu iki kavram arsındaki anlam ilişkisine işaret etmekte fayda vardır.

Hidâyet Kavramı

Hidâyet kavramının kök harflerinden oluşan 'Heda' fiili, bir şeyin açıklamasını yapmak, herhangi bir şeyi öğretmek, öncülük etmek, yol göstermek, mihmandarlık yapmak, herhangi bir konudaki doğru ile yanlışın farkını ortaya koymak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı kökten türetilen 'hudâ' ismi, doğru düşünce, gündüz, yol ve itaat anlamında; 'el-hedyu' ismi ise, yol, sîret, gidişat gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu açıdan bir şeyin deliline ve bir konuda öncülük yapan kişiye de 'el-hâdi' denilmektedir. Aynı kök harflerinden türetilen 'el-Hâdiyetu' kelimesi, âsa ve suyun içindeki çıkıntı kaya anlamında kullanılmaktadır. Dalâletin zıt anlamlısı olan bu kavram, Kur'an'da doğru ve hak olan yol, hak din gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁶

Hidâyet kavramının içini dolduran öncülük etmek, öğretmek ve mihmandarlık yapmak gibi fonksiyonların gerçekleşmesi büyük ölçüde birtakım araçlara bağlıdır. Kur'an'ın anahtar kavramlarından birini oluşturan 'kıssa' kavramı, içeriğiyle ve anlam alanıyla önemli bir hidâyet aracı olarak ele alınabilir.

Kıssa Kavramı

'Kassa' fiilinin kelime anlamı, iz sürmektir. "İşte aradığımız, bu!" dedi. Bunun üzerine, izlerini takip ederek gerisin geri (kasasa) döndüler."⁷ ayetinde belirtildiği üzere, Hz. Musa ve arkadaşı yanlarına almayı unuttukları balığın izini sürerek gelmiş oldukları yoldan geri dönmüşlerdi. Kıssa, hikâye edilen haber, durum, olay anlamındadır. Diğer bir anlamı ise, bir şeyin izini sürmek, o şeyin aslını öğrenmeye çalışmak demektir. Kur'an'da geçen "Musa'nun annesi onun kız kardeşine dedi ki, Musa'nun izini takip et"⁸ şeklindeki ifade 'izini takip et' derken 'kassa' fiili kullanılmıştır. Kendisiyle iz sürülen deve gibi hayvanlara 'kasise' denilmektedir. Hâdiseleri ve haberleri peş peşe anlatan hikâyecilere de bu anlamda 'el-kâssu' denilmektedir. Bu fiil, bazen bir şeyi hıfzettiğimizi ifade etmek için de kullanılmaktadır.⁹

Türkçede kullanılan 'hikâye' kavramı, içerik olarak 'vuku bulanı aktarmak' yönüyle 'kıssa'ya benzemekle birlikte bu kavramlar birbirini tam olarak karşılayamamaktadır. Çünkü hikâye kavramının sözlük manası, bir şeyin mislini ve benzerini anlatmaktır. Nitekim Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde hikaye, "bir olayın sözlü veya yazılı olarak anlatılması; aslı olmayan söz;

6 İbn. Manzur, *Lisânu'l- Arabi*, Dâr'ul Fikr Yayınevi, Beyrut, 3. Baskı, 1993, XV,352-358; Feyrûzâbadi, Muhammed b. Yakub, *Kâmusu'l Muhit*, Dâr'ul Fikr Yayınevi, Beyrut, 1995, s.1210. El- İsfehâni, er-Râğib, *Müfredâtu elfâzi'l Kur'an*, (Thk. Safvan Adnân Dâvûdi), Dâr'ul Kalem, Şam, 2002, s.835.

7 Kehf, 18/ 64.

8 Kasas, 28/11.

9 İbn. Manzur, *age*, VII, 84-85;el-İsfehâni, *age*,s. 671.

gerçek veya tasarlanmış olayları anlatan düz yazı türü ve öykü” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Yine Arapça’da hikâye denilince bundan, gerçekleşen bir olayı anlatmak anlaşılabilir gibi, hayali bir kurgu da anlaşılabilir. ¹¹ Oysa Kur’an kıssalarını hayali ya da kurgusal anlatılar olarak değerlendirmek Kur’an’ın hakikatini inkâr etmek demektir. ¹² Çünkü Kur’an kıssaları hayal ürünü kurgular değil, bizzat yaşanmış tarihi olaylardır. Kıssaların dışında bazı konuların daha rahat anlaşılması için Kur’an’da geçen birtakım benzetmeleri ve misalleri kıssalarla karıştırmamak gerekir.

Kur’an’da, ‘kassa’ fiilinin yukarıda sıralanan anlamlarını karşılayan bir çok ayet mevcuttur. Aşağıda bu ayetlerden bazıları verilmiştir:

“Şüphesiz bu (İsa hakkındaki) gerçek kıssadır. Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹³

“Andolsun, onlara (yaptıklarını) tam bir bilgi ile anlatacağız. Çünkü biz onlardan uzak değiliz.”¹⁴

“Dileseydik o âyetlerle onu elbette yüceltirdik. Fakat o dünyaya saplanıp kaldı da kendi heva ve hevesine uydu. Onun durumu köpeğin durumu gibidir; Üzerine var-san da dilini sarkıtıp solur; kendi haline bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte bu, âyetlerimizi yalanlayan toplumun durumudur. Şimdi onlara bu olayları anlat ki düşünsünler.”¹⁵

“Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Halbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.”¹⁶

“Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur’an uydurula-bilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.”¹⁷

“Şüphesiz bu Kur’an İsrailoğullarına üzerinde ayrılığa düştükleri şeylerin çoğunu açıklıyor.”¹⁸

“Annesi, Mûsâ’nın kız kardeşine, “Onu takip et” dedi. O da Mûsâ’yı, onlar farkına varmadan uzaktan gözledi.”¹⁹

“Nihayet kızlardan biri utana utana yürüyerek ona gelip, “Bizim için koyunlarımızı sulamanın ücretini vermek üzere babam seni çağırıyor” dedi. Mûsâ onun (Şuayb’ın) yanına gelip başından geçenleri ona anlatınca Şuayb, “Korkma o zalim kavimden kurtuldun” dedi.”²⁰

10 <http://tdkterim.gov.tr/bts/> (Erişim Tarihi: 15.04.2013).

11 İbn. Manzur, *age*, I,690.

12 Şengül, *age*, s.48-51.

13 Al-i İmran, 3/62.

14 A’râf, 7/7.

15 A’râf, 7/176.

16 Yusuf, 12/3.

17 Yusuf, 12/111.

18 Neml, 27/76.

19 Kasas, 28/11.

20 Kasas, 28/25.

Yukarıda özetlenen lügat manalarına ve zikrettiğimiz ayetlere bakıldığında kıssa kavramının dört temel anlamı ortaya çıkmaktadır:²¹

1. Bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek.
2. Bir kimseye herhangi bir haberi veya bilgiyi bildirmek.
3. Bir şeyi makasla veya bıçakla kesmek veya kırmak.
4. Bir şeyin belirli bir kısmı veya önemli bir tarafı.

Hidâyet ve Kıssa Kavramları Arasındaki Anlam İlişkisi

Hidâyet ve Kıssa kavramlarının anlam alanına ve özellikle Kur'an'ın her iki kavrama yüklediği manaya baktığımızda aralarındaki sistematik ilişkiyi rahatlıkla görebiliyoruz. Dolayısıyla Kur'an kıssalarını birebir ilişkili oldukları hidâyet kavramının onlara yüklediği misyon doğrultusunda okumak ve bütün kıssalarda '*hakikatin izini sürmek*' gerekmektedir. Bu temel amacın dışında, kıssalarla ilişkilendirilebilecek bütün özellikler, hidâyete ulaşmayı kolaylaştıran birer yardımcı araç olarak değerlendirilmelidir. Kıssalardaki tarihi bilgiler, edebi dil, hüküm ifade eden kesitler v.s bunların hiç birisi kıssaların temel amacı değil, onların **öğreticiliğini** etkin kılan özelliklerdir. Bu özellikler aslında Kur'an'ın muhataplarından istediği **aklını kullanma, tefekkür etme, olaylardan ders çıkarma** v.b. "**aktif öğrenme**"yi merkeze alan okuma biçimiyle örtüşen özelliklerdir.

Eğitim biliminde, etkili öğrenmenin gerçekleşebilmesi, öğrenen kişinin öğrenme yaşantısına **aktif katılımına** ve bu esnada yaşayacağı üst düzeyde zihinsel süreçlere bağlanmaktadır. **Aktif öğrenme** bireyin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerini dikkate alan, bireye **çoklu öğrenme** ve değerlendirme fırsatları sunan bir yaklaşımdır.²² "Bu yaklaşım biçimi, öğrenen kişinin kendi öğrenmesinin yönetim ve sorumluluğunu üzerine aldığı, zihinsel yeteneklerini kullanmaya zorlandığı bir öğrenme biçimi olarak da tanımlanabilir. Böyle bir ortamda öğrenen kişinin **analiz, sentez ve değerlendirme** yapmasını sağlayacak düşünme becerilerine sahip olması, öğrendiklerini günlük yaşamda kullanılması beklenir." Kur'an kıssaları, içerikleri ve işleyişleriyle muhatabını zihinsel olarak aktifleştiren, tefekküre, derinleşmeye, analiz, sentez ve değerlendirme yapmaya iten ve dolayısıyla üst düzeyde bir zihinsel performansa teşvik eden bir yapıya sahiptirler.

21 Şengül, *age*, s.44-45.

22 Aktif Öğrenme Konusu için bkz; M .Zeki Aydın, "Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:V, Sivas 2001, s.55-80; Kamile Açık-göz, "Aktif Öğrenme", *Eğitim Dünyası Yayınları*,7. Baskı. İzmir, 2005;Suat Çelik ve Arkadaşları, "Aktif Öğrenme Stratejileri Üzerine bir Derleme Çalışması",*Kazım Karabekir E. Fakültesi Dergisi*,11,2005, s.155-185; Salih Kalem ve Arkadaşları, "Aktif Öğrenme Modeliyle Oluşturulan Öğrenme Ortamının Öğrenme, Öğretme ve İletişim Sürecine Etkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*, Yıl:3,Sayı:2, 2003, s.433-461.

İnsanın hidâyetini temel amaç olarak belirleyen Kur'an-ı Kerim'de kıssalar, yukarıda çizilen anlam ilişkisi tablosuna uygun bir tarzda kullanılmaktadır. Kıssaların içeriğine, sunuluş biçimine ve Kur'an'ın onlara yüklediği misyonla ilgili olarak kullandığı amaç cümlelerine baktığımızda bu ilişkiyi rahatlıkla görebiliriz. Nitekim Kur'an kıssalarıyla ilgili çalışmalarda, kıssaların amaçlarıyla ilgili olarak **bilgilendirme, psikolojik destek, pekiştirme ve ibret** gibi amaçlar öne çıkmaktadır.

Yukarıda belirtilen amaç ifadelerinden de anlaşılıyor ki, gayesi hidâyet olan²³ Kur'an, kıssaları bu hedefe götürmede birer vasıta olarak değerlendirmektedir. Bu yapılırken, hikmet ve güzel öğüt kıssalarda kendini göstermektedir.²⁴ Bu bakımdan, kıssalara hikmet ve öğüt de denebilir.²⁵ Kıssaları hakikatin birer açıklayıcısı ve hidayet aracı olarak değerlendiren Vehbe Zuhayli bu metinlerin amacını, inananları müjdeleme; inanmayanları uyarma, terbiye etme, haber verme, güzel ahlakı tanıma, akide ve ibadetlerin esasını açıklama aracı olarak değerlendirmektedir.²⁶ Ayrıca, Kur'ân'da yer alan kıssalar incelenip düşünüldüğünde, bunların güzel nasihat ve yol göstericiliklerinin yanında, ilim, güzel ahlak, hidayete erdiren akli ve ilmi deliller, insanın basiretini açacak özellikler taşıdıkları da anlaşılır.²⁷ Bu özelliklerin hepsi **eğitim öğretimi** etkin kılan hususlardır.

Kıssalarla ilişkilendirilen bu tür amaç ifadelerinin her birini hidayete açılan birer pencere olarak değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü kıssalarda işlenen temalar insanı **bilişsel** ve **duyuşsal** olarak, Kur'an'ın hidayet şeklinde adlandırdığı davranış değişikliğine yöneltmektedir. Kıssaları **bilişsel** ve **duyuşsal** anlamda etkin kılan özellikleriyle ilgili olarak sıralanan amaç ifadelerinin içerisinde en yaygın ve etkin olanı **'ibret'** anlamındaki kavramlardır. İbret anlamını içeren "zikrâ = ذكرى ve mev'ıza = ,",²⁸ "موعظة" ²⁹ "عبرة" "âyâtün = آيات"³⁰ ve "belâğān = بلاغا"³¹ kelimelerinde kıssaların amacının **"öğüt almak, ders çıkarmak, mesaj ve ibret vermek"** olduğu açıkça beyan edilmektedir.³² İbret kavramında şekillenen bu amaç ifadeleri, aynı zamanda insanı hidayete doğru götüren kıssaların zihinsel ve duyuşsal anlamda muhatabını nasıl bir öğrenme sürecine tabi kıldığını da ortaya koymaktadır.

23 İsrâ, 17/8-9.

24 Âl-i İmran, 3/138; Nahl, 16/125.

25 Remzi, Kaya, "Kur'an Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, Sayı:2, 2002, s.31.

26 Konuyla ilgili bkz. Vehbe Zuhayli, "el-Kıssatü'l Kur'âniyyetü Hidâyetün ve Beyânün", Şam 1992, s 6-17.

27 Daha geniş bilgi için bkz. Necati Kara, *Kur'ân'a Göre Hz. Musa, Firavn ve Yahudiler*, Seha Neşriyat, 2.baskı, İst. 1991, s. 20.

28 Hud,11/ 120; Tâhâ, 20/ 99.

29 Yusuf, 12/ 111.

30 Hicr, 15/ 75.

31 Enbiya, 21/ 106.

32 Süleyman Ateş, "Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir", *Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989*, IV, s.437.

İbret Kavramı

İbret kelimesinin kendisinden türetildiği “A-b-r” kök fiili, bir hâlden bir hâle geçiş, suyun bir kıyısından diğerine herhangi bir şekilde geçmek, rüya veya şiiri yorumlamak, bir konu üzerinde yoğunlaşmak, altının ayarını belirlemek, yolculuk v.b. anlamlarda kullanılmaktadır.³³ Nitekim Nisa suresinde geçen “*Âbir-i sebül*”³⁴ terkihi, yolculuk şeklinde tefsir edilmiştir. Araplarda önemli bir taşıma aracı olan deveye “*ubru esfarin, yani taşıma aracı*” denilmektedir. Yine bu fiil “mâte=öldü” fiiliyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Her iki fiil arasındaki benzerlik ise şu şekilde kurulmaktadır: “*Bir insan öldüğünde aslında o kişi dünya köprüsünden geçerek(a-b-r), ahirete intikal etmiştir. Dolayısıyla burada da bir nakil olayı söz konusudur.*”³⁵

Aynı kökten türetilen ‘*ibâre*’ kelimesi ise, konuşmacının ağzından çıkan kelâmın, ses dalgaları kanalıyla dinleyicinin kulağına ulaşması sürecinin adıdır. Görüldüğü gibi burada da konuşmacı ile dinleyici arasında ses ve sözlerin intikâli söz konusudur.³⁶

Günlük dilde çokça kullandığımız ‘*ibret*’ kavramı da aynı kökenden gelmektedir. İbret, bir durumdan veya olaydan gözlem yoluyla elde edilen bilgiler aracılığıyla bir anlayış ve bir tutum geliştirmektir. Bu kavramın barındırdığı ibret, bir şeyden ders almak, öğüt almak, benzer durumlar arsında kıyas yapmak şeklindeki öğretici süreçleri içermektedir.³⁷ Nitekim TDK sözlüğünde bu kavram, kötü bir olaydan alınması gereken ders, uyarıcı sonuç şeklinde tanımlanmaktadır.³⁸ Aşık Veysel’in, “*Gören göze, ibret vardır her şeyde*” sözü bu tanımın güzel bir izahıdır. Kur’an’da olumsuz bir durumun ibret vericiliğini vurgulamak için, caydırıcı ibret anlamındaki ‘*nekâl*’³⁹ kavramı da kullanılmaktadır: “*Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yaşadığını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, “Aşağılık maymunlar olun” demiştik. Biz bunu, hem onu görenlere, hem de sonra geleceklere bir ibret(nekâl) ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlara da bir öğüt kıldık.*”⁴⁰

İbret kavramının yukarıda üzerinde durduğumuz şekildeki anlamının vurgulandığı en çarpıcı örnek Yusuf kıssasından bahseden şu ayettir: “*Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır. Kur’an uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi ayrı ayrı açıklayan ve inanan bir toplum için de bir yol gösterici ve bir rahmettir.*”⁴¹

33 El-İsfehâni, *age*, s.542.

34 Nisa, 4/43; İbn. Manzûr, *age*, IV, s. 529-531.

35 El-İsfehâni, *age*, s.542.

36 El-İsfehâni, *age*, s.542.

37 İbn. Manzûr, *age*, IV, s. 531.

38 Büyük Türkçe Sözlük, *İbret Maddesi*, www.tdk.gov.tr. (Erişim Tarihi: 09.05.13.).

39 El-İsfehâni, *age*, s.825.

40 Bakara, 2/66.

41 Yusuf,12/ 111.

Kur'an-ı Kerim'de ibretle eş anlamlı kelimelerin kullanıldığı bir çok ayet mevcuttur.⁴² Ayrıca bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de ders çıkarmak, örnek almak, içinde hissetmek, mukayese yoluyla kötüden iyi sonuç çıkarmak, vb. anlamlarda ve yine mecâzî anlamlarda kullanılmaktadır.⁴³ Bizzat "ibret" kelimesinin ve eş anlamlı kavramların kullanıldığı ayetler çoğunlukla "İncelenmeye değer bir durum, önemsenmeyip kolayca geçiştirilemez, sonuç çıkarılacak, ders alınabilir durumlar, kısaca 'ibret' "**özdeşleştirme, kendini onun yerine geçirme**" veya Şâtîbî'nin tabiriyle "**kendine pay çıkarma**"⁴⁴ şeklindeki anlamlarıyla karşımıza çıkar.⁴⁵ Aşağıdaki ayetler yaşanan hâdiselerin ibret yönünü gözler önüne sermektedir:

"Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: Bir topluluk Allah yolunda çarpışıyordu. Öteki ise kâfirdi. (Onları) göz bakışıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allah da dilediğini yardımıyla destekliyordu. Basireti olanlar için bunda elbette ibret vardır."⁴⁶

"O, kitap ehlinde inkar edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri ibret alın."⁴⁷

Yukarıda geçen her iki ayette bahsedilen olaylar aslında Müslümanların gözleri önünde cereyan etmişti. İlk olay Müslümanların birebir katıldığı Bedir savaşıydı ki, bu savaşta onlar sayı ve donanım bakımından rakiplerinden oldukça zayıf olmalarına rağmen Yüce Allah'ın yardımıyla galip gelmişlerdi.⁴⁸

Haşr suresindeki ayetin göndermede bulunduğu diğer olay ise, Medine'nin yakın bir mahallesinde oturan ve hicretten kısa bir süre sonra Müslümanlarla tarafsızlık anlaşması yapan Nâdiroğulları'yla ilgilidir. Uhud savaşına kadar antlaşmaya riâyet eden bu Yahudi topluluğu, Uhud savaşında Müslümanların kısmen zaafa uğradıklarını görünce reisleri Kâ'b b. Eşrefi Mekke'ye gönderip Müslümanlar aleyhinde müşriklerle anlaşma yapmışlardı. Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v)'e bir de suikast teşebbüsünde bulunmuşlardı. Bu ihanetlerinin Müslümanlar tarafından fark edilmesi üzerine kuşatma altına alındılar ve sürgüne mahkûm oldu. Fıkıhçılar yukarıda geçen ayetteki "ibret alın" ibaresini, kıyas için bir delil saymaktadırlar. Çünkü ibret kelimesi, ilgili ayette ibret alın, ders çıkarın, düşünün, kafa yorun, mukayese edin, gibi matalara gelmektedir. Müfessirler de buradaki emri, kıyas⁴⁹ anlamında ve aynı

42 El-İsfehâni, *age*, s.542.

43 Bkz: Al-i İmrân, 3/13; Yusuf, 12/111; Nahl, 16/66; Mü'minun, 23/21; Nur, 24/44; Nâzi'ât, 79/26.

44 Şâtîbî, Ebu İshak, *el-Muwâfakât*, (Terc:Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1993, IV, s.390.

45 Abdullah Acar, "Bir İctihâd Kaynağı Olarak Kıssalar"; *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.9, 2007, s.97-152.

46 Ali İmran, 3/13.

47 Haşr, 59/2.

48 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Haz: Hayrettin Karaman ve Arkadaşları), Ankara, 2012., 1. Baskı, I, s. 511-512.

49 Cassâs, Ahmet b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1405, IV, s.49.

cins iki şeyden hareketle bilinenden bilinmeyi elde etme⁵⁰ veya öğüt alma⁵¹ şeklinde tefsir etmektedirler.⁵²

Yukarıda zikredilen ayette, Yüce Allah bir hıyanet olayını ve buna bağlanan hükmü (verilen cezayı) açık bir örnek olarak göstermiş, sonra akıl ve muhakeme sahiplerini bu konu üzerinde düşünmeye davet etmiştir. Bu olayda Nadiroğulları'nın mahkûm edilen davranışı, ahdi bozma ve antlaşma yaptıkları Müslümanları arkadan vurma çabası içine girmeleridir. Herkesin bu durumdan ibret alması istenmektedir.⁵³

Yukarıda geçen ayetlerden de anlaşılacağı gibi ibret, bilinenden bilinmeye geçişi sağlayan zihinsel bir araç olduğu gibi, aynı zamanda **“gözlem yoluyla öğrenme”**nin etkili bir pratiğini ifade etmektedir. Nitekim önemli bir öğrenme kuramı olan gözlem yoluyla öğrenme yaklaşımına göre, insanlar bazı davranışların sonuçlarını gözlemleyerek, kendileri bizzat söz konusu sonuçla muhatap olmadıkları halde, sonucu olumlu olan davranışı taklit edip öğrenirlerken, sonucu olumlu olmayan davranışı ise taklit etmezler. Böylece insanlar **“model alarak”** da yeni şeyler öğrenebilirler.⁵⁴ Kıssalarda, sonucu olumlu veya olumsuz biten bir çok örnek olay anlatılmaktadır. Bunların hepsi okuyucuya olumlu davranışlar kazandırmaya mâtuftur.

Özetle ibret, zihinsel anlamda yol kat'etmektir. Kur'an hem geçmiş zamanlarda yaşanmış olan kıssaları ve nüzul sürecinde vahyin ilk muhataplarının yaşadıkları tecrübeleri ibret nazarıyla ele almakta ve muhataplarından olayların ve olanların araksındaki hakikate doğru yol almalarını istemektedir:

“Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, “Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?” demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: “Ne kadar (ölü) kaldın?” O, “Bir gün veya bir günden daha az kaldım” diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: “Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?” Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: “Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”⁵⁵

“Görmüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belaya çarptırılıp imtihan ediliyorlar. Sonra ne tövbe ederler, ne de ibret alırlar.”⁵⁶

“Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir.”⁵⁷

50 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi ilmi't- tefsîr*, Beyrut 1404, VIII, s. 206.

51 Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.VI, s. 4815.

52 Acar, *age*, s.105 vd.

53 DİB Tefsiri, V. s. 286-287.

54 Münire Erden; Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınları, 17. Baskı, Ankara, 2008, s.141-142.

55 Bakara, 2/259.

56 Tevbe, 9/126.

57 Yunus, 10/92.

"Andolsun, Yûsuf ve kardeşlerinde (hakikati arayıp) soranlar için ibretler vardır."⁵⁸

"Andolsun, Mûsâ'yı da, "Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş milletleri cezalandırdığı) günlerini hatırlat" diye âyetlerimizle gönderdik. Şüphesiz bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır."⁵⁹

"Yurtlarında dolaşıp durdukları, kendilerinden önceki nice nesilleri helak etmiş ol-mamız, onları doğru yola ilemedi mi? Şüphesiz bunda akıl sahipleri için ibretler vardır."⁶⁰

Ta'bir kavramı da aynı kök harflerinden türetilen bir kelime olup, rüya yo-rumu anlamına gelmektedir. Rüyanın yorumu, görülen zahiri durumdan ha-reketle bâtni bir yorum yapmak yani görülen şeyin içyüzünü açıklamaktır.⁶¹ Nitekim Yusuf kıssasında bu tabir anahtar bir kavram olarak kullanılmak-tadır. Hz. Yusuf, kendi rüyasının tabirini babasına sorduğu gibi, ilerleyen zamanlarda zindandaki arkadaşlarının ve Mısır Kralı'nın rüyalarını da yorumlamıştır.⁶²

Ta'bir kavramının rüya ile ilişkilendirilen anlamı, buradaki yorumun yü-zeyssel bir açıklama şeklindeki te'vilden farklı olduğunu ihsâs ettirmektedir. Nitekim ta'bir kavramı, olayların iç yüzünü anlamaya dönük bir çabayı, yü-zeyden derine doğru dalışı, hakikatin özüne varma gayretini ifade etmekte-dir. Kur'an'ın ta'bir kavramına yüklediği bu derinlikli mânâyı Kur'an kıssaları açısından düşündüğümüzde, söz konusu kıssaların okuyucularından nasıl bir okuma beklendiğini daha iyi anlamış oluruz. Nasıl ki bize rüyasını anlatan bir kişi, rüyada gerçekleşen zâhiri olayların imgelediği hakikate dair bizlerden bir şeyler bekliyorsa, aynı şekilde Kur'an'a serpiştirilen kıssalar da, fark etmemiz ve ibret almamız gereken bir takım hakikatlere işaret etmekte-dir. Dolayısıyla kıssadaki zahiri olaylara takılıp kalmadan onların işaret ettiği öze doğru derinleşmemiz gerekmektedir. İbret nazarıyla bakılmayan bir kıssanın ta'bir edilmeyen bir rüyadan hiçbir farkı olmaz. Aslında bu yaklaşım olayları ve meseleleri yüzeysel bir okumayla geçiştirmek yerine, derinlikli bir öğrenme çabasına işaret etmektedir.

Kur'an, aktarılan kıssaların neredeyse hepsinde ibret almaya özellikle vurgu yapmaktadır. Bu vurgu bir anlamda kıssaların temel amacını da or-taya koymaktadır. Zaten kıssa kavramıyla ibret kavramı arasındaki anlam ilişkisine baktığımızda bu ortak amacı görebiliriz. Kıssa, iz sürmek, bir olayın izinde gitmek anlamına gelirken, ibret kavramı ise zihinsel olarak bir olay-dan yola çıkarak bir sonuca varmaktır. **Bu semantik ilişki kıssayla ibret arasındaki fonksiyonel ilişkiye de oldukça denk gelmektedir.** Dolayısıyla kıssalardaki bu araçsal durumlara bunun ötesinde bir anlam yükleye-

58 Yusuf, 12/7.

59 İbrahim, 14/5.

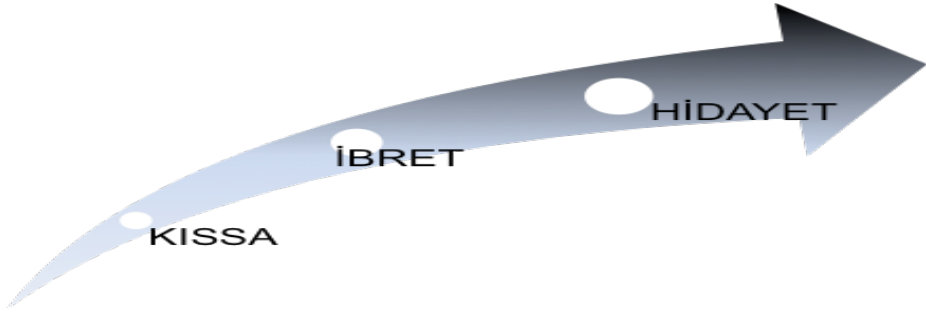
60 Ta-Ha, 20/128.

61 El-İsfehâni. *age*, s.542.

62 Bkz; Yusuf, 12/4,40,42.

rek aracın amacın önüne geçmesine müsaade etmemeliyiz. İbret nazarıyla bakıldığı taktirde kıssa, zihinsel yolculuğumuzda varmamız gereken menzile ulaşmada verimli bir araç görevi ifa edecektir. Aksi halde araca takılıp menzile varmaktan mahrum kalabiliriz.

Kissadan hidayete doğru gerçekleşen yolculuk süreçleriyle ilgili olarak şu ana kadar üç tane kavramın analizini yapmış olduk. Bunlar, hidayet, kıssa ve ibret kavramlardır. Aslında bu kavramların her biri Kur'an'ın hedeflediği **“hidayet tablosunun”** birer aşamasını oluşturmaktadırlar. Bir cümleyle özetlemek gerekirse, kıssa hidayetin aracı; ibret ise kıssanın muhatabından ve hidayet taliplisinden beklenen zihinsel ve duyuşsal davranışların adıdır. Bu kavramsal ve fonksiyonel ilişkiyi aşağıdaki şekilde formülleştirmek mümkündür:



İbret Kavramını Besleyen Kavramlar

Kıssaların varlık amacını ifade eden anahtar kavram hiç şüphesiz ibret kavramıdır. Ancak bu temel amaçla ilişkili olarak birkaç tane kavram daha dikkat çekmektedir. Bunları âyet, hadis, mev'ize, zikir, mesel, selef ve nekâl şeklinde sıralamak mümkündür. Bu kavramlar, kıssaların amaçlarını ifade etmek için en çok kullanılan kavramlardır. Bu kavramların yanı sıra bazı kıssalarda, adeta ideal bir kıssa okumasının nasıl olması gerektiğini belirten, nazar, seyir, akıl, göz, kulak ve kalp gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Şimdi sırasıyla bu kavramların ibret ve hidayetle olan ilişkisine bakalım.

Âyet Kavramı

Bir konuyu veya bir fikri bir yere dayandırarak sabitlemek ve sağlamlaştırmak anlamındaki *'te'eyye'* fiilinden türetilen⁶³ âyet kavramı, alâmet, işaret, ibret gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Örneğin, *“Yusuf ve kardeşlerinde sizler için âyetler (ibretler) vardır.”*⁶⁴ Buyrulmaktadır. Aynı kökten türetilen *'iyâtu'* kelimesi, güneş ışınlarını ifade etmek için kullanılmakta-

63 İbn. Manzûr, *age*, XIV, s. 21-24.

64 Yusuf, 12/ 7.

dır. Kur'an'da geçen, "Onlara âfâkta âyetlerimizi göstereceğiz."⁶⁵ şeklindeki ibârede âyet kelimesi, yüce Allah'ın vahdâniyetine delalet eden eserler anlamında kullanılmıştır.⁶⁶ Kur'an ayetlerinin yol gösterici özellikleri ve Kur'an'ın ortaya koyduğu hakikatlere dayanıklık etmeleri, isim ve işlev uyumu açısından mânidardır.

Görüldüğü gibi ayet, bir fikrin ispatı, bir tezin güçlendirilmesi için bir dayanak işlevi gördüğü gibi, aynı zamanda muhatabımızı vardırma isteğimiz zihinsel ve duyuşsal davranış değişikliğine ulaştırma bir araç fonksiyonu da görmektedir. Ayetin, dayanak olduğu tezi ayakta tutacak şekilde güçlü olması, hedef kitlenin ufkunu açmada güneş ışınları gibi aydınlatıcı olması ve muhataplarına başka delil aratmayacak yeterlilikte olması gerekir. Okuyucusunu sürekli olarak âfâki ve enfüsi âyetler üzerinde düşünmeye teşvik eden Kur'an-ı Kerim, kıssaları da ibret alınması gereken "âyetler" olarak değerlendirmektedir. Birçok kıssanın amacını ifade etmede *âyet* kavramı kullanılmaktadır.⁶⁷ Örnek olarak aşağıdaki âyetleri verebiliriz:

"Mûsâ kıssasında da ibret vardır. Hani biz onu açık bir delil ile Fırvun'a göndermiştik." (Zariyat, 51/38)

"Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu âyetlerimizden gerçekten habersizdir." (Yunus, 10/92)

"Andolsun, Mûsâ'yı da, "Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş milletleri cezalandırdığı) günlerini hatırlat" diye âyetlerimizle gönderdik. Şüphesiz bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır." (İbrahim 14/5)

"Yurtlarında dolaşip durdukları, kendilerinden önceki nice nesilleri helak etmiş olmamız, onları doğru yola iletmedi mi? Şüphesiz bunda akıl sahipleri için ibretler vardır." (Ta-Ha, 20/128)

"Onlar ise, "Ey Rabbimiz! Yolculuğumuzun konakları arasını uzaklaştır" dediler ve kendilerine zulmettiler. Biz de onları ibret kıssalarına çevirdik ve kendilerini darmadağın ettik. Şüphesiz ki bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır." (Sebe' 34/19)

Yukarıdaki âyetlerde geçen "ibret" kavramının orijinal metindeki kullanımını "âyet" kavramıyla ifade edilmektedir. Söz konusu âyetlerde görüleceği gibi, anlatılan kıssalara konu olan Peygamberler ve özellikle Peygamberlerin mesajına karşı olumsuz tavır takınanların yaşadığı süreçler okuyucunun kendisinden ibret alacağı birer eser olarak takdim edilmektedir. Birer **örnek olay** olarak anlatılan kıssalardaki karakterler, yansıtılan diyaloglar, ortaya konan tavırlar ve karşılaşılan sonuçlar, Kur'an'ın muhataplarında meydana getirmek istediği **zihinsel ve duyuşsal değişimin** birer dayanağı ve aracı

65 Fussilet, 41/53.

66 İbn. Manzûr, age, XIV, s. 21-24; el-İsfehâni, age., s.101-102; Feyrûzâbadi, age, s. 1135.

67 Mesela bkz: Bakara, 2/259; Ali İmran, 3/13; İbrahim, 14/5.

olmaktadır. Bu işlevinden yola çıkarak, her kıssayı hidayet yoluna ışık tutan bir **“öğretici ve pekiştirici ayet”** olarak değerlendirebiliriz.

Hadis Kavramı

Kur'an kıssalarının sunulmuş amaçlarını ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri de *'hadis'* kavramıdır. Günlük dilde, meydana gelen herhangi bir olayı anlatmak için *'hâdise'* kelimesini, bir oluşu, yoktan var oluşu, yeniliği ve vâkıayı ifade etmek için ise *'hudus'* kelimesini kullanırız. Hadis kavramı ise, bir şeyle ilgili haberler; insana uykudayken veya uyanırken ulaşan vahiy ya da işitmeye dayalı her türlü haber için kullanılmaktadır. Mesela, *“Peygamber, eşlerinden birine gizli bir söz (hadis) söylemişti.”*⁶⁸ ayetindeki *“hadis”* kavramı bu anlamda kullanılmıştır.⁶⁹ Benzer şekilde, *“Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat.”*⁷⁰ ayetinde *'haddis'* fiili, risâlet göreviyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in muhataplarına iletmesi gereken hususları onlara ulaştırması anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de *“Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler.”*⁷¹ ayetinde olduğu gibi, getirilmesi istenen söz *'hadis'* olarak isimlendirilmektedir. Aynı kök harflerinden türetilen *'muhtesât'* kavramı ise, aslında bulunmadığı halde sonradan uydurularak ilave edilen şeyleri ifade etmek için kullanılır.⁷² Kıssalarla ilgili bir çok ayette, söz konusu olaylardan *'hadis* veya *ehâdis'* diye bahsedilmektedir.⁷³

Sebe' suresinde geçen *“...Biz de onları ibret alınacak kıssalara çevirdik ve kendilerini darmadağın ettik. Şüphesiz ki bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için ibretler vardır.”*⁷⁴ şeklindeki ayette *'ehâdis'* kelimesi, *'ibret verici haberler'* şeklinde tefsir edilmektedir.⁷⁵ Bolca ürün veren bahçelere sahip olan Sebe' halkından bahseden bu ayet ve öncesinde geçen ayetler, onların kendilerine gelen peygamberin getirmiş olduğu mesaja karşı duyarsız kaldıklarını ve bunun bir sonucu olarak da ekinlerini yok eden bir sel felaketine maruz kaldıklarını anlatmaktadır. Böylece Sebe' halkının mahkûm olduğu durum, kendilerinden sonra gelen insanların aralarında konuşup durduğu ve dilden dile dolaşan ibretlik bir kıssaya dönüşmüştür.

Sonuç itibarıyla bu sunum şekli ve kullanılan *'ehâdis'* kelimesi, kıssaların ibret amaçlı anlatımlarına çarpıcı bir örnektir. Hadis kavramının kıssalarla irtibatlı kullanımı, onların eğitim ve öğretim sahasında nasıl kullanılabileceğine dair de bizlere ipuçları vermektedir.

68 Tahrim, 66/3.

69 İbn Manzûr, *age*, II.s.131 -134.

70 Duha, 93/11.

71 Tur, 52/34.

72 İbn. Manzûr, *age*, II.s.131 -134; el-İsfehâni, *age*, s.222; Feyrûzâbadi, *age*, s. 153.

73 Bkz: Ta-Ha, 20/9; Mu'minûn, 23/34;ez-Zâriyât, 51/24; en-Naziât, 79/15; Burûc, 85/17.

74 Sebe' 34/19.

75 el-İsfehâni, *age*, s.223.

Zikir Kavramı

Zikir, bir şeyi hâfızada tutup onu hatırlamak, dillendirmek anlamlarındadır. Nisyânın zıt anlamlısı olan zikir kavramı, hıfzeta benzemektedir. Ancak hıfzetmek zihinde bulunan bilgiyi korumak ve muhafaza etmek şeklinde iken, zikir ise hafızadaki bilgiyi gün yüzüne çıkarmayı, anmayı ve dillendirmeyi ifade etmektedir. Kalple zikir, bilginin hatırlanması şeklinde gerçekleşirken, dille zikir ise bilgiyi dile getirmekle gerçekleşmektedir. Her iki durumda da ya unutulmuş bir bilginin tazelenmesi ya da aslında hafızada korunan bir bilginin canlılığını korumaya dönük bir çaba söz konusudur. Aslında her türlü sözlü ifadeye zikir denilebilir. Bir kişinin kendisinden istenen siparişleri unutmamak için parmaklarına ip bağlanmasını ifade etmek için *'istezkere er-Racule'* denilmektedir. Kur'an'daki *"Onda olanı zikredin"*⁷⁶ şeklindeki ifadeyi Ebu İshak, *"onda olanın tedrisini, eğitim-öğretimini yapınız"* şeklinde tefsir etmiştir. Bu anlamda bir şeyi ezberlemeye dönük çalışmaya *'istizkâr'* denilmektedir. Tezekkür kavramı, bir şeyi unuttuktan sonra tekrar hatırlamak için de kullanılmaktadır. Mesela Kur'an'da geçen, *"Zindandaki iki kişiden kurtulmuş olanı, nice zamandan sonra (Yûsuf'u) hatırladı (vedde-kera ba'de ummetin) ve, "Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni (zindana) gönderin" dedi.*"⁷⁷ mealindeki ayette tezekkür kavramı hatırlamak şeklinde tefsir edilmektedir.⁷⁸

Zikir kavramının bu anlamı ile bir konunun **eğitim öğretimi** arasında tam bir paralellik görülmektedir. Zikir, bilgiyi hâfızanın derinliklerinden çıkarıp kullanarak, onu dinamik bir yapı haline getirmek ve kazanılmış bilgiyi ve deneyimi unutmamak için sürekli olarak işlemektir. Bu, aslında bir tür bilgi güncellemesidir. Papağanlar gibi bazı sözleri anlamsız bir şekilde tekrarlamaktan öte, o sözlerin işaret ettiği anlam üzerinde derinleşmektir. Tedris ve öğretim faaliyetleri, bu işlemin en aktif yoludur. Dolayısıyla Ebu İshak'ın Kur'an zikrini öğretim ve tedrisatla tefsir etmesi oldukça önemli bir açıklamadır. Kıssalarla ilgili bir çok ayette *'zikir'* emir fiil kipinde kullanılarak, bu kıssalardan ibret almamız istenmektedir.⁷⁹ Peygamberlerden ve değişik şahsiyetlerden bahseden bu kıssalarda ibret alınacak birçok **örnek olay** anlatılmaktadır. Bu yaşanmış tecrübeler, Kur'an'ın önerdiği şekilde eğitim amaçlı işlenirse, din ve ahlak eğitiminde etkin bir imkân elde edilmiş olur.

Vaaz- Mev'ize Kavramı

Vaaz, nasihat ve uyarı demektir. İnsanları, sevap ve cezanın kalple-ri yumuşatan etkisini kullanarak uyarmak,⁸⁰ birine bir işi yapması ya da

76 Bakara, 2/63.

77 Yusuf, 12/45.

78 İbn. Manzûr, *age*, IV, s.308-309; el-İsfehani, *age*, s.327.

79 Bkz: Hûd, 11/120; Meryem, 19/16, 41,51,54,56; Sâd, 38/17,41,45,48; Enbiya, 21/84; Ahkâf, 46/21; Kamer, 54/15.

80 İbn. Manzûr, *age*, VII,s.466.

terk etmesi anlamında emir vermek veya öneride bulunmak bu kapsamda değerlendirilebilir.⁸¹

Vaazda korkuyla karışık uyarı vardır. Amaç kalpleri yumuşatarak hayrı hatırlatmaktır.⁸² Görüldüğü gibi bu kavramda duygu ve bilgi beraber işle-mektedir. Kur'an-ı Kerim, vaazı hem kendi içeriğinin genel niteliği olarak, hem peygamberlerin bir görevi olarak ve hem de bahsi geçen kıssaların bir varlık sebebi olarak değerlendirmektedir. Bu hususların hepsiyle ilgili örnek ayetler aşağıda sunulmuştur:

“Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, “Aşa-ğlık maymunlar olun” demiştik. Biz bunu, hem onu görenlere, hem de sonra gelecek-lere bir ibret ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara da bir öğüt kıldık.”⁸³

“Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklama, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir hidayet ve bir öğüttür.”⁸⁴

“Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi.”⁸⁵

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayasız-lığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁸⁶

“Onlar, Allah'ın kalplerindekini bildiği kimselerdir. Öyleyse onlara aldırma. Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.”⁸⁷

“(Ey Muhammed!) De ki: “Ben size ancak bir tek şeyi, Allah için ikiyeşer ikiyeşer, teker teker kalkıp düşünmenizi öğütlüyorum. Arkadaşınız Muhammed'de cinnetten eser yoktur. O şiddetli bir azaptan önce sizin için ancak bir uyarıcıdır.”⁸⁸

“(Ey Muhammed!) Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştir-diğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir.”⁸⁹

“Müsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık ve ona şöyle dedik: “Şimdi onları kuvvetle tut, kavmine de emret. Onları en güzeliyle alsınlar (uygulasınlar). Yakında size fasıkların yurdunu göstereceğim.”⁹⁰

Yukarıda sıralanan ayet meallerinde görüleceği gibi Kur'an, kıssaları da birer öğüt aracı (*mev'ize*) saymıştır. Vaazın temel malzemesi olan kıssalar da bu amaçla örtüşen bir yapıya sahiptirler. Çünkü kıssalar, muhatabın **aktif bir öğrenme sürecine** girmesini sağlaması ve yaşanmış tecrübelerin etkisiyle hedef kitlenin duyuşsal olarak değişime ikna olması açısından etkili araç-

81 Feyrûzâbadi, *age*, s 475.

82 El-İsfehâni, *age*, s. 876.

83 Bakara, 2/65-66.

84 Al-i İmran 3/138.

85 Yunus 10/57.

86 Nahl 16/90.

87 Nisa 4/63.

88 Sebe 34/46.

89 Hud 11/120.

90 Araf 7/145.

lardır. Ancak kıssaları vaaz materyali olarak kullanan vaizlerin, Kur'anda onlara yüklenen anlam ve misyona uygun bir şekilde hareket etmeleri; hikâyelere dalmadan, cemaati, çıkarılması gereken **"hisseye"** yönelmeleri gerekmektedir.

Mesel Kavramı

Kıssaların amacını belirtmek için kullanılan önemli bir kavram da 'mesel' kavramıdır. İbret alınacak yaşantılara işaret eden bu kavram, okuyucunun dikkatini, geçmişte yaşanan hadiselerin tekerrürü halinde, benzer sonuçların yaşanabileceğine çekmektedir. Mesela, Hz. Musa (a.s)'ın davetine karşı çıkan kavminin uğradığı kötü sonu anlatan, *"Onları, sonradan gelecek inkârcılara, geçmiş bir ibret ve bir örnek kıldık."*⁹¹ şeklindeki ayette 'selef' ve 'mesel' kavramları kullanılmıştır. Her iki kavram, kıssaların amacına ve bu amaca uygun önemli bir özelliğe daha işaret etmektedir. Mesel kavramının anlamını tahlil ettiğimizde bu özelliği daha iyi anlamış olacağız.

M-s-l kök harflerinden türetilen ve farklı anlamlarda kullanılan bu kavramın, birçok türevi bulunmaktadır. Tefsir usulüyle ilgili kaynaklarda 'mesel' veya 'meseller' denilince, gerçekte vuku bulmayan ancak öğüt, ibret, teşvik, kastedilen mananın daha anlaşılır bir hale getirilmesi ve mananın hissedilir şekilde tasviri gibi amaçlar için Kur'an'ın getirdiği misaller ve temsili kıssalar kastedilmektedir.⁹² Mesel ve temsil, aslında aynı kökten gelir. Ancak her temsil mesel değildir. Temsil şöhret bulup yaygınlaşınca mesel olur.⁹³ Mesellerin kaynaklandığı olaylar ve kişiler gerçek ve tarihi olabildiği gibi, kurgusal da olabilmektedir. Hatta bazen söz konusu olay teşhis veya intak yoluyla ifade edilen bir fabl bile olabilmektedir.⁹⁴ Ancak Kur'an kıssalarında anlatılan olayların kurgusal olmayıp, yaşanmış hadiselerden müteşekkil olduğuna dair kanaatimizi burada tekrar belirtmekte yarar görüyoruz.

Öğretim Açısından Temsili Dilin Gücü

Aslında temsili ifadenin öğretim açısından temel amacı da bilinenden bilinmeyene, deneyim alanından yola çıkarak **"analoji yöntemiyle"** yeni bilgileri zihne yaklaştırmaktır. Temsilin tesir gücüyle ilgili olarak yapılan tahlillerde bu yöndeki vurgunun ağırlığını görmek mümkündür:

Temsilin manayı somutlaştırıcı ve yakınlaştırıcı etkisinin yanı sıra bir de muhatabını zihinsel ve duyuşsal olarak öğrenme sürecine aktif bir şekilde dâhil etme özelliği vardır. Çünkü herhangi bir temsille karşılaşan kişi, kas-

91 Zuhuf, 43/56.

92 Bkz.es-Suyûti, Celâlu'd-Dîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm'il İnsâniyye, Beyrut, 2. Baskı, 1993, II, s.1041vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991, s. 174.

93 Kazvîni, Hatib, *Telhis*, 1308 h., s. 128; Abdali, Şerif, Mansur b. Avn, *el-Emsal fi'l Kur'an*, Alem'ul- Marife, Cidde, 1985, s.42.

94 Ahmet Bulut, *Arap Dili ve Edebiyatında Emsal*, İst. Üniv. Ed. Fak. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Ana Bilim Dalı. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s.92. (Aktaran: Veli, Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.14.).

tedilen muradı anlamak için fikren harekete geçer. Böyle bir fikri hareket ve iştiyaktan sonra elde edilen bilgi kalıcı olur. Cürcani'ye atfedilen bir benzetmeye göre bu tür manalar, sedefteki inciler gibidir. İçini açmadan kendini göstermez.⁹⁵ Zira temsil, dakik ve rakik gizli makulâtın perdesini açarak onları açığa çıkarır. Böylece tanınmadık şeyler tanınmış, görülmedik şeyler görülmüş olur.⁹⁶

Kur'an'daki temsillere baktığımızda, her temsilin belirli bir hüküm ifade ettiğini, farklı anlama seviyelerine hitap edecek tarzda bir anlam zenginliğine sahip olduğunu ve gerçek hayattan alınmış örneklerden oluştuğunu görürüz.⁹⁷ Kur'an kıssaları bu tür **örnek yaşantıların** bolca işlendiği en etkili materyallerdir. Başta peygamberler olmak üzere, onarlın davetine icâbet edenler, karşı gelenler, olumlu ve olumsuz insan tipleri, değişik toplumsal roller v.b. durumları anlatan örnek yaşantılar kıssaların içeriğini oluşturan önemli konulardır. Bu konuların işlendiği kıssalarda, sıklıkla bunların ibret alınması gereken birer mesel olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgu, kıssayla mesel arasındaki ilişkinin en güzel ifadesidir.

Emsal'ul-Kur'an'a ve kıssalara yüklenen bu fonksiyonun eğitim ve öğretim açısından mutlaka değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da, zihnimize ulaşılması gereken hakikat arsındaki perdeyi kaldıran araç bu temsili dildir. Bu dilin yardımıyla Kur'an'ın hedeflediği öğrenme alanlarında çok ciddi mesafeler alabiliriz. Ancak Kur'an'ın hedeflediği bu öğrenme yaşantısının gerçekleşmesi için, onun ayetlerine muhatap olanların akıllarını işlevsel kılmaları ve taklitçilikten kurtulmaları gerekmektedir. Kıssalardaki şahıs ismi, olay mahalli ve zamanı v.s gibi detayları dikkate almayan üslup, okuyucuyu kıssa kahramanlarını taklit etmekten kurtarıp daha derinlikli analizlere yöneltilmektedir. Bu bakımdan temsili anlatım, insan aklının daha çok çalışmasını sağlamış, adeta insanı aklını kullanmaya zorlamıştır.⁹⁸ Diğer bir ifadeyle kıssalara sirâyet eden temsili anlatım, Kur'an'ın temel yaklaşımı olan **aktif öğretme** yollarından biridir.

Kıssalardaki ibret boyutunu ifade eden ve yukarıda tahlil etmeye çalıştığımız kavramlardan şöyle bir genel sonuç çıkarılabilir: Kur'an'ın hidâyet aracı olan kıssalar, içerik ve üslup bakımından bu temel amaca uygun özellikleri haizdir. Kıssaların, ibret, ayet, hadis, mev'ize, misâl gibi isimlerle adlandırılması ve yine kıssaların amaçlarının da bu kavramlarla ifadelendirilmesi söz konusu özelliklerin işaretleridir. Kur'an kıssalarını incelediğimizde 'ibret' merkezli bu özellikleri rahatlıkla görebiliriz. Kıssalar, bu özellikleriyle Kur'an'ın hedeflediği eğitim ve öğretimin gerçekleşmesinde önemli araçlardır.

95 Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, Işık Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s.41.

96 Elmalılı, Hamdi Yazır, *age*.I, s.244.

97 Bkz; Beyanuni, Abdülmecid, *Darb'ul Emsal fi'l Kur'an*, Dar'ul Kalam, Dimeşk, 1991,s.51 v.d.

98 Celal, Kurca, *Kur'an'a Yönelişler*, Fecr Yayınlar, Ankara, 2010,s.42.

Eğitim ve Öğretim Açısından Kıssaları İbretlik Kılan İki Önemli Özellik

Kur'an kıssaları, içerikleriyle ve sunuluş biçimleriyle ibret alınmaya hazır etkili öğrenme araçlarıdır. Hatta bu özellikleriyle Kur'an'ın en etkili öğretim araçları olarak kabul edilmektedirler.⁹⁹ Bu kıssalara muhatap olan kişilerin gerekli ibretleri alabilmesi için hem bir takım donanımlara sahip olması hem de aktif olarak bazı etkinliklerde bulunması gerekir. İbret almaya davet eden ayetlerde bunun için gerekli olan donanıma da işaret edilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak öne çıkan hususları aşağıdaki gibi tasnif etmek mümkündür.

1. Tecrübe: Eğitimde tecrübe (yaşantı), istendik davranış değişikliğinin gerçekleşmesinin adeta olmazsa olmazıdır. Eğitim kavramıyla ilgili tanımlarda tecrübe temel bir unsur olarak zikredilmektedir. Nitekim Türkiye'de genel kabul görmüş bir tanıma göre, "Eğitim, bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir."¹⁰⁰ Eğitim kavramıyla ilgili değişik tanımların analizini yapan Cemal Tosun'un dikkat çektiği gibi, bu tanımda vurgulanan süreç boyutunun gerçekleşme şekli büyük oranda kişinin kendi **deneyimleri (tecrübe)**'ne göre olacaktır.¹⁰¹ İbret almayı bir davranış değişikliği olarak değerlendirecek olursak, aynı olaya muhatap olan farklı kişilerin bu olaydan ibret alma şekilleri ve ölçüleri kendi deneyimlerine/eğitimsel yaşantılarına göre olacaktır. Eğitim biliminde yaşantı, bireyin algılayarak ve doğrudan doğruya etkinlik göstererek edindiği bilgi, tutum ve becerilerin bir hâsılası olarak değerlendirilmektedir.¹⁰² Buna göre kişiler eğitim ortamında bireysel deneyimleri ölçüsünde davranış değişikliği yaşayacaklardır. Kur'an-ı Kerim'de anlatılan kıssalar bir yönüyle bizzat söz konusu kıssaların kahramanları için diğer yönüyle de bu kıssaları okuyan kişiler için "**özdeşim kurabilecekleri**" ibret verici olaylar içermektedir. Örnek olarak aşağıdaki ayetlere bakabiliriz:

"Yahut altı üstüne gelmiş (ıyısız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: "Ne kadar (ölü) kaldın?" O, "Bir gün veya bir günden daha az kaldım" diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: "Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmanız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: "Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."¹⁰³

99 Bkz. El-Cemâli, Muhammed Fâdıl, *el-Felsefetu't-Terbiyetu fi'l Kur'ân*, Dâru'l Kitâb'il-Cedid, 1. Bas., Tunus, 1966, s.11, Muhammed Kutup, *İslam'da Eğitim Metodu*, (Çev: Durmuş Ali Kayapınar), Yay Yayın-Dağıtım, İst., ts., s.14; İdris Şengül, *age*, s.314.

100 Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 9. Baskı, Ankara, 1997, s.12.

101 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2011, s. 19.

102 M. Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, Ankara, 2007, s.5.

103 Bakara, 2/259.

İslâmi kaynaklara göre bu ayette bahsi geçen kasaba Beytülmakdis, bu-
raya uğrayan kişi ise Yeremya b. Hilkiyâ veya Üzeyr b. Şerhiyâ'dır. İbn Âşur
bu kişinin, İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerden Hezekiel olduğunu
kabul etmektedir. Rivayete göre Allah Teala, Hezekiel peygamberi vefatından
yüzyıl sonra diriltmiş, ona ölü kemiklere nasıl can verdiğini, bozulmamış
yiyecek ve içeceğini, kendine iade ettiği eşeğini göstermiş ve bütün bunları
(peygamberine lutfettiği mucizeleri), öncelikle orada bulunanlara, sonra da
vahiy yoluyla bu bilgiye ulaşan insanlara ibret kılmıştır.¹⁰⁴ Yukarıda geçen
ayetin hemen ardından gelen ayet ise, bizzat **yaptırarak, yaşatarak, sebep
ve sonucu deney halinde göstererek öğretmenin** bir örneğidir:

*"Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona)
"İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için"
demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir
parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki,
şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹⁰⁵*

Öğrenerek ve düşünerek kesin bilgiye ulaşmak **"ilme'l-yakin"**dir. Hz.
İbrâhim'le Nemrud arasındaki tartışmada bu yöntem gösterilmiştir. **Göre-
rek ve duyu organlarıyla hissederek** kesin bilgiye ulaşmak ise **"ayne'l-
yakin"**dir. Hezekiel ve Üzeyir'le ilgili olayda bu yol gösterilmiştir. **Yaparak,
yaşayarak, deneyerek, olgunlaşarak kesin bilgiye ulaşmak "hakka'l-
yakin"**dir. Hz. İbrahim'in öldürüp parçaladığı, sonra çağırınca dirilip gelen
kuşlar hadisesi de hakka'l-yâkin yoluyla kesin bilgiye ve inanca ulaşmanın
örneğidir.¹⁰⁶ Böylece Hz. İbrahim, ölümden sonra dirilişin nasıl olacağını
bizzat **"tecrübe ederek"** öğrenmiştir. Hz. İbrahim'den binlerce yıl sonra bu
kıssaya muhatap olan kişiler ise kıssanın insanı içine alan, okuyucusuna öz-
deşim kurduran özelliği dolayısıyla **zihinsel ve duygusal açıdan aktif bir
öğrenme** yaşantısı yaşayacak ve hedeflenen davranış değişikliğine müsait
hale gelebilecektir. Böylece kıssanın temel amacı olan ibret ve kıssadan hisse
alınması sağlanmış olacaktır.

2. Gerçeklik: Kur'an kıssalarında ele alınan konular ve işlenen temalar
hayatın içinden seçilen unsurlardan oluşmaktadır. Peygamberlere özel bazı
istisnai durumlar dışında işlenen konuların tamamı ve seçilen karakterler
gündelik hayatımızda karşılıklarını bulabileceğimiz şekilde tanzim edilmiştir.
Bu özellik, okuyucunun kıssa ile kendi hayatı ve gerçekliği arasında bir bağ
kurmasına ve özdeşim yoluyla etkili bir öğrenme süreci yaşamasına imkân
sağlamaktadır. Mesela, içinde hakikati arayıp soranlar için ibretler barındı-
ran¹⁰⁷ Yusuf kıssasındaki olaylar ve karakterler, insanın gerçekliğiyle kıyas-
ladığımızda onda insanın tekerrür eden hikâyesinden başka bir şey göreme-
yiz. Evlat sevgisi, kardeşler arasındaki kıskançlık, nefsin arzu ve istekleriyle

104 DİB, Meal veTefsiri, C:1, s. 411-412.

105 Bakara, 2/260.

106 DİB, Meal veTefsiri, I, s. 413.

107 Yusuf, 12/7.

imtihan, dedikodu, ihanet, sabır, vefa, hoşgörü, sabırla gelen başarı v.s. insanın hayatta yaşayabileceği durumlar ve karşılaşabileceği sorunlar bir film şeridi gibi sıralanmaktadır. Hayatın içinden seçilen bu kesitler, Kur'an kıssalarını ibretâmiz kılan önemli özelliklerdir. Kur'an kıssalarında sunulan ve okuyucuya birer rol model olarak takdim edilen **“güzel örnekler”**ın yanı sıra, tarihte yaşamış **“kötü model”** şahsiyetlerin yaşantılarından örneklerin verilmesi kıssaların öğreticiliğini pekiştirmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla hayatın içinden seçilen yaşantılar ve karakterlerden oluşan kıssalara muhatap olan her kes kendine dair bir şeyler bulabilmektedir. Böylece kişi kendi öz iradesiyle, zihinsel ve duyuşsal süreçleriyle istedik hedeflere yönelebilmektedir.

Kıssaları temel amacına uygun şekilde sistemâtize eden Kur'an-ı Kerim, muhataplarına önerdiği okuma biçimiyle de kıssaların bu öğretimsel amacından maksimum düzeyde nasıl istifade edebileceğimizin yollarını bizlere göstermektedir. Konuyla ilgili ayetlerde öne çıkan kavramlar okuyucuya aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır.

Kıssaları Okuma Biçimiyle İlgili Kavramlar

Kur'an'ın kıssalarla ilgili olarak muhataplarından istediği okuma biçimine dair kullandığı kavramlar, onun bu konudaki yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşağıda bu konuyla ilgili olarak öne çıkan kavramların analizi yapılacaktır.

Seyir Kavramı:

Hidâyet yolunun bir izsürümü olan kıssanın bu özelliğinden nasıl yararlanacağımızı gösteren kavramların başında *'seyir-siret'* kavramı gelmektedir. Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam literatürünün anahtar kavramları arasında sayılan bu kavram, kıssa ile hisse arasındaki bağlantıyı nasıl kuracağımızı ve kıssa yoluyla hidâyete nasıl varacağımızı gösteren bir kullanma kılavuzudur. Başka bir ifadeyle Kıssadan hidayete doğru yaşanacak olan zihinsel ve duyuşsal yolculuğun Kur'an'daki ifadesi *'seyir'* fiiliyle anlatılmaktadır.

Seyir, bir şeyin gidişi, izâle olması anlamındadır. Kâfileye, bu gidiciliğinden dolayı *'seyyâre'* ismi de verilmektedir. Aynı kökten türetilen *'siret'* kelimesi ise, sünnet, yol, durum gibi anlamlara gelmektedir. Benzer anlamda, bir sözün insanlar arsında yayıldığı anlatmak için de *'sâre'* fiili kullanılmaktadır. Ayrıca bir çoğunluğu, topluluğu anlatmak için de *'sâir'* ifadesi kullanılmaktadır.¹⁰⁹

Rağib el-İsfehâni, *“De ki: “Yeryüzünde dolaşın da suçluların sonunun nasıl olduğuna bir bakın.”*¹¹⁰ mealindeki ayetin, fikri anlamdaki meşguliyet ve **gözlem yapmaya** teşvik şeklinde de anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Bu tefsire dayanak olarak ise, veli kulları tanımlamak için söylenen *“onların bedenleri*

108 Şengül, *age*, s.321.

109 İbn. Manzur, *age*,IV,s.235-238.

110 Neml 27/69.

yeryüzünde seyahat halindedir ve kalpleri melekût aleminde cevelân halindedir” sözünü sunmaktadır.¹¹¹

Desenli elbise için ‘el-museyyer’ tabiri kullanıldığı gibi, derinin soyulması ‘teyessera’ fiiliyle ifade edilmektedir.¹¹² Her iki kullanımda da bir dış etkenin oluşturduğu izden bahsedilebilir. Dolayısıyla burada ‘seyr’ fiilinin temel anlamı olan iz bırakma ya da bir şeyin izini sürme durumu söz konusudur. İnsan bazen maddi anlamda bir şeyin izini sürer ve bu arayışı sonucunda bir sonuca ulaşır, bazen ise bu arayış zihinsel olarak gerçekleşir ve sonunda insanda bilişsel ya da duyuşsal olarak bir etkileşim (iz) oluşur. Eğitim Bilimi’nde bu sürecin adı **öğrenme yaşantısıdır**.¹¹³

Seyir kavramının ve türevlerinin yukarıda verilen bütün anlamlarını birer **öğrenme yaşantısı** olarak değerlendirmek mümkündür. Fiziksel anlamdaki seyir, etkili bir öğrenme yolu olan **“gezi- gözlem”** metoduna işaret ederken; zihinsel anlamdaki seyir ise, öğrencinin konu üzerinde aktif bir şekilde yoğunlaşmasını sağlayan her türlü bilişsel faaliyete işaret etmektedir. Ayrıca bu kavramın karşılığı olarak kullanılan iz sürmek ifadesi, bir konudaki verileri toplayarak onlarla belirli bir neticeye varmak şeklindeki bilimsel çabaya bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Geçmiş kavimlerin izleri (kıssaları) fiilen ve zihinsel olarak iz sürmemizi ve hedeflenen istendik sonuçlara ulaşmamızı (hidâyet) sağlayan etkili araçlardır. Bu iz sürüş, ‘*turistik bir geziden*’ farklı olarak bilinçli, amaçlı ve bir arayışın tetiklediği bir etkinliği ifade etmektedir. Özetle öğrencinin bütün duyu organlarıyla katıldığı bir **öğrenme yaşantısının** adıdır seyir.

Geçmiş kavimlerin izleri üzerinde yürüteceğimiz seyri ‘*turistik*’ olmaktan kurtarmaya dönük olarak Kur’an’ın önerdiği okuma biçimini özetleyecek anahtar kavram ‘*ibret*’ kavramıdır. Kıssaların amaçlarını belirten ayetlerde, kıssa, seyir ve ibret kavramları fonksiyonel bir ilişki çerçevesinde işlenmektedir. Bu işleyişi kıssaların amaçlarını ortaya koyan ayetlerin çoğunda görmek mümkündür:

“Onu yine de yalanladılar. Biz de onu ve onunla beraber gemide bulunanları kurtardık ve onları ötekilerin yerine geçirdik. Âyetlerimizi yalanlayanları da suda boğduk. Bak, uyarılan (fakat söz anlamayan)ların sonu nasıl oldu!”¹¹⁴

“Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçuktan pişirilmiş taşlar yağdırdık. Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler (mütevessimin) için ibretler vardır. O şehrin kalıntıları hâlâ mevcut olan bir yol üstünde duruyor. Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.”¹¹⁵

111 El-İsfehâni, Müfredat, s. 432.

112 Feyrüzâbadi, Kâmusu’l Muhit, s. 372.

113 Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri-Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, 14. Baskı, Akara, 2009, s. 10; Nurettin Fidan, ve Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınevi, Ankara, ts, s. 20-21.

114 Yunus, 10/73.

115 Hicr, 15/75-77.

"Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur."¹¹⁶

Yukarıda geçen ayetlerde anlatılan kıssalarla ilgili olarak okuyucuya bir görev yükleniyor. Uyarıldığı halde bunu dikkate almayanların uğradığı ibretlik sona bakmamız, yaşananlar üzerinde düşünüp analiz yapmamız; gözlerimizi, kulaklarımızı ve kalbimizi bu amaçla kullanmamız istenmektedir. Aslında bu hususlar, Kur'an'ın önerdiği kıssaları okuma biçimini ifade eden ve 'seyir' kavramında öbeklenen kavramsal çerçeveyi oluşturmaktadır. Seyir'i anahtar kavram olarak değerlendirirsek, aynı ayetlerde geçen diğer kavramları da yardımcı kavramlar olarak kabul etmemiz gerekir. İlgili ayetlere serpiştirilen bu kavramları da kısaca ele alırsak mesele daha iyi bir şekilde açıklığa kavuşacaktır.

Nazar Kavramı

Nazar bir şeyi gözle incelemek, müşâhade etmek; bir şeyi anlamak için onunla ilgilenmek, üzerinde düşünmek, araştırmak, bir konuyla ilgili fikir, düşünce, gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin, "Hani, sizin için denizi yarmış, sizi kurtarmış, gözlerinizin önünde Firavun ailesini suda boğmuştuk."¹¹⁷ mealindeki ayette nazar kelimesi, Fira'v'n ailesinin, boğulurken gözetlendiğini ifade etmektedir. Yine, "De ki: "Göklerde ve yerde neler var, bir baksanıza. "Fakat âyetler ve uyarılar inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz."¹¹⁸ mealindeki ayette nazar fiili, derin düşünme ve dikkatle bakma anlamında kullanılmıştır. Yaygın kullanımda bakış anlamına gelen nazar kavramı, özel olarak "basiret" anlamında da kullanılmaktadır.¹¹⁹ 'En-nazretu kelimesi ise birine yönelik ilgi, acıma, sevgi ve şefkat duygusu demektir. Mesela K. Kerim'de, "Onlar ebedî olarak lânet içinde kalırlar. Artık ne kendilerinden azap hafifletilir, ne de yüzlerine bakılır."¹²⁰ şeklindeki ifade, Yüce Allah'ın o kişilere merhamet etmeyeceği, onları önemsemeyeceği ve yüzlerine bakmayacağı şeklinde tefsir edilmektedir. Aynı kelime bir anlık bakış anlamında da kullanılmaktadır. Nazîr kelimesi, bir şeyin eşi ve benzeri anlamına da gelmektedir.¹²¹

Aynı kökten türetilen manzara kelimesi ise, (Türkçe'de kullanıldığı gibi) bir yerin manzarası veya düşmanı v.s. gözetleme noktası için kullanılmaktadır. Ayrıca bir yerin en yüksek kısmına ve kaleye 'menâzir' denilmektedir. İki kişinin veya kitlenin karşı karşıya gelmesi 'tenazerâ' fiiliyle; birini dikkatle dinlemek 'enzara' fiiliyle ifade edilmektedir.¹²²

Gözden gönüle doğru ilerleyen bir bakışı anlatan nazar kavramı, somut konu ve olaylar üzerinde **gözlem** yaparak; soyut konular üzerinde ise derin-

116 Hacc, 22/46.

117 Bakara 2/50.

118 Yunus, 10/101.

119 El-İsfehâni, *age*, s. 812.

120 Bakara 2/162.

121 İbn. Manzur, *age*, V, s.218-220; Feyruzâbadi, *age*, s. 436.

122 İbn. Manzur, *age*, V, s.215- 218; Feyruzâbadi, *age*, s. 436.

likli **düşünerek** bir bakış açısı oluşturma süreçlerinin bir ifadesidir. Dolayısıyla nazarı, somut anlamda gözlem yapmak şeklinde, soyut anlamda ise konu üzerinde yoğunlaşmak şeklinde açıklamak mümkündür. Her iki anlamıyla nazar kavramının kapsamında gerçekleşen süreçleri, **“aktif öğrenme yolları”** olarak değerlendirebiliriz. Çünkü deney ve gözlem şeklindeki nesnel etkinlikler ile zihinsel süreçlere dayalı soyut anlamdaki etkinliklerin hepsi sonuç itibarıyla birer öğrenme yoludur. Kur'an- ı Kerim'de nazar yüzlerce ayette, yukarıdaki anlamlarıyla emredilmektedir.¹²³

Kur'an kıssaları, işaret ettikleri geçmişin izlerine dair kalıntılar üzerinde yapılacak gözlemler ve kıssalara konu olan olaylar üzerinde tefekkür açısından 'nazar' kavramı çerçevesindeki bütün süreçlere uygun materyaller içermektedir. Bu çerçevede kıssalarla ilgili ayetlerdeki 'seyir' kavramıyla bağlantılı olarak en fazla kullanılan kavramlardan biri de 'nazar'dır. Al-i İmran suresinde geçen, *“Sizden önce(ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün.”*¹²⁴ Tarzında ifadeler içeren bir çok ayette, 'seyir ve nazar' süreçleri birbirinin mütemmim cüz'ü olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla eğitim ve öğretim amacıyla kıssalardan istifade etmek için onlara 'ibret nazarı' ile bakmayı sağlayacak bir okuma biçimi geliştirmeliyiz. Kur'an'ın önerdiği bu okuma biçimi, Eğitim Bilimi'nde kullanılan **'Gezi-Gözlem'** yöntemiyle paralellik arz etmektedir. **Gözlem gezisi** olarak da adlandırılan bu öğretim yönteminde gerçek yaşamdaki olayların ve nesnelere bir plan dahilinde izlenmesi esastır. Böylece öğrenci yapay dünyadan gerçek dünyaya adım atmış olur.¹²⁵ Hicr suresinde geçen *“Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pışırılmış taşlar yağdırdık. Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler (mütevessimin) için ibretler vardır. O şehrin kalıntıları hâlâ mevcut olan bir yol üstünde duruyor. Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.”*¹²⁶ mealindeki ayette kıssası anlatılan toplumun kalıntılarının bizzat yerinde gözlenip incelenmesi önerilmektedir. Aslında bu öneriyi Kur'an'ın genel yaklaşımında görmek mümkündür.

Teveessüm Kavramı

'v-s-m' fiili, yanık ya da dağlama izi, kişiyi içinde bulunduğu topluluktan farklı kılan ayırt edici işaret, ilkbaharda toprağa düşüp toprağın yeşermesine yol açan yağmurun yağışı (Çünkü bu yağmur sayesinde kupkuru durumdaki toprak, bitki örtüsüyle renklenip şekillenmektedir), bir kişide herhangi bir özelliğin ya da davranış biçiminin izlerini anlatmak için kullanılmaktadır.¹²⁷ 'Tevesseme' fiili ayrıca bir şeyi tahayyül etmek ve incelemek anlamında da

123 Örnek olarak bkz: A'raf, 7/185; Yusuf, 12/109; Haşr, 59/18; Kâf, 60/6; Abese, 80/24; Tânk, 86/5;

124 Al-i İmran, 3/137.

125 Gülnur Erciyeş, "Öğretim Yöntem ve Teknikleri", Pegem Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2010, s.302.

126 Hicr, 15/75-77.

127 İbn. Manzûr, *age*, XII ,s.235-238.

kullanılmaktadır. Yaprağından boya üretilen bitkiye de 'el-vesmetu' denilmektedir.¹²⁸

Aynı kök harflerinden türetilen 'el-vesmu' kelimesi, tesir anlamında; 'es-simetu' ise eser anlamındadır. Sonuç olarak, bir şeyi, herhangi bir işaretle belirgin hale getirdiğimizde, bu durumu anlatmak için bu fiilin değişik türevleri kullanılmaktadır.¹²⁹

Kur'an'da kıssaların amaçlarını ifade etmek için tevessüm kavramının kullanılmış olması, muhatapların zihinlerinde ve duygularında gerçekleşmesi hedeflenen **kalıcı izli değişimin** nasıl olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Hicr suresinde geçen şu ayette bu husus net bir şekilde vurgulanmaktadır: "*Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık. Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler (mütevessimin) için ibretler vardır. O şehrin kalıntıları hâlâ mevcut olan bir yol üstünde duruyor. Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.*"¹³⁰

Bu ayette, 'mütevessim' ifadesi, ibret alan, arif olan, öğüt alan kişiler anlamında kullanılmıştır. Nitekim söz konusu ayetten bir önceki ayette helâk edilen Lût kavminden bahsedilmekte ve onların ibretlik sonları tasvir edilmektedir. Zaten ticaretle meşgul olan Mekkeliler, Suriye bölgesine doğru yaptıkları seyahatlerde Lût kavminin Filistin'deki Sodom kentinden artakalan izlerini görüyorlardı.¹³¹ M. Esed'in ifâdesine göre, Amerikan Doğu Araştırmaları Okulu (New Haven, Connecticut) tarafından yayımlanan hava fotoğrafları, Kuzeydoğusunda Sodom ve Gomore bulunan Ölüdeniz'in kıyısını izleyerek Suriye'ye doğru uzanan Kuzey Hicaz'daki bu yolun varlığı doğrulanmaktadır.¹³² Dolayısıyla bu yolu kullanan kişiler, mütevessim bir bakış açısına sahip olurlarsa "yoldaki işaretlerden" almaları gereken ibreti alırlar. Sonuç olarak kıssalarla amaçlanan hedeflerin gerçekleşmesinde okuyucunun yaklaşımı belirleyici bir etken olarak değerlendirilebilir.

Özetle Kur'an, dağlamanın ciltte oluşturduğu iz gibi, hayvanı sürü içinde belirginleştiren işaret gibi ve yağmurla canlanıp yeşeren bitkilerin toprağı kaplaması gibi, kendi öğretilerine muhatap olan kişilerde **kalıcı izli** bir davranış değişikliği hedeflemektedir. Konuyla ilgili olarak yukarıda geçen ayetlerde, hedeflenen bu değişikliğin şekli 'v-s-m' fiili ve türevleriyle ortaya konmaktadır.

Suâl- Sâil Kavramı

'Se'ele' fiili, bir şeyi istemek, dilenmek, bir konuda haber edinme isteği gibi anlamlara gelmektedir. 'Suâl' ise, istenen şey anlamındadır. Yüce Allah'ın

128 Feyruzâbadi, *age*, s. 1052.

129 El- İsfêHâni, *age*, s. 871.

130 Hicr, 15/75-77.

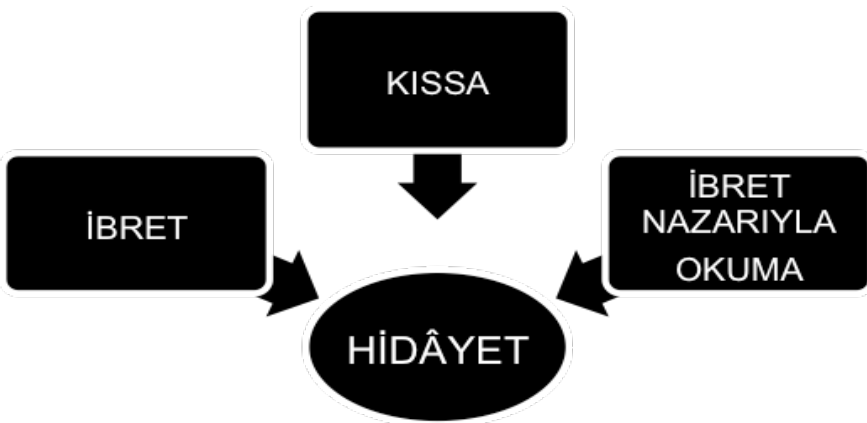
131 DİB Tefsir, III, s.361.

132 Muhammed Esed, *Meal Tefsir*, (Çev:Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 2002, s.524

Hz. Musa'ya hitaben: *"Ey Musa, istediğin (su'leke) sana verildi"*¹³³ şeklindeki hitabında olduğu gibi.¹³⁴

Bu fiilin değişik türevleri yüzden fazla ayette geçmektedir. İnanç, ibadet ve muamelatla ilgili bir çok konu 'suâl' kavramının kullanımıyla soru formunda ele alınmaktadır. Konuların bu şekilde ele alınması muhatabı zihinsel olarak daha aktif kılmakta ve onu öğrenmeye karşı güdülemektedir. Suâlin anahtar kavramı olan *"nasıl?"* kelimesi insanı derin düşünmeye ve tefekküre yönelten; gerek marifet, gerek olayları kavrama kapasitesi açısından donuk bir ifade olan *"ne?"* sorusundan daha etkilidir. *"Nasıl?"* sorusu aklın tasavvurlarını yeniden şekillendirirken insanda bulunan bütün duyuları harekete geçirmektedir.¹³⁵

Bu kavram, Kur'an kıssalarının amaçlarını ifade etmede de kullanılmaktadır. Mesela Yusuf suresinde geçen *"Andolsun, Yûsuf ve kardeşlerinde (hakikati arayıp) soranlar için ibretler vardır."*¹³⁶ Mealindeki ayette, kıssadaki ibretlik durumlardan gerekli dersleri çıkarmak için muhatapların *"sâilin/ (hakikati arayıp) soran"* bir yaklaşıma sahip olmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Yukarıda işaret edildiği gibi, dilenen fakir kişinin 'sail' kavramıyla tanımlanması, Kur'an'ın önemli bir bilgi kaynağı olan kıssalardan ne şekilde bilgi devşirmemiz gerektiğine dair önemli bir işarettir. Dilencinin hissettiği ihtiyaç duygusu ve bu ihtiyacını karşılamak için yürüttüğü ısrarlı takip, bir ilim talebesinde olması gereken tutumlar için güzel örneklerdir. Aslında 'sail' kavramının kıssanın amacı için ifade ettiği mana yukarıda geçen seyir, nazar ve tevessüm kavramlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Böylece kıssadan hidâyete giden yolun temel taşlarını ana hatlarıyla ortaya koyduğumuzu söyleyebiliriz. Otaya çıkan tabloyu ise aşağıdaki şekilde somutlaştırmak mümkündür:



133 Ta Ha 20/36.

134 İbn. Manzûr, *age*, XI.s.318-319.

135 El-Mezîdi, Zühetr Mansur, *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler* (Çev: Hülya Afacan), Mana Yay., İstanbul, 2010, s.47-49.

136 Yusuf, 12/7.

Görüldüğü gibi kıssaların sahip olduğu özellikler ve Kur'an'ın önerdiği okuma biçimi temel amaç olan hidâyete vardırarak şekilde dizayn edilmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; Kur'an'ın en etkili anlatım aracı olan kıssaları, Kur'an'ın varoluş sebebi çerçevesinde okumak ve değerlendirmek gerekmektedir. Bu bakış açısına göre Kur'an'ın temel amacı hidâyettir. Kıssalar ise, bu hedefin gerçekleşmesinin en etkili araçlarıdır. Kıssaların ibret merkezli yapısı, onları bu amaç konusunda işlevsel kılmaktadır.

Kur'an'ın kıssalarla ilgili olarak önerdiği seyir, nazar, tevessüm ve suâl kavramlarıyla ifade edilen okuma biçimi ise kıssadan hidâyete geçişi sağlayan tamamlayıcı unsurlardır. Kur'an kıssalarının sahip olduğu tarihi, edebi, üslûbî v.s. bütün özellikleri yukarıda ifade edilen ana hedefe etkin bir şekilde varmamızı sağlayan araçlardır. Kıssaların içerik ve üslûp özelliklerinden ve Kur'an'daki kullanım şekline göre eğitim-öğretim açısından alınabilecek önemli dersler vardır. Özellikle **“aktif bir din ve ahlak eğitimi”** için kıssaların bu özelliklerinden yararlanmak mümkündür. Bu konuda yapılabilecekleri ana hatlarıyla özetlemekte fayda vardır.

Her şeyden önce kıssaları, Kur'an'ın onlara yüklediği amaç ve misyon çerçevesinde ele almayı ve yine Kur'an'ın önerdiği biçimde okumayı temel amaç olarak belirlemeliyiz.

Kur'an kıssaları'na, muharref kitapların ihtiva ettiği kıssalardaki mantıkla yaklaşmak onların işaret ettiği **'hidâyete'** hedefine varmamızı engelleyen bir okuma biçimi olacaktır. Dolayısıyla kıssaları Kur'an merkezli ele almak vazgeçilmez kriter olmalıdır. Bu bakış açısı öğreticiye ve öğrenciye ufuk açıcı imkânlar sunacaktır.

Din ve ahlâk eğitiminde işlenecek olan bir çok konuya uygun içeriğe sahip olan Kur'an kıssalarını, bu alanda birer **'öğretim materyali'** olarak kullanabiliriz. Kıssaların içeriğiyle öğrenciyi aktif bir şekilde buluşturabilmemiz hususunda onların üslûbundan ve Kur'an'daki işleyişinden istifade edebiliriz. Kur'an'ın kıssaları kullanma biçimi ve onlara yüklediği misyondan eğitimcilerin alabileceği bir çok ders vardır.

Yediden yetmişe her seviyedeki insanın hisse almasına müsait yapıdaki kıssalar içerik ve üslûp bakımından öğrencinin **'aktif katılımına'** dayalı öğrenme süreçlerinin oluşturulmasına, öğrencide oluşturulmak istenen üst düzey zihinsel performansın işlevsel olmasına aracılık edebilecek özelliklere sahiptir.

Kur'an'ın mantığına ve işleyişine uygun bir şekilde kıssalarla öğrenciyi muhatap kılabilen bir öğretmenin hedeflediği zihinsel ve duyuşsal amaçları gerçekleştirme imkânı oldukça yüksek olacaktır.

Din eğitiminin 'özel öğretim yöntemlerinde' ve 'materyal geliştirme' çalışmalarında kıssaların öğretici özelliklerinden yararlanmak mümkündür. Çünkü kıssaların içeriği ve sunuluş biçimi örnek olay, tartışma, soru cevap, drama, buldurma, problem çözme v.b birçok öğretim yöntemine uygun olduğu gibi, materyal geliştirmek açısından da oldukça zengin bir kaynaktır.

Özetle kıssa, Kur'an'ın mantığına uygun bir şekilde okunup işlendiği takdirde *hedefe kilitleyen* ve bilgiye etkin şekilde ulaşmamızı sağlayan bir iz sürme aracı olacaktır.

Kaynakça

- Abdali, Şerif, Mansur b. Avn; *el-Emsal fi'l Kur'an*, Alem'ul- Marife, Cidde, 1985.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev: Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994.
- Beyanuni, Abdülmecid; *Darb'ul Emsal fi'l Kur'an*, Dar'ul Kelam, Dimeşk, 1991.
- Cassâs, Ahmet b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut, 1405/1985.
- Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, Fecr Yayınlar, Ankara, 2010.
- Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Yayınları, 5. Baskı, Ankara,2011.
- Diyanet İşleri Başkanlığı; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Haz: Hayrettin Karaman ve Arkadaşları), Ankara, 2012.
- Ebu'l-Bekâ; *el-Kulliyât*, (tahk.: A. Derviş, M. el-Mısri), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.
- Elmahlılı Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.
- Es-Suyuti, Celâlüd'din; *el- İtkan fi Ulûmi'l Kur'an*, Dâru'l-Ulûm'ül İnsâniyye, Beyrut, 2. Baskı, 1993.
- Feyrüzâbâdi, Muhammed b. Yakub; *Kâmusu'l Muhit*, Dâru'l Fikr Yayınevi, Beyrut, 1995.
- Gülnur Erciyeş; "Öğretim Yöntem ve Teknikleri", Pegem Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2010.
- İbn. Manzur, *Lisânu'l- Arabî*, Dâr'ul Fikr Yayınevi, Beyrut, 3. Baskı, 1993.
- İbnü'l-Cevzî; *Zâdü'l-Mesîr fi ilmi't- tefsîr*, Beyrut 1987.
- İdris Şengül; *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık yayınları, İzmir, 1994.
- İsfehâni, er-Râğib; *Müfredâtu elfâzi'l Kur'an*,(Thk. Safvan Adnân Dâvüdi), Dâru'l Kalem, Şam.2002.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, Ankara, 1991.
- Kamile. Açıkgöz; *Aktif Öğrenme*, Eğitim Dünyası Yayınları,7. Baskı. İzmir, 2005.
- Kazvîni Hatib; *Telhis*, 1308 h.
- M.Zeki Aydın; "Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:V, Sivas 2001.
- M. Zeki Aydın; *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, 3. Basım, Ankara, 2007.
- Muhammed Ahmed Halefullah; *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (Çev: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Muhammed el- Behiy; *İslami Düşüncede Oryantalist Etki*, (Çev: İbrahim Sarırmış), Ekin yay., İstanbul, 1996.
- Muhammed Esed, *Meal Tefsîr*, (Çev:Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 2002.

- Muhammed Fâdil, el-Cemâli, *el-Felsefetu't-Terbiyetu fi'l Kur'ân*, Dâru'l Kitâb'il-Cedid, 1. Bas., Tunus, 1966.
- Münire Erden, Yasemin Akman; Eğitim Psikolojisi, Arkadaş Yayınları, 17. Baskı, Ankara, 2008.
- Necati Kara; *Kur'ân'a Göre Hz. Musa, Firavn ve Yahudiler*, Seha Neşriyat, 2.baskı, İst. 1991.
- Nurettin Fidan, ve Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yayınevi, Ankara, ts.
- Özcan Demirel; *Öğretim İlke ve Yöntemleri-Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, 14.Baskı, Akara,2009.
- Remzi Kaya, "Kur'an Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.11, Sayı:2, 2002.
- Sait Şimşek; *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.
- Salih Kalem, Salih Fer, "Aktif Öğrenme Modeliyle Oluşturulan Öğrenme Ortamının Öğrenme, Öğretme ve İletişim Sürecine Etkisi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri Dergisi*. Yıl:3,Sayı:2, 2003.
- Selahattin Ertürk; *Eğitimde Program Geliştirme*, 9. Baskı, Ankara, 1997.
- Suat Çelik, Erdal Şenocak, Samih Bayrakçeken, Yavuz Taşkesenligil, Kemal Doymuş, "Aktif Öğrenme Stratejileri Üzerine bir Derleme Çalışması", *Kazım Karabekir E. Fakültesi Dergisi*, 11,2005.
- Süleyman Ateş; *"Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsir"*, *Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989*.
- Şadi Eren; *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, Işık Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002.
- Şâtübî Ebu İshak; *el-Muwâfakât*, (Terc:Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1993.
- Şehmus Demir; *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yay., İstanbul, 2003.
- Turner Bryan, S; *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam*, (Çev: Ahmet Demirhan), İnsan Yay., İstanbul, 1991.
- Vehbe Züheyli; *"el-Kıssatü'l Kur'âniyyetü Hidâyetün ve Beyânün"*, Şam 1992.
- Veli Ulutürk; *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- William Montgomery Watt; *İslami Hareketler ve Modernlik*, (Çev: Turan Koç), İz Yay., İstanbul, 1997.
- Kur'an'a Giriş*, (Çev: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- www.tdk.gov.tr; Büyük Türkçe Sözlük.
- Zühetr Mansur el-Mezidi; *Kur'an Kıssalarında Sinematik Özellikler* (Çev: Hülya Afacan), Mana Yay., İstanbul, 2010.

FAHREDDİN ER-RAZİ BAĞLAMINDA DİL, ANLAM VE DIŞ DÜNYA İLİŞKİSİNE DAİR BİR DENEME

Sadık KILIÇ*

ÖZET

Öteden beri en ilginç araştırma alanlarından birisini daima 'dil', 'konuşma' ve 'ifade etme, adlandırma ve anlamlandırma yetisi' oluşturmuştur. Araştırmanın odağında ise hep 'dil'in kökeni ve menşe'i', 'dil'in zuhuru'; 'dillerin çeşitliliği', insan ve evrenin varlığı karşısında 'dil'in gücü, yeri ve önemi'; en önemlisi de 'söz-anlam, tesmiye-eşya/ nesnelere ilişkisi' vb. başlıklar yer almaktadır.

Bu çalışmada da biz, Fahreddin er-Razi ekseninde, genelde 'dil' ve 'diller', özeldeyse Kur'an dili olan Arapça bağlamında dil yetisinin varoluşsal menşe'i, dillerin gelişmesi, varlığın ifade aracı olarak dilin önemi, soyut kavramlar ile dış dünya ve nesnelere alemi karşısında dildeki değişkenlik gibi hususları ele almaya çalışacağız..

Anahtar sözcükler: Dil yetisi, adlandırmanın özneliği veya nesneliği, dilin menşe'i, insanın seçkinliği ve dil, dilin zuhuru, varoluşun ifşası, dilin öğretilişi, anlamda ve dilde sonsuzluk..

AN ESSAY WITH REGARD TO RELATIONSHIP OF LANGUAGE, MEANING, AND OUTER WORLD IN THE CONTEXT OF FAHREDDIN ER-RAZI

ABSTRACT

For a long time, "Language", "speech" and "ability of expression, naming, and explanation" is always the most interesting one of the research areas. All the time "origin and root of language", "arising of language", "variety of language", "power, position, and important of language" in relation to existence of human and universe, most importantly (statement-meaning, naming-stuff) object relation, etc. take part in the focus of the research.

In this study, context of Fahreddin er-Razi, we try to discuss some matters like "language" and "languages" generally and existence origin of the language ability, advance of languages, important of language as a means of expression of existence, variability of language in relation to abstract terms and objects kingdom particularly.

Key words: Language ability, subjectivity and objectivity of naming, origin of language, excellence of human and language, arising of language, revelation of existence, teaching of language, eternity in meaning.

Sunuş

Fahreddin er-Razi'nin tefsirine yapmış olduğu mukaddime, öteden beri çoğu müfessirin tefsirinde müşahede ettiğimiz bir uygulamanın yinelenişidir. Bildiğimiz üzere, her müfessir, bir yandan kendi tefsirinin hususiyetlerini

* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi sadikkilic52@hotmail.com

vurgulamak ve okuyucuya öz bilgiler sunmak, diğer yandan da tefsir tarihinin ve 'ulûmu't-tefsirin önemli bahisleri hakkında kendi görüş açısını aksettirmek üzere, tefsirinin girişinde, mukaddime/giriş yerine geçen genişçe bir yer tahsis eder. Bu konuda verilebilecek pek çok örnek içinden biz, mesela Taberi tefsirinin mukaddimesini, Alusi tefsirinin mukaddimesini; yenilerden İbn Aşûr'un, son derece sistemli bir şekilde kaleme alınmış olup on küsur bölümden oluşan, mukaddimelerini hatırlanabiliriz.

Hiç kuşkusuz, Razi de bu geleneği izlemiş; geniş oylumu içinde sunacağı tefsirinin temel kurucu unsurları, dilsel dayanakları mesabesindeki kimi hususları mukaddimedede ele almış ve incelemiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla, temel paradigması '*dil-anlam*' münasebeti, bu münasebetin teşekkülünde dış alemin; teknik tabiriyle, *lafız ve metin dışı unsurların yadsınamaz tesirine* vurgu yapmak olan bir anlayışla, Razi, özellikle Kur'ân Arapçasının tekevvün süreci ile dilin bünyesinde meknuz olan anlam oluşumu, anlamın çoğalması, vb. imkanlara dikkat çekmiştir. En dikkat çekici özelliklerinden olmak üzere, Arap dilinin/yani temel metin olan Kur'ân metninin doku ve yapı malzemesini teşkil eden Arapça'nın kendisindeki *delalet, işaret, tazammun* vb. şeklindeki anlam çoğaltma yetisine dikkat çekilmiş; hususiyile de Arapçadaki 'küçük türetim' (*İştikâk-ı sağîr*) ile 'büyük türetim' (*İştikâk-ı kebir*) imkanına özel vurgu yapılmıştır.

Sunum ve örneklemelerinden de anladığımız kadarıyla Razi, '*dil-nesneloluğu-dış alem*' bütünlüğüne, yani '*zihinsel kurgusal alan/objektif etkileyici dünya*' tekabülüne işaret etmek üzere, dildeki her bir fiilin sözel, dolayısıyla anlamsal çoğalma potansiyelini belirtmiş; ortaya çıkan her bir formun 'gerçeklik alanı'nda hangi anlamı gösterdiğine işaret etmiş; böylece dilin, varoluşu da işaretleyen *varlığın evi/ varlığın kodlanıp simgesel anlama kavuştuğu yuvası* olduğuna güçlü ve sistemli bir imada bulunmuştur. Nitekim Wittgenstein, "*Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını gösterir*" derken, Heidegger de, "*Dil, varlık evimidir*" dememiş miydi?!.. Modern dil-anlam-olgu teorileri ile koşutluğu açısından bakıldığında, 'dil-varlık-anlam' örgüsüne bu perspektiften bakış bir anakronizm olmayacak, tam aksine Razi'deki dilsel, varoluşsal ve felsefi sezginin gücüyle, yakınlığıyla açıklanabilecek bir keyfiyettir.

Biz bu hususu özellikle, şu iki konuyu işleyen satırlarda açıkça görmekteyiz: Bunlardan birincisi, olgular ve değişimler karşısında dildeki potansiyel ifade kudretinin kendisini nasıl açığa vurduğunu; bir anlamda, her biri farklı bir gerçeklik alanını ve durumunu göstermek üzere, nasıl çoğaldığını konu edinen ve bunu irdeleyen '*istikak-ı kebir*' bahsinin işlendiği satırlar... Üçüncü Faslın birinci kitabının birinci babında, Halil b. Ahmed'in de önceden gösterdiği üzere, bir kelime ya da bir fiildeki harflerin sistemli ve ritmik bir şekilde yer değiştirmesiyle bambaşka form ve delaletlerin ortaya çıkmasını dillendiren '*istikak-ı kebir*', Razi tarafından şu sözcüklerle tanımlanmaktadır: "*Büyük istikak, bir kelimenin, [sayısı değişik olan] harflerden*

terekküp ettiğinde, zorunlu olarak bir takım değişimleri kabul eder/uygun hale gelmesidir.”¹

‘Gösterilen’/‘signifié’nin çokluğuna paralel olarak dilsel/simgesel ifade ve açıklama gücünün de buna mukabelede bulunması, ya da forma bağlı olarak ‘semiosis’in de çoğalması şeklinde nitelenebilecek olan iştikak imkânlarından ‘küçük iştikak’, Razi’ye göre daha alışıldık bir durum iken, ‘büyük iştikak’ ise, tam aksine zordur!.. Razi bu zorluğu şöyle dile getirmektedir:

“Büyük iştikakı uygulamaksa, gerçekten zordur; hatta, büyük iştikakı uygulamak, sadece üç harfli kelimelerde mümkün gibidir; zira üç harfli kelimelerde meydana gelebilecek değişikliklerin/varyasyonların sayısı altıyı geçmez. Dört ve beş harfli kelimelere gelince, bunlarda yapılabilecek değişiklikler gerçekten çoktur. Ne var ki, oluşturulacak bu terkip ve değişik formların birçoğunun anlamı yoktur (mühmel)”²

yani bu lisani soyutlama, var olanlar (Onta) alanında bir tekabülü olmayan salt zihinsel ve kurgusal bir etkinlik olarak kalır. Ne var ki, Razi’yle birlikte biz de diyebiliriz ki, ‘büyük iştikak’ işlemi neticesinde ortaya çıkacak olan bu sözcük kalıpları/dilsel formlar şimdilik bir olguya/bir ‘signifié’ye tekabül etmemektedirler; bu [ise], hiçbir zaman tekabül etmeyecekleri anlamına gelmez!..

el-Cabirî’nin belirttiği üzere, orijinini Halil b. Ahmed’de bulan bu yöntemle, lafzlara, ‘zihni mümkün varlıklar olarak bakılmasının temeli atılmış’ olmaktadır. Çünkü böylece, bu salt kurgusal/mücerret kelimeler, her ne kadar anlamları olmasa da, bir tür varlığa sahipmiş gibi değerlendirilirler.. Bu sebeple de bazı dilbilimcilerin kelâm’ı yani sözü, şöyle tanımladıklarını görürüz: Söz (kelâm), ‘birtirinden ayrılabilir, işitilen harflerden oluşan sistemli bir bütündür’. Bu tanımda, sözün bir mana içermesi ya da insanların topluca onu aynı anlamda kullanma konusundaki uzlaşımı (muwâda’a) şartı koşulmamış, aksine söz, kullanılmayan ve kullanılan şeklinde ikiye ayrılmıştır.Bu nedenle de, mühmel kelimeyi, ‘bir manayı ifade etmek üzere konulmamış olsa bile, söz’ niteliğinde görmüşlerdir.

Bunun anlamı ise, Arapçada, lafzın daha başlangıçtan beri, ‘mana’dan müstakil, özel bir varlığının bulunduğu kabulüdür³

Daha sonra Razi, Kur’ân dili Arapçasının bu istidadına güçlü bir atıf olmak üzere, م - ل - ك (K-L-M); ل - و - ق (Q-W-L); و - غ - ل (L-Ġ-W) ve ر - ب - ع (‘A-R-B) kelimelerinde iştikak-ı kebir uygulaması yapar; gerçeklik alemiyle arasında tekâbuliyet bulunan bir takım örnekler sunar.⁴

Diğer yandan, *Tefsir-i Kebir*’de, bilgide ğailik (el-kasdu, teleoloji) meselesine değinilerek, Arapçadan oluşmuş dilsel bir doku olarak Kur’ân’ın varlık

1 Razi, Fahreddin, *et-Tefsiru’l-Kebir*, Tahran, ts., 1/13-14.

2 Razi, *et-Tefsir*, I/14.

3 Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacac-Ekrem Demirli, İstanbul-1999, s. 54.

4 Razi, *et-Tefsir*, I/14-17; İbn Kayyim el-Cevziye, *Kitâbu’l-Fevâid*, Mısır, 1. bsk., 1327/ 1909, s. 221-222.

ve bilgi paradigmasında sonsuz derecedeki bilginin biricik nihai gayesinin, insanı Allah'a, en Yüce Hakikat'e ulaştırmak olduğuna işaret edilir!.. Ya da şöyle söylenebilir: indirgemeci bir şekilde, dört kutsal kitaptan Kur'ân'a, Kur'ân'dan Fatıha Suresine, Fatıha Suresinden Besmele'ye, Besmele'den de 'bâ' harfine indirgenmiş, onda kristalize olmuş bilimlerin nihai gayesi, insanı, oyalayıcı ve sapıtırıcı tikel bilgilerin ötesinde, tikellerin de sahibi olan *Tümel Hakikat'e*, yani Allah'a ulaştırmaktır...

Razi, Allah odaklı bu teleolojik bakış açısını, '*denildi ki..*' kaydıyla gelen şu pasaj üzerine bina etmektedir:

*Bütün ilimler, dört kutsal kitapta toplanmıştır; bu dört kitabın ilmi de Kur'ân-ı Kerim'dedir. Kur'ân'ın ilmi Fatıha Suresinde; Fatıha'nun ilmi de 'Bismillahirrahmânirrahîm' sözünde; bu besmelenin ilmi de 'Bismillâh' sözündeki 'bâ' harfindedir'. Ben de derim ki, bu doğrudur; zira bütün ilimlerin gayesi kulu Rabbına ulaştırmaktır. İşte bu 'bâ' harfi de 'İsak bâ'sıdır ki bu, kulu Rabbına bağlar. Bu ise, gayelerin en yücesidir.*⁵

Burada Razi'nin, bu söylemden yola çıkarak vurguladığı hakikat, tüm ilimlerin nihai ereğinin, ontolojik varlık piramidinin zirvesinde olan Allah'a ulaştırmak olduğu; olgusal çokluklarına karşın, bilimlerin ilahi bir erekselliğin (teleoloji) kurucu, inşa edici unsurlarını meydana getirdiği anlayışıdır. Çünkü, piramidal varlık ve bilgi (episteme) yapılanmasında nihai amaç, her bir bilgi üzerinden tanrı'ya, O'nun aşkın mahiyeti (*ipséité théologique*) hakkında bir ipucuna ulaşabilmektir. Bu paradigmaya göre Aşkın ve Nihai Hakikat olan Tanrı'ya bizi götürmesi beklenen her bir olgu/algı; Kur'ân'ın özgün adlandırmasıyla 'âyet', şeffaftır; birincil sıradaki görsel ve objektif anlamının ötesinde, orada olmayan ve deruni bir üst anlamla yüklüdür. Bunlar, kendinde sahip olduğu sınırlı, görelî anlamın ötesinde, sezgisel bir yolla Müteâl Varlık'a göndermede bulunan, tanrısal varlık mertebesini imleyen işaretler konumundadırlar.. Nasr'ın sözcükleriyle belirtmek gerekirse, onlar birer *Vestige Dei*: Tanrısal iz/işaretdirler..

Razi'nin Kur'an ile olgular/durumlar/yüksek anlam mertebeleri arasında bir tekâbüliyet oluşturmak için dile böylesine yüksek bir işlev/misyon yüklemeye gayreti, onun, Kuran dilinin, bizim zihin imkanlarımızı varoluşun/varlığın en yüksek mertebelerine taşıma, buna delalet ve işaretle bulunma istidadına olan inancı sebebiyle olsa gerektir.

Razi'nin, kendisinden yola çıkarak, bütün ilimlerin nihai gayesinin Allah'a ulaştırmak olduğu neticesine vardığı ve '*Denildi ki..*' kaydıyla aktardığı ifadeye ve ondan istidlalde bulunma biçimine yakından baktığımızda ise, her şey karşın, şu za'f noktasının dikkatimizi çektiğini görürüz:

Razi'nin bu pasajdan yapmış olduğu teleolojik çıkarsaması, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ifadesindeki 'bâ' harfinin 'İsak' yani '*temessük ettirmek/iyice tutturmak*

ve yapıştırmak, bağlamak' anlamı ifade ettiği kabulüne dayanmaktadır. Oysa bizzat Razi'nin de belirttiği gibi, lafızların/özellikle harflerin delaletlerinin katî olmayıp zannî olduğunun da bir göstergesi olmak üzere, burada yer alan 'bâ' harfi hakkında pek çok değerlendirme söz konusu olabilmektedir. Razi ise, kendi bütüncül varoluş ve bilgi paradigmasına uygun bir şekilde, bu harfin 'ilsâk' (إلصاق) anlamını benimsemiştir. Ve bunu da, "(...) *Bütûn ilimlerin gayesi, kulu Rabbi'na ulaştırmaktır.. Şöyle ki: Buradaki 'bâ' harfi de 'ilsâk bâsi'dir ki bu, kulu Rabbına bağlar. Bu ise gayelerin en yücesidir*"⁶ açıklamasıyla temellendirmiştir. Razi, bu tercihinin nahve dayanan gerekçesini ise, *el-Mahşûl*'de, "Biz, 'bâ' harfi, 'ketebtu bi'l-qalemi: kalem ile yazdım; merartu bi-Zeydin: Zeyd'e uğradım' sözünde olduğu gibi, [bâ harf-i cerri gelmeden] doğrudan mefûl almayan bir fiilin başına geldiği vakit ancak 'ilsâk' manası ifade ettiği hususunda icmâ etmişizdir" açıklamasıyla ortaya koymuştur⁷. Razi tarafından yapılan bu açıklama, Zemahşeri'nin, "*Bismillâh ile başlamış olan her önemli iş, neticesizdir, bereketsizdir!*"⁸ hadisi bağlamında yapmış olduğu şu gerekçelendirme ile bir benzerlik içinde görülmektedir: "Mümin, Allah'ın adı ile başlanılmadıkça yaptığı işin dinde makbul ve sünnet üzere gerçekleşmiş olmayacağına; bunun yapılmamış bir fiil gibi kalacağına inandığı için, yazma işinin kalemle yapılması gibi, onun fiili de 'Bismillah' ile yapılmış/gerçekleşmiş bir iş olarak değerlendirildi."⁹

Et-Tefsiru'l-Kebîr'deki bu mütâlaaya değinen el-Fenârî de, aynı paralelde, buradaki 'bâ' harfinin 'ilsâk' için olduğunu belirttikten sonra, 'isti'âze'deki 'bâ' ile 'besmele'deki 'bâ' arasında bir fark olduğunu belirtir ve der ki: "(...) Çünkü 'isti'âze: sığınma talebi', düşmanların kahrolmasını talep etmektir; kahrâriyetin menbaı ise, ilahi zatın Celal ve Azametidir; 'besmele' ise, kulun nefsinin Yüce Allah'a ulaşma arzusudur; bu ise cemel sıfatlarına dair bir husustur."¹⁰

Lafızların anlamlarındaki bu zannilik sebebiyle Razi, 'bâ' harfine yüklenilecek pek çok anlamdan 'ilsâk' delaletini seçerken, buna mukabil, mesela Razi'den çokça yararlandığını bildiğimiz el-Alusî, 'bâ' harfinin 'istiâne: kendisi vasıtasıyla yardım talep etme, yardım ve himayesine sığınma, meded ü avn isteme' gibi bir manaya delalet etmesinin daha yakın ve evlâ, hatta muhakkak ve kesin olduğunu belirtir! Gerekçesini ise şöyle serimler: "Çünkü 'bâ' harfinin 'istiâne' anlamına geldiğini kabul etmemiz halinde, bundan anlaşılacak edeb ve itâat hissi ile açığa vurulacak kulluk manası, 'bâ' harfinin 'teberrük ve musahabe' manaları ifade etmesi şıkkı da dahil, diğer hiçbir yaklaşımda söz konusu olmayacak denli daha güçlüdür, daha fazladır! Sonra, 'bâ' harfinin 'istiâne' anlamını ifade ettiğini benimsememiz halinde, her şeyden önce kuldân [hakiki SK] kudret ve fiili nefyetmeye; kulların kudret ve

6 *et-Tefsir*, 1/99.

7 Razi, *el-Mahşûl fi İlmi Usulî'l-Fıkıh*, Müessesetu'r-Risale, ts., 1/379, 380.

8 كل أمر ذي بال لم يبدأ بسم الله فهو أبتى

9 *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, 1/5; krş. Et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 1. bsk., Tahran, 1400/1986, 1/92.

10 el-Fenârî, Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Rifat bey Matbaası, Asitane, 1325/1907, s. 99.

fillerinin bağımsız bir tesirinin bulunduğu düşüncesini benimsememeye bir ima ve telmihte bulunulmuş olur ki, bu bir bakıma, 'rahmet kapısını açmak istemek' ve 'Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh hazinesini' elde etmek demektir. Sonra böyle bir yaklaşım, Fatıha suresindeki وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ifadesiyle de daha sıkı bir münasebet ve alaka içinde bulunmaktadır; öte yandan bu mana, ilk vahiy esnasında, Hz. Peygamberin, "Ben okuyamam!.." şeklindeki sözüne cevap olarak gelmiş olan, "أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ": *Yaratan Rabbi'nin adından istimdad ederek/yardım alarak oku!..*" (Alak, 1) ifadesinde de en mükemmel ve kusursuz bir şekilde belirlenmiş ve taayyün etmiş gibidir..¹¹

Alûsî, kendi bakış açısı bağlamında, 'أَقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ' ifadesinde 'bâ' harfinin 'elif' harfinden sonra geliyor oluşundan onto-teolojik bir çıkarsamada da bulunarak, elif harfinin Hak Teâlâ'nın varlığına işaret olduğunu belirtirken, bunun peşinden 'bâ' harfiyle ilgili şöyle bir vurgulama yapar: " 'Bâ' harfi de, 'oluş' (*el-kevn*) noktasının açığa çıkardığı (*izhar*) Sıfatullahı [Allah'ın sıfatlarına] bir işaret.. Bunun içindir ki, arif-i billah olan Şiblî'ye, 'Sen Şiblî'sin...' denildiği zaman o, 'Ben, 'bâ'nun altındaki noktayım!' cevabını vermiştir"¹².

Muğnî sahibi İbn Hişâm da, 'bâ' harf-i cerrinin anlamlarını serdettiği satırlarında, 'Besmele'deki 'bâ' harfinin 'isti'âne: yardım talep etme' anlamında olduğu, zira bir işin en mükemmel biçimde ancak Allah'ın yardımı sayesinde gerçekleşeceği, şeklindeki görüşü aktarır¹³

Bu demektir ki, 'Besmele'deki bu 'bâ' harfine yüklenebilecek anlamlara göre başka değerlendirmeler de yapılabilecektir; Razi de, kendi ontolojik ve epistemolojik paradigmasına uygun bulduğu için, 'bâ' harfinin 'ilsâk', yani tutturmak ve lüzûm/sımsıkı sarılma anlamına delalet şikkını tercih etmiştir. Şu halde Razi, az lafızdan çok manalar elde etmenin yollarından birisi olarak Arapça'daki 'iştikâk-ı kebir' ile 'iştikâk-ı sağır' imkanlarının yanı sıra; durumlara ve bakış açılarına göre değişip, zanni/örtük, yan anlamlara da gelebilen lafızların bu potansiyelinden yararlanmaya da işarete bulunmuştur.

I- Nesnel âlem- dilsel simge denklığı

Razi, genelde varoluş ve var olanın (*orta*) anlamlandırılmasında, onun varoluş açıklığına çıkabilmesinde (*alêtheia*) dil fenomeninin önemine işaret etmek; daha özeldyse Kuran dilinin sistematığına dikkat çekmek üzere, iştikak (*étymology, dérivation*) hususiyetinin yanında, yine o, tam bir anlamolgu tekâbuliyeti, dildeki ahenk ve nizama etkin bir gönderme olan cümle-

11 el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, ts., I/47.

12 el-Alûsî, I/51. Arapçadaki edatlar konusunda yaptığı çalışmada Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ise şu özlü açıklamaları yapmaktadır: "Sibeveyh bu harf ['bâ'] için başka mana kabul etmemiştir. 'ب' bu manaya [İlsâq manasına SK] İhakikatemi veya İmecazemi delalet eder. (...) [Yine SK] İstîânei manasında kullanılır. Bu mana, İaleti isimlerine dahil olan 'ب'nın manasıdır. كتبتُ بالقلم : Kalem ile yazdımı misalinde görüldüğü gibi. Besmeledeki 'ب'nın bu manaya geldiği söylenir. İrbiliye göre, yardımın sadece Allah'tan talep edilebileceği gerekçesiyle, كتبتُ بالقلم ,deki 'ب' sebebiyet manasında kullanılabilir» (*Bazı Ahkâm Ayetlerinin Teftirinde ve Fıkhi mezheplerin Oluşmasında Arap Dili Edatlarının Yeri ve Rolü*, Basılmamış Çalışma, Erzurum, 1996, s. 59)

13 İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arib*, ts., I/101-107.

deki üç unsurun (*fail*, *meful*, *muzâfun ileyh*) simgesel olarak işaretlenmesinin (*el-hareketu*) arkasında yatan olgusal sebebe de, kendi perspektifinden dikkat çeker. Bu hususa tahsis ettiği Otuzuncu Mesele'de, Arapçada fâilin merfû (*ref*), mefulün mansûb (*nasb*) ve muzafun ileyhin mecrûr (*cerr*) olmasının sebeplerini, 'olgu, durum ve işlevsellik-hareke/simge' bağlamında birkaç bakımdan ele alarak açıklar.

a) Buna göre denilebilir ki, fâil tektir, meful ise çoktur. Zira fiil bir, iki, üç. ilh. meful alır; bunun yanında mefulun leh, zarf-ı zaman, zarf-ı mekan, meful-i mutlak ve hal gibi bir takım yan unsurları da alabilmektedir. Mefüller çoğalınca da, onlar için, hareketlerin en hafifi/kolayı olan nasb hali tercih edilmiştir. Fâil ise tek olunca, onun için de hareketlerin en ağırı/zoru olan ref /merfûluk hali seçilmiştir. Böylece sayı bakımından söz konusu olan çokluk ve fazlalık, değer ve nitelik bakımından üstünlük [fail oluş] haline denk duruma gelir de, böylece [anlamsal ağırlıkla biçimsel dağılımda] denge, itidal meydana gelmiş olur.

b) Var olanların konumları (*merâtib*) üçtür: a) Etki eder, etkilenmez.. En güçlüsü budur ki, bu da fâilin statüsüdür. b) Etkilenir, etki etmez. Bu ise en zayıf olanıdır ki, mefulün derecesidir. c) Bir yönden etkileyen, bir yönden de etkilenen.. Ki bu, var olanların orta mertebede olanıdır. Bu, muzâfun ileyhin/isim tamlaması derecesidir. Aynen bunun gibi hareketler de üç tanedir. En güçlüsü damme, en zayıfı fetha, orta mertebede olanı da kesredir. Nahivciler de, her türü (*nev*) kendi benzerine katmışlar; sonuç olarak, hareketlerin en kuvvetlisi olan ref'i, varlık kısımlarının en kuvvetlisi olan fâile; hareketlerin en zayıfı olan fethayı, varlık kısımlarının en zayıfı olan mefulü; hareketlerin orta mertebesi olan cerr'i de varlık kısımlarının orta mertebesinde bulunan muzâfun ileyhe vermişlerdir..

c) Bu izah şekline göreyse, fâil mefulden önce gelir, çünkü fiil fâilsiz olmaz; halbuki mefulsüz olabilir. O sebeple fâil, nefes kuvvetli iken telaffuz edilir. Bundan ötürü Arapların, hareketlerin en ağırını/telaffuzu en zor alan harekeyi (*ref hali*) nefesin güçlü olduğu sırada vermeleri; en hafif harekeyi/fethayı da fâilden sonra telaffuz edilen lafza vermeleri gerekmiştir¹⁴..

Görülüyor ki Razi, anlam ve onun göstergesi olan simgelerle; nesnelere objektif/dış alemdeki statüleri veya zihinsel sıralanışları ve ihraz ettikleri değerler arasında tam bir mutabakat bulunduğunu; böylece, zihinsel algılayış ve sistematığın dış alemin bir yansıması olduğunu; bu nedenle, zihinsel algı ve onun sembolik kodlanması olan dilden varoluşa geri dönüşebileceğini; var olmayı gerektirme bakımından dilsel simge/anlam ile nesnel alan arasında bir mütekebil, 'aynı anda varoluş' (coexistence) hali bulunduğunu belirtmiş; bir anlamda, dilin, varlığın yuvası/evi olduğu düşüncesine -anakronik de olsa- kuvvetli bir göndermede bulunmuştur.

II- Lafızların manalara delalet keyfiyeti..

Bir -nesneye ya da herhangi bir manaya delalet eden, ona gönderimde bulunan; telaffuz edildiğinde veya bir simge vasıtasıyla çağrıştırıldığında o nesneyi/objeyi/manayı zihnimize getiren (*imagination, tasavvur*), bir lafızla onun medlulü ve gösterileni (*signifié*) arasındaki alakanın bulunup bulunmadığı; bulunuyorsa bunun zorunlu (*tevkîfî*) ya da bir *vâdî*/'mustalîh'in tercihinine bitişik olup olmadığı konusunun kadim Yunan filozoflarınca da tartışılmış olduğu görülmektedir.

Kaynaklarda yer aldığına göre, dil ile ilgili pek çok kuramın yanı başında, "özellikle Yunan felsefesi çağında mantıkla ilgili olarak, dilde *logos* (kelâm) ile *epos* (lafız)un ayırt edilmesi, Herakleitos ile Parmenidas arasında tartışma konusu olmuş, Sokrates ile Sofist'ler zamanında dilin *physei* (doğal) mı yoksa *nomo* (kanuna bağlı)mı olduğu sorunu ortaya çıkmış, bu sorun *Şüpheciler* (Skeptikos) zamanında *physei* (doğal) *thesei* (konulmuş, saymaca) şeklini almış, aynı konu Stoacılar zamanında *analogia-anomalía* tartışmasına çevrilmiştir. Analoji tarafı olan İskenderiye okuluna göre, dil mantık üzerine kurulmuş olup düzenlidir, eşya ile adları, düşünce ile anlatım, fikir ile şekil arasında bir andırma, uygu ve bakışım vardır. Anomaliyi savunan Stoa'cılar ise, dil yapısının düzensiz ve anormal olduğunu, eşyâ ile adları, fikir ile anlatım arasında doğal bir uygu bulunmadığını ve dilde mantık aramanın mantıksızlık olacağını ileri sürmüşlerdir"¹⁵

Mesela, Eski Yunanda, isimle müsemma arasında doğrudan/zorunlu bir münasebet yoktur diyenlerden olan Hermogenes, Platon'un *Kratylos Diyalog*unda bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: Adların doğruluğunun bir anlaşma, bir uzlaşmadan başka bir şey olmadığına inanmaktan kendimi alamadım. Bir nesneye verilen ad, doğru addır bence; eski ad bırakılarak, yerine başka bir ad konsa, yenisi eskisinden daha az doğru değildir... Çünkü doğa, hiçbir objeye, sırf ona özgü olan bir ad vermez. Ad, konuşmayı ve kullanmayı alışkanlık haline getirmiş olanların âdet ve geleneğinden gelen bir şeydir bu"¹⁶.

Bu açıklamasıyla Hermogenes, adların, nesne ya da müsemmada zorunlu olarak bulunan bir nedene dayanmaksızın, tam aksine salt uzlaşmadan (*istilah*) kaynaklanmış olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Buna mukabil, Hermogenes'in bu açıklamasını doğru bulmayan Sokrates'e göreyse, "nesnelere, bizden bağımsız ve bizim sebep olmadığımız, kendilerine ait sabit bir gerçeği vardır. Bizim düşlediğimiz gibi, [keyfi olarak SK] bir yandan öbür yana uzanarak değişmezler; tersine, kendi başlarına ve doğanın zorla kabul ettirdiği kendi gerçekliklerine bağlı olarak, bulunurlar."¹⁷. Bir başka ifadeyle, Sokrates'e göre "Konuştuğumuz dil, biz doğmadan önce zi-

15 Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1968, s. 8.

16 Platon, *Kratylos, Diyaloglar* 'in içinde, İst. 1998, s. 195'ten naklen Çapak, İbrahim, "Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei", *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, s. 66

17 Çapak, "a.g.mak".. s. 67.

hinlerimize yerleşmiştir. (...) Sokrates konuyla ilgili şöyle der: “Doğru adları, ebedi ve mutlak olanın niteliklerinde bulma olasılığımız çok fazladır (...).”. Sokrates’in var sayımına göre, ad koyucu başlangıçta her bir nesne için harfler ve hecelerle bir ad ortaya çıkarmış ve bu adları kullanarak, dilde geri kalanlar için, taklit yoluyla bileşik adlar yapmıştır”¹⁸. Bu bakış açısına göre “ilk adlar... mimetik [öykülenme ve taklitle ilgili bir SK] süreç ile oluşturulmuştur (...) Bir kez ilk adlar yerleştiğinde kelime hazinesi, ilk anlamlarına göre onlardan bileşik adlar yapmak suretiyle genişletilir”¹⁹.

Yani, “Aristo kelimelerin kaynağının ‘tabiat’ mı, ‘insan yapısı’ mı olduğu üzerinde kısa ve kesin konuşmuş, sözlerin veya söylenen kelimelerin ruhtaki intibaların sembolü ve işareti olduğunu, yazı ve sözün bütün insanlar arasında *aynu* olmadığını ve fakat etraftaki varlıkların ve bunların zihindeki intibalarının *aynu* olduğunu, *seslerin ve işaretlerin kendiliklerinden* bir anlama gelmediğini, insanların, seslerin bir şeyi temsil etmesine karar vermedikçe kelimenin meydana gelmeyeceğini, bu nedenle de kelimelerin insanlar arasındaki bir anlaşmadan doğduğunu, yani ‘doğal’ olmadığını söylemiştir”²⁰.

Bu demektir ki kelimelerle varlıklar/sözcüklerle nesnelere arasında, varlıkların niteliklerine uygun zorunlu bir bağ, bir ses ilişkisinden söz edilemez²¹. Aynı şekilde, çoğunluk ulema (cumhur) nezdinde, manaya delalet edecek lafzın oluşturulmasında/*vad*’ doğrudan lafız-anlam münasebeti şart ve zorunlu görülmemiş ise de²², toplumsal bir uzlaşım ve tetabuk olan muvada’ a, kendisinden söz edilen şeyin (el-müsemma), ruhta ve zihinde meydana getirdiği izlenimden, onun yansımaları olan bir algı ve tasavvur biçiminden de mutlak anlamda uzak ve bağımsız değildir! Bir bakıma ‘şeyin’, ‘müsemma’nın ruhtaki, zihindeki tasavvur ve idrak ediliş tarzının sessel bir yansıması gibidir.

İnsan zihni ve muhayyilesinin ad koyma ve böylece şeyi varlık kategorisine katma yetisine de taalluk eden bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, lafızla (signifiant), onun göstergesi, medlulü (*signifié*, *müsemma*) arasında, ‘başkasının değil ama o lafzın o şey için *vad*’ olunmasını iktiza eden bir münasebetin, karinenin bulunması gerektiği hususu, ‘nesne-anlam’ alakası bağlamında dikkat çeken bir keyfiyettir.

III- Nesneden ad’a-ad’dan nesneye doğru çift yönlü bir hareket (mi?)

Anlamsal ya da sessel herhangi bir karine ya da illet/hikmet söz konusu olmaksızın, ‘adlandırmayı’ (*tesmiye*) mutlak rastlantı ve keyfiliğe havale et-

18 Platon, *Kratylos*, *Diyaloglar*’ın içinde, İs. 1998, s. 244’den naklen Çapak, “a.g.mak.”, s. 67.

19 Roy Harris ve Tablot J. Taylor, *Dil Bilimi Düşününde Dönüm Noktaları 1 Sokrates’ten Saussure’e Batı Geleneği* (Çev. Eser E. Taylan ve Cem Taylan, Ankara, 2002, s. 10’dan naklen Çapak, “a.g. mak.”, s. 66).

20 Perek, F.Z., *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları, Gramerin Doğuşu*, 1961, İstanbul, s. 15’den naklen Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaştırılması*, Tıbyan yayınları, İstanbul, 1995, s. 114.

21 Aksan, Doğan, *Anlam Bilimi ve Türk Anlambilimi*, 1987, Ankara, s. 21-22’den naklen Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması*, s. 114.

22 Ebu’l-Beka, *el-Külliyat*, Müessesetu’l-Risale, 2. bsk., 14032/2011, s. 788.

meyen bu yaklaşıma göre, lafızların öteki manaya değil de bu beriki manaya delalet etmesi için, bir tahsis edici ve seçici bir şeyin bulunması gerekir. Çünkü, nesneye/müsemmaya nispetle bütün manalar *muhasşıs*/tahsis eden, seçen, adlandıran özneye eşit uzaklıktadır. O böyle bir durumda, bir şey/nesne hakkında, o anlamlardan birisini seçerken, diğerlerini ise bırakmıştır.

Sahanın uzmanları, hangi mananın hangi nesneye verileceğini belirleyenin (*el-muhasşıs*), o belirleyici (*el-vadî*) olduğu; ötekini değil de bu berikini ad olarak koymasının ise, bu yöndeki irade olduğunu benimsemişlerdir. Nesneleri adlandırma (*el-vad*) iradesine sahip olan, yani *el-vâdî* ise, Eş'ariyye'ye göre Yüce Allah olup, eşyaya dair lafızları O vad' etmiş; ya vahiy yoluyla ya da bir kimsede yahut bir toplulukta zorunlu bir bilgi yaratarak öğretmek suretiyle, kullarını da bu lafızlara muttali kılmıştır²³. Lafzın manasına delaleti de objektif ve nesnel ilgilere dayanmayıp '*vâdî*' in bir dahli ve gerekçesi ile olduğundan, lafzın onu telaffuz edene delaleti gibi, zorunlu ve yadsınamaz değildir. Şayet öyle olsaydı, toplumların değişmesine karşın dillerin değişmesi; delilin medlûlden ayrılmasının imkansızlığı gibi nedenlerle, herkesin her [ismin] manasını anlaması gerekirdi..²⁴. Ne var ki vakia böyle değil..

Merhum Subhi Salih de bu konuya temas ettiği satırlarında, lafız ile medlûlü arasında bulunan tabii münasebetin/alakanın mevcudiyetine kadim alimlerin de, güçlü bir biçimde dikkat çekmiş olduklarını şöyle dile getirir: "Bu kıymetli noktayı, ulema ve bilginler topluluğu benimseyip almışlar ve onun sahih olduğunu kabul etmişlerdir"²⁵. Konunun ateşli savunucularından olan Abbad b. Süleyman da, ad koyan kimseyi, 'nesneye/şey'e, öteki ismi değil de bu beriki ismi koymaya sevk eden ve zorlayan saikın, lafız ile onun medlûlü arasında mevcut olan zorunlu bir münasebet olduğu görüşünü benimser ve der ki: "Aksi halde, belli bir adın yine belli bir şeye ad olarak seçilmesi, nedensiz ve ilgisiz bir tercih (*tercih bilâ mürecceh*) olurdu..²⁶. Abbad'a göre bu münasebet ve ilgi, biz onu hissetmesek ya da anlayamasak da, hep vardır ve bulunmaktadır.

Suyuti de bu duruma işaret ederek şöyle bir açıklamada bulunur:

"Dil ve Arapça alimlerine gelince, onlar lafızlarla manalar arasında bir münasebetin kesin olarak bulunduğu hususunda nerdeyse ittifak halindedirler. Fakat onlarınkiyle Abbad'ın yaklaşımı arasındaki fark şudur: Abbad, bu münasebet ve alakayı ötekilerden farklı olarak özsel (*zati*) ve zorunlu (*mûcib*) görmektedir; bu tıpkı Mu'tezile fırkasının, Allah'ın, fiillerinde maslahata en uygun olana (*el-aslah*) riayet etmesinin vacib olduğunu söylemesine benzer. Ehl-i sünnet ise şu kayıtla bunu dillendirirler: 'Allah, kulların yararına (el-maslahat) en uygun olanı yapar, fakat mecbur olduğu için değil, Kendisinden bir lütuf ve iyilik olmak üzere.. Bu sebeple de, o şeyi şayet istese yapmazdı.'²⁷

23 *el-Külliyat*, s. 788.

24 *el-Külliyat*, s. 788.

25 Salih, Subhi, *Dirasatun fi Fıkhi'l-Luğa Daru'l-İlmi li'l-Melayin*, 16. bsk., 2004, s. 150.

26 Subhi Salih, *Dirasat*, s. 150.

27 Suyutu, *el-Müzhür, el-Müzhür fi Ulümi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, el-Mektebetu'l-Mısıriyye, Beyrut, 1408/1987; 1/47-48; yine bkz. Subhi Salih, *Dirasat*, s. 151.

Hemen belirtelim ki, 'isim-medlul' ilişkisindeki bu katı nesnelci yaklaşımı nedeniyle olsa gerektir ki, Abbâd'ın bu görüşü çokça duyulup şöhret bulmamış; problemin araştırılmasına iştirak eden her hangi bir kimse de ona yandaş olmayıp, aksine görüşünü reddetmişlerdir²⁸..

Bu bağlamda kısa bir değerlendirme yaparsak diyebiliriz ki, anlaşıldığı üzere, nesnelere form ya da içeriklerinde, kendilerine işaret edip tasavvur olarak onları zihne yaklaştıracak; başkalarından ayırt edici bir biçimde mahiyet, keyfiyet ya da işlevlerine gönderimde bulunacak (*signification*) pek çok işaret, delil, karine vb. var ise de, nihai adlandırmayı (*tesmiye*) gerçekleştiren, vâd'ın/ad koyma konumunda olanın iradesi, tercihi, hatta beğenisi dir!..

Öte yandan, bu demektir ki, *vad'* veya *tesmiye*, salt öznellik (*solipsisme*)²⁹ ve keyfîlik ya da ilkesizlik gibi bir belirsizliğin tasallutuna da bırakılmamıştır. Konuyu, İbn Cinnî, İbn Abbad ve Suyuti bağlamında değerlendirdikten sonra Subhi Salih şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır:

Genel olarak dilciler, hususi olarak da Arapça dil alimleri, *lafızlarla manalar/medluller arasında tabû bir münasebetin bulunduğu* hususunda nerdeyse uzlaşmışlardır. Böylece Suyuti ile İbn Cinnî, aynı anlayış düzleminde buluşmuşlardır. Bizim de, genel dilbilim araştırmalarında apaçık bir açılım sayılacak olan bu dilsel olguyu benimseyip kabul etmemiz gerekecektir!³⁰

Tam da bu noktada, Razi'nin, dilbilimin en önemli bahislerinden birisi olan lafızların manalarına delaletinin '*vad'î* mi, yoksa '*zâtî*', özsel (substanciel) mi olduğu hususundaki tercihini bir kez daha hatırlamak uygun düşecektir.

Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*'in mukaddimesinde şunları söyler: "Lafızların medlullerine/manalarına (signifié) delaleti hakiki olmayıp bizzat zatlarından ileri gelmez; çünkü bu delaletler, zaman ve mekânların değişmesiyle değişiklik arz eder. Ne var ki, zati delaletler böyle değildir"³¹ ve yine, "Lafızların manalarına delaletleri zannidir. Zira bu delaletler lügatlerin, i'rabların ve çekimlerin (tasrif) nakline dayanır. Bunları nakledenlerin ilk belirgin halleri ise, bunların 'ahâd/tek tek kimseler' olmalarıdır; 'ahâd' olanların rivayeti ise ancak zan ifade eder. Ve yine bu delaletler; müşterek, mecaz, nakl³², icmal, tahsis, akli bir muarız, izmâr [muradın gizlenmiş olması], nesh, takdim-te'hîr vb. halle-

28 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, el-Merkezu's-Sekafi el-Arabi, 4. bsk., Beyrut, 1998, ts. s. 76.

29 *Solipsizm*: "Kendi bilincinin biricik gerçeklik; diğer bilinçler ve dış dünyanın ise sadece bir takım görünümeler olduğunu düşünen kininin tavrı"; "Özneliği temel olgu olarak ortaya koyan ve nesnel gerçeklik hakkındaki her hükme karşı katı bir şüphecilik uygulayan filozofun tavrı" (<http://www.cnrtl.fr/definition/solipsisme>); "Yalnız ben varım, benden başka her şey yalnızca benim tasarımımdır" diyen; öznelleğin ben'i bilinç içerikleriyle birlikte tek gerçek, tek var olan olarak kabul eden felsefe görüşü" (Akarsu, Bedia, *Felsefe terimleri Sözlüğü*, İnkılâp, 12. bsk., s. 173).

30 Salih, *Dirasat*, s. 151.

31 Razi, *et-Tefsir*, I/22.

32 'Nakl', lafzın, bir ziyade veya noksanlık sebebiyle, *vad'* olunmuş olduğu anlamdan başka bir anlam alanına nakledilmesidir. Mesela bir kimsenin, 'Cesaretlî bir adamı' kastederek, "Aslan gördüm!" demesi böyledir (Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Et-Tayyib el-Basri el-Mu'tezilî (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983 [?], I/13, vd.)

rin bulunmaması gibi durumlara dayanır. Çünkü, aklen bir engelin (muarız) var olması halindeyse, lafızı mecaz manasına hamletmek zorunlu olur"³³; "binaenaleyh, naklî bir delil gördüğümüzde, o ancak bu gibi hallerden salim ve uzak olduğunda bir delil olarak kalır.. Onun bu hususlardan salim olduğunu bilmek ise ancak, 'Biz iyice araştırdık ve içtihad ettik, bu hususlardan hiçbirini de görmedik/bulmadık!' denildiğinde mümkün olur; fakat biz şunu biliyoruz ki, bunu bulamayışımızı onun [kesin olarak SK] bulunmadığına delil getirmek de ancak zan ifade eder; böylece de şu kesinlik kazanır ki, naklî delillere tutunmak, zannî öncüllere dayanmaktadır; zannî bir şeye dayanan-sa kati değil zannidir!.." ³⁴. Yine o, lafızlardaki anlam çokluğunun lengüistik-varoluşsal arka planını oluşturan delalet ve anlamların vad'iliği meselesine dair, az sonra daha genişçe ele alacağımız üzere, şu kanaati de dile getirir: "Lafızların manalarına delaletlerinin tevkîfi (ilahi talim/öğretme yoluyla) olduğunu kesin olarak söylememiz mümkün değildir.." ³⁵

VI- Dillerin menşei meselesine dair bazı görüşler

1- Batı dünyasında konuya yaklaşım örnekleri

Dilin menşei ve tekevün süreci konusunda batı dünyasında da başlıca iki yaklaşımın olduğu görülmektedir. Yıldırım'ın aktardığına göre, batı aleminde bazı düşünürlerin, dilbilimcilerin aksine kiliseyle paralel düşündüğünü görüyoruz. Mesela Hamann, dilin insana Tanrı tarafından verildiğini, tanrının bir mucizesi olduğunu söyler. Ona göre dil, düşünülmüş kavramlar için konmuş uzlaşım sal göstergelerin bir toplamı değil, her yerde açık ve gizli, görülür ve görülmez olarak bizi çevreleyen aynı bir ilahî yaşamın simgesi ve yankısıdır. Bütün yaratılanlar, doğa gibi tarih de, yaratanın yaratılana bir sözünden başka bir şey değildir. Bilimsel araştırmalardan önce de kültür ve uygarlık hayatı için önemli olan yazının doğuşu tanrılarla, peygamberlerle veya ilahî güce sahip olduğuna inanılan kişilerle açıklanmaya çalışılmaktadır ³⁶. Dilin ilk insanla birlikte ortaya çıktığını söyleyen Ernest Renan da, "İlk insanın bir derecede konuşmaktan mahrum olduğunu, konuşma yeteneğini daha sonraki bir safhada elde ettiğini düşünmek hayal ürünüdür. İnsan doğası (özü) gereği konuşan bir yaratıktır" demekle bu görüşe yaklaşmaktadır ³⁷. Diğer bazı yaklaşımlara göre, "dil tanrısal bir görüntüdür. Allah'ın bir armağanıdır. Tabiatüstü bir yetenek ve aşkın bir belirtidir. (...) eskilerin hikmetidir (sapientia veterum) (Francis Bacon); insanın doğuşunda bulunan bir gizil gücün belirtisidir" ³⁸.

33 Razi, *et-Tefsir*, I/28; Razi, *el-Mahsül*, I/390, 391-406; krş. '(...) bir haber; haber verene, haber verilene, haberin konusuna, bizzat haber verme işine, hâl karinesine, açık ya da kapalı söyleme, özlü (veciz) ya da uzun uzadıya anlatma (itnâb) gibi üslup çeşidine göre farklılık arz' eder' (Şatbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan, İz yayıncılık, İstanbul, 1993, II/63-64)

34 Razi, *el-Mahsül*, I/407.

35 Razi, *et-Tefsir*, I/22.

36 Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998, s. 61.

37 Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, s. 192.

38 Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 7.

Batıda, "Dilin doğuştan ve ilahi bir güç tarafından değil, insanın tecrübelerinin sonucu olarak meydana geldiği" görüşünü ileri sürenler olmuştur.

Bunlardan *John Locke* (1632-1704), 17. yüzyılda çoğunlukla benimsenen, bazı ya da tüm fikirlerimize doğuştan sahip olduğumuz varsayımına karşı çıkar. Ona göre fikirlerimiz daha ziyade deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır. Zihin, doğuştan bir *tabula rasa*³⁹, deneyimlerin sonradan üzerine kazındığı tertemiz bir levhadır⁴⁰. Deneyim, bize iki farklı yoldan fikirler sağlar; bunlardan biri *sensatio* (dış deney, dış duyum), diğeri ise *reflection* (iç deney, iç duyum)dur. İç deney ile kendi ruhumuzdaki durumları ve etkinlikleri, dış deney ile de ruhumuzun dışındaki nesnelerin etkilerini kavrarız"⁴¹ Kısaca görüldüğü üzere, dilin kaynağının, 'zihnin doğuştan var olan yeteneklerinde yattığı' görüşüne karşın, Lock'a göre dilin kaynağı, zihnin doğuştan sahip olduğu yeteneklerden çok, deneyimlerimizdir⁴².

Burada İbn Haldun'un, insanın tabiatı ile alakalı olan şu ikili tespitini hatırlamak yararlı olur.. Buna göre insan tabiatının üzerine kurulu olduğu iki hal vardır ki, bunlardan birincisi, onun özüne ilişkin bilgisizlik hali, ikincisi de, sonradan elde etmek ve kazanımla alakalı olan bilgi durumu.. Bir başka ifadeyle, insan için varlık mertebelerinin ilki 'insanlık' olan insanın, fitrî hali, kesbî hali⁴³. Buna göre denilebilir ki insan, özü ve fitratı bakımından cehalet üzere bulunur; müteakiben de, özellikle ona verilmiş olan 'fikir' edimi sayesinde, kesbî boyuta intikal eder ve bu da onun gelişmesinin yoludur.. İbn Haldun bu konuya açıklık getirdiği satırlarında ise, insanın diğer canlılardan ayrışıp gelişmesinin önemli bir nirengi noktasını oluşturan, şu üçlü akıl tasnifine dikkat çeker..

"Bu fasılların başında da açıkladığımız üzere, insan da, canlılar (el-hayevanat) cinsindedir ve Allah onu, kendisine tahsis etmiş olduğu fikir yetisi ile diğer canlılardan temyiz etmiştir; bu fikir yetisi sayesinde ki o, işlerini bir düzen üzere gerçekleştirir ki bu, temyiz yeteneğini ifade eden akıldır (akl-ı temyizi); yahut da insan bu fikir sayesinde, bir takım görüşlerin, insan oğlundan gelebilecek yarar ya da zararların bilgisine ulaşır, ki bu da, deneysel akıldır (akl-ı tecrîbî) yahut da o bu fikir/düşünme yetisi ile, ister burada bulunsun (şahid) isterse bulunmasın (gâib), mevcutları/varlıkları buldukları hal üzere tasavvur edebilir ki, bu da teorik akıldır (akl-ı nazari)"⁴⁴.

Bu satırlardan yola çıkarak onun, Lock'a benzer bir şekilde, fitri bilgisizlik halinden, muhtelif aşamalarıyla bilgi ve beceri geliştirme hallerine işaret

39 Tabula rasa: "[Boş, üzerine hiç bir şey yazılmamış kağıt]: deneyci ve duyumcu öğretilerin, her türlü deneyden önce ruhun durumunu göstermek için kullandığı kavram. Bu öğretiler, bilen öznedeki doğuştan kavramlar ve önsel bilgiler olmadığını, her bilginin yalnızca dıştan gelen duyu ve izlenimlerden oluştuğunu savunur" (Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 166).

40 Roy Haris ve Tablot J. Taylor, *a.g.e.*, s. 101'den naklen Çapak, "a.g.mak".. s. 68; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 24. Basım, İstanbul, 2012, s. 296-297.

41 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 297; Çapak, "a.g.mak".. s. 68.

42 İbrahim Çapan, "a.g.mak".. s. 68.

43 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, II/349.

44 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, II/348.

ederken, bir bakıma dil becerisinin de tecrübi ve deneysel boyutuna dikkat çekmekte olduğunu söyleyebiliriz.

Dillerin kökenine dair aynı adlı bir eser yazmış olan J.-J. Rousseau (1712-1778)'nin da bu konudaki görüşlerini gözden geçirmek konuya başka bir derinlik katacaktır. Onun bakış açısında öne çıkan unsur ise, dil ve sözcüklerin oluşmasında müessir bir amil olarak duygular ile, insani algılardan oluşan psikolojik boyuttur!

Rousseau'ya göre, “*ilk toplumsal kurum olan söz, biçimini sadece doğal nedenlere borçlu*” olup⁴⁵, dil ve konuşma olgusunun mahiyet ve kapasitesine de bir işarette bulunmak üzere, bunlar hazır bulunmuş (*içgüdüsel, garizî*) ve edinilmiş olmak şeklinde, iki kategoride ele alınabilir. Bu bağlamda örneğin, “*kunduzların ve karıncaların dillerinin jestlerden oluştuğuna ve sadece göze seslendiğine inanmamız (...) yersiz olmaz. (...) bundan dolayı bu dillerin her biri doğal olsa da, edinilmiş değildir*; bu dilleri konuşan hayvanlar onlara doğuştan sahiptirler; hepsi bunlara sahiptirler ve her yerde aynı dile sahiptirler; onu hiç değiştirmezler, en küçük bir ilerleme de göstermezler. *Uzlaşımın dili sadece insana aittir. İşte bu nedenle insan, iyi yönde olsun kötü yönde olsun, ilerleme gösterir ve bu nedenle hayvanlarda ilerleme hiç görülmez*”⁴⁶

Rousseau, insanı, konuşma içgüdüsüne sahip diğer canlılardan ayıran ve salt ona özgü olan bu edinilmiş konuşma ve dil becerisinin kaynağına ise, ahlaki gereksinimlere istinat eden güçlü duygulanımları yerleştirmektedir. Çünkü, Rousseau'ya göre, “[Maddi SK.] yaşamını sürdürme zorunluluğu insanları birbirinden uzaklaşmaya zorlarken, bütün güçlü duygulanımlar onları birbirlerine yaklaştırır. İnsanlardan ilk sesleri çekip alan [onları dil oluşturmaya zorlayan SK.] açlık ya da susuzluk değil aşk, nefret, acıma, öfkedir. Meyveler elimizden kaçmazlar, konuşmadan da onları besin olarak kullanabiliriz; yiyeceğimiz avı sessizce izleriz; ama genç bir kalbi heyecanlandırmak için, haksız bir saldırganı püskürtmek için doğa vurguları, çılgınlıkları, yakınmaları dayatır: işte en eski sözcükler böyle bulunmuştur ve *bu nedenle ilk diller basit ve yöntemli olmaktan önce şarkıyla söylenen ve güçlü duygulanımlarla dolu dillerdir.*”⁴⁷.

Şu değerlendirme de bu anlayışı destekler gözükmektedir:

“Konuşmaya başlamadan önce çocukta birtakım bağırmalara rastlanır. Bu sesler herhalde ilk insanların, yıldırım, vahşi hayvan saldırısı ve duyulan acılar karşısında çıkardıkları sesler gibi içgüdüsel, bunlar zamanla başka insanlar önünde yinelenikçe belli kavramların temsilcisi durumuna gelmiş olabilirler. Böylece, zamanla sözcüklere dönüşen sesler ve ses birleşimleri bir toplumun anlaşma aracı olmuşlardır”⁴⁸

45 Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, T.İ.B. Kültür Yayınları, 1. bsk., İstanbul, 2007, s. 1. [vurgular tarafımızdan yapılmıştır SK.]

46 Rousseau, *Dillerin Kökeni*, s. 6-7.

47 *Dillerin Kökeni*, s. 10.

48 Aksan, Doğan, *Her yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, T.D.K. yayınları, 2. bsk., Ankara, 1998, 1/96'den naklen Yıldırım, Zeki, “Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”, s. 103.

İnsanları konuşma potansiyel ve yetisini açığa çıkarmaya sevk eden sebeb, hayatın nesnel olgularından ziyade, güçlü duygulanımlar ve ahlaki kaygılar, insani hisler olduğunu vurgulayan Rousseau, insanın ilk konuşma tarzının da mecazlı bir dil şeklinde olduğunu; nesnelere 'hakiki' anlamlarına ise sonra ulaşıldığını; insanların, "şeyleri ancak asıl biçimlerinde gördükten sonra onlara asıl adlarını verdiklerini"; bir başka deyişle "*ilk başta yalnızca şiir biçiminde konuşulduğunu*" belirtir..⁴⁹

"Ses-anlam-dil" bağlamında özellikle sesi anlamlı bir üniteye dönüştürme olgusuna dikkat çeken Rousseau, sesleri birbirine eklemeye yetisine, böylece de çekirdek sesler ile eklememeli ses birimleri ve hecelere vurgu yapar.. Der ki Rousseau: "Basit sesler doğal olarak gırtlaktan çıkar, ağız doğal olarak az çok açıktır; ama sesleri eklememeyi sağlayan dilin ve damağın değişiklikleri dikkat ve alıştırmaya ister; bunlar istemeden yapılamaz. (...)". Sözüne devamla da şunları ekler: "Peder Lamy (Bernard Lamy, 1640-1715)'e göre *eğer Tanrı onlara özellikle öğretmeseydi insanlar başka sesleri asla bulamazlardı: "Eklememeler az sayıdadır; sesler ise sonsuz sayıdadır."*⁵⁰

Dilin menşei ve zuhuru konusundaki belirsizlik ve çok ihtimallilik, Batıda da, kimi düşünürleri bu konuda çekimsizliğe, kesin bir kanaat izhar etmemeye sevk etmiştir. "Mesela son dönemin antropologlarından olan William'ın dilin kökeni ile ilgili tespiti şudur: "Dil, çığlık ya da haykırışların zamanla kelimelere dönüşmesi, doğadaki seslerin taklit edilmesi, ya da insanların bir araya gelecek nesnelere teker teker isim vermelerinden doğmuştur" şeklindeki teorilerin kanıtı pek azdır. Bugün daha fazla kanıtla sahip olmamıza rağmen hala insan dilinin nasıl ve ne zaman geliştiğini kesin delillerle ispat edemiyoruz. yapabildiğimiz tek şey, konu ile ilgili spekülasyonlar üretmekten ibarettir"⁵¹

Boşlukta başıboş ve anlamsızca dolaşan şeyler gibi duran sesleri anlamlı, birbirlerine bitişip eklenen fonetik biçimler haline getiren ise, seçen, seçme edimi, ses-nesne münasebeti ya da müşabeheti, nesnenin ve adlandırmanın, eklememeyi yapanın dünyası vb. pek çok amilden teşekkül eder.. Ve bu yaratım, sezgi, şiirsellik ve duyumsama gibi içsel niteliklere ilave olarak aklilik, gelişim güdüsü ve bilinci, yüksek bir ruhsallık gibi düzenleyici, kurucu yetilerin mevcudiyetini de gerekli kılar..

Seslerin anlam içeren sembol ve birimlere dönüşmesinde, onların arkasındaki oluşturuca niyet, irade, yetenek ve muhayyilelerinden kaynaklanan bir tanzim fikri, kurma ve düzenleme girişimi bulunur ki, ortak seslerin gösterdikleri anlam ile bu fonetik form arasında mutlak surette bir ilgi bulunacaktır. Bu ilginin kaynağı ya psikolojik algısal zihni bir karene olabilir, ya da, adını her ne koyarsanız koyun -taklit, teşbih, analogi, alıştırmaya, yansılama,

49 Rousseau, *Dillerin Kökeni*, s. 11.

50 *Dillerin Kökeni*, s. 13.

51 William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, s. 155-156'dan naklen, Yıldırım, Zeki, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", s. 105-106.

baskın bir özellik vb- doğal objektif bir sebep.. Bir ilgi ve bağın mevcudiyeti muhakkak, ama çoğunlukla saklı ve örtük kalan, çok da sarıh olmayan bir geri plan.. Subhi Salih'in, "Din bilgileri de kuşkusuz şu üç durumda, yani yalınlık (*el-besâta*) ve terkip halinde; zuhur etme (*neş'et*) ve sözcük türetme (*tevlid*) aşamasında ve bir de hem birincil (*ez-zatiyye*) formunda, hem de yeni anlamlar kazanma (iktisab) sürecinde, lafız ile onun medlûlü arasında bir tenasübün bulunduğu ikna olmaya meyletmişlerdir.."52 ifadeleriyle işaret ettiği de muhtemel bu durumdur.

Dil ve konuşma edimi söz konusu olduğunda, şu sessel durumu bir kez daha anımsamakta yarar olacaktır.. İnsan şöyle dursun, herhangi bir canlıdan sudur eden bir ses bile, anlam dünyasında bir istem ve bir amaca tekabül eder; zor olan, bizim her sesin tekabül ettiği bu şeyi bulabilmemizdir.. Genelde bütün diller için söz konusu olabilecek bu durum, özeldyse Kur'an dili Arapça için de haydi haydi söz konusudur. Dil alimleri de, bu ses-harf-terkip-anlam bütünlüğü bağlamında, basit haliyle her bir harfin -ki o, kelimeden bir cüzdürmuayyen bir sese tekabül ettiğini, sonra da o harfin -kelimenin ister başında, ister ortasında isterse sonunda olsun, [kendi sessel hususiyetine] uygun bir manayı telkin ettiği görüşündedirler.. Burada dikkat çeken husus, o alimlerin, o harfin sesiyle, onun bir maksat ve gayeyi dile getirdiğini; Arapça kelimenin ise, unsurları manalı ve [bir anlama, nesneye] gösterimde bulunan (*devâll*) harfler kümesi olarak ifadelendirilebilecek olan bu sessel yapıdan mürekkep olduğunu kastetmiş olmalarıdır.. Şu halde, her harfin bir gölgesi ve şuası/ yansıttığı ışığı vardır; çünkü her harfin bir yankısı ve ritmi bulunmaktadır"53

Burada, az yukarda Rousseau'dan aktardığımız bazı düşüncelerle de benzerlik gösteren, dilin gelişim süreci içinde, kısa sözcükten eklemlemeli ve çoklu, çok heceli sözcüklere doğru bir gelişim seyri izlemiş olabileceği ihtimalidir..

2- İslam dünyasında konuya yaklaşım örnekleri

Razi'nin, kapsamlı bir metin yorum etkinliği (hermeneutik) olan tefsiri için manifesto niteliği taşıyan mukaddimede irdelediği hususlardan dikkat çekici olan önemli konu, '*anlam-nesne*' ilişkisi bağlamında 'dil' fenomeninin varoluşsal kökeniyle alakalı olarak, dilin vad'iliği veya tevkîfiliği (Allah tarafından öğretilmişliği) meselesidir.

Meseleyi, bir lafzın bir manayı ifade etmesinin ya o şeyin ya zatından dolayı ya da *vad'* yoluyla olduğunu söyleyen Razi de, bu hususta şu dört ihtimali zikretmektedir:

Birinci ihtimal

Özellikle Abbâd b. Süleyman'ın benimsediği görüştür ki, buna göre, lafızlar medlullerine doğrudan delalet ederler; bir başka deyişle, *bir lafız ile onun*

52 Subhi Salih, *Dirasat fi fikhul-lüğa*, s. 142.

53 Salih, *Dirasat*, s. 142.

medlulü arasında, *kişiyi, o mana için -başkasını değil de- o lafzı koymaya sevk eden doğal bir münasebet vardır*⁵⁴. ‘Dilin kaynağı, [müsemma hakkında edinilen algıyla ilgili olarak, ona ait SK] tabii sesleri yansıtmaya dayanır’ tezini savunan ve bu nedenle ‘doğa teorisi’ olarak da adlandırılmış olan bu görüş, kendisini şöyle temellendirir:

“Belli lafızlar ile belli manalar/gösterge (*signifié*) arasında içsel bir bağ ve münasebet bulunmasaydı; diğer bir ifadeyle, lafızların, mana ve medlullerine delaleti doğrudan ve kendiliğinden olmasaydı, her bir lafzın gösterdiği o manaya tahsis edilmesi; lafzın, [o şey ile alakalı olarak] o manayı ifade edecek şekilde *vad’* olunması herhangi bir sebebe dayanmadan bir tercihte bulunmak (*tercih bilâ müreccih*) demek olurdu ki, bu ise mümkün olmayan bir şeydir”⁵⁵.

Dil bilimciler, fıkıhçılar ve kelamcıların oluşturduğu büyük çoğunluk tarafından reddedildiği belirtilen⁵⁶ bu iddiaya Razi, *et-Tefsir*’de, “Bu görüşün, ya kâinatın; ne biraz önce ne de biraz sonra değil de, [vücut bulduğu o] muayyen vakitte meydana getirilmiş olması ‘durumu’ ile çelişeceği; ya da, kâinatın niçin o muayyen vakitte yaratılmasının tercih edilmiş olmasının bilinmesi gerekeceği!..” şeklinde bir akıl yürütme ile cevap verirken⁵⁷, *el-Mahsul*’de de, Abbad’ın, “*Lafızlar manalarına doğrudan ve kendiliğinden delalet eder; bir başka deyişle, bir lafız ile onun medlulü arasında, kişiyi, o mana için -başkasını değil de- o lafzı koymaya sevk eden doğal bir münasebet vardır..*” şeklindeki bu görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Abbad’ın görüşünün yanlış/fasit olduğuna delalet eden şey şudur: Lafızların [medlullerine/müsemmalarına/manalarına] delaletleri *zati/özel* olsaydı, durumların ve toplumların farklılaşması sebebiyle lafızlar da farklılaşmaz, her insan her dilin (*lûgat*) bilgisine ulaşır, onu anlardı. Gerçekte durumun böyle olmayışı (*lâzım*) ise, lafızların delaletlerinin, o medlullerin özünden kaynaklanmış olduğu görüşünün yanlış ve gerçekten uzak olduğuna (*melzûm*) delalet eder.. Bir başka ifadeyle, *lâzım* (öncül, hüküm iktiza eden) batıl olunca *melzûm* (netice) da batıl ve geçersiz olur”⁵⁸

Bu değerlendirmeleriyle Razi, isim ile müsemması, lafız ile manası arasında her zaman rasyonel/doğal/zorunlu bir münasebet, bir ilgi bulunmayabileceğini göstermek istemiştir.

İkinci ihtimal

Dillerin tevkîfî (Allah ve Peygamber tarafından öğretilmiş) olduğu görüşü olup, bu ise, Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ile İbn Fûrek’in anlayışıdır.

Dil ve ifade yetisi konusunda alimlerin çoğunluğunun, dilin tanrısal bir beceri ve etkinlik; fitri ve insan doğasına ait bir ayrıcalık olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

54 es-Suyutî, *el-Müzhir*, I/47.

55 *et-Tefsir*, I/22; el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 55.

56 bkz. el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün...*, s. 55.

57 Razi, *et-Tefsir*, I/22.

58 *el-Mahsul*, I/183; yine bkz. es-Suyutî, *el-Müzhir* I/16, 47.

Bu cümleden olmak üzere İbn Faris, *Fıkhü'l-Lüga* adlı eserinde, "Bil ki Arap dili tevkifidir" diyerek o da Bakara, 2/31 ayetini delil getirir ve der ki: "Bil ki Arapların dili tevkifidir; bunun delili, Cenab-ı Hakkın şu ayetidir: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. İbn Abbas da, "Allah, Adem'e isimlerin tamamını öğretmiştir. Bunlar, insanların kendi aralarında bilip kullandıkları, mesela canlı, arz, ova dağ, deve eşek vb. varlıklarla alakalı sözlerdir" demektedir. İbn Faris'in bu görüşünü aktaran Suyuti ise, İbn Faris'in Ehl-i sünnet mezhebinden olduğunu bilhassa vurgulamaktadır"⁵⁹.

Konuyu *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde değerlendiren İbn Hazm (994 - 1064) ise şöyle demektedir: "... Böylece, dilin, Allah'ın emri ve O'nun öğretmesi olduğu anlayışı doğru olmuş olur. Ancak ne var ki biz insanların, kendisine vakıf oldukları, kendisi vasıtasıyla nesnelere mahiyetlerini, niteliklerini ve tanımlarını bilip öğrendikleri o ilk tek dilden sonra çok çeşitli diller oluşturma konusunda uzlaştıklarını (*el-istilah*) da yadsımıyoruz. Biz, Hz. Adem'in muttali kılındığı dilin hangi dil olduğunu da bilmiyoruz. Ancak bu konuda, "Allah ona isimlerin tamamını öğretti" (Bakara, 2/31) ayetine dayanarak, *bu dilin en tamam, ibaresi en açık, en az problemlî, en özlü ve müsemmalara delalet eden çeşitli isimlerin kendisinde en çok bulunduğu bir dil olduğunu kesin olarak söyleyebiliriz*"⁶⁰.

Daha sonra İbn Hazm, Cenab-ı Hakkın Adem (a.s.)'i, şu anda insanların konuştuğu bütün dillere vakıf kılması olmasının da mümkün olduğunu belirterek der ki:

"Muhtemelen o zaman, nesnelere delalet eden müteradif isimlerden meydana gelen bir tek dil vardı, ama sonra bu tek dil pek çok dillere dönüştü; zira Adem'in oğulları bundan sonra bu dili dört bir tarafa dağıtıp yaydılar.. İşte bize göre en güçlü ve gerçeğe en yakın görüş budur; ancak biz, Allah Teala'nın Adem'e öğretmiş olduğu bir dilin bulunması gerektiği konusunda kesin kanaat belirtmemize karşın bu konuda da kesin bir kanaat belirtmiyoruz.. Fakat bizim nazarımda daha baskın olan görüş budur; yani biz, Allah Teala'nın Adem'i konuşulmakta olan bu bütün dillere muttali kılması olduğunu kastediyoruz.."⁶¹

Öyleyse İbn Hazm'ın, dil olgusu hakkındaki yaklaşımını şöyle maddeleştirebiliriz:

- 1- İlk dil, Allah'ın bir ilhamı ve vahyidir. O, Hz. Adem'i dile vakıf kılmuştur. Ancak daha sonra insanlar arasındaki uzlaşma yoluyla diller oluşturulmuştur.
- 2- İlk dilin hangi dil olduğunu bilmek mümkün değildir ve bu konuda ileri sürülen görüşler kesinlik ifade etmeyip temelsizdir.

59 Suyuti, *el-Müzhir*, 1/8; Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 116.

60 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, metin krş. Ahmed Şakir, yayımlayan: Zekeriyya Ali Yusuf, Kahire, ts., 1/29-30; yine bkz. Yakub Civelek, "VII.-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil/Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Van, 17-18 Mayıs 2011 (Bildiriler ve Müzakereler Kitabı), s. 218.

61 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/31.

- 3- Diller arasında karşılıklı alışveriş ve geçişler bulunur⁶².
- 4- Dil toplumsal bir olgudur ve dilin yok olması, o toplumun ortadan kalkmasına yol açar.
- 5- Dillerin arasında üstünlükten söz edilemez.
- 6- Her dilde birbirine benzer sesler bulunur. Aralarında güzellik, çirkinlik bakımından bir farklılık bulunmaz⁶³.

Dillerin kökeni ve ontolojik kaynağı konusunda tevkîfilikten yana olan el-Amidi (1156-1233) de, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde lafız ile manası arasındaki münasebetin doğal olup olmadığını sorar ve bazı değerlendirmelerde bulduktan sonra buradan dillerin menşei meselesine geçer.

Amidi müteakiben dilleri vaz' edenin Allah Teala olduğunu, dillerin ilahi tevkîfle, yani vahiy yoluyla meydana geldiğini söylemekte; Eş'arilerin, Zahirilerin ve fukahadan bir grubun da bu görüşte olduğunu belirtmektedir⁶⁴.

Dillerin menşei ve varoluş süreçleri konusunda İmam Gazalî (1058 - 1111) de oldukça dikkat çekici fikirler ortaya koymuştur. *el-Müstesfâ*'da, dillerin ortaya çıkışıyla alakalı görüşleri başlıca, 1- *Dillerin istilahî olduğunu, uylaşım yoluyla ortaya çıktığını savunanlar*; 2- *Dillerin tevkîfi olduğunu söyleyenler*; 3- *Dilin tevkîfi bir surette başlayıp istilahî olarak oluştuğunu ileri sürenler* şeklinde tasnif eden Gazalî⁶⁵, dili oluşturma yetisinin insana Allah tarafından verildiğini ifade etmekle beraber, bir zuhur ve praksis olarak onun insanlar tarafından oluşturulduğu kanaatini de dile getirmektedir. *el-Maksad*'da belirttiğine göre, "Lafızlar (terim), eşyanın ayanına (zat ve asıllarına) delalet etmek üzere, insan iradesinin özel bir şekilde ortaya koyduğu alfabetik (الحروف المتقطعة) harflerden ibarettir. Bu lafızlar, *vaz'-ı evvel* ve *vaz'-ı sâni* olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Mesela gök, ağaç, insan vb. lafızlar *vaz'-ı evvel*; isim, fiil, harf, emir, nehiy gibi lafızlar ise *vaz'-ı sanid*"⁶⁶.

Yine Gazalî, '*müsemma, varlık ve isimlendirme ilişkileri*' bağlamında, nesnelerin var olmaları bakımından üç halde bulduklarından bahisle, nesneyle ilgili nihai mertebenin '*dildeki varoluş*' yani '*isimlendirilme*' olduğunu vurgular ve farklılaşmaya maruz kalanın bu [isim] olduğunu dile getirir. Gazalî'nin *el-Maksad*'daki ifadeleri şöyledir:

"Nesnelerin a'yânda varlıkları vardır, ezhânda varlıkları (*el-vücut*) vardır ve bir de lisanda/dilde varlıkları bulunmaktadır. A'yândaki varlığına gelince, o, esas (*aslî*) ve gerçek (*hakikî*) varlıktır; zihinlerdeki varlığa gelince bu, bilmeye ilgili (ilmî) formel/

62 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/30-31.

63 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I/33; yine bkz Civelek, "a.g.mak", s. 216.

64 el-Amidî, Seyfuddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Müessesetu'l-Halebi ve şurekâhu, el-Kahire, 1387/1967/1/70 vd; yine bkz. Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 119.

65 el-Gazalî, *el-Mustasfa min ülmü'l-usûl*, Mektebetu'l-Müsenna bi-Bağdad, et-Tab'atu'l-ülâ bi'l-Matba'ati'l-Emiriyye bi-Bûlak, Mısır, 1322-1904/1905, I/320-321; yine bkz. Cündioğlu, *Dü-cane*, *Anlamın Buharlaşması*, s. 118-119.

66 el-Gazalî, *el-Maksadu'l-esnâ*, el-Ceffân ve'l-Câbi, 2. bsk., 1401/1989, s. 26; yine bkz. İbrahim Çapak, "a.g.mak", s. 71.

suri varlıktır; şeylerin dildeki varlığına gelince, bu da lafzi ve göstergesel (*ed-delilî*) bir var oluştur. Mesela es-Sema'u (gök) kelimesinin kendi zatında ('ayn) ve kendinde (fi nefsiha) bir varlığı vardır; çünkü 'es-sema-gök' dilsel formu, önce bakışlarımızda bir yansıma, sonra da hayalimizde bir iz/izlenim meydana getirir. Öyle ki, söz gelimi 'sema-gök' yok olsa ve biz ise olmaya devam etsek, o yine hayalimizde mevcudiyetini sürdürür.. İşte, bu tasavvur/zihinsel formdur (*es-suretu*), ilim/bilme diye ifade edilen şey!..

Nesnenin (mesela, السماء : es-Semâu) dildeki varlığına gelince, o, dört kısım halinde bölümlenmiş bulunan seslerden oluşan bir lafızdır; bunlardan birinci kısım, sîn harfi ile; ikinci kısım mîm ile, üçüncü kısım elif ile ve dördüncü kısım da hemze ile ifade edilir. İşte böylece o, bizim, 'سماء' dediğimiz şey olarak var olur. Bizim İsemâ'un' sözumüz, zihindeki varoluşa delildir; zihinde olan, varlık alanında olanın tasavvuru/formu olup bu yüzden de ona mutabıktır. Su sebeple, şayet a'yânda varlık (el-vücut) söz konusu olmasaydı, zihinde [o varlığa ait] formun izlenimi de bulunmazdı; şayet zihinlerdeki suret/form bir izlenim meydana getirmemiş olsaydı, insan o tasavvuru bilemez, hissedemezdi; ve şayet insan onu hissetmemiş olsaydı, ondan, dil aracılığıyla da söz edemezdi. Öyleyse lafız, bilme edimi (*el-'ilmu*) ve bilinen (el-ma'lûm), birbirinden ayrı (*mütebayîn*), fakat birbirini tamamlayan ve birbirine paralel olan üç şeydirler..⁶⁷.

Öte yandan ontolojik var oluş (*el-vücut*) perspektifinden bakıldığında nesnelerin a'yân ve ve *ezhandaki* varlık halleri asırlara ve toplumlara göre asla değişmeyip bir farklılık arz etmezken, dildeki varlık ve ifadeleri itibariyle ona pek çok değişiklikler arız olur. Bir başka deyişle, lisani var olma hali asırlara göre değişir, kentlerdeki insanların adetlerine göre farklılaşır⁶⁸.

Burada ünlü sosyolog İbn Haldun (1332-1406)'un da bu kadim meseleye dair görüşlerini öğrenmek faydalı olacaktır kanaatindeyiz..

"*Lisânî meleke*" kavramına ilk defa vurgu yapan kişi olarak da gösterilen İbn Haldûn'a göre dil olgusu, insanda fitri olarak ve bizatihi mevcuttur; bu lisani melekeye de yalnız insan sahiptir.⁶⁹ Demektedir ki o:

"Dil, söz söyleyenin amacını anlatmasıdır. Bu anlatış, sözü anlatma amacından doğan dilsel bir eylemdir. O halde onu yapan organda, yani dilde yerleşik/mevcut bir meleke olması gerekmektedir. Bu meleke olan lisan da, her toplumda, kendi terimlerine/uzlaşmasına göre olmaktadır. Bu hususta Araplar için gerçekleşen meleke ise, ... melekelerin en güzeli ve gayeleri açıklamaya itibariyle de en açık olanıdır..⁷⁰

Şu halde, insanların lisanlarında bulunan bir meleke olan ve günümüzde çocuklarımızın dillerimizi (lüğâtunâ) bizden alıp öğrenmesi gibi, sonradan gelenin öncekinden aldığı bir meleke olan dil⁷¹, tıpkı san'at edimine benzemektedir; çünkü diller de, manaları açıklamak için dilde oluşan bir tür me-

67 Gazali, *el-Maksadu'l-esna*, s. 25-26.

68 Gazali, *el-Maksadu'l-esna*, s. 26; yine bkz. İbrahim Çapak, "a.g.mak", s. 71.

69 Civelek, "a.g.mak", s. 220-221.

70 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselam eş-Şeddadi, Beytu'l-Funûn ve'l-Ulum ve'l-Adab, 1. bsk., ed-Daru'l-Beyda, 2005, III/237; yine bkz. Civelek, "a.g.mak", s. 219.

71 İbn Haldun, *el-Mukaddime*, III/237

lekelerdir.. Dillerin sağlamlığı ya da eksikliği de, işte bu melekenin tamam ya da eksik olmasına göredir⁷².. Bu ve benzer tespitleriyle dilin kaynak, araçsal ve işlevsel konumuna değinen İbn Haldun, “lügat ve lisan terimlerini aynı anlamda, yani *konuşanın içindekini açıklamayı, maksadını ifade etmesi ve iletişimi sağlaması*, anlamında kullanmaktadır”⁷³..

Netice itibariyle, İbn Haldun’un dilin tanımına dair şu görüşleri dikkat çekicidir:

- 1- İbn Haldûn, dilin insancıl bir bildirişim ve iletişim aracı olduğunu eserin pek çok yerinde dile getirmektedir.
- 2- Dil, amaçlı bir eylemdir. İbn Haldun’a göre dil, insanın diliyle gerçekleştirdiği insana ait bir faaliyettir. Sözsöz anlatım, sözel bildirişim sadece sözün ve onunla ilişkin anlamların bizatihi yapısı aracılığıyla belirlenmez, aksine o, anlatım/bildirişim boyunca oluşan dile has bir eylem aracılığıyla gerçekleşir.
- 3- Dil, amaçlı bir eylemdir. Dilsel eylem, insanın zatını anlatmaya, başkalarıyla iletişim kurmaya yönelik karar iradesinden doğan maksatlı bir eylemdir. (...) İnsan kendini kuşatan çevre ve şartlara karşı tavrını anlatmak için de dili kullanır. Bundan dolayı ve bu çerçeveden bakıldığında dil, akli bir çalışmadır ve dili kullanabilme ve onunla iletişim kurabilme gücündeki her kişinin yapacağı bir eylemdir.
- 4- Dil, uzlaşılabilir terimlerdir.. Denilebilir ki, İbn Haldûn’a göre dil, önceki yüzyıllardan elde edilir, kaynaklanır. O, istidlal gücümüzün ulaşamayacağı uzak bir zamanda ve kaynağı direkt anlayış alanımızın dışında saklı zımnî terimselliğe/uzlaşmaya dayanan kültürel bir üründür. Bu anlamıyla dilin, nesilden nesle aktarılan bu melekenin, toplumsal yönü bulunmaktadır. Bundandır ki diller ve lügatler, bir nesilden başka bir nesle aktarılırlar da, onu o dili bilmeyenler, çocuklar vd. öğrenir dururlar⁷⁴..
- 5- Dil, lisanda yerleşik ve sanatlara benzeyen bir meleke (yetenek/yeti)dir. Kişinin kendini iyi veya noksan ifade etmesi, bu yeteneğin eksik veya tamam oluşuna göre belirlenmektedir. Bu yetenek tam olunca, müte-kellim, dinleyene meramını anlatabilecektir. Böylece dil, konuşan için iletişim, bildirişim ve anlatım aracı olmaktadır⁷⁵.

Tevkifilik ile uzlaşım anlayışının harmanlandığı bu perspektifte, dil olgusu, ilahî yaratılışsal kadim bir temele dayandırılırken, yaratılmış varlıklar kategorisi içinde salt insana mahsus potansiyel; fiilî, açık uçlu, geliştirilebilir yüksek düzeyden bir insani edim olarak teşhis edilir. Aktüelleşmesi yönünden salt insani atılım ve yüksek düzeyli çabalara eklemlenmiş; belli belirsiz

72 *el-Mukaddime*, III/250.

73 *el-Mukaddime*, III/250; yine bkz. Civelek, a.g.mak, s. 219.

74 *el-Mukaddime*, III/251.

75 Civelek, “a.g.mak.”, 221.

alt düzey kimi tezahürlerinin diğer canlılar kategorisinde gözlemlenip sezildiği, primitif bir mertebede bile özgün bir benlik, algı ve kavrayış kodlarının ifşa ve izhar edildiği bir simgesel yapı..

Ve tabii ki, kimilerine göre, beşeri deneyim ve yaratımın en önemli ve varoluşsal alanını teşkil eden, etmeyi sürdüren bir süreç..

Dil alimleri, Arapça lafzın, bilhassa ilk zuhuru sırasında iki sestem oluştuğunun söylenmesi halinde, harfin, ikili bir lafızda başka bir harf ile yan yana gelerek bir terkip oluşturmasıyla, ifade ve bir anlam dile getirme değerinin oluştuğunu belirtmişlerdir ki⁷⁶, bu görüşü benimseyenlere göre bu tarihsel ve olgusal olarak, insani dilin zuhur edip meydana gelişini insanın tabii sesleri taklit etmesi; ya da hususi tepkilerini veya meydana geldiğinde belli bir takım sesler vücuda getiren fiilleri dile getirmesi (ta'bir) ile yorumlanmasına kadar gidebilir.. böylece kelimeler başlangıçta, tabii sesleri taklit ederek, sesli ve peşinden sessiz olmak üzere konulmuşlar (el-vad'), sonra bu heceye, baş tarafından veya ortasından yahut ta son kısmından bir veya daha çok harf ziyade edilmişti; böylece konuşanlar bu hece üzerinde, ortamların, çevrelerin, ülkelerin ve kabilelerin değişmesine göre değişiklik arz eden pek çok tasarrufta bulunmuşlardır. Böylece de her fazlalık veya eksiltme, harflerin yerini değiştirme (kalb), kelimedede değişiklik yapma (ibdal) yahut ta sığa, ötekisinde olmayan bir anlam, bir gaye ya da bir fikir ifade etmiştir ki, daha sonra sözcük kullanıma girmiş ve, zaman içinde, kullanım o sözcüğe ya tabii delaletin ilham ettiği veya incelemenin yahut ta dakik araştırmanın onları götürdüğü anlam üzere benimsenmiş ve yerleşmiştir..⁷⁷

Bu demektir ki, ister basitten mürekkebe, isterse mürekkepten basit ve yalın bir forma doğru seyretmekte olsun, aktüellesen bir kapasite ve istidat olarak belirtilebilecek olan dilde, onun temel unsurları olan sözcüklerde kullanım ve etkin bir halde bulunma, son derece tayin edici bir husustur. Bir başka deyişle, herhangi bir lafzın özsel (zati) olarak sahip olduğu ilk ve asli manayı bilmek her zaman mümkün olmayabilir; daha da önemlisi, o kadim tarihsel anlamdan ziyade. sözcüğün zamansal akış boyunca geçirmekte olduğu süreçlerin, iktisap ettiği manaların farkında olmaktır. Bunu biz, özsel ifade değeri ile sonradan elde edilen (müktesep) ifade kıymeti arasındaki münasebet diye de adlandırabiliriz.. Bu hususa temas ettiği satırlarında Subhi Salih, insani dilin sözcüklerinin matematiksel olarak sayılmasının mümkün olmadığını, zira kullanıma (isti'mal) girmedikçe bir lafzın kıymetinin olmadığını, aynı şekilde, yaygın geçerli manadan başka bir telkin ve ilham (الإيحاء) üzere yorumlandığında, önceden muayyen bir kullanım ile meşhur olmuş bir lafzın medlulünün de olmayacağını söyledikten sonra şöyle bir temellendirme yapar:

76 Bkz. Subhi Salih, *Dirasat*, s. 147.

77 Salih, *Dirasat*, s. 148.

"Delaleti bulunmaya çalışılan ve kendisiyle medlulü arasındaki doğal münasebet hissedilip fark edilmeye çalışılan lafız ancak, kullanımda geçerli olup da, böylece şüyü bulduğu, artık kendisine atfedilip bununla tanınmış olduğu lafızdır. Şu halde lafızların delaletini bu şekilde anlarken bizim, açık bir şekilde bir taraftan zati, özsel/asli, birincil anlatım değeri, diğer taraftan da sonradan kazanılmış anlatım değerini birbirinden ayırdetmemiz gerekir"⁷⁸

En iyimser bir ifadeyle, asli/zati münasebet bir lafızda ancak ilk zuhur edişi esnasında araştırılır. Sonra da, lafızın kullanımı bu lafızın mana ve medlullerini yenileyip durduğu sürece, en eski ve ilk manaya hamledilir. Böylece dil araştırmacısı, mana ile lafız arasındaki son ilişkinin lafızla beraber vücuda gelmeyip onun neş'eti esnasında bulunmadığını; iktisap etmiş olduğu bu telkin/anlam ve delaleti, çok kullanım sebebiyle kazanmış olduğunu anlar..⁷⁹ Nitekim Bally'nin şu ifadesi de, bir lafızın anlam ve delaletinin çok kullanım sebebiyle çoğalıp farklılaşabileceğine işaret etmektedir: "Kelimelerin daima mevcut/aktüel, kullanıldığı an ile sınırlı; kullanıldığı zamansal kullanıma özgü tekil bir manası bulunur"⁸⁰

Üçüncü ihtimal

Bu ihtimale göreyse, diller bir uyuşma ve uzlaşım (istilah, convention) yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış ise Ebu Haşim el-Cübbai⁸¹ (ö. 321/933) ile ona bağlı olanların görüşüdür.

Dördüncü ihtimal

Bu ihtimale gelince, buna göre, lafızların delaletinin bir kısmı tevkîfidir, bir kısmı da uzlaşmaya (*istilah*) dayalıdır. Orta yol olarak kabul edilebilecek olan bu bakış açısına göre de iki fikir söz konusudur.. Dillerin başlangıcı uzlaşım ile meydana gelir, geri kalanın ise tevkîfi olarak/talim ve bildirim ile meydana gelmesi imkansız değildir, diyenler.. Buna karşın, uzlaşımın kendisiyle meydana geldiği zorunlu miktarın tevkîfi, geri kalanınsa uzlaşım yoluyla olduğunu söyleyenler ki bu görüş ise, Ebu İshak el-İsferayîni'ye aittir⁸²..

Daha sonra Razi, muhakkik alimlerin çoğunluğunun, son üç ihtimalin de mümkün olabileceği yönünde görüş belirtmiş olduklarını kaydettikten sonra, bu yaklaşımın mümkün olabileceğine dair bir temellendirmeyi de şöyle yapar: "Allah Teala, insanlarda, lafızlar ve manalara dair zorunlu bir ilim yaratmaya kadirdir; böylece bir vâdi' [lafız koyucu] da, o manalar için o lafızları koymuş olur, ki bu durumda da bütün lügatler tevkîfi olmuş olur..⁸³

78 Salih, *Dirasat*, s. 168-169.

79 *Dirasat*, s. 169.

80 Bally, *Précis de stylistique*, s. 21-47'den naklen Salih, *Dirasat*, s. 305.

81 "Ebu Haşim, 'sıfatullah: Allah'ın sıfatları' konusunda, Allah'ın sıfatlarını zattan müstakil ve esaslî/asli bir şey olarak değil, fakat bir nevi görünüş olarak telakki eden; böylece hem tevhidî hem de 'ilahî sıfatlar' mefhumunu uzlaştırmayı hedefleyen *ahvâl* teorisi ile meşhurdur" (Bkz. René Basset [?], "Cübbâi" maddesi, *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, III/327.)

82 *el-Mahsul*, I/181-182.

83 *el-Mahsul*, I/183.

Dillerin menşei hususunda, öyle anlaşılıyor ki, insanı; onun zihni ve kur- gusal yetisini, pratik istidadını merkeze alanlar ile dilin, dışarıdan yani Al- lah ve/veya Peygamber /O'nun tâbileri, tarafından öğretilmesini (tevkîf) esas alanlar arasında iki farklı yaklaşım biçimi oluşmuştur. Cabiri'nin de belirtmiş olduğu gibi, re'y ehlinde olan fıkıhçılar ve Mutezili kelâmcılar bu noktada, fıkıh ve kelâmdaki ilke ve hareket noktalarına bağlı kalarak muvâda'a [lafız- ların, bir uzlaşım ile insanlar tarafından vaz' olunduğu/konulduğu] görü- şünü ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet ise (...) fikhî ve kelâmî doktrinlerinin zorunlu kıldığı ilâhî belirleme, yani Allah tarafından öğretilme ve vakıf kı- lınma (tevkîf) fikrini benimsemişlerdir⁸⁴. Lafızların anlamlara delalet ciheti- nin tevkîfi mi yoksa uzlaşımsal (ıstilahî, tevatü'î) mi olduğu hususuna temas ettiği satırlarda da Ebu Zeyd, konunun özü bakımından, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki, ilahi kelâmın kadim veya hadis olması konusundaki tartışmayla yakından alakalı olduğunu; mezkur konunun da, dilin Allah ta- rafından tevkîfi mi yoksa beşer cihetinden uzlaşma ile (el-ıstilah) mi olduğu- na dair bir anlaşmazlık ortaya çıkardığını belirttikten sonra şöyle demektedir:

"Pek tabii olarak Eş'ari ekolü (el-Eşa'ire), 'kelam' sıfatı Allah'ın sıfatların zati ve kadim bir sıfat olarak kabul edildiği sürece, dilin oluşmasının tevkîfi olarak kabul etme cihetini benimsemiştir; Mu'tezile ise, kelam sıfatını Allah'ın fiil sıfatlarından bir sıfat olarak benimseyen kendi ilahi kelâm nazariyelerine uygun olarak, tam tersi bir görüşü (: dilin uzlaşımsal olduğunu) benimsemiştir..⁸⁵

Bu iki farklı yaklaşım tarzının teolojik kökenleri üzerinde duran Ebu Zeyd, görünürde dilsel olan bir tartışmanın geri planındaki derin teolojik ve varoluşsal ön kabulleri şöyle betimlemektedir:

"Ehl-i sünnet ve Eş'ariler ile Mutezile arasındaki bu tartışma, gerçek kökenleri ba- kımından bir yandan 'Halku'l-Kur'an' meselesine, diğer yandan da 'bilgi teorisi'ne varıp dayanır.. Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, Kur'an'ın 'Allah'ın yaratılmamış kelâmı' ol- duğu görüşünü benimserken, nakli akla öncellemektedir. Bakıllanî'nin kendisin- den aktardığı ve bu konuda kendisine muvafakat ettiği ifadelerinde o şöyle der: 'Onun (nesnenin) bilgisini ve isimlendirilişini gerektirme hususunda aklın ve kıya- sını hiçbir payı yoktur'..⁸⁶

Dillerin tevkîfi olduğunu/Allah tarafından öğretildiğini söyleyenlerin delilleri..

Allah'ın bir Peygamber'e varlıkların isimlerini öğrettiğini ve Peygamber ile bağlarının insanlar arasında bunu yaydıkları görüşünü benimseyenlerin bazı delilleri bulunmaktadır:

Birinci delil, Cenâb-ı Hakkın *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* (Bakara, 31) ayetidir. Buna göre bütün isimler, nass ile Allah tarafından öğretilmişlerdir (Bkz. "Allah Adem (a.s.)'e, 'kap kaçağın, tencere sahanın; devenin, ineğin ve koyunun; tek tek bütün zürriyetinin; eşek, deve, at gibi bütün canlıların; arzun, ova-

84 Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, s. 55; krş. Es-Suyutî, *el-Müzhir*, 1/20-21.

85 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 71.

86 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Aklî*, s. 75-76; yine bkz. *A.e.*, s. 71-72.

nın, denizin, dağın; meleklerin ...' isimlerini öğretti"⁸⁷; aralarında bir ayrım söz konusu olmadığından, ayrıca onlar da isim olduklarından, fiiller ve harfler de böyledir; çünkü isim, belirti/alamet olan şeydir, aralarında bir ayrım yapmak ise bizzat dilin kendisinden olmayıp nahiv âlimlerinin tasarrufudur. Aynı şekilde, sadece isimlerle konuşmak da çok zordur.

İbn Aşûr, Adem (a.s.)'e isimlerin öğretilmesinin keyfiyetini ise, 'telkîn yolu' ve 'nefse zorunlu bir bilginin bırakılması yolu' olmak üzere, şu iki ihtimal ile açıklamaktadır: Telkin, kendisine ad konulacak olan şeyin Adem'e sunulması yoluyla olmuştur ki, müsemma ona gösterildiğinde, yaratılan ve onun da duyacağı bir sesle, müsemmanın ismi ona söylenilmiş/telkin edilmiş; o da zorunlu bir bilgi ile, o lafzın o zata/şeye delalet ettiğini bilmıştır.. Veyahut isimlerin öğretilmesi/talim, Adem'in ruhuna zorunlu bir bilgi atılması/ilka edilmesi yoluyla olmuştur; öyle ki, kendisine bir şey sunulduğunda, o şeyin ismi zihnine/aklına gelmekte; bunu başkasına da ifade edip anlatabilsin diye, [Allah], nesnelere isimler koyma yetisini ona ilham ettiği için, o da hemen ona bir ad koymaktadır.. Bu da, Allah'ın, onda konuşma yetisi yaratmış olması ve onu, Rahmân 4 ayetinde de buyrulduğu üzere, dil oluşturmaya muktedir kılması suretiyle olur.. Bütün bu yollar 'talim: öğretmek, belletmek'tir, çünkü 'talim', tıpkı 'edebli kıldı/edep sahibi yaptı' anlamına gelen 'eddebehû' fiili gibi, bir kimseyi 'ilim sahibi kıldı' anlamına gelen 'alleme' fiilinin mastarıdır ve telkin etmekle de sınırlı değildir! Kısaca belirtmek gerekirse, talim etmenin/öğretmenin keyfiyeti nasıl olmuş olursa olsun, 'talim etme', insanın; konuşma yetisi ve gücü (nutk) ile, içindekini açığa dönebilmek için dilsel simgeler/sözcük ve adlar (el-mevzûât) ihdas etmesi sebebiyle, diğer canlılara üstün kılınmış olmasının bir vasıtası ve vesilesi olmuştur⁸⁸

Diğer taraftan İbn Aşûr, konunun her tür spekülasyon ve kurgulamaya elverişli olduğunun işareti olarak, dillerin tevkîfi olduğuna yani bunların Adem'in lisanı üzere beşeriyete telkin edildiğine veya tevkîfi olmadığına dair bu ayette bir delilin olmadığını; çünkü, *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ* ayetindeki talim/öğretme usulü ve yolunun, pek çok keyfiyete muhtemel olduğunu belirtir.. Ara bir bakış açısıyla, alimlerin, dillere muktedir olma yetisinin Allah'ın ilhamıyla olup bunun da Allah'tan bir talim/öğretme olduğu konusunda ittifak ettiğini; Adem'e ister tek bir dili veya beşeriyetin bütün dillerini yahut ta her şeyin

87 es-Suyuti, *el-Müzhir*, 1/28-30; "Allah'ın Adem'e öğrettiği isimler, insan oğlunun dile getirme ihtiyacını duyduğu şeylerin zatlarna delalet eden lafızlardır: şahıslara özgü özel isimler, canlı, bitki, taş, yıldızlar vb. cins isimlerdir.. İlk beşeri dil olgusu itibarıyla böyle olmuştur; dolayısıyla Adem'e önce mana ve fenomenlerin isimlerinden bir şey öğretilmemiş, bu ise daha meydana gelmiş, böylece bir fenomenin ya da, bir zata dair soyut/manevi bir durumun meydana geldiğinden haber vermek istediğinde, o, bu zat ile bu fenomenin ismini bitişirmiş/ona ad koymuştur" (*et-Tahrîr*, 1/409). Aslında şunu belirtmek gerekir ki, 'el-esmâ'e' kelimesinin belirli/marife gelmesi, şümul ve ihata manasının (istiğrak) kastedilmiş olduğu bir cinsi/bütün isimleri tarifir, zira kelime, Allah'ın Adem'e, o zaman o alemde bilinen bütün eşyanın isimlerini öğretmiş olduğuna delalet eder ki, buna 'örfi istiğrâk' adı verilir" (*et-Tahrîr*, 1/409)

88 *Tefsiru't-Tahrîr*, 1/410..

adını telkin etmiş ya da bunu ona ilham etmiş veyahut ta onda bir kuvve-i natıka/konuşma becerisi ve kuvveti yaratmış olsun, durumun değişmeyeceğini belirtir⁸⁹

İster bizzat varlıklara (el-mevdû'ât) ait isimleri öğretmiş ya da isimler icad etmeyi (el-vad') (el-vad': Karinesiz olarak kendisine delalet edecek biçimde, mana için lafız belirlemek ve tayin etmektir⁹⁰ ilham etmiş olsun, sonuç itibariyle Adem'e kendi çağı bağlamında bütün nesnelere adları belletilmiştir.. "Çünkü," der İbn Aşur, "الأسماء" kelimesindeki marifelik, cins ismi tarif etmekte olup, bununla istiğrak/şümül ve ihata manası kastedilmiştir ki, bu da, Allah'ın, âlemde o zaman bilinmekte olan şeylerin bütün isimlerini Adem'e öğretmiş olduğuna delalet eder (*istiğrâk-ı urfî*).."⁹¹

Daha sonra da değineceğimiz üzere, Rahman, 55/4 ayetindeki 'beyanın öğretilmesinin' bir tür açılım ve tefsiri (mücmel-mübeyyen, müevvel-müfesser) olarak yorumlanan Bakara/31 ayetinde öğretilen isimlerin mahiyet ve delaletleri de kronolojik olarak değişim göstermektedir.. Buna göre ilk öğretilen isimler, şahsi özel adlar gibi, varlıkların zat isimleri ile hayvan, bitki, taş, yıldızlar.. gibi cins isimlerdir.. Bu sebeple, Adem'e öğretilen şeyler içinde manalara ve oluşlara (el-ahdâs) dair bir şey bulunmamaktadır.. Bunlar, daha sonra olmuşlardır; böylece de insan, bir olayın veya bir zata/özneye ait manevi bir durumun (emr) hasıl olduğundan haber vermek istediğinde, o zaman o zat/nesnenin ismi ile olayın ismini birleştirmiş, mesela 'Soğuk su' manasında 'ماء بَرْدٌ' demiş, derken biraz daha zaman geçince de, bundan sonra da, fiiller ve sıfatlar vazı etmeye başlamış, mesela, 'بَرْدُ الْمَاءِ' veya 'بَرْدُ الْمَاءِ' demiştir..⁹² Yukarda değindiğimiz üzere İbn Aşûr, konunun teorik ve süreçsel boyutlarını, Bakara, 31 ve Rahman, 4 ayetlerinde ele almakta, bir bakıma, bir takım ikincil süreç ve yaratım, ihdas, tevsî gibi hususları insana bırakmış görünse de, dil ve beyan gücünün bir ilham ve ihsan, yani Allah'ın bir lütfu olduğu kanaatini izhar etmektedir. Mezkur Rahman ayetinin tefsirinde o, tüm insan cinsine, başkasına anlatmak ve kendisi de ondan istifade etmek üzere, zihnindeki şeyleri açığa vurma/'tebyîn etme' melekesinin talim olunduğunu; diğer bir deyişle, Allah'ın insana 'beyan'ı öğretmesinin, onun ilmi hususunda insanda istidat yaratması ve ona, insanlarla karşılıklı anlaşabilmesi için dil oluşturma (el-vad') gücünü ilham etmesi manasına geldiğini; zira 'beyan'ın, kişinin zihnindeki maksat ve gayeleri dile getirip açıklaması demek olduğunu; bu yetenek ile insanın, diğer tüm canlı türlerinden ayrışıp seçkinleştiğini (temeyyüz), bu sebeple de bunun [: konuşmanın: *zoon logon ekhon*] en büyük nimetlerden olduğunu belirtir⁹³..

89 *Tefsiru't-Tahrîr*, I/411..

90 *el-Külliyat*, s. 787

91 *Tefsiru't-Tahrîr*, I/409.

92 *Tefsiru't-Tahrîr*, I/409.

93 *Tefsiru't-Tahrîr*, XXVII/233..

Bu konulara yönelik ilgi ve nüfuzunu takdirle dile getirmemiz gereken değerli fikir adamı Dücane Cündioğlu da, buharlaşan anlamın kökenlerine doğru yaptığı yolculuk serüveninde, işte insana özgü bu nimete şu cümlelerle vurgu yapar:

“Evet! *İnsan el-hayyu'n-nâtuku'l-mübîn'dir!* Konuşan, düşünen, anlayan, açıklayan bir varlıktır o! İnsana *beyan* öğretilmeseydi, insan düşünemezdi, düşünmediği için konuşamazdı; konuşamadığı takdirde “dil” ortaya çıkmazdı. Sözün özü, Bakara/31 ayetinde geçen “ta’limi esmâ”nın, Rahman/4 ayetinde geçen “ta’lim-i beyân” ile tefsir edilmesinin daha ikna edici bir yaklaşım olduğu söylenebilir...”⁹⁴

İkinci delil: Allahu Teala, *إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ* (Necm, 23) ayetinde, müşrik topluluğu, tevkîfi olmayan [Allah tarafından bildirilmemiş ve kullanıma yetkisini verilmemiş olan] bir takım isimleri [putlar/ nesnelere] için kullanmış olmaları sebebiyle kınamıştır; bu ise, geri kalan isimlerin tevkîfi olmasını iktiza eder.. c) *Üçüncü delil,* Cenab-ı Hakkın, *وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لَمَّا قَالَ كُنُوزٍ كُنُوزٍ لَمْ يَكُن لَكُمْ كُنُوزٌ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ لَا يَرْجُونَ عَذَابَ اللَّهِ الْكَبِيرِ* (Rum, 22) ayetidir. Ayet-i kerimde, aralarında bir farklılık olmadığı için, [ağızlardaki] etten diller murat edilmemiştir. Ayrıca, onun dışındaki organlarda bulunan yaratış harikuladeliği çok daha fazladır; binaenaleyh, ayette kastedilen konuşulan dillerdir (lüğât)⁹⁵

Bakara 31 ayetinin delil olarak sunulduğu konusunda Razi, “Buradaki ‘ta’lim: öğretme’ ile, ‘ilham etme’ manasının kastedilmiş olması niye caiz olmasın?” diyerek (et-Tefsir, I/22), ufuk açıcı bir yaklaşımda bulunmuş; el-Mahsul’de de bunu şöyle açıklamıştır: “Allah Teala Adem’e bu lafızlara gereksinim duyma hissini/zaruretini ilham etti ve ona [aynı şekilde, insan nesline SK.], sayesinde, [manalar için lafızlar] vaz’ etmeye muktedir olacağı ilimler bahşetti...”⁹⁶

Buna yakın bir açıklamayı, el-Hasâis’de görmekteyiz. Buna göre, İbn Cinnî şöyle bir anekdot aktarır: “Ebu Ali [el-Cübbâi] (ö. 303/915) bir gün bana, ‘Diller, Allah katındandır!’ dedi ve Cenab-ı Hakkın *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا* (Bakara, 31) ayetini de delil olarak zikretti.”. İbn Cinnî, bunun üzerine kendi değerlendirmesini şöyle yapar:

“Fakat bu [ayeti, bu görüşe hüccet olarak getirmek], ihtilaf konusu olan hususu kapsamaz; çünkü, bu ayetin tevlinin, ‘Allah, Adem’i, manalar hakkında uygun lafızlar koymaya muktedir kıldı, böylece de mana mutlaka Allah’tandır, [lafız da Adem/insanoğlu tarafından konulmuştur]. Öyleyse bu uzak görülmeyecek bir ihtimal olunca, adı geçen ayeti bu konuda delil getirmek de sakıt olmuş olur...”⁹⁷

Diğer taraftan İbn Cinnî, Ebu Ali’nin, bazı açıklamalarında, bu görüşü de dile getirdiğini belirtirken, Bakara 31 ayetinin, muvâdaa anlayışına uygun olarak şöyle bir yorumunu da aktarmaktadır:

94 Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur’an*, s. 130-131.

95 es-Suyutî, *el-Müzhir*, I/17-18.

96 *el-Mahsul*, I/189.

97 *el-Hasais*, I/40.

"Allah Teala Adem'e bütün mahlukatın ismini, bütün dillerde: Arapça, Farsça, Süryanice, İbranice, Rumca, ilh. Öğretti.. Adem ve evladı ise bütün bu dillerle konuşuyorlardı.. Sonra ise onun evladı yeryüzüne dağıldı da, onlardan her birisi bu dillerden sadece birine yapıştı, o dil onun üzerinde baskın oldu; o dilin dışındakiler ise, onlardan uzak kalıp konuşmadıkları için, ondan silindi gitti..."⁹⁸

Dilin tevkîfiliği konusunda farklı bir pencere açan, diğer yandan 'tevkîfin gerçekleştiği zaman' unsuruna da işaret eden bir aktarıma göreyse, 'tevkîf, en önce tek bir dil üzere vaki olmuş idi; onun dışındaki diğer dillere gelince, onlar hakkında tevkîf, Tufandan sonra, Nuh'un evladı yeryüzünün dört bir tarafında dağıldıklarında, onlar vasıtasıyla gerçekleşmişti..' Konuya Kur'an dili Arapça özelinden yaklaşıldığında, mesela İbn Abbas'ın şöyle dediği belirtilir: 'Saf/arı Arapçayı, yani, Kur'an'ın kendisiyle inmiş olduğu Kureyş Arapçasını konuşan ilk kimse, İsmail'dir; çünkü Kahtân ve Himyer Arapçasına gelince, o, İsmail (a.s.)'den önce de var idi.'⁹⁹ Buna göre, Arapların Arapçası'nın, köken itibariyle iki tür olarak ele alındığını belirtebiliriz:, Himyer Arapçası ki bu, onların, Hûd ile ondan öncekiler zamanından beri konuştukları Arapçadır ki, bunun bir kısmı ise günümüze intikal etmiştir.. Ve, Kur'an'ın kendisiyle inmiş olduğu saf/arı Arapçadır. Dili Arapçaya yakınlaştırılan ve Arapça konuşan ilk kişi ise, İsmail (a.s.)'dir. Bu anlayışa göre, İsmail (a.s.)'in saf/halis Arapçaya vakıf kılınmış olmasında şu iki ihtimal söz konusudur: Bu yakınlaştırılma ya, onun ile Mekke'de yurtlarına konuk olduğu Cürhüm kabilesi arasında bir uzlaşım (istilah) yoluyla oldu ya da, doğrudan Allah tarafından bildirilme suretiyle gerçekleşti¹⁰⁰...

Dillerin tekevvünü ve menşei meselesinde uzlaşma (istilah) fikrinden yana olanların delili

Bu görüşte olanların deliline gelince bu, Cenab-ı Hakkın, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (İbrahim, 4) ayetidir. Onlara göre bu ayet açıkça, dil olgusunun Peygamber'in gönderilmesinden önce de bulunmuş olmasını gerektirir¹⁰¹

Lafızların vad olunuş/konuluş biçimine gelince, İbn Cinnî'nin de belirttiği üzere, bu sanki şöyle olmuş gibidir: İki, üç veya daha fazla sayıdaki hikmet sahibi kimse bir araya gelmişler, malum olan/tanınan nesnelere beyan edip açıklamaya bir ihtiyaç duymuşlardır. Böylece de onlar, her bir şey/nesne için, zikredildiklerinde medlul ve müsemması (signifié, e) hemen bilinecek olan bir ad ve lafız vad' etmişler/koymuşlardır..¹⁰²

Dil fenomeninin kökeni konusundaki görüşleri zikrederken İbn Cinnî, kimi bilginlerin ise bütün dillerin aslının ancak, mesela rüzgârın sesi, gök

98 *el-Hasais*, I/41; yine bkz. *es-Suyutî*, *el-Müzhîr*, I/11.

99 *es-Suyutî*, *el-Müzhîr*, I/27; yine bkz. I/32-34.

100 *es-Suyutî*, *el-Müzhîr*, I/28.

101 *el-Mahsul*, I/187; *es-Suyutî*, *el-Müzhîr*, I/18. Akli delil ve bunun değerlendirilmesiyle ilgili olarak yine bkz. *el-Mahsul*, 188-192.

102 *el-Hasais*, I/44; *es-Suyutî*, *el-Müzhîr*, I/12.

gürlemesi, su şırlıtısı, eşek anırması, karga sesi, atın kişnemesi, ceylan sesi, vb. gibi, işitilen seslerden olduğu; daha sonra dillerin bu durumdan [esinlenilerek] doğmuş olduğu görüşünü benimsediklerini söyler. İbn Cinnî'ye göre bu teori, uygun bir izah şeklidir ve kabul edilebilir bir anlayıştır¹⁰³..

Yeri geldiğinde bu tür değerlendirmeler yapmasına, her görüşe kısmi haklılık ve doğruluk payı tanınmasına karşın, biz, İbn Cinnî'nin bu konudaki kati görüşünün tevkifilikten yana olduğunu da, yine onun kendi eserinden anlamaktayız. Demektedir ki o, "[Yaptığım bütün bu inceleme, tetkik ve araştırmalara], dillerin, Allah'tan olduğu yönünde bir takım haber ve rivayetler de eklenince, dillerin; Allah'tan bir öğretme (tevkif) ile vücut bulduğu ve onların vahiy olduğu [vahyetme yoluyla gerçekleştiği] düşüncesi bende kuvvet kazandı."¹⁰⁴. Ona göre, Bakara, 2/31 ayeti, Hz. Adem'e eşyayı isimlendirebilme yetisinin verilmiş olmasına delalet etmektedir."¹⁰⁵

Dilin menşesine dair İbn Cinnî'nin yaptığı değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuçları ise şu şekilde maddeleştirebiliriz:

- a- Dil seslerden ibarettir.
- b- Dil iletişim ve ifade aracıdır.
- c- Dil bir toplumdun diğerine değişmektedir.
- d- Dilin oluşmasında *tevâtu'* / *uzlaşma* vardır.
- e- Lafızların bir kısmı, '*yansıma*' (حكاية الأصوات : seslerin hikaye edilişi ve محاكاة الأصوات seslerin taklidi) teorisiyle oluşmuştur"¹⁰⁶

Dillerin menşesi konusunda doğal seslerin taklidini öne çıkarırken bir bakıma mimetizmin dil olgusunu ortaya çıkarmadaki etkisine işaret eden İbn Cinnî, bu tevkifilik ve ilahi tevkif yaklaşımı ile de adeta, tabii, ham ve anlamsız sesleri anlamlı eklemler/heceler ve dizgeler haline getirme yeteneğinin bir vahiy aydınlatması ile olabileceğine işaret eder gibidir. İbn Cinnî'nin bu ikircikli yaklaşımını merhum Subhi Salih ise şöyle yorumlar:

"Bana öyle geliyor ki İbn Cinnî, ne kendisiyle çelişmekte, ne de daha önce kabul ettiği, 'Dil, ıstılahî/vaz'îdir' anlayışını yıkmaktadır; zira, Arapça'nın sihriye kapılmış, onun hayran bırakan ve mucizevi sırlarıyla büyülenmiş olan İbn Cinnî, Arapçaya, ona; kaynağı ve ortaya çıkışı bakımından beşeri diller arasında bir '*beyan ve ifade mucizesi*' (*âyet*) haline getirecek olan bir nitelik tahsis etmeyi arzulamıştır! Bu nedenle de o, dilin uzlaşmaya dayalı olduğunu söyleyen anlayışa karşı çıkmamıştır; o ancak, özellikle Arapçanın doğuşunu, beşeri fikirden yüksek ve sihirden bile yüce olan; neredeyse onu mucizeler arasında katan bir [yüce, ilahi kaynaklı] bir şeyle, nitelikle kuşatmış, çerçevelemiştir."¹⁰⁷

103 *el-Hasais*, I/46-47; yine bkz. es-Suyuti, *el-Müzhir*, I/14-15.

104 *el-Hasais*, I/47.

105 Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 117; geniş değerlendirmeler için bkz., İbn Cinnî, *el-Hasais*, I/40, 41; Civelek, "a.g.mak", s. 213-214.

106 Civelek, "a.g.mak", s. 215.

107 Salih, *Dirasat*, s. 172.

İbn Ebu Zeyd ise Cinnî'nin bu iki tarafa dönük yaklaşımını, bir ilim ve fikir adamlığı hassasiyetinin neticesi ve tezahürü olarak değerlendirir de şöyle der: "Bu tutum, iki anlayış arasında tercih yapmasını sağlayacak kesin bir delil (*müreccih*) bulamayan, sonuçta da 'Lâ edrî!..' ('Doğrusu hangisidir, bilmiyorum!..) tavrını takınan araştırmacı ve titiz bir alimin tereddüdür!.."108

Dillerin tevkîfiliği yönündeki böylesi kesin kanaat ve kabullere mukabil, dillerin aslının insanların vad'ı, onların uzlaşımı (istilah) vasıtasıyla olduğu yönünde de kesin kanaat sahiplerinin olduğu ifade edilebilir. Mesela el-Hafacî'ye göre de, dillerin aslının vad'i olduğu, tevkîf ile olmadığı görüşü, doğru olan görüştür¹⁰⁹

Nitekim müellifimiz Razi de, dikkat çekici bir şekilde, delillerin yetersizliği sebebiyle her iki görüşü de mümkün gören şöyle bir açıklama yapacaktır: "Bu deliller güçsüz olunca bütün dillerin hem tevkîfi, hem vad'i/istilahî, hem de bir kısmının tevkîfi, bir kısmının ıstilahî/vad'i olduğunu mümkün görürüz.."110. Bu anlayış bize, İmam-ı Haremeyn el-Cüveynî'nin, orta bir yol gözetken, değerlendirmesini hatırlatır; o, bu hususta başlıca iki anlayışın bulunduğunu belirttikten sonra, tercihe şayan olan görüşü şöyle serd eder:

"Bizce tercihe şayan olan, aklın, bu görüşlerin tamamını tevzî etmesidir; tevkîfi tevzî etmesine gelince, bu hususta delil tekellüfüne ihtiyaç yoktur. Bu şu manaya gelir: Allah kalplerde, bir takım manalara özgü sıygalar/kipler hakkında apaçık/bedihi bilgiler meydana getirir (isbât) de, böylece insanlar ('ukalâ'u), kipler ile onların manalarını anlar/araştırır bulurlar.. Burada 'tevkîf'in anlamı, insanların, dilek ve tercih hükmüne uygun sıygalar koymaları/vad' etmeleridir. Dillerin uzlaşım yoluyla meydana gelmiş olmasının caiz görülebileceğinin deliline gelince, denilebilir ki, Allah Teala'nın insanların gönüllerini/akıllarını o şey için hareket ettirmesi, böylece onlara birbirlerinin muradını bildirmesi, sonra da onların, tercih ve seçimleri hakkında bir takım sıygalar inşa etmeleri uzak ve imkansız bir şey değildir.."111

Dilin tevkîfiliği hususunda en kuvvetli delil olsa da, odak kelime olan 'talim'in serimlenişi hususunda farklı yaklaşımlar olabildiğinden, Bakara 31 ayeti 'müevvel bir pasaj' olarak değerlendirilebilmektedir.. Nitekim İbn Aşûr da, ayette, dillerin ne tevkîfi olduğuna ne de ıstilahî/vad'i olduğuna dair bir delil bulunmadığını belirttikten sonra bu anlayışı şöyle temellendirir:

"Çünkü *أَدَمَ الْأَسْمَاءَ وَعَلَّمَ* ayetindeki 'ta'lim: öğretme', mücmel bir ifade olup, pek çok keyfiyete muhtemeldir.. (...) Alimler ise, dil/diller [ihdas etmeye] kadir olmanın, Allah'tan bir ilham olduğunda hem fikirdirler. Bu ise, Adem'e ister tek bir dili veya bütün beşeriyetin dillerini ya da her şeyin ismini telkin etmiş veyahut ona bunu ister ilham etmiş veyahut da onda konuşma kuvveti (*kuwve-i natıka*) yaratmış olsun, Allah Teala'dan bir talim ve telkindir.."112

108 Ebu Zeyd, *el-İtticahu'l-Aklî*, s. 78.

109 *el-Hafacî*, Muhammed b. Sinân (466/1073), *Sırru'l-Fesâha*, 1. bsk., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982.

110 Razi, *et-Tefsir*, I/23.

111 es-Suyutî, *el-Müzhîr*, I/21, 22. İmam-ı Gazzâlî'nin de benzer yöndeki görüşleri hakkında bkz. *el-Müzhîr*, I/22-23.

112 *et-Tahrîr*, I/411.

Bütün bu tespit, karşılaştırma ve değerlendirmelerden sonra karşımıza şöyle bir Razi çıkar: Kelimelerin içerdikleri anlam imkânları donmuş ve sınırlanmış olmayıp, gerek içsel/dahili kombinasyonlara, gerekse harici durumlara bağlı olarak değişmektedir, çoğalmaktadır. Öyleyse, sözcüklerin anlamları hususunda bir statiklik değil, yine dilsel imkanlarla sınırlı olan bir dinamizm ve bir gelişme (senkronik, diyakronik) söz konusudur. Sonra değil mi ki, lafızlar, eşyanın bizzat kendilerine değil, süje-nesne ilişkisi ve alı bağlamında, onların zihinlerdeki tasavvurlarına delalet etmektedirler. Bu sebeple de, "Lafızlar [ancak] manalara delalet eder, çünkü manalar bir kastedenin kastettiği şeylerdir ki, bunlar ise zihni olan bir takım şeylerdir!.. Şu keyfiyet de bunu gösteren delillerden biridir: Uzakta bir cisim görüp de onu bir kaya parçası olarak algıladığımızda, 'o bir kaya parçasıdır' deriz. Biraz yaklaştığımızda ve onun hareket ettiğini görüp de onun bir kuş olduğunu sandığımızda, 'O bir kuştur!' deriz. Ona iyice yaklaştığımızda ise onun bir insan olduğunu anlar ve, 'Bu bir insandır!' deriz. [Öyleyse], zihni tasavvurların değişmesiyle isimlerin de değişiyor olması, lafızların medlullerinin zihni tasavvurlar olduğuna, haricteki eşya olmadığına delalet etmektedir.."113

Bütün bunlardan anlıyoruz ki Razi, anlamı çoğaltma, az lafızdan çok anlamlar çıkarma (istinbat) yolunda, dilin içsel/litéral imkânları yanında, harici konumlara göre değişkenliğini de gözetken objektif bir yöntem izlemiş; bilginin oluşumunda mistik yollardan ziyade makul ve açıklanabilir bir tutum içinde yer almıştır.. Bunu göstermesi bakımından, 'lafzın manaya delalet biçimleri' ile ilgili olarak *Nihâyetu'l-İcâz*'da yapmış olduğu şu kısa açıklamalar son derece aydınlatıcıdır:

"Delalet ya vad'i olur ya da akli.. Vad'i olmasına gelince bu, lafızların, onların hizasına konulmuş bulunan manalara delalet etmesi gibidir. Mesela 'el-hacer', 'el-cidâru', 'es-semâu' ve 'el-ardu' kelimelerinin müsemmalarına/'taş'a, 'duvar'a, 'gök'e ve 'yer'e delalet etmeleri gibi.. Bu delaletin vad'i/vaz etmek yoluyla olduğu hususunda hiçbir kuşku yoktur, aksi halde, durumların değişmesiyle lafızların delaletlerinin değişmesi de imkansız olur/söz konusu olmazdı. Akli olan delalete gelince, bu ya lafzın, kendi mefhum ve manasına dahil olan bir şeye delalet etmesi şeklinde olur -mesela, 'el-beytu: ev' lafzının, onun mefhum ve manasından bir cüz olan 'es-saqfu: çatı, tavan' manasına delalet etmesi gibi- veya lafzın, kendi haricindeki şeye delalet etmesi şeklinde olur.. Mesela, 'es-saqfu: çatı, tavan' kelimesinin 'duvar' manasına delalet etmesi gibi. Çünkü, genellikle çatının duvardan ayrı olması imkansız olunca, 'çatı, tavan' hakikatini ifade eden lafız, birinciye delalet vasıtasıyla 'duvar' manasını da ifade etmiş olur. Bu delalet de, akli bir delalet olmuş olur.."114.

Razi daha sonra Abdülkâhir Cürcanî'nin, 'Delâilu'l-İcâz'da, bu hususu ifade etmek için 'el-ma'nâ' ve 'ma'nâ'l-ma'nâ' terimlerini kullandığından bahisle, kendi yaklaşımına daha derin bir boyut da katarak, ondan şöyle bir iktibasta bulunur:

113 *et-Tefsir*, I/23; *el-Mahsûl*, I/200-201.

114 Razi, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirayeti'l-İcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru sadır, beyrut, 1. bsk., 1424/2004, s. 30.

"Bu konuda öz/muhtasar bir ifade vardır ki, biz onu şöyle dile getirebiliriz: 'el-ma'nâ' ve 'ma'nâ'l-ma'nâ'.. 'el-ma'nâ' ile biz, lafzın zahirinden anlaşılan şeyi/ mefhumu kastediyoruz. Bu, lafızdan vasıtasız olarak anlaşılan şeydir.. 'Ma'nâ'l-ma'nâ' terkihi ile de, lafızdan bir mananın anlaşılmasını, sonra da bu mananın başka bir manayı ifade etmesini kastediyoruz.. Bilesin ki, kinâye, mecâz, temsil ancak bu kısımda vaki olur..."¹¹⁵

Sonuç Yerine

İfade etmek gerekirse; bütün içerik ve delaletleriyle varlık alanımızın kendisiyle zorunlu ilişki içinde bulunduğu dil (*parole*) realitesinin yeryüzünde vücut bulması; soyut ve somut şeylere, onları anıştıran hatta birebir onlara denk düşen simgeler, şekiller, sesler, lafızlar kodlanması hakkındaki bu farklı mülahazalardan sonra şöyle bir değerlendirme yapmak mümkün gözüktüyor.

Arapça özelinde belirtmek gerekirse, daha önce de belirtildiği gibi, "Ehl-i sünnet uleması (özellikle Eş'ariler) dil'in, özellikle Arap dilinin tevkîfi olduğunu söylemekte, buna karşın Mu'tezilî alimler bu görüşün aksini savunmakta ve dilin menşeinin *istlahi* olduğunu ileri sürmektedirler. (...) Bu ihtilafın kökü esasen *Ashab-ı Rey* ile *Ashab-ı Hadis*, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki usûl farklılıklarına dayanır. *Ashab-ı Rey*'e mensup fakihler ve Mu'tezilî kelimciler, fıkıh ve kelam'daki usullerine uygun olarak *muvâda'a* ve *istlah*'i, buna karşın Ehl-i sünnet alimleri de kendi fıkıh ve kelam usulleri gereğince *tevkîfi* savunmuşlardır"¹¹⁶

Her şeyden önce şunu görüyoruz ki insanın, kendisini içerden/tinsel olarak ve dışarıdan/objektif olarak kuşatmakta olan varoluş ve var olanlar küresiyle çok sıkı bir varoluşsal münasebeti söz konusudur... Ya da denilebilir ki, nihayetsiz katmanlardan meydana gelmiş olan varlık alanları insanın varlığının ışınması için iç ve dışbükey ayna; sülûk edilecek ve ulaşılabilecek bir yol ve gaye konumunda iken, insan varlığı da, bu varlık katmanlarına anlam ve içerik kazandıran bir odak noktasıdır!.. Ve insan, kaçınılmaz bir yükümlülük ve varoluş jesti olarak, nesnelere/mana ve oluşları tanımak, bunun için de onları adlandırmak, simgesel bir anlam şemasına yerleştirmek zorundadır; daha doğrusu, bu yönde kesintisiz bir itki içindedir!.. Zihin ile dışsal varlık alanlarının karşılaşması gibi gözüken bu temas, nesnelere ya da mahiyetlerin (*ipseitê*) kodlanması değil, bilakis insanın, bu engin varlık ve oluş ummanı içinde kendi bilinçli ve aşkın/açık uçlu varlığını temellendirme serüveni olarak görülmelidir!.. Yani, her bir tanım, her bir adlandırma ve teşhis, insanın nelik ve hakikatine düşülmüş bir not işlevi görmektedir. Bundan ötürüdür ki, beyan etmek, adlandırmak; mahiyet ve eşkal konusunda teşhiste bulunmak yetisi, varoluşsal bir durum olarak insanın üzerine atışılmıştır. Ve insan, isimlendirmeye, dolayısıyla medlul ve müsemmalar vücuda getirmeye

115 Razi, *Nihâye*, s. 130-131.

116 Cabiri, *Bunyetu'l-'akli'l-Arabî*, Mağrib, 1986, s. 38'den Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması*, s. 122; yine bkz. Yıldırım, Zeki, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", s. 101, 102.

mahkûm ve mecburdur! Sükût, insanın dili değildir; tam aksine, nesnelere, iç mekan ve tinsellik göğünden yoksun cemadat dünyasının, meçhul mahiyet ve hakikatler girdabının değişmez durumudur. Hem kendinin hem de kendisi olmayanların bilincine erme mertebesine yükselmemiş olup, insani şuur ve idrak yetisi perspektifinden kendi sonsuz sükutuna gömülü bulunan nesnelere dünyası, bilgi ve isimlendirme süreçleriyle 'var olanlar skalası'na kaydedilir; sessiz ve meçhul varoluş halleri, dilsel simgeler yoluyla böylece kalıcı ve imlenebilen bir statüye kavuşur.. İnsandan ayrılmaz bulunan isimlendirme vesilesiyle o, bir yandan onu kuşatmış yaratılmışlar alemini kayıt ve kontrol altına alırken, diğer yandan da tümel hakikate; muhit varlığına doğru yol alır..

Müphem varoluşu açık ve bilinir bir form içinde sunma gücü gösteren dil; başka bir deyişle simgeler vasıtasıyla açıklama, beyan etme kudreti, doğrudan Yaratıcı tarafından insana bırakılmış bir ayrıcalık olarak gözlemlenmektedir. En azından, diğer canlı mertebelerinin, varoluş kademelerinin iletişim ve ifade kapasiteleriyle mukayese edildiğinde, insanın dil becerisi ve birikiminin, onlarınkiyle kıyas kabul etmez bir düzeyde gelişmiş olduğu, hem de gelişmeye, çeşitlenmeye açık olduğu tartışma götürmez bir gerçekliktir. Bu apaçıklığa bir işaret olmak üzere Kur'ân, 'Rahmân' ismiyle de içsel bir bağıntı içinde, müstakil bir bildirim kipi içinde, Allah'ın insana 'beyan'ı öğrettiğini bildirir: عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (Rahman, 4). Zemahşerinin kısa yorumunda belirttiği üzere bu, insanı diğer canlılardan ayırdeden İlaçıklama/beyanı gücüdür ki, o da, insanın içinde/zihninde ve ruhunda olanı açığa çıkaran fasih/anlaşılır konuşma yetisidir.. (*el-mantqu'l-fasîh*)¹¹⁷

Bu, insan için verili bir durumdur ve fizik ve biyolojik varoluş kipimize monte edilmiştir. Benliğimizi sarmış ve her boyutuna sirayet etmiş bulunan bu gizil güç, varoluş çizgisi ve fenomenleri içinde devreye girmekte, değişik görünümler altında kendini ifşa etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, gerçekleştirdiğimiz dil pratiği, varoluşumuza öğretilmiş bir yetinin açılımıdır. Ve bu açılım, var olanların bilinmesi ve adlandırılması üzerinden bizi, bütün müsemmanın arkasında bulunan Yüce Kudret'e raptetmektedir.

Öte yandan, "Dilin kaynakları hususunda ileri sürülen görüşlerden her birinin hiç değilse birer parça gerçek payı taşıdıkları kuşkusuzdur. her ne kadar dilde ses taklidi öğelerin sayısı fazla değilse de, söz varlığının bir bölümünün bu yolla meydana geldiği herkesçe benimsenebilecek bir gerçektir. Buna, az da olsa, ünlemlere dayanan öğeleri de katabiliriz. Ancak söz varlığının geri kalan bölümleri, nesneyle gösterdiklere şeye, aralarında ses yönünden hiçbir bağlantı bulunmayan öğelerden kurulur. Şüphesiz dilin bir bölümü, uyuşma ve toplumsal uzlaşma ürünü olan öğelerden meydana gelir"¹¹⁸. Bu bağlamda denilebilir ki, 'dil'in tam olarak işlevsel olabilmesi için kimi zaman 'dilsel olmayan' bir takım başka durumlardan da söz edilebilmektedir..

117 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan, ts., IV/49.

118 Yıldırım, Zeki, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", s. 104.

Mukteza, jestler, mimikler vb. bir takım yardımcı unsurlar, sarîh ve zahîr dile karşı, örtük bir dil katmanı olarak dikkat çekmektedirler.. Alıntılacağım şu ifadeler de, bu *'entegre dil dünyası'* gerçeğine dikkat çeker gibidirler: "Ses ve söz anlatım için insanın elinde bulunan araçların en kuvvetlisi ise de, iç benliğinin enginliğini tam olarak anlatamaz, Wagner operalarında sestem başka bütün araçların bileşiminden de faydalanmağa çalıştığı halde, bunlar yine de yetersiz kalmıştır. Dil tam bir alet olmadığı için, konuşurken, vurgulama, tonlama, yavaşlama, hızlandırma, yükseltme ve açaltma, hatta susma gibi sese bağlı bir çok çarelerden başka, mantık ve duygunun açıklanmasında yardımcı araç olarak jest, mimik gibi devime ve şekle bağlı araçlardan da faydalanılır. Fakat yine de anlatım tam olamaz ve çok kere, 'nasıl anlata-yım?', 'anlatmak için kelime bulamıyorum' gibi itiraflarda bulunulur"¹¹⁹.

Şunu da diyebiliriz ki, gördüğümüz üzere, dillerin menşei ve gelişim süreçleri konusunda kimi zaman örtüşen, bazen de son derece özgün olan görüşler bulunmaktadır. Aslında, her dünyanın, var olma ve yaşama biçiminin ortaya çıkardığı dilsel evren, o dünyaya ait ve mensup olsa gerektir. Çünkü, filozofun da dediği gibi, "Dil, varlık evimizdir!". Bu varoluşsal ve tarihsel durum karşısında, tüm dillerin, gerek zuhur etmesi gerekse gelişim evre ve içsel hususiyetleri bakımından aynı kurgu perspektifinde bir araya toplanması mümkün değildir, ayrıca gerekmez de.. Zira, o takdirde, hakikatin doğasına aykırı olarak, çoklu hakikat ve tezahür realitesini tek ve sınırlı bir boyuta sıkıştırmaya çalışmış oluruz. Bu noktada Subhi Salih'in şu tespiti kısa bir değerlendirme olarak görülebilir; demektedir ki o: "Biz, dillerin meydana çıkma tarzları, hem de gelişim biçimleri bakımından farklılıklar gösterdiğini; çeşitli beşeri diller için doğru olan bir şeyin, çoğu zaman bizim dilimiz hakkında tamamen doğru olmayacağını benimsiyoruz. (...) hiç şüphe yok ki, her dilin, lafızlarının telifi ile terkiplerinde, ona özgü bir üslubu bulunur; ve yine herhangi bir dilde uygun görülen ve ülfet beslenen bir husus, başka bir dilde çirkin addedilebilir; aynı şekilde, bir takım sesler, bazı dillerin lafızlarında bir araya gelebilir ve bir dizge oluşturabilirken, buna mukabil diğer yandan, bu sesler başka dillerin sözcük ve lafızlarında bulunmaz ve bir dizge oluşturmazlar"¹²⁰.

Bütün bu açıklamalardan sonra bir kez daha görülmektedir ki, 'dil' olgusu, var oluşun ve var olanların varlık, mahiyet ve anlamlarının açıklık kazanmasında kilit bir işleve sahiptir; bu önem, tüm diller için geçerlidir.

Mahiyeti ve oluşum süreci bakımından dilin, anlamlı ve sistemli bir dizge/yapı olarak sadece insanda tecelli ettiği görülmektedir. Ve ilginç olanı, insanın ontolojik mahiyet ve tanımında içkin olan bu meleke, 'insan-dış alem' vakasına paralellik gösterirken, kesintisiz bir gelişme halindedir. Menşesinde salt ilahi bir ilham ya da, kısmen ilham kısmen de beşeri istidat ve yaratı; yahut ta tamamıyla beşeri vad' ve uzlaşım, işte bunlardan hangisi olursa olsun, her

119 Dilaçar, *Dil, Diller ve Dilcilik*, s. 13-14.

120 Salih, *Dirasat*, s. 166-167, 168.

bir medeniyet ya da toplum öbeğine göre çok çeşitli etkilerin güdümünde, dil geleceğe doğru olan yolculuğunu sürdürmektedir. Belki giderek ya daha nesnel ve somut medullere ya da ruhi, kültürel, manevi içeriklere sahip olacak..

Bu arada ilk ve birincil anlamlara ekli yeni anlam katmanları; farklı dillendirme ve betimleme üslupları da boy göstererek dili daha da zenginleştireceklerdir. Mahiyet ve tanımından çekilip alındığında geride insandan bir şeyin kalmayacağını bildiğimiz dil olgusunun bu odaksal önemi, bir yandan kurgusal ve zihni kavramların açığa çıkış aracı olmayı, diğer yandan da somut halleri bir kimliğe kavuşturan ve onları varlık sahnesinde kodlayan simge işlevi görmeyi sürdürecektir...

Allâhu a'lemu bi's-sawâb...

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp, 12. bsk.
 el-Alusi, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, ts.
 el-Amidi, Seyfuddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Müessesetu'l-Halebi ve şurekâhu, el-Kahire, 1387/1967.
 el-Basrî el-Mu'tezilî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983 [?]
 Basset, René [?], 'Cübbâi' mad, *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi, 3. C., İstanbul, 1977.
 el-Cabiri, Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul-1999.
 el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitâbu'l-Fevâid*, Mısır, 1. bsk., 1327/ 1909.
 Civelek, Yakub, "VII.-XI. Asır İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dillibilimcilerle Mukayesesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'an ve Dil/Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 17-18 Mayıs 2011 (Bildiriler ve Müzakereler Kitabı).
 Cündioğlu, Düccane, *Anlamın Buharlaşması*, Tibyan yayınları, İstanbul, 1995
 Çapak, İbrahim, "Sokrates ve Gazali'ye Göre Dil'in Menşei", *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 18.
 Dilaçar, Agop, *Dil, Diller ve Dilcilik*, T.D.K. Yayınları, Ankara, 1968.
 Ebu'l-Beka, *el-Külliyat*, Müessesetu'r-Risale, 2. bsk., 14032/2011.
 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Akli fî't-Tefsir*, el-Merkezu's-Sekafi el-Arabi, 4. bsk., Beyrut, 1998, ts.
 el-Fenari, Şemseddin, *'Aynu'l-A'yân*, Rıfat bey Matbaası, Asitane, 1325/1907.
 el-Gazali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Mektebetu'l-Müsenna bi-Bağdad, 1. bsk. Matba'ati'l-Emiriyye bi-Bûlak, Mısır, 1322-1904/1905.
el-Maksadu'l-Esnâ, el-Ceffân ve'l-Câbi, 2. bsk., 1401/1989.
 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 24. Basım, İstanbul, 2012.
 Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Bazı Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde ve Fıkhî mezheplerin Oluşmasında Arap Dili Edatlarının Yeri ve Rolü*, Basılmamış çalışma, Erzurum, 1996.
 el-Hafâcî, Muhammed b. Sinân (466/1073), *Sirru'l-Fesâha*, 1. bsk., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982, Beyrut.

- İbn Cinnî, *el-Hasâis*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselam eş-Şeddadi, beytu'l-Funûn ve'l-Adab, 1. bsk., ed-Daru'l-Beyda, 2005.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, metin krş. Ahmed Şakir, yayınlayan: Zekeriyya Ali Yusuf, Kahire, ts.
- İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*, ts.,
- Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998
- Razi, *el-Mahsûl fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, Müessesetu'r-Risale, ts.
et-Tefsiru'l-Kebîr, Tahran, ts.
Nihayetu'l-İcâz fi Dirayeti'l-İcâz, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut, 1. bsk., 1424/2004.
- Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, T.İ.B. Kültür Yayınları, 1. bsk., İstanbul, 2007.
- Salih, Subhi, *Dirasatun fi Fıkhî'l-Luğa* Daru'l-İlmi li'l-Melayin, 16. bsk., 2004.
- Süyutî, *el-Müzhîr, el-Müzhîr fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, el-Mektebetu'l-Mısrıyye, Beyrut, 1408/1987.
- Şatibî, *el-Muwâfakât*, çev., Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 1. bsk., Tahran, 1400/1986.
- Yıldırım, Zeki, "Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 22, Erzurumu, 2004.
- ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan, ts.
<http://www.cnrtl.fr/definition/solipsisme>

المذكر و المؤنث عند الكلام عن بطلتنا/بطلنا. هذه بداية نراها واقعة و المخفي أعظم.
فالمشوار طويل حتى هذه المرحلة، و نسأله تعالى أن يجيرنا من الأسوأ.

المراجع:

- جامع الدروس العربية، الشيخ العلامة مصطفى الغلاييني، شبكة مشكاة الإسلامية، www.almeshkat.net
- /http://www.theoriedugenre.fr -
- http://www.huffingtonpost.fr/tag/theorie-du-genre -
- http://www.bescherelle.com/index-conjugeur.php -

هو نفسه لفظا (ومختلف كتابيا) بالنسبة لأفعال المجموعة الأولى و يختلف بالنسبة للمجموعتين الآخرين. أما الإنكليزية فتذكر و تأنث الضمير المفرد، مع تصريف لفعله مختلف عن غيره و دون ضمير الجمع.

أما بالنسبة لضمائر الملكية فهي كذلك تفرق بين المذكر و المؤنث في حالتي الأفراد و الجمع دون المثني، الذي يستخدم ضميرا واحدا لكلا الجنسين. و اللغات الأخرى لا تفرق بين المذكر أو المؤنث المالكين إلا اللغة الإنكليزية التي تفرق بين المذكر و المؤنث المفردين فقط.

ما يمكن أن يقال أن الله قد أودع اللغة العربية ما به تكون أهلا للخطاب القرآني، و لهذا نراها متميزة بين لغات بحثنا. مشكلة العرب و المسلمين أننا لا نفكر بالخطاب اللغوي المستخدم في لغة قرآننا، و لهذا يجب علينا أن نجدد النظر في خطابنا عسى أن نربط الكلام بالنية فنُصلح و نُصلح. لهذا نرى أن للضمير و أثره على الفعل دور في تمييز الأفعال و نسبتها لفاعليها، و هذا له أثره الاجتماعي في تحديد جنس الفاعلين و عددهم.

أما اللغات الغربية¹² كالفرنسية و الإنكليزية فليس من الغريب أن يوجدوا اسما للتعبير عن حالة الشذوذ هذه، كما فعلوا بخصوص اللواطيين عندما سموهم "Gaiés" و الذي يعني بالعربية "مرح" أو عندما استخدموا "Homosexuel" و الذي يعني "نفس الجنس" أو "الجنس النظير" و كل هذا حتى لا تستخدم الألفاظ التي لا تزال توحى بوساخة هذه العادة، و هذا ما هو حاصل في تلك الدول، فالألفاظ الحقيقية و التي كانت فقط مستخدمة للإشارة إليهم، تستخدم حاليا كمسبة و تعبير بين الناس و خاصة الشباب منهم، و هذا حاصل في الدول الإسلامية، ففي بلدنا تركيا نجد كلمة "homoseksüel" و التي دخلت اللغة التركية عن طريق اللفظ الفرنسي.

السؤال الأخير: هل سيصلون إلى تغيير الضمائر و ذلك لطمس الفوارق بين المذكر و المؤنث؟

قرأت منذ أيام مقالا بالفرنسية بعنوان « Jess est devenue «il», ce qui lui allait mieux » يقول هذا العنوان «جس أصبحت «هو» و هذا أفضل ما يناسبه/ها¹⁴» إذن ما نراه في هذا العنوان هو بداية تغيير الضمير إذ أن هذه الفتاة المسماة «جس¹⁵» قد بدأت بتذكير اسمها لتبدو أكثر ذكورة. من خلال قراءتنا للمقال نجد أن الكاتب قد خلط، بإرادة أو بدون إرادة، بين الضميرين

12 هناك من هذه اللغات من تمييز أكثر بين المذكر و المؤنث و المفرد و الجمع و ذلك من ناحية ارتباطها بالفعل، هذا ما رأيناه بالفرنسية مع قصور فيها من ناحية الكتابة و لكن دون اللفظ.

13 http://www.huffingtonpost.fr/chloe-vaast/genre-homme-femme_b_5088758.html

14 أكتب هنا «هو/ها» لأن اللغة الفرنسية لاستخدامها لهذا الضمير لا تمييز بين المذكر و المؤنث. أذكر أن في كلامي و استخدامي لهذا الضمير كنت أفرق بين المذكر و المؤنث، بالرغم أن ضميرا واحدا "Lui" يستخدم للتعبير عن المذكر و المؤنث ... و ربما كان هذا ناتج عن اعتبارات لغوية عربية و لأن اللغة الفرنسية أصلا تمييز بين المذكر و المؤنث لمفرد ضمير الغائب.

15 في الأصل هذا اختصار للاسم المؤنث "Jessika" و الذي يعطيه صبغة المذكر.

خلاصة الكلام في الضمائر، هي التالية، وهذا في أي لغة كانت:

- بالنسبة للمتكلم:

ما دام المتكلم الصادر عنه الكلام مميّزا فليس هناك إشكال في معرفته، أذكر هو أم أنثى. إما إن كان الكلام مكتوبا، فهذا قد يؤدي إلى التباس وأشكلة. العربية و التركية و الفرنسية، تفرق بين ضميري المتكلم في التصريفات الفعلية، لكونها تختلف فيما بينها، وهذا يجب أن يترك أثرا نفسيا في نفس المتكلم و المستمع، إذ أن أثر الضمير يظهر في بنية فعله، فهذا يؤكد الضمير بسوابق الفعل في العربية و بلواحقه بالنسبة للتركية و الفرنسية¹¹؛ أما الإنكليزية، ففي حال عدم ذكر الضمير، لا يوجد أي فرق في التصريف الفعلي للضميرين؛ و هنا قد تكون أشكلة.

أما ضمائر الملكية فلا تظهر جنس المتكلم؛ فالرجل يقول "ابني" و المرأة تقول "ابني" فلا يوجد تفريق بين جنسي المتكلم.

- بالنسبة للمخاطب:

يجب أن يفهم المخاطب المذكر أو المؤنث بأن الكلام موجه إليه دون غيره، و هذا نراه بينا في اللغة العربية، فهي تفرق بين جنس المخاطب المفرد و الجمع، ولكن دون المثني، إذ أن ضميرا واحدا يعبر عن الجنسين و كذلك بنية الفعل المصرف لا تفرق بين المذكر و المؤنث. أما التركية، فهي تفرق بين الضمائر عددا (واحد أو أكثر) فقط، و دون التذكير و التأنيث. و الفرنسية تفرق بين بنية أفعال ضمائرها كتابيا و لكن لفظيا لا يوجد أي فرق، فهذا التفريق لا يبين الجنس. و التركية تفرق بين ضميرها فقط عددا دون التأنيث و التذكير. لغاتنا الأربعة تفرق بين تصاريف أفعالها و حسب ضمائرها الموجودة و هذا يؤدي إلى نفس النتيجة النفسية كما رأينا بالنسبة لضمائر المتكلم.

أما بالنسبة لضمائر الملكية فهي تفرق بين المذكر و المؤنث في حالتي الأفراد و الجمع دون المثني، الذي يستخدم ضميرا واحدا لكلا الجنسين، و هذا خاص باللغة العربية دون غيرها من لغاتنا الثلاثة الأخرى التي تفرق عددا بين المفرد و الجمع و دون التذكير و التأنيث.

- بالنسبة للغائب:

تذكير أو تأنيث ضمير الغائب مهم كذلك لمعرفة عمن نتكلم، لهذا فاللغة العربية تفرق أكثر من غيرها بين الضمائر، و حتى أن هناك خاصية لم نرها بالنسبة لضمير المتكلم المثني، فضمير الغائب المثني يفرق بين المذكر و المؤنث في تصريف الأفعال، فنقول:

الفتيان يأخذان / أخذوا و الفتيات تأخذان / أخذتا

أما لغاتنا الأخرى، فالتركية لا تفرق بين هذه الضمائر إلا عددا؛ و الفرنسية تفرق عددا، بالإضافة للتفريق بين المذكر و المؤنث، إلا أن التفريق كتابيا فقط، كما أن تصريف أفعال هذه الضمائر

11 هذا مع أن بنية فعل ضمير "أنا" هي نفس بنية أفعال ضمائر أخرى، و هذا قد يؤدي إلى أشكلة و خاصة في مجال المعالجة الآلية للغات.

نلاحظ ما يلي:

- اللغة العربية تميز بين المذكر والمؤنث في الجملة الفعلية وفي حالة المفعول، إلا كما رأينا في حالتي المثنى المخاطب والغائب، فهي تستخدم الضمائر لبيان وقوع الفعل عليها (رأيت الأولاد (رأيتهم¹⁰)).

- اللغة الفرنسية تُميز بين المفعول المذكر والمؤنث، في بعض الأزمنة دون الأخرى (كتابة ولفظاً)؛ أما لفظاً فهذا يظهر فقط في ماضي بعض الأفعال (المجموعة الثانية والثالثة، مع شذوذ)؛ و هو متعلق بالحرف الخاتم لبنية الفعل. مثاله فعل "surprendre":

J'ai surpris le garçon = Je l'ai surpris

J'ai surpris la fille = Je l'ai surprise

فاجأته / فاجأتها

J'ai surpris les garçons = Je les ai surpris

J'ai surpris les filles = Je les ai surprises

فاجأتهم / فاجأتهن

ففي حالة هذا الفعل، يُميّز بين المذكر والمؤنث في حالة المفعول؛ ولكن يبقى أثره في الفعل فقط دون الضمير؛ ففي حالة المفعول المفرد (الجملة الأولى) "I" الضمير له نفس الشكل، مع أنه يدل على مذكر أو مؤنث (le/la)، والذي يدل بدوره على اسم مذكر أو مؤنث (garçon/fille)؛ ففي هذه الحالة لا يظهر أثر المذكر والمؤنث في الجملة، وهذا هو الحال بالنسبة للعربية؛ لهذا نقول:

J'ai surpris la fille / J'ai surpris le garçon = فاجأت الفتاة / فاجأت الصبي

و كذلك نقول:

= La fille que j'ai surprise / Le garçon que j'ai surpris

الفتاة التي فاجأتها / الصبي الذي فاجأته.

= les filles que j'ai surprises / Les garçons que j'ai surpris

الفتيات اللواتي فاجأتهن / الصبيان اللذين فاجأتهم

3- الخلاصة:

10 تستخدم الضمائر، في حالة ضمير الغائب، تامة دون تغيير (هما، هم، هن)، ولكنها تتغير بالنسبة لضمير "هو"، "هي"؛ فلا نقول "رأيتهم" ولا "رأيتهم"، بل نقول "رأيتهم" و "رأيتهم".

- الفرنسية تميز بين المذكر و المؤنث في حالة الإفراد ولكنها تهمله في حالة الجمع؛ أما بالنسبة للعدد، نراها تميز بين المفرد و الجمع، مع وجود أشكال بين بنيات تصريف الأفعال كما رأينا في اللوحة (11).

- الإنكليزية، لا تميز، في حالة الأشياء، بين المذكر و المؤنث و لا بين المفرد و الجمع، و لكن نرى التمييز بينهم في حالة المفعول العاقل.

لننظر في هذه الحالات لبيان الفروق بين العربية و الإنكليزية:

الضمير	الفعل بالعربية	الفعل بالإنكليزية
أنا	أرى الولد (أراه)	I see the boy (I see him)
	أرى الفتاة (أراها)	I see the girl (I see her)
	أرى الولدين (أراهما)	I see two boys (I see them)
	أرى الفتاتين (أراهما)	I see two girls (I see them)
	أرى الأولاد (أراهم)	I see the boys (I see them)
	أرى الفتيات (أراهن)	I see the girls (I see them)

اللوحة (14)

كما رأينا من قبل، اللغة الإنكليزية تميز فقط بين المذكر و المؤنث في حالة ضمير الغائب المفرد، و لهذا نرى أثر هذا التمييز في الجمل الفعلية.

ج- في حالة الماضي مع المفعول:

لنأخذ ضمير "أنا":

الضمير	الفعل بالعربية	الفعل بالتركية	الفعل بالفرنسية	الفعل بالإنكليزية
أنا	رأيت الولد (رأيتَه)	Çocüğü gördüm (onu)	J'ai vu l'enfant (je l'ai vu)	I saw the boy (I saw him)
	رأيت الفتاة (رأيتها)	Kızı gördüm (onu)	J'ai vu la fille (je l'ai vue)	I saw the girl (I saw her)
	رأيت الولدين (رأيتهما)	Çocukları gördüm (onları)	J'ai vu les (deux) enfants (je les ai vus)	I saw two boys (I saw them)
	رأيت الفتاتين (رأيتهما)	Kızları gördüm (onları)	J'ai vu les (deux) filles (je les ai vues)	I saw two girls (I saw them)
	رأيت الأولاد (رأيتهم)	Çocukları gördüm (onları)	J'ai vu les enfants (je les ai vus)	I saw the boys (I saw them)
	رأيت الفتيات (رأيتهن)	Kızları gördüm (onları)	J'ai vu les filles (je les ai vues)	I saw the girls (I saw them)

اللوحة (15)

3- هناك أشكلة في تصريف الأفعال؛ إذ أنا لا نعلم الضمير، في حال غيابه؛ ففي التصاريف التالية، اللفظ واحد، و ذلك بالرغم من وجود فروق كتابية بين بعضها؛ لهذا نكتب:

. Je parle/ Tu parles/ il (Elle) parle/ ils (Elles) parlent

فكل هذه التصاريف لها لفظ واحد.

اللغة الإنكليزية:

1- لا تمييز بين المفرد و الجمع، و لكنها تمييز بين تصريف ضمير الغائب المفرد (Talks) و غيره من الضمائر (Talk)؛ و إلا فكل الضمائر تأخذ نفس التصريف (Talk) دون أي تمييز.

ب- في حالة المضارع مع المفعول:

الإنكليزية	الفرنسية	التركية	العربية	ضمير
Talk it	Le/la Parle	Onu Konuşuyor	أتكلمه/أتكلمها	أنا
Talk it	Le/la Parlons	Onu Konuşuyoruz	نتكلمه/نتكلمها	نحن
Talk it	Les (deux) Parles	Onları (iki) Konuşuyorsun	تتكلمهما	أنت
Talk it	Le/la Parlez	Onu Konuşuyorsunuz	تتكلمانه/تتكلمانها	أنتما (مذكر/ مؤنث)
			تتكلمونه/تتكلمونها	أنتم
			تتكلمنه/تتكلمنها	أنتن
Talk it	Les Parle	Onları Konuşuyor	يتكلمهم/يتكلمهن	هو
Talk it	Le/la Parlent	Onu Konuşuyorlar	يتكلمانه/يتكلمانها	هما (مذكر)
			يتكلمونه/يتكلمونها	هما (مؤنث)
			يتكلمنه/يتكلمنها	هم
			يتكلمنه/يتكلمنها	هن

اللوحة (13)

نلاحظ، بالنسبة للمفعول، ما يلي:

- العربية تمييز بين المذكر و المؤنث، و ذلك في حالاته الثلاثة، الأفراد و الثنية و الجمع.

- التركية لا تمييز بين المذكر و المؤنث و لكنها تمييز بين المفرد و الجمع.

الغائب	هو	يتكلم	Konuşuyor	Parle	Talks
	هي	تتكلم			
	هما (مذكر)	يتكلمان	Konuşuyorlar	Parlent	Talk
	هما (مؤنث)	تتكلمان			
	هم	يتكلمون			
	هن	يتكلمن			

اللوحة (12)

اللغة التركية:

1- تُميز فقط بين المفرد و الجمع، و ذلك في أنواع الضمائر الثلاثة، المتكلم و المخاطب و الغائب.

* Ben konuşuyorum (أنا أتكلم) / Biz konuşuyoruz (نحن نتكلم).

* Sen konuşuyorsun (أنت تتكلم) / Siz konuşuyorsunuz (أنتم تتكلمون).

* O konuşuyor (هو يتكلم/هي تتكلم) / Onlar konuşuyorlar (هم يتكلمون/هن يتكلمن).

2- لا تُميز بين المذكر و المؤنث، و ذلك كما رأينا في بيان الضمائر المنفصلة و المتصلة.

3- نرى أثر الضمير على بنية الفعل، فكل ضمير له تصريفه الخاص.

نستطيع القول أن اللغة التركية، كالعربية، تؤكد الضمير في تصريف الأفعال، و ذلك بالتمييز الحاصل بين التصاريف المختلفة و المتعلقة بضمائرها، فلكل ضمير لواحقه الخاصة، و هذا ما لا نراه في لغاتنا الأخرى. أما اللواحق⁹ فهي التالية: (yorum, yoruz, yorsun, yorsunuz, yor, yorlar)

اللغة الفرنسية:

1- تمييز بين المفرد و الجمع و ذلك لكل أنواع الضمائر (المتكلم و المخاطب و الغائب).

* Je parle (أنا أتكلم) / Nous parlons (نحن نتكلم).

* Tu parles (أنت تتكلم) / Vous parlez (أنتم تتكلمون).

* Il/Elle parle (هو يتكلم/هي تتكلم) / Ils/Elles parlent (هم يتكلمون/هن يتكلمن).

و لكن التمييز بين مفرد و جمع الغائب يتم كتابة فقط، إذ أن لفظهما واحد.

2- أما حالة التذكير و التأنيث، فلا نرى لها آثارا في تصريف الأفعال.

ما هي الملاحظات بخصوص اللغة العربية؟

* بالنسبة لضميري المتكلم، يمكن أن نقول ما يلي:

1- لا يوجد تمييز بين المذكر والمؤنث. هذه الحالة لا تمثل أشكلة حال رؤية المتكلم، أو سماع صوته (صوتها)؛ ولكنها قد تمثل أشكلة حال قراءة نص ما؛ فلا نعرف من المتكلم؛ أذكر هو أم أنثى.

2- لا يوجد تحديد لعدد المتكلمين، آثان هما أم أكثر، في حال الجمع.

3- نرى أثر الضمير على بنية الفعل، فكل ضمير له تصريفه الخاص.

* بالنسبة لضمائر المخاطب، نلاحظ ما يلي:

1- لا يوجد تمييز بين المذكر والمؤنث في المثني. فربما هذه الأشكلة لا وجود لها، لأننا نرى المخاطبتين، وفي هذا تمييز بين المذكر والمؤنث.

2- نرى أثر الضمير على بنية الفعل، فكل ضمير له تصريفه الخاص.

* بالنسبة لضمائر الغائب، نقول ما يلي:

1- الضمائر الموجودة تُميز في تصريف أفعالها بين المذكر والمؤنث، ولذلك فلا توجد أشكلة بينها.

2- نرى أثر الضمير على بنية الفعل، فكل ضمير له تصريفه الخاص.

و اللغة العربية، كما ذكرنا، تمييز بين تصاريف أفعالها وذلك بوجود لواحق أو سوابق. وفي حالة الأفعال، هناك استثناء، إذ أن ضمير المثني الغائب يميز بين المذكر والمؤنث، وهذا ما لم نره في حالتي الضمير المنفصل أو المتصل.

أما لوحة المقارنة التالية، بين لغاتنا الأربعة، فتبين ما يلي:

	ضمير	العربية	التركية	الفرنسية	الإنكليزية
المتكلم	أنا	أتكلم	Konuşuyorum	Parle	Talk
	نحن	نتكلم	Konuşuyoruz	Parlons	Talk
المخاطب	أنت	تتكلم	Konuşuyorsun	Parles	Talk
	أنت	تتكلمين			
	أنتما (مذكر/ مؤنث)	تتكلمان	Konuşuyorsunuz	Parlez	Talk
	أنتم	تتكلمون			
أنتن	تتكلمن				

* "Her daughter/Her son" فكلمة "Her" تشير لضمير الغائب المؤنث "She" و دون الإشارة لجنس الممتلك.

يمكن لنا أن نلخص ضمائر الملكية و التغيير الحاصل كما يلي، هذا مع التأكيد أن معنى الضمير يبقى موجودا دون تغيير أو نزع شيء من خواصه المتعلقة بكل لغاتنا.

ضمير	العربية	التركية	الفرنسية	الإنكليزية
المتكلم	أنا <-- ي	Ben --> Benim	Je --> Mon/Ma	I --> My
	نحن <-- نا	Biz --> Bizim	Nous --> Notre	We --> Our
المخاطب	أنت <-- ك	Sen --> Senin	Tu --> Ton/Ta	You --> Your
	أنت <-- ك			
	أنتما <-- كما	Siz--> Sizin	Vous --> Votre	
	(مذكر/ مؤنث)			
	أنتم <-- كم			
أنتن <-- كن				
الغائب	هو <-- ه	O --> Onu	Il --> Son/Sa	He --> His
	هي <-- ها		Elle --> Son/Sa	She --> Her
	هما <-- هما	Onlar --> onlarm		They --> Their
	هما <-- هما			
	هم <-- هم		Ils --> Leur	
	هن <-- هن		Elles --> Leur	

اللوحة (10)

2 - الضمائر و أثرها على الأفعال:

1- في حالة المضارع و بدون المفعول:

نجد في العربية التصاريف التالية:

متكلم		مخاطب		غائب	
ضمير		ضمير		ضمير	
أنا	أتكلم	أنت	تتكلم	هو	يتكلم
نحن	نتكلم	أنت	تتكلمين	هي	تتكلم
		أنتما	تتكلمان	هما	يتكلمان
				هما	تتكلمان
		أنتم	تتكلمون	هم	يتكلمون
		أنتن	تتكلمن	هن	يتكلمن

ففي (بيتها/بيتها = Sa maison) لا نستطيع معرفة المالك، أذكر هو أم أنثى؛ و لكننا نستطيع معرفة جنس الاسم (الشيء الممتلك)، فهو في حالتنا هذه مؤنث.

أما الإنكليزية، فتميز بين المذكر والمؤنث لضمير الغائب المفرد و دون الجمع (قلمه = His pencil) و (قلمها = Her pencil).

الظاهرة اللغوية أن الضمير في هذه الحالة و حسب لغتنا الأربعة، يتصرف بطرق مختلفة:

- منها ما يحافظ على جنس الممتلك⁵ و جنس المالك، كالعربية. لهذا نقول مثلا:

* ابنته؛ فالابن مذكر و المالك مذكر.

* ابنته؛ فالابنة مؤنث و المالك مذكر.

* ابنها؛ فالابن مذكر و المالك مؤنث.

* ابنتها؛ فالابنة مؤنث و المالك مؤنث.

هذا مع بيان أن الضمائر في هذه الحالة متصلة بالأسماء و ليست منفصلة.

- منها ما يحافظ على جنس الممتلك دون تمييز جنس المالك، كالفرنسية. لهذا نقول مثلا:

* "Son fils" فالابن "fils" مذكر و المالك ينتسب إلى ضمير الغائب المفرد "هو/هي".⁶

* "Sa fille" فالبنت "fille" مؤنث و المالك ينتسب إلى ضمير الغائب المفرد "هو/هي".

- منها ما يحافظ على الضمير المالك دون تمييز جنس الممتلك⁷، كالتركية. لهذا نقول مثلا:

* "Onun oğlu" فكلمة "oğlu" تفيد الابن و الابنة و كلمة "Onun"⁸ تعني الملكية لضمير

الغائب المفرد دون التمييز بين جنسه، أمذكر هو أم غائب.

- منها ما يحافظ على الضمير المالك كالإنكليزية، مع تمييز خاص لضميري الغائب المذكر و

المؤنث المفردين فقط دون غيرهما، دون تمييز جنس الممتلك،. لهذا نقول مثلا:

* "His daughter/His son" فكلمة "His" تشير لضمير الغائب المذكر "He" و دون

الإشارة لجنس الممتلك، و كما رأينا فاللغة الإنكليزية ليس لديها جنس للأشياء.

5 فاللغة العربية تميز جنسيا بين أسماء الأشياء و التي ليس لها جنسا حقيقيا.

6 ما نرى أن في كلمتي "Son/Sa" أن حرف "S" يتكرر ليفيد ضمير ملكية ضمير الغائب المفرد؛ و ما تبقى يفيد جنس الشيء الممتلك، أي "on/a".

7 فالتركية لا تفرق بين المذكر و المؤنث إلا في الخلقية، أي كامرأة "Bayan/Kadın" و رجل "Adam". و كبقرة "İnek" و ثور "Boğa" و لا تمثل و تميز بينهما ضميريا.

8 باعتبار النحو الوصفي أو الوظيفي، نجد أن في كلمة "Onun" أثر ضمير الغائب المفرد "O". و كما رأينا فهذا الضمير لا يميز بين المذكر و المؤنث، فهو مستخدم لكليهما؛ و هذا ما نراه كذلك في جمع ضمير الغائب "Onlar".

العربية	التركية	الفرنسية	الإنكليزية
قلمك	kalemin	Ton stylo	Your pencil
قلمك			
قلمكما (مذكر/ مؤنث)			
قلمكم	kaleminiz	Votre stylo	Your pencil
قلمكن			

اللوحة (8)

العربية تمييز بين المفرد والمثنى والجمع، وبين المذكر والمؤنث في حالتَي الأفراد والجمع و دون التثنية، إذ أن ضميرا واحدا يعبر عن الجنسين.

نشير هنا إلى أن شكل الضمير قد تغير، فمن "أنت" نصل إلى "ك"؛ فنكتب "قلم + أنت" "قلمك" بالفتح للمذكر والكسر للمؤنث؛ ثم على هذا المنوال لما تبقى من الضمائر (أنتم <--- كم/أنتما <--- كما/ أنتن <--- كن).

أما لغاتنا الأخرى فتمييز بين الأفراد والجمع (<2) و دون التذكير والتأنيث.

- لضمير الغائب:

العربية	التركية	الفرنسية	الإنكليزية
قلمه	Onun kalemi	Son stylo	His pencil
قلمها			Her pencil
قلمهما (مذكر/ مؤنث)			
قلمهم	Onların kalemlı	Leur stylo	Their stylo
قلمهن			

اللوحة (9)

العربية تمييز بين المفرد والمثنى والجمع، وبين المذكر والمؤنث في حالتَي الأفراد والجمع و دون التثنية، إذ أن ضميرا واحدا يعبر عن الجنسين. اللغة التركية والفرنسية تميزان بين الأفراد والجمع فقط.

بالرغم من تمييز اللغة الفرنسية بين المذكر والمؤنث كضمائر، إلا أنها، في حالة الملكية، لا تمييز بينهما، إذ أن التمييز يحصل على حساب جنس الشيء المتملك دون الضمير المالك؛ نقول:

Sa maison (بيته/بيتها) / Son fils (ابنه/ابنها).

اللغة الإنكليزية:

1- تمييز العدد بين المفرد و الجمع فقط.

2- تمييز بين المذكر و المؤنث، و ذلك في حالة ضمير الغائب المفرد فقط.

ب - الضمائر المتصلة:

في العربية الضمير يتصل بالاسم و الفعل و الحرف. للمقارنة بين اللغات المختارة؛ لنأخذ حالة الاسم؛ و هذه الضمائر تبين الملكية:

لنأخذ الاسم التالي: "قلم"؛ فمع الضمائر نكتب:

متكلم		مخاطب		غائب	
ضمير		ضمير		ضمير	
أنا	قلمي (مذكر/ مؤنث)	أنت	قلمك	هو	قلمه
نحن	قلمنا (مذكر/ مؤنث)	أنتِ	قلمك	هي	قلمها
		أنتما (مذكر/ مؤنث)	قلمكما	هما (مذكر/ مؤنث)	قلمهما
		أنتم	قلمكم	هم	قلمهم
		أنتن	قلمكن	هن	قلمهن

اللوحة (6)

فلو قارنا بين لغاتنا الأربعة، نجد ما يلي:

- لضمير المتكلم:

العربية	التركية	الفرنسية	الإنكليزية
قلمي	Kalemim	Mon stylo	My pencil
قلمنا	Kalemimiz	Notre stylo	Our pencil

اللوحة (7)

نلاحظ أن في لغاتنا الأربعة، التمييز موجود بين المفرد و الجمع و لا يوجد بين المذكر و المؤنث.

- لضمير المخاطب:

اللوحة (4)

لنلخص الكلام في ضمائر هذه اللغات باللوحة المقارنة التالية:

الإنكليزية	الفرنسية	التركية	العربية	ضمير
I	Je	Ben	أنا	المتكلم
We	Nous	Biz	نحن	
You	Tu	Sen	أنتِ	المخاطب
			أنتِ	
		Siz	أنتما	
	Vous		(مذكر/ مؤنث)	
			أنتم	
		أنتن		
He	Il	O	هو	الغائب
She	Elle		هي	
They		Onlar	هما	
			هما	
	Ils		هم	
	Elles		هن	

اللوحة (5)

ماذا نرى في هذه الضمائر؟

- اللغة العربية:

1- تمييز العدد و ذلك بين المفرد و المثنى و الجمع.

2- تمييز بين المذكر و المؤنث، إلا في حالة المتكلم و مثنى المخاطب.

- اللغة التركية:

1- تمييز العدد و ذلك بين المفرد و الجمع فقط؛ و لا تميز بين المذكر و المؤنث.

اللغة الفرنسية:

1- تمييز العدد بين المفرد و الجمع فقط.

2- تمييز بين المذكر و المؤنث، و ذلك في حالة ضميري الغائب المفرد و الجمع.

ضمائر العربية:

ضمائر المتكلم	ضمائر المخاطب	ضمائر الغائب
أنا (مذكر+مؤنث)	أنتَ (مذكر)	هو (مذكر)
نحن (مذكر+مؤنث)	أنتِ (مؤنث)	هي (مؤنث)
	أنتما (مذكر) ¹	هما (مذكر)
	أنتما (مؤنث)	هما (مؤنث)
	أنتم (مذكر)	هم (مذكر)
	أنتن (مؤنث)	هن (مؤنث)

اللوحة (1)

ضمائر التركية:

ضمائر المتكلم	ضمائر المخاطب	ضمائر الغائب
Ben (مذكر+مؤنث)	Sen (مذكر+مؤنث)	O (مذكر+مؤنث)
Biz (مذكر+مؤنث)	Siz (مذكر+مؤنث)	Onlar (مذكر+مؤنث)

اللوحة (2)

ضمائر الفرنسية:

ضمائر المتكلم	ضمائر المخاطب	ضمائر الغائب
Je (مذكر+مؤنث)	Tu (مذكر+مؤنث)	Il (مذكر)
Nous (مذكر+مؤنث)	Vous (مذكر+مؤنث)	Elle (مؤنث)
		Ils (مذكر)
		Elles (مؤنث)

اللوحة (3)

ضمائر الإنكليزية:

ضمائر المتكلم	ضمائر المخاطب	ضمائر الغائب
I (مذكر+مؤنث)	You (مذكر)	He (مذكر)
We (مذكر+مؤنث)	You (مؤنث)	She (مؤنث)
		They (مذكر+مؤنث)

و هناك شيء، على درجة كبيرة من الخطورة، ألا وهي نظرية اللاجنسية (Theory of gender) أو نظرية الذكر و الأنثى أو المذكر و المؤنث. هذه النظرية تحاول إزالة و مسح الفوارق الخَلقية بين الذكر و الأنثى عقليا و حتى جسديا؛ فلا ينظرون للمرأة أو الرجل خَلقيا، بل ينظرون إليهما على حسب ما يمكن لكل منهما أن يقدم للمجتمع. حملات الترويج لهذه النظرية مستمرة في الكل الدول المسماة متحضرة؛ ففي فرنسا يتم نشر و تدريس كتب كثيرة للأطفال في سنواتهم الدراسية الأولى لتهميش الفوارق و إزالة كل الأعراف التي تحافظ على التمييز بين الذكر و الأنثى. ثم أن عدة دول أوروبية و أمريكية اعترفت في أحوالها الشخصية بوجود جنس ثالث، سموه "الحيادي"⁴ (Neutre)، و هذا لهؤلاء الذين لا يريدون أن يُنسبوا إلى أحد الجنسين المتعارف عليهما طبيعيا.

إن خلق الله جمع بين الرجل و المرأة و جعلهما مكملين أحدهما للآخر، فالتسوية بينهما بالشكل الذي تريده المجتمعات المنحلة اجتماعيا، لن يؤدي إلا للمزيد من التفكك، و بالتالي تدمير الروابط الاجتماعية المؤسسة للمجتمعات و المحافظة عليها.

و لهذا فدراسة هذه الظاهرة لغويا قد تساعد في فهم الفكر الإنساني بخصوص التمييز الطبيعي و النفسي بين الرجل و المرأة.

فالضمائر تبين الشخص، جنسا و عددا؛ و هذا البيان له دوره في معرفة و تعريف المتكلم و المخاطب و الغائب؛ فبقدر التمييز بين هذه الضمائر بقدر ما يكون الكلام بينا؛ و إن اختلقت الضمائر في تحديد الأشخاص يظهر الإشكال المؤدي إلى سوء الفهم و سوء التواصل بين أفراد المجتمع الواحد.

إن ظاهرة الضمير و وجوده و أثره في الخطاب متميزة بين اللغات، فمنها ما يبقى تأثير الضمير على الفعل و تصريفاته و منها ما لا نرى له أي أثر. لهذا ننظر هذا الأثر في لغات أربع و هي العربية و التركية و الفرنسية و الإنكليزية.

1- الضمائر هوية المتكلم و المخاطب و الغائب:

ا- الضمائر المنفصلة:

لننظر في ضمائر اللغات التالية: العربية، التركية، الفرنسية و الإنكليزية.

4 العربية تمييز بين الإنسان الذي في خَلقه خلط بين الذكورة و الأنوثة، إن كان خَلقيا أم سلوكيا، و تسميه مخنث؛ فهل يمكن استخدام هذا المصطلح للتفريق بين الذكر و الأنثى أو حتى للتمييز بين التبديلات الخَلقية الحاصلة، و ما هذا إلا لأن مجتمعاتنا تتأثر بالفكر و العادات الغربية.

فحاجة كل قوم ظهرت في تعبير لغتهم.

العرب يحتاجون للبراد، و حتى هنا، ما يقرب أشده²، أي الثلج، فلهذا يريدون أخباراً تُنتج هذا الإحساس، أو أنهم ينسبون إلى هذا الخبر الإحساس الذي يتمنون؛ فأصبح الخبر إحساساً و شعوراً يبدل و يغير، و لو لفترة من الزمن، ما هم فيه من الحرارة.

الفرنسيون يحتاجون للحرارة³، فلهذا الخبر السار يعطيهم شيئاً من الحرارة ليبدل ما هم فيه من البرد. فهذه الإحتياجات و البيئات التي تؤثر في تعابير اللغات شيء ملاحظ في كل اللغات، و قد يكون هذا موضوعاً آخر، نجد فيه عاملاً من عوامل بناء اللغات فكرياً و معنوياً ثم لفظاً.

إن الأثر الاجتماعي يظهر في الخطابات المتداولة بين أبناء لغة من اللغات، و ذلك في تناسب الأصوات و الكلمات داخل الخطاب الواحد. فمثلاً:

كيف نخاطب الرجل؟

و كيف نخاطب المرأة؟

و هل في كيفية مخاطبتهما فرق أو فروق، ليس فقط في الكلمات أو اللهجة المستخدمة، و لكن في بنية اللغة و تراكيبها؟

أي نرجع إلى ما هو في أصل اللغة من كلمات تُميز بين المرأة و الرجل، أي الذكر و الأنثى. لهذا أهتم في هذا البحث في بيان تفريق اللغات بين المذكر و المؤنث في الخطاب الموجه لكليةما.

ثم الظاهرة الأخرى، ألا و هي ظاهرة العدد في الضمائر، فقد أتوجه بالكلام إلى شخص بعينه، أو إلى شخصين، أو إلى أكثر، فهل تعيني اللغات للتمييز بين عدد المخاطبين أو عدد المتكلمين؟

إن الضمائر، تذكيرها و تأنيثها و إفرادها و جمعها، عامل من العوامل الاجتماعية، و مساعد في بناء اللغات و تعابيرها، التي تحدد هوية الشخص، من ذكر أو أنثى، و تحدد عدد الفاعلين، و بالتالي تحدد قواعد التعامل بين أفراد المجتمع، و في هذا تعريف من تعريفات الاجتماعية اللغوية.

ثم ننظر في أثر الضمائر على الأفعال و تصاريفها؛ أي هل للضمائر، حسب جنسها و عددها، تأثيرات مختلفة على بنية الفعل؟

إن ظاهرة البحث عن التساوي بين الرجال و النساء، و أعني ظاهرة المذكر و المؤنث، في السلطات و الوظائف في الكثير من الدول الغربية أخذت واجهة الأحداث السياسية و برزت في برامج الأحزاب السياسية كعامل جذب للمنتخبين؛ فهذا قد يكون عاملاً بناءً للمجتمع، مع ما فيه من نتائج و عواقب، قد تؤدي إلى تغيير توازن المجتمعات.

2 إذ أن البرد هو أبرد من الثلج و أقسى منه.

3 و لكن التبدل المناخي غير طقس فرنسا و العالم كما نعرف و نعلم.

إن الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات هي أساس قوة بنية هذا المجتمع، ولهذا فكل مجتمع أعرب عن ماهية هذه الاجتماعية في لغته و ذلك في بنية لغته وتعايرها. إن الاجتماعية تظهر كنتيجة للتبادل و المشاركة بين أفراد المجتمع؛ و قد أكد الإسلام على هذه البنية ليكون أفراد المجتمع جسدا واحدا، كما يبينه حديث ”الجسد¹“، و حتى أن الإسلام ربط هذه الاجتماعية بالإيمان، و ذلك لتقديسها و إعطائها بعدا روحيا لا غنى للناس عنه.

اللغات، بجميع أشكالها، تشكل أداة تواصل اجتماعي لا غنى للناس عنها، فبحسب اللغة و أهلها و ما قدموا لخدمتها، تواصل هذه اللغة مع أهلها و تمدهم بأدوات التعبير اللازمة للتواصل فيما بينهم.

إن اختيار رب العزة للغة العربية لتكون لسان آخر كتبه للعالمين يدل على أن هذه اللغة بحروفها و كلماتها و جملها قادرة على التعبير عن مراده تعالى؛ فهذا المراد يترك بابا للفهم مفتوحا على مصراعيه لمن رزقهم الله تعالى قدرة البحث و الفهم.

إن الأحرف العربية لها أصواتها و معانيها و أشكالها منفردة، فإن اجتمعت تبدلت خواصها تلك لشكل أصوات جديدة و أشكالا جديدة و معاني جديدة.

فالمعروف عن الأحرف، أو عن بعضها على الأقل، بالرغم من أنه لا توجد دراسات معمقة حول أكملها، أن لها معان في ذاتها و تنتقل هذه المعاني إلى الأحرف التي ترتبط بها، مع بعض المفارقات. مثلا حرف الجيم يدل على الخفاء و الغيوبة إن لحق بالنون؛ مثاله: جَنٌّ، الجِنُّ، جَنَّةٌ، جِنَّةٌ، جَنِينٌ، جُنُونٌ، و حتى في اللغتين اليونانية و اللاتينية ”gene“ لها معنى الشيء الصغير و الذي ”لا يُرى“.

إن هذا الترابط بين الحروف، و ما قد تحمل من معاني، و الكلمات التي تشكلها، يبين نوعا من الترابط الحاصل بين أفراد مجتمع ما، فكل كلمة تعبر عما في أنفسهم و تصل إلى الآخرين لتبين لهم المراد؛ فاللغة و مصطلحاتها تصبح توافقية بين أفرادها.

إن أهل المجتمعات يصبغون المجتمع بأعمالهم و يستخدمون لغاتهم للتعبير عن نياتهم و أعمالهم، حتى أن تضاريس و مناخ أراضيهم تؤثر في لغاتهم و تعايرهم و حتى في أجسامهم و بنيتهم؛ مثال من تلك التعاير، بين اللغتين العربية و الفرنسية. للتعبير عن فرح و وصول خبر سار، نقول بالعربية:

”سمعت خيرا أثلج صدري“

و بالفرنسية نقول:

” J'ai entendu une nouvelle qui m'a fait chaud au coeur ” (سمعت خبرا سحّن

قلبي)

1 قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُجِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى“

الضمائر في الخطاب أو اجتماعية اللغة (عربي، تركي، فرنسي و إنكليزي)

الأستاذ المساعد يوسف جبريل بودوان

ملخص:

اجتماعية المجتمعات قائمة على أسس عدة، و من أهمها اللغة، و ما دامت اللغة قادرة على أداء دورها فهي تعين أهلها على الإستمرار ككيان، و بدورهم هم يردون لها الجميل بالمحافظة عليها و تطويرها. إن التخاطب بين أفراد لغة ما يحمل بين طياته نفسية و فكر لغتهم؛ و ما دام التخاطب عادلا بين أفراد اللغة يدوم التواد و الترابط بينهم وفي هذا حياة للغتهم و إلا سيلجؤون إلى لغة أخرى تعوضهم ما ينشُدون. الضمير يبين جنس المتكلم و المخاطب و الغائب من ذكر و أنثى، و على هذا خلقهم الله تعالى، و يبين عددهم و في هذا تحيد للمخاطبين و أكثر بيانا لمراد الخطاب. لغاتنا المدروسة في هذا البحث تختلف فيما بينها و تتبع لعائلات لغوية مختلفة؛ ننظر فيها أثر الضمير على الفعل و في هذا تأكيد على وجود الضمير و على ما يحمل من معاني تحدد الجنس و العدد. فعندما نتوجه لمذكر مفرد فالخطاب مختلف عن ذلك الموجه لمؤنث مفرد؛ فإن بين الضمير خواصه ثم أكدها في تصاريف الفعل ففي هذا إثبات لشخصية الضمير و تمييز له عن غيره؛ و هذا هو المطلوب من اللغات أن تكون بينة و موضحة لكل الضمائر و في جميع حالات استخدامها. فاللغة العربية بين لغاتنا الثلاثة الأخرى تظهر أكثر بيانا، لما أودع الله فيها من الضمائر و التي لا توجد في لغاتنا الثلاثة الأخرى. إن هذه الدراسة قد تبين نفسية اللغة و ما تنقله لمتكلميها من نفسية تنطبق على كل فرد من أفراد الخطاب؛ و في هذا تحديد لهوية أفراد الخطاب و عدم خلطهم مع غيرهم؛ و هذا من بين أصول و أهداف اجتماعية اللغة، إذ تعطي لكل شخص حقه.

مفردات: اللغة، اجتماعية، المجتمع، الخطاب، الضمير، المتكلم، المخاطب، الغائب

* Yrd. Doç. Dr. Joseph-Gabriel Baudouin İslami İlimleri Fakültesi Muş Alparslan Üniversitesi Türkiye

مجلة العلوم الإسلامية

