

**Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki
Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti**
The Meaning and Nature of the Characterization of Narratives (Qıssa) as
'al-Ḥaqq/Truth' in the Qur'ān as a Part of the Discussion on Historical
Reality

Soner AKSOY

Dr., Sakarya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,

Dr., Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
soneraksoy@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3178-7937

DOI: 10.56720/mevzu.1497788

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Haziran / June 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Ağustos / August 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September

Atıf / Citation: Aksoy, Soner. "Tarihsel Gerçeklik Tartışmasının Bir Parçası Olarak Kur'an'daki Kıssaların 'Hak' Olarak Nitelendirilmesinin Anlamı ve Mahiyeti". *Mevzu:*

Sosyal Bilimler Dergisi, 12 (Eylül 2024): 537-571.

<https://doi.org/10.56720/mevzu.1497788>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Günümüzde Kur'an kıssalarıyla ilgili yapılan tartışmalardan birisi tarihsel gerçeklik meselesidir. Kıssaların çeşitli ayetlerde "hak" olarak nitelendirilmesi bu tartışmanın odak noktalarından biridir. Kıssaları temsil ve mitoloji türünden anlatılar olarak yorumlayanlar, *hak* sıfatına "belli bir maksat ve gayeye matuf olma"; bu görüşün karşısında olanlar ise "gerçek tarihî olaylar" anlamı vermiştir. Bu iki farklı görüşe atıfla İslam tefsir geleneğinde Kur'an kıssalarının hak olarak nitelenmesinin nasıl anlaşıldığı araştırmanın konusunu ve kapsamını teşkil etmektedir. Buna göre araştırma, kıssaların tarihî değeri konusunda dile getirilen düşünceler itibarıyla *hak* sıfatının neye karşılık geldiğine odaklanmaktadır. Bu çerçevede araştırmada ilk olarak *hak* kelimesinin semantik analizi yapılarak Kur'an'da kullanıldığı manalara değinilecektir. Sonrasında kıssaların hak olarak nitelendirildiği ayetlere yönelik tarihten günümüze yapılan yorumlar tespit edilecektir. Ardından kıssaların tarihsel gerçekliği bağlamındaki tartışmalara yer verilerek bu tartışmaların *hak* sıfatı açısından neye karşılık geldiğine dair değerlendirmede bulunulacaktır. Bu bakımdan araştırmada semantik tahlil, veri tespiti ve yorum analizi yöntemleri kullanılmıştır. Araştırma, *hak* sıfatına referansla kıssaların tarihsel gerçekliğiyle ilgili yapılan tartışmalara sunduğu katkı bakımından önem taşımaktadır. Neticede *hak* kelimesinin kıssaların tarihsel yaşanmışlığına yönelik özel bir vurgu içerdiği anlaşılmıştır. Böylece hem klasik hem de modern dönemde kıssalardaki kimi ifadelerle yönelik temsil ve mecaz türünden yorumların *hak* sıfatını iptal etmeyeceği, buna mukabil kategorik olarak bir kıssanın temsil ya da mitoloji kapsamında değerlendirilmesinin *hak* sıfatıyla uyuşmayacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kıssa, Hak, Tarihsel Gerçeklik.

Abstract

One of the debates surrounding the Qur'anic narratives (Qıssa) today is the issue of historical reality. One focal point of this debate is the designation of narratives as "al-ḥaqq/truth" in various verses of the Qur'an. Those who interpret the narratives as mythological stories define this adjective for "a specific purpose and aim", while those who oppose this view give the meaning of "real historical events." Therefore, exploring how the characterization of

Qur'ānic narratives as *al-ḥaqq* is understood in the Islamic tafsīr tradition, with reference to these two different views, constitutes the subject and scope of the research. Accordingly, the research focuses on what the attribute of *al-ḥaqq* signifies in relation to the discussions about the historical value of the narratives. In this framework, firstly, the word *al-ḥaqq* will be semantically analyzed, and its meanings in the Qur'ān will be discussed. Following this, interpretations of the verses in which the narratives are characterized as *al-ḥaqq*, from past to present, will be identified. Subsequently, debates regarding the historical reality of the narratives will be addressed, and then an evaluation will be provided regarding what these debates correspond to in terms of *al-ḥaqq*. In this respect, semantic, data detection, and interpretation analysis methods were used in the research. The research is significant in terms of its contribution to discussions on the historical authenticity of Qur'ānic narratives with reference to the attribute of 'truth'. As a result of the research, it is understood that the word *al-ḥaqq* carries a specific emphasis on the historical reality of the narratives. However, it has been concluded that both in the classical and modern periods, interpretations of certain expressions in the narratives as representative or metaphorical do not negate the attribute of *al-ḥaqq*. Thus, it has been determined that categorically evaluating a narrative within the scope of representation or mythology does not align with the attribute of *al-ḥaqq*.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Narrative (Qıssa), al-Ḥaqq, Historical Reality.

Giriş

Kur'an araştırmalarında öne çıkan konuların başında kıssalar gelmektedir. Kur'an'ın önemli bir kısmının kıssalardan oluşması, bunun başlıca nedenlerindedir. Özellikle günümüzde kıssaların farklı araştırmalara konu olmasının temel gerekçelerinden biri ise tarihsel gerçekliğine yönelik tartışmalardır. Kıssaların kaynağı, tarihsel gerçekliği, bilinilirliği ve kıssa-tarih-mitoloji ilişkisi bu çerçevede incelenen konuların başında gelmektedir. Bu noktada temel iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birincisi geleneksel yaklaşım olarak tarif edebileceğimiz anlayıştır. Buna göre Kur'an'daki her bir kıssa tarihte yaşanmış bir gerçekliğin bildirimidir. Modern yaklaşım olarak isimlendirilen ikinci anlayışa göre ise Kur'an'daki kıssaların bazıları mitoloji ya da temsil türünden edebî anlatılar olup muhataplara dinî ve ahlakî birtakım mesajlar vermektedir.

Kıssaların tarihî gerçekliğine yönelik yapılan tartışmaların odak noktasını, çeşitli ayetlerde *hak* olarak nitelendirilmesi oluşturmaktadır. Şöyle ki bazı kıssaların mitoloji türünden anlatılar olduğunu iddia edenler bu sığata *belli bir maksat ve gayeye matuf* manasını verirken,¹ bu görüşün karşısında olanlar ise *gerçek tarihî olaylar* anlamını² vermiştir. Dikkat edilirse her iki anlayış sahipleri benimsedikleri görüşe bağlı olarak *hak* kelimesini farklı yorumlamıştır. Bu iki anlayış kritik edilerek Kur'an'da kıssaların *hak* sıfatıyla nitelendirilmesinin etraflı ve müstakil bir şekilde incelenmesi, hem yapılan tartışmaların hem de meselenin anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda kıssaları konu edinen her çalışmada bir şekilde bu meseleye temas edilmiş,³ kıssaların tarihî değeriyle alakalı bazı müstakil çalışmalarda ise farklı yönleriyle tarihsel gerçekliği ele alınmıştır.⁴ Fakat kıssaların tarihsel gerçekliği tartışmasında *hak* sıfatının merkezi bir konuma sahip olması nedeniyle konunun etraflı ve müstakil bir şekilde incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır ki bu minvalde yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadığımızı söyleyebiliriz.⁵ Özellikle kıssalara

-
- ¹ İlhami Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 202; Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer, 2017), 219.
 - ² İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 124.
 - ³ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 45-59; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 79-103; Mustafa Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'an Kıssaları* (Samsun: Selamet Yayınları, 2011), 45-60; Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak - Hz. Mûsâ Kıssası Örneği-* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 47-49; Necmeddin Turan, "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1015-1050; Hasan Sevim, "Kur'an İslâm'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kul'un Kimliği Örneği", *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70.
 - ⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (Ankara: Beyan Yayınları, 2019); Abdülkadir Karaman, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Gerçekliği Ashab-ı Kehf / Zülkarneyn İki Kıssa İki Kimlik* (İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2020); Cengiz Duman, *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2015).
 - ⁵ *Hak* kelimesine dair kıssalar özelinde olmasa da Kur'an'daki anlam alanına dair yapılan bazı çalışmalar için bk. İlhami Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlili", 201-209; Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 7/20 (2004), 111-130; Hamdullah Arvas, "Kur'an'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 333-355.

yönelik yapılan tartışmalarda ne tür yorumların *hak* sıfatıyla uyumadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu ise kıssaları niteleyen *hak* sıfatının anlam ve delaletinin belirlenmesine bağlıdır. Dolayısıyla araştırmada ilk olarak *hak* kelimesinin semantik analizi yapılarak Kur'an'daki kullanımlarına ve bir şeyin *hak* olması ile *sıdk* olması arasındaki farklılığa değinilecektir. Sonrasında ise kıssaların *hak* olarak nitelendirildiği ayetlere yönelik tarihten günümüze yapılan yorumlar tespit edilecektir. Ardından kıssaların tarihsel gerçekliği bağlamındaki tartışmalara yer verilerek bu tartışmaların *hak* sıfatı açısından neye karşılık geldiğine dair değerlendirmede bulunulacaktır. Bu noktada, kıssalardaki *hak* sıfatına verilen "belli bir maksat ve gayeye matuf" anlamı ile bazı ifadelerle yönelik mecaz ve temsil düzeyindeki izahların bu sıfatı iptal ettiği düşüncesi sorgulanacaktır. Böylece bu iki anlayış açısından kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatının manası ve delaleti tahlil edilmeye çalışılacaktır.

1. Hak Kelimesinin Semantik Analizi

Sözlükte "hakikat, doğruluk, aslına uygun" gibi manalara gelen الْحَقُّ batılın zıttı olup "sabit, vacip, uygun olmak; gerekmek" anlamlarındaki حَقٌّ fiilinden türemiş bir isim-sıfattır.⁶ İbn Fâris (öl. 395/1004) bu kelimenin temel manasının bir şeyin muhkem/sapasağlam oluşuna ve sıhhatine/uygunluğuna delalet ettiğini, bu kökten türeyen bütün kelimelerin bu temel anlama raci olduğunu belirtmiştir.⁷ Bu bakımdan أَنْتَ حَقِيقٌ عَلَى أَنْ تَفْعَلَهُ cümlesi, "Sen o şeyi yapmaya hak sahibisin.", هَذَا امْرَأَةٌ حَقِيقَةٌ بِالْحِضَانَةِ "Bu kadın çocuk bakıcılığına uygundur.", حَقَّقْتُ الْعُدَّةَ ise "Düğümü sıkıca/sağlam bir şekilde bağladım." demektir.⁸ Rağıb el-İsfahânî'ye (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre الْحَقُّ kelimesinin Arap dilinde kullanıldığı temel anlam mutabakat, muvafakat ve uygunluktur. Örneğin رَجُلٌ الْبَابِ فِي حَقِّهِ ifadesi doğru bir şekilde açılıp kapanması için

⁶ Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/339; Ebû Bekr İbn Düreyd, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzi Münir (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987), 1/100; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Muhammed 'Ivaz Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 3/374.

⁷ Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/15.

⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/339; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 3/374; Ebü'l-Kâsım es-Sâhib b. Abbâd, *el-Mûhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994), 2/286.

kapı ayağının yuvasına uygun olmasını belirtir.⁹ Ayrıca حَقَّقْتُ الأَمْرَ bir şeye dair kesin bilgi sahibi olmayı, حَقَّقْتُ الشَّيْءَ تَحْقِيقًا o şeyi söyleyeni tasdik etmeyi, صَارَ حَقًّا ise bir şeyin sabit oluşunu anlatır.¹⁰ Bir iş açık hale gelip onda herhangi bir şüphe bulunmadığında حَقَّ الأَمْرُ denilir. Aynı kökten türeyen حَقِيقَةٌ ise bir şeyin sebatını, sabit oluşunu, kararlılığını, devamlılığını ve varlığını ifade eder.¹¹

Bütün bu açıklamaları dikkate aldığımızda İbn Fâris'in işaret ettiği üzere *hak* kelimesinin temel manasının "sabite ve uygunluk" olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan ıstılahî tanımlarda bu iki mananın da hesaba katıldığı görülmektedir. Nitekim Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) *hak*'kın lügatte "inkârı mümkün olmayan sabit şey" manasına geldiğini belirtmiş ve me'ânî ehlinin ıstılahında şöyle tarif edildiğini zikretmiştir: "Vakıya mutabık/uygun hüküm olup gerçeği ihtiva etmeleri bakımından sözler, inançlar, dinler ve mezhepler için kullanılır." Cürçânî'ye göre hariçte sabit varlıkların bir sıfatı olmakla birlikte, hariçteki gerçekliğe uygun olan doğru söze de *hak* denilebilir. Bununla beraber sözlerin doğruluğu için *hak* kelimesinin değil, zıttı *kizb* olan *sıdk*'ın yaygın bir şekilde kullanıldığını vurgulamıştır.¹² Nitekim bu farkı dikkate alan Kefevî (öl. 1095/1684) *hak*'k, "Hariçte olanın zihindeki uygunluğu", *sıdk*'ı ise "Zihinde olanın hariçtekine uygunluğu" şeklinde tanımlamıştır.¹³ Bu açıdan *gerçeklik* manasındaki *hak*, kendisi üzerinde düşünülen ve konuşulan varlığın bir sıfatı iken, *doğruluk* anlamındaki *sıdk* hariçteki varlığa dair zihinde düşünülen ve dile getirilen sözün bir sıfatıdır. Buna göre *hak*, düşünce ve sözden bağımsız olarak esas itibarıyla varlığın bir niteliğidir ki bu aynı zamanda *vâkı'a* şeklinde adlandırılır. Bu bakımdan Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) *hak*'k, "Bir şeyin kendi konumundaki gerçekliği" şeklinde tarif etmiştir.¹⁴ Do-

⁹ Ebü'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1992), 246.

¹⁰ Bk. Ebü'l-Hasen İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/472; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/203.

¹¹ İsfahânî, *el-Mufredât*, 246.

¹² Muhammed es-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 89-90.

¹³ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısrî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 559.

¹⁴ Ebû Hilâl al-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2007), 185.

layısıyla *hak*, varlıkların hariçteki ontolojik gerçekliğini tanımlayan bir muhtevaya sahip olup gayb ya da şahadet, duysal veya duyusal âlemdeki bir varlığın, durumun ya da olgunun zatî bir özelliğidir.¹⁵ Bununla birlikte, ilgili vakıanın düşünce ve sözle uyumunu da belirtir. Fakat vakıaya dair aktarılan sözün sıfatı olarak genellikle *sıdk* kullanılır.

Kur'an'da *hak* kelimesi türevleriyle birlikte 287 yerde geçmektedir. Bu yerlerdeki kullanımlara dair Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) on bir,¹⁶ Hâkim et-Tirmizî (öl. 320/932) beş,¹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî on,¹⁸ Darîr el-Hillî (öl. 430/1038'den sonra) yirmi dokuz,¹⁹ Dâmeğânî (öl. 478/1085) on iki,²⁰ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise on sekiz²¹ manaya yer vermiştir. Bu eserlerdeki manaları dikkate aldığımızda birbiriyle irtibatlı olmakla birlikte *hak*'kın iki temel anlamının öne çıktığı görülmektedir. Birincisi daha çok dinî ve ahlakî değer bildiren bir muhtevaya sahip olup uygunluk anlamını yansıtmaktadır. Bu bağlamdaki ayetlere peygamberleri haksız yere öldürmek (el-Bakara 2/61), hakkı gizleyip batılla karıştırmak (el-Bakara 2/42), yerin ve göğün hak ile yaratılması (el-En'âm 6/73), hak ile hükmetmek (el-A'râf 7/89), hakkın ortaya çıkması (el-A'râf 7/118), haksız yere taşkınlık yapmak (Yûnus 10/23), Allah'a karşı hakkı söylemek (el-En'âm 6/93), Allah'ı hakkıyla takdir edememek (el-En'âm 6/91), haksız yere böbürlenmek (el-A'râf 7/146) örnek verilebilir. İkincisi hakkın sabite anlamı olup ontolojik ve nesnel bir gerçekliği belirtmektedir. Buna misal çeşitli ayetlerde Allah'ın kendisinden (el-En'âm 6/62), sözünden (el-En'âm 6/73), ayetlerinden (el-Bakara 2/252), Hz. Peygamber'e indirdiği vahiyden (el-Bakara 2/147), dininden (et-Tevbe 9/29), kı-

¹⁵ Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir –İnşâî Bir Okuma-* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2023), 86.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Hakîm*, thk. Hâtim Sâlid ez-Zâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 222-225.

¹⁷ Hâkim et-Tirmizî, *Tahsilü nâzairü'l-Kur'ân*, thk. Hüsnî Nasr Zeydân (Matba'atü's-Sa'âde, 1969), 154; Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 185-188.

¹⁸ Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 185-188.

¹⁹ Ebü Abdurrahmân ed-Darîr el-Hillî, *Vucûhu'l-Kur'ân'il-Kerîm*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996), 103-106.

²⁰ Ebü Abdullâh ed-Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Hasen Ebü'l-'Azam (Kahire: b.y.: 1996), 1/284-288.

²¹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 265-269.

yametten (el-Hakka 69/1-3), Kur'an'dan (el-En'âm 6/5), resulden (Âl-i İmrân 3/86), yeniden dirilme, hesap ve azaptan (el-En'âm 6/30, el-A'râf 7/44) hak olarak söz etmesidir.

Hak kelimesinin sabite ve uygunluk şeklindeki anlamı her iki kategorideki ayetler için geçerli olmakla birlikte birincisinde *uygunluk*, ikincisinde ise *sabite* anlamı belirgindir. Buna göre Kur'an'da hak olarak belirtilen her bir sabitenin kendisinden üretilen dinî ve ahlakî değerlerle bir uygunluğu vardır. Öte yandan dinî ve ahlakî değerler anlamındaki hak vurgusu, bu değerler ile kendisinden bu değerlerin üretildiği gerçeklik/sabite arasında bir uygunluğu gerekli kılmaktadır. Çünkü değer üreten bir söze doğruluk kazandıran dayandığı sabite ve bununla olan uygunluğudur.

Konuyla alakalı araştırma yapan İlhami Güler Kur'an'da *hak* kelimesinin daha ziyade dinî ve ahlakî manada bir amaç ve gaye bildirdiğini zikretmiştir. Zira ona göre Kur'an'da *hak* olarak nitelenen gayba ve tarihe dair anlatılar, nesnesi hariçte var olmayan önermelerdir. Dolayısıyla bu tür önermelerin doğruluğunu duyuşal olarak test etmek mümkün olmadığından bu bağlamdaki hak vurgularını "dinî ve ahlakî olarak belirli bir amaca ve gayeye matuf olma" manasına hamletmek daha doğrudur.²² Güler'in bu değerlendirmesi, kanaatimizce belirlenen amaç ve gayenin gerçeklikle bağlantısının kopmasına ve sadece soyut bir mefhumla dönüşmesine neden olmaktadır. Onun bu yaklaşımı, gerçekliği sadece duyuşal alana indirgemenin bir neticesidir. Oysa Kur'an'da gerçeklik sadece duyuşal alanla sınırlı olmayıp büyük oranda duyuşal/gaybî bir boyut taşımaktadır. Bunun başında da Allah'ın kendisi gelmektedir. Dolayısıyla Allah kendisini hak olarak tanımlarken sadece bu mefhumun bir amaca ve gayeye matuf olduğunu belirtmemekte, bunun ötesinde kendi ontolojik gerçekliğini ispat etmektedir. Nitekim Güler, *hak* kavramının Allah için kullanılmasını O'nun varlığına yönelik bir vurguyu içerdiğini kabul ederken, mevzu kıssalar olunca şöyle bir değerlendirmede bulunur:

"[Beş duyuşuyla kavranmayan önermelerin] diğer bir kısmı, tarih alanına ait olup tarih araştırmalarıyla doğruluğunu mutlak olarak test edemeyeceğimiz önermelerdir. Örneğin; Hz. Yusuf kıssası, Hz. Âdem kıssası, Mağara arkadaşları vs. kıssaları gibi. Hatta anlatılan bu kıssaların bütün

²² Güler, "el-Hak' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlakî İçeriğinin Tahlili", 202.

*unsurlarının aynıyla gerçekleşmiş olaylar mı; yoksa Kur'an'ın indiği anda halk muhayyilesinde bulunan şekliyle bir kısmı mitik, bir kısmı da olgusal gerçekliğe sahip 'hikayeler' mi olduğu tartışmalıdır."*²³

Dikkat edilirse Güler'in yaklaşımında bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. Zira Allah için *hak* sıfatının kullanılmasının, ontolojik gerçeklik bağlamında anlaşılabilirliğini söylerken, kıssalar için kullanıldığında ise bunun tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir. Oysa burada tutarlı olmak açısından *hak*'kın, Allah hakkında kullanılmasına dair de şöyle denilmesi gerekirdi:

"Allah hakkında anlatılan sözlerin bütün unsurlarıyla gerçek mi; yoksa Kur'an'ın indiği anda halk muhayyilesinde bulunan şekliyle bir kısmı mitik, bir kısmı da olgusal gerçekliğe sahip 'hikayeler' mi olduğu tartışmalıdır."

Fakat böyle bir tartışmanın Allah hakkında düşünülmesi mümkün görülmediğinden Güler *hak*'kını, Allah'ın gerçekliğine referansla tanımlamak zorunda kalmıştır. Ancak kıssalar için bu yaklaşımın sürdürülmediği görülmekte ve kıssalardaki *hak* vurgusunun yaşanmış bir gerçekliğe işaret etmesinin tartışmaya açık olduğu belirtilmektedir. Hâlbuki bir şeye dair aktarılan sözün doğruluğunu/gerçekliğini tartışmaya açmak bir yerde o şeyin hariçte var olup olmadığını da tartışmaya açmak demektir. Zira özellikle gaybi hakikatlerin varlığına dair kavrayış neticede onlara dair nakledilen haberler üzerine bina edilmektedir. Dolayısıyla bu haberlerin kategorik olarak doğruluğunun sorgulanması ilgili varlığın salt bir manaya ve mefhuma dönüşmesine neden olabilmektedir.

2. Kıssaların Hak Olarak Nitelendiği Ayetler

Kur'an'da kıssalar bağlamında *hak* sıfatının toplam dört yerde kullanıldığı görülmektedir. Bunları konularına göre şu şekilde sıralayabiliriz:

Hz. İsa Kıssası

*"İşte bu hak bir kıssadır. Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir."*²⁴

²³ Güler, "'el-Hakk' Kavramının Kur'an'daki Dinî-Ahlâki İçeriğinin Tahlili", 207.

²⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Kasım 2023), Âl-i İmrân 3/62.

Hız. Âdem'in İki Oğlunun Kıssası

*"Onlara Âdem'in iki oğlunun hakka uygun olarak anlat: Hani ikisi de birer kurban sunmuşlar, birininki kabul edilmiş, diğzerininki kabul edilme-mişti. Kurbanı kabul edilmeyen, diğzerine, 'Andolsun seni öldüreceğim!' dedi. O da dedi ki: Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder."*²⁵

Ashâb-ı Kehf Kıssası

*"Biz sana onların başından geçenleri hakka uygun olarak anlatıyoruz. Hakikaten onlar rablerine inanmış gençlerdi; biz de onların doğru yolda yürüyüşlerine katkıda bulduk."*²⁶

Hız. Mûsâ ve Firavun Kıssası

*"İman eden bir topluluk için Mûsâ ile Firavun'un haberlerinden bir kısmını hak olarak sana anlatacağız."*²⁷

Bu ayetlerden ilk ikisi Medenî, diğzer ikisi ise Mekkî dönem sûreler içerisinde bulunmaktadır. Öte yandan Âl-i İmrân 3/62 ayetinde *hak* doğrudan kıssa kelimesinin sıfatı olarak zikredilmiş, diğzerlerinde ise بِالْحَقِّ ifadesi kullanılmıştır. İlk olarak birinci ayet üzerinde duracak olursak bu ayetin de içinde bulunduğu Âl-i İmrân 3/18-67 ayetlerini kapsayan bölümün, Hız. Peygamber ile Medine'ye gelen Necran Hıristiyanları arasında Hız. İsâ'nın babasız doğması, Allah'ın kelimesi, ruhu ve oğlu olması gibi meselelerde meydana gelen tartışma ve münazara neticesinde nazil olduğu belirtilmiştir.²⁸ Dolayısıyla öncesinde İmrân ailesi ve onların zürriyetinden gelen peygamberler, Hız. Meryem'in doğumu, Hız. Zekeriyâ'nın ona bakmakla görevlendirilmesi, Zeke-riyâ'nın yaşlı olmasına rağmen Yahyâ ile müjdelenmesi, Hız. Meryem'in iffeti, meleklerle müjdelenerek İsâ'yı babasız dünyaya getirmesi, İsâ'nın İsrâiloğulları'na peygamber olarak gönderilmesi, birtakım ayetler göstermesi ve onları tevhide davet etmesi, ardından topraktan yaratılması itibariyle Hız. İsâ'nın

²⁵ el-Mâide 5/27.

²⁶ el-Kehf 18/13.

²⁷ el-Kasas 28/3.

²⁸ Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003), 79; Celâluddin es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, thk. Ahmed Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 43.

durumunun Hz. Âdem'in durumu gibi olduğunun söylenmesi ve böylece İsâ'nın ulûhiyetini iddia edenlerin görüşlerinin reddedilmesi sonrasında إِنَّ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْحَقِّ لَهُو الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesi getirilmiştir. Bu ifadeyle alakalı; هَذَا işaret zamirinin mercii, الْقَصَصُ kelimesinin anlamı ve الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlamasının delaleti şeklinde üç husus öne çıkmaktadır. Buradaki işaret zamirinin merciine yönelik dört görüş vardır. Birinci görüşe göre bu zamir sonrasında gelen وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ ifadesine racidir. Fakat bu görüş iki açıdan zayıf bulunmuştur. İlki arada vâv atıf harfinin bulunması, diğeri ise bu ifadenin geçmiş bir haber değil, yargı cümle olmasıdır. Oysa işaret ismi ile bir haberden söz edilmektedir.²⁹ Semerkandî'nin (öl. 373/983) yer verdiği ikinci görüşe göre zamir, Kur'an'a raci olup anlam; "Bu Kur'an hakır." şeklindedir.³⁰ Müfessirlerin yaygın kanaatini temsil eden üçüncü görüşe göre ise bu zamir öncesinde sözü edilen Hz. Meryem ve Hz. İsâ ile ilgili haberlere dönmektedir.³¹ Kurtubî'nin (öl. 671/1273) zikrettiği dördüncü bir görüşe göre ise هَذَا zamiri Kur'an'a ve içindeki kıssalara racidir.³² Aslında Kurtubî bu yorumla her iki görüşü de cem etme niyetindedir. Fakat ayetin zahiri, bağlamı ve bütünlüğü müfessirlerin yaygın kanaatini temsil eden üçüncü görüşe uygundur. Nitekim ayetin bağlamını göz önünde bulunduran Râzî'ye (öl. 606/1210) göre هَذَا zamiri, öncesinde zikredilen Hz. İsâ'yla alakalı delillere ve bu hususta Necran Hıristiyanları'nın lanetleşmeye davet edilmesine döner.³³ Fakat dikkat çekici bir şekilde Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ayetin zâhiri açısından bu zamirin öncesinde zikri geçen Hz. İsâ hakkındaki haberlere raci olduğunu belirtmekle birlikte cumhurun görüşüne göre Kur'an'a döndüğünü söylemiştir.³⁴ Kanaatimizce cumhura nispet edilerek bu zamirin Kur'an'a döndüğünün söylenmesi, ilgili haberlerin vahyin bir parça-

²⁹ Ebü'l-Abbâs es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhhammed el-Harrât (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 3/228.

³⁰ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418), 1/220.

³¹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrû'l-kebir*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423), 1/281; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 6/476; Ebû Alî et-Taberî, *Mecme'ul'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 2/253.

³² Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/105.

³³ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 8/250.

³⁴ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîti fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 3/192.

sını teşkil ettiğine ve bu yönüyle “Kur'an” sıfatına sahip olduğuna yönelik özel bir vurgu içermektedir. Ta ki muhataplar bu haberleri inkâr etmekle aslında Kur'an'ı inkâr etmiş olmaktadır. Zira Kur'an'ın bütününe bu isim veril-diği gibi bir ayetine ya da belli bir bölümüne de “Kur'an” denilmektedir.³⁵

Müfessirler الْقَصَصُ kelimesini *nebe'*, *hadîs* ve *haber* gibi yakın ifadelerle açıklamışlardır. Ancak yaygın görüş *haber* manasında kullanıldığı yönünde-dir. Öyle ki İbn Abbâs (öl. 68/687-88), İbn Cüreyc (öl. 150/767), İbn Zeyd (öl. 182/798) ve diğer başka âlimlerden nakledilen görüşe göre bu kelimeyle *haberler* anlamı kastedilmiştir.³⁶ Fakat âlimler, benzerlerinden farklı olarak bu kelimenin kendine has manasına da dikkat çekmiştir. İbn Atıyye (öl. 541/1147), bir durumu takip ederek ona dair peyderpey haber vermeyi bildir-diğini zikretmiştir.³⁷ Tabersî (öl. 548/1154), Kurtubî ve Hâzin'e (öl. 741/1341) göre ise الْقَصَصُ, anlamları birbirini takip eden/peşi sıra gelen haber manasındadır.³⁸ Nitekim فُلَانٌ يُقْصُ أَنْثَرُ فُلَانٍ cümlesi “Falan kimse, başka birisinin izini takip etti.” demektir.³⁹ Hatta Araplar geriye kalan ve izi takip edilen ça-yırını قَصِيصٌ olarak isimlendirmiştir.⁴⁰ Zaten İbn Fâris'in belirttiği üzere bu keli-menin asıl manası, bir şeyin takip edilmesidir.⁴¹ Dolayısıyla الْقَصَصُ geçmişteki bir duruma ve onun manalarına dair iz süren ve onu takip eden haber anla-mında yorumlanmıştır.⁴²

³⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 27.

³⁶ Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/448.

³⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/448.

³⁸ Bk. Tabersî, *Mecme'ul'l-beyân*, 2/253; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/105; Ebü'l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/255.

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/105.

⁴⁰ İsfahânî, *el-Mufredât*, 671.

⁴¹ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 5/11.

⁴² Kur'an'da bu kelime farklı türevleriyle 30 yerde geçmektedir. Bu yerlerin 19 tanesinde “anlatmak ve açıklamak”, 1 yerde emir kalıbıyla “takip etmek” manasındadır. 6 yerde ise *kasas* ismi geçmekte olup 5'inde “haber”, 1'inde ise “iz” anlamı taşımaktadır. Aynı kökten türeyen *kısâs* ise toplam 4 defa geçmektedir. Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'ânül-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012), 753. Kelimenin temel anlamı olan “iz sürmek” ile *kısâs* arasında, “öldürülen kimsenin kanının izini sürmek” şeklinde bir ilişki olduğu belirtilmiştir. Bk. İsfahânî, *el-Mufredât*, 672.

Klasik dönemde *kıssa* kelimesi açıklanırken genellikle bu kapsamdaki haberlerin vakıyayla ve gerçeklikle olan ilişkisine yönelik özel vurgular yapılmazken 20. yüzyılda aksi bir tavır gözlenmektedir. Söz gelimi Kâsimî (öl. 1914), Ebû'l-Hasen el-Harrâî' den (öl. 637/1240) nakille *kıssa* kelimesinin açıklamasına dair şöyle demiştir:

“Kıssalar, tertip üzere bölüm bölüm anlatılarak ilgili vakıyalara tabi olan haberlerdir. Buna göre قَصُّ الْأَثَرِ 'İzin takip edilmesi' manasında olup kıssa, o izin/eserin meydana geldiği mahalle (vakıyaya) kadar varmayı bildirir.”⁴³

Bu bakımdan klasik dönemde kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik herhangi bir tartışma olmadığı için kıssanın etimolojik manasından hareketle vakıyayla ilişkisine dair yaygın beyanların bulunmamasına karşın modern dönemde kıssaların gerçekliğinin tartışmaya açılmasının etkisiyle bu yönde özel vurguların yapıldığı anlaşılmaktadır.

Âl-i İmrân 3/62 ayeti bağlamında son olarak الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlaması üzerinde durabiliriz. Kur'an'da sadece bu ayette *hak* kelimesi doğrudan kıssanın bir sıfatı olarak zikredilmiştir. Mukâtil'e göre bunun manası “Allah'ın İsâ hakkında zikrettikleri gerçek, sizin söyledikleriniz ise batıldır.”⁴⁴ şeklindedir. Ebû Ubeyde (öl. 209/824) ise bu tabire “kesin haber” manasını vermiştir.⁴⁵ Taberî ilgili ifadeyi şöyle izah etmiştir:

“Ey Muhammed, İsâ'nın durumu hakkında sana bildirdiğimiz, haberlerini anlattığımız ve onun benim kulum, rasülüm, Meryem'e gönderdiğim kelimem ve benden bir ruh olması gerçek bir kıssa ve haberdir. O zaman şunu bil ki mahlûkat içerisinde kendisine ibadet edilmeyi hak eden kimse yoktur. Kendisine ibadet edilmeyi sadece Allah hak eder.”⁴⁶

⁴³ Muhammed b. Saîd el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/331.

⁴⁴ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/281.

⁴⁵ Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuat Sezkin (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1381), 1/96.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/476.

Tabersî'ye göre ise الْقَصَصُ الْحَقُّ tamlaması "(Hz. İsa hakkında anlatılanlar) doğru sözdür." manasındadır.⁴⁷ Râzî, bu tabirin öncesinde dine götüren, hakkı gösteren ve kurtuluşu talep etmeyi emreden hususlardaki haberlere döndüğünü belirtmiştir.⁴⁸ Ebû Hayyân'a göre bu ifade şu vurguyu içermektedir:

*"İsâ'nın durumu hakkında Allah'ın Peygamber'e bildirdikleri gerçek olup İsâ ne Hıristiyanlar'ın iddia ettiği gibi Allah'ın oğlu ne de Yahudiler'in ileri sürdüğü gibi veled-i zinadır."*⁴⁹

Dolayısıyla klasik dönemde müfessirler الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesiyle öncesinde zikri geçen Hz. İsa ve Hz. Meryem'le ilgili haberlerin gerçekliğine yönelik bir vurgu yapıldığı hususunda hem fikirdir. Fakat bu haberlerin gerçekliği salt bir bilginin değil, imanın konusu olarak ele alınmaktadır. Yani bu gerçeklik, ilgili anlatıların tarihsel bağlamına atıfta bulunmakla beraber daha çok dinî ve ahlakî boyuttaki ilkelere referansla tanımlanmaktadır. Bu durum mezkûr haberlerin tarihsel bağlamlarının dikkate alınmadığı şeklinde okunmamalıdır. Çünkü modern öncesi dönemde Kur'an'da bahsedildiği çerçevede bu haberlerin tarihsel gerçekliği bir tartışma konusu olmamıştır. Nitekim klasik tefsirler incelendiğinde her ne kadar kıssalardaki kimi ifadelerle yönelik mecaz ve temsil düzeyinde açıklamalar yapılsa da kategorik ya da yönetsel olarak böyle bir tartışmaya rastlanmamaktadır.

Çağdaş döneme gelindiğinde ise kıssaların tarihsel gerçekliğinin tartışmaya açılması الْقَصَصُ الْحَقُّ ifadesinin yorumunu da yansıtmıştır. Örneğin Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehra (öl. 1974) ilgili ifade bağlamında şöyle demiştir: "Allah'ın haber verdiği bu kıssalar, inkârcının inkârına, şüphelinin şüphesine imkân vermeyen sabit/gerçek haberlerdir." Ona göre Yüce Allah kıssaların doğruluğunu vurgulamak için هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ cümlesinde inne, lâmu'l-ibtida, fasıl zamiri hüve, kasr (hak ve kasas kelimelerinin marife olması) şeklinde toplam dört tekit unsuru zikretmiştir.⁵⁰ Keza Mısırlı âlim Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (öl. 1998) ilgili ayet bağlamında bu tartışmaya işaret ederek şunları söylemiştir:

⁴⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 2/253.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/250.

⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahri'l-muhîr*, 3/192.

⁵⁰ Muhammed b. Ahmed Ebû Zehra, *Zühretü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/254.

“Allah’ın bize haber verdiği bu kıssalar mutlak hakikattir. Yoksa günümüizde söylendiği gibi sadece bir masal, hikâye ya da hayal ile vakianın karıştırılmasından ibaret bir şey değildir. Fakat çağdaş Batı edebiyat geleneğinde 'kıssa' kelimesi bilinen modern anlamıyla hayal gücünün önemli bir rol oynadığı hikâyeler olarak tarif edilmiştir. Oysa Kur’an’daki kıssalar herhangi bir değişiklik ve kurgu olmaksızın bilfiil gerçekte olup bitenin izini sürmek demektir.”⁵¹

Burada Ebû Zehra ve Şa’râvî, bazı Kur’an kıssalarının tarihsel gerçekliğinin olmadığını ileri süren İslam dışı çevrelerin yanı sıra Muhammed Abdüh (öl. 1905), Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) ve Muhammed Ahmed Halefullah (öl. 1997) gibi özellikle Müslüman çevrelere de eleştiride bulunmuştur. Bütün bu isimlerin Mısırlı olması, kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik Mısır’da yoğun bir tartışmanın yapıldığını göstermektedir. Bu noktada özellikle Şa’râvî’nin, Kur’an kıssalarının bütün unsurlarıyla mutlak hakikat olduğunu söylemesi kanaatimizce, bir yönüyle aşırı bir yorum olarak anlaşılma ile birlikte diğer yandan karşı tarafın bu husustaki görüşlerinin baskın ve yaygın etkisini kırma amacı taşımaktadır.

Kıssaların hak olarak nitelendiği Hz. Âdem’in İki Oğlu, Ashâb-ı Kehf ve Hz. Mûsâ-Firavun kıssalarına gelirse bu yerlerde ilgili kıssanın sıfatı yerine بِالْحَقِّ ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak بِالْحَقِّ ifadesi, her ne kadar nahiv açısından kıssanın bir sıfatı olarak zikredilmese de neticede kıssaları tanımlayan ve niteleyen bir muhtevaya sahiptir. Bu minvalde Taberî’nin بِالْحَقِّ yorumu; “Herhangi bir şüpheyi barındırmayan kesinlik ve doğrulukla (oku).” şeklindedir.⁵² İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Mâide 5/27 ayeti bağlamında bu ifadenin iki açıdan anlaşılabileceğini söylemiştir. Birincisi “Nazil olduğu gerçeğe uygun olarak” manasındadır. Buna göre vurgu, ilgili kıssanın tarihsel bağlamından ziyade Allah’ın hak bir vahyi olarak indirilmesinedir. İkincisi ise “(Tarihte) gerçekleştiği gibi bilinen ve maruf olana uygun bir şekilde” anlamındadır. Mâtürîdî’ye göre bundaki gaye, Hz. Peygamber’in bu kıssadan Allah’ın sayesinde bilgi sahibi olduğunu ve bunun semavi kaynaktan geldiğini

⁵¹ Muhammed Mütevelli eş-Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, ed. Ahmed Ömer Hâşim (Kahire: Dâru Ahbâri’l-Yevm, 1991), 3/1521.

⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/615.

insanların bilmesidir.⁵³ Bu görüşte bir taraftan bu kıssanın tarihsel yaşanmışlığına, diğer yandan bunun ancak Allah'ı vahyi ile bilinebileceğine, dolayısıyla da bu haberlerin Kur'an'da anlatılmasının Hz. Peygamber'in risâletine işaret ettiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin Kehf 18/13 ayeti bağlamında zikrettiği diğer bir görüşe göre *hak* kelimesi *Kur'an* manasında olup "Onların haberlerini sana Kur'an'da anlattık." anlamı kastedilmektedir. Bu bakımdan ona göre *hak* kelimesi haber için kullanıldığında *doğruluk*; hüküm, adalet ve fiiller için kullanıldığında ise *isabet* anlamındadır.⁵⁴

Zemahşerî (öl. 538/1144) بِالْحَقِّ ifadesinin dört farklı manada yorumlanabileceğini zikretmiştir. Birincisi "Gerçeğe ve doğruya bağlı (uygun) olarak", ikincisi "Doğruyla bezenmiş ve önceki kitaplarda bulunanlara münasip olarak", üçüncüsü "Sahih bir gaye ile", dördüncüsü ise "Sen haklı ve doğru olduğun halde (onlara oku)" şeklindedir.⁵⁵ Râzî, Zemahşerî'nin yer verdiği ilk üç görüşü zikrettikten sonra dördüncü olarak şöyle demiştir:

"Hakka itibar etmeleri ve o kıssayı kendisinde hiçbir fayda bulunmayan çoğu kıssa gibi batıl ve boş sözlere hamletmemeleri için (hak ile oku). Zira içinde fayda bulunmayan kıssalar boş sözlerdir."

Râzî bu yorumun ardından kıssaların geneline yönelik şu değerlendirmeyi yapar: "بِالْحَقِّ ifadesi Kur'an'daki kıssa ve hikâyelerin salt onları anlatmak/tahkiye etmek için değil, onlardan ibret alınması amacıyla zikredildiğine delâlet eder." Bu yorumuna, "Onların kıssalarında, akıl sahipleri için bir ibret vardır."⁵⁶ ayetini delil gösterir.⁵⁷ Öte yandan ilgili ifadeyi Tabersî "doğru olarak", İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) "olduğu (gerçekleştiği) gibi", İbn Kesîr (öl. 774/1373) ise "içinde hiçbir karışıklık, yalan, zan, değişiklik, ziyade ve eksiklik olmaksızın apaçık anlat" şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸ İbn Atıyye ve Kur-

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/497.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/142.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/624.

⁵⁶ Yûsuf 12/111.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, 11/338.

⁵⁸ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3/260; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1422), 1/536; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr,

tubî bu ifadeye “vaki olan” anlamı vermiştir.⁵⁹ Bu noktada Bikâî’ (öl. 885/1480) بِالْحَقِّ vurgusunu daha açık bir şekilde hariçteki vakiyla ilişkilendirerek “Vakianın kendisine mutabık olduğu haber” şeklinde yorumlamıştır. Ona göre öncekilerin kitaplarından ve geçmiştekilerin haberlerinden bu kıssaların yaşandığı bilinmektedir.⁶⁰ el-Hatîb eş-Şirbînî de (öl. 977/1570) benzer bir yorum yaparak şöyle demiştir: “Vakianın kendisine mutabık olduğu bir doğrulukla (oku).”⁶¹

Modern döneme gelindiğinde bazı Kur’an kıssalarının tarihsel gerçekliğin olmadığını ileri süren kimi çevreler *hak* kelimesine bu iddiaları çerçevesinde bir anlam yüklemişlerdir. Örneğin Mustafa Öztürk, kıssalarda zikri geçen hak ve bi’l-hak vurgularının “vakiya mutabıklık” manasından ziyade kıssaların Kur’an’da anlatılmasının amacını ve gayesini tanımlayan bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiştir. Bu amaç ve gaye ise kıssaların birtakım dinî ve ahlakî mesajlar içermesidir. Öztürk bu yaklaşımını, klasik dönemde Zemahşerî ve Râzî gibi müfessirlerin *hak* kelimesinin anlamına dair zikrettiği “sahih bir gaye ile” görüşüne dayandırmıştır.⁶² Nitekim daha önce sözü geçtiği üzere İlhamî Güler de Öztürk’le aynı görüşü paylaşmaktadır.

Klasik dönem müfessirleri *sahih bir gaye ile* şeklinde bir görüş zikretmekle birlikte bunu, ilgili kıssaların tarihsel gerçekliğinin olmadığına, sadece dinî ve ahlakî mesajlar içerdiğine yormak doğru değildir. Zira ilgili müfessirlerin bu görüşü zikrederken böyle bir mana kastettiklerine yönelik herhangi bir işaret yoktur. Nitekim İbn Âşûr’un (1879-1973) *hak* kelimesine “Sadece latife ve eğlence olsun diye değil, sahih bir gaye için” manasını vermesi, ilgili yorumla neyin kastedildiğini daha açık bir şekilde izah etmektedir.⁶³ Söz gelimi ona göre iki kardeşin kıssasının anlatıldığı Mâide 5/27 ayetindeki بِالْحَقِّ ifadesi,

Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 3/73.

⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 3/501; Kurtubî, *el-Câmî*, 10/364.

⁶⁰ Ebû Bekr el-Bikâî’, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübu’l-âyât ve’s-süver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 6/113.

⁶¹ Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr* (Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1285), 3/79.

⁶² Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 219.

⁶³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 6/169.

İsrâiloğulları arasındaki küssâsın/halk hikâyecilerinin ayette anlatılan öldürmenin sebeplerine dair eklemeye bulunarak bu kıssayı hafife aldıklarına yönelik bir eleştiriyi içermektedir.⁶⁴ Kaldı ki İbn Âşûr başka bir yerde kıssaların hak olmasını “Yalan ve zan içermeyip doğrulukla muttasıf haberler” şeklinde izah etmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla *hak* kelimesiyle ilişkili olarak kıssaların, sahih bir gaye ve amaçla anlatıldığıнын söylenmesi tarihsel gerçekliğinin bulunmadığına yönelik özel bir vurgu ya da işaret taşımamaktadır. Bilakis ilgili yorum, bu kıssaları sıradanlaştıran, manasız gören, umursamayan hatta tahrif eden zihniyetin tavrına ve iddiasına karşı bunların belli bir dinî ve ahlakî gayeye Kur'an'a konu olduğunu vurgulamaktadır. Zaten Kur'an'da sadece kıssalar değil, çeşitli varlık türlerinden ya da alanlarından söz eden her bir ayet ve haber dinî ve ahlakî hedefler ihtiva eder. Fakat bu durum, anlatıya konu olan varlığın ya da olgunun bir gerçekliği olmadığı sonucunu doğurmaz.

3. Kıssaların Tarihsel Gerçekliği Tartışması

Kur'an'ın nazil olduğu ortamda inkârcı muhataplar hem Kur'an'ın kaynağına hem de muhtevasına yönelik çeşitli itirazlarda bulunmuşlardır.⁶⁶ Fakat nüzul döneminde Kur'an kıssalarının kaynağına ve tarihî gerçekliğine yönelik kategorik ya da köklü bir itirazın bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminden itibaren nadir de olsa kıssalardaki bazı ifade ve anlatıların bir bakıma tarihsel doğruluğuna yönelik sorgulamaların varlığından söz edilmektedir. Örneğin nakledilen bir rivayete göre Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670) elçi olarak Necran'a gidince Hıristiyanlar ona şöyle dedi: “Siz 'Ey Hârûn'un kız kardeşi!’⁶⁷ ayetini okuyorsunuz. Oysa Mûsâ, şu kadar yıl İsâ'dan önce yaşadı.” Buna göre ayetteki Hârûn, Hz. Mûsâ'nın kardeşi olarak kabul edilmektedir. Bunun üzerine Muğîre, Hz. Peygamber'e geldi ve bu meseleyi sordu. Hz. Peygamber ona şöyle cevap verdi: “Onlar kendilerinden önceki peygamberlerin ve salih kimselerin isimlerini çocuklarına ad olarak veriyor-

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/169.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/271.

⁶⁶ Bk. el-Kalem 68/2-6; et-Tekvîr 81/22; Yâsîn 36/69; es-Sâffât 37/62-63; el-Hâkka 69/40; Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 77.

⁶⁷ Meryem 19/28.

lardı.”⁶⁸ Bu hadisten, ayetteki Hârûn’un Hz. Mûsâ’nın kardeşi olmadığı, ancak söz konusu âdetten dolayı Hz. Meryem’in kardeşine Hârûn ismini verdiği anlaşılmaktadır.

Klasik tefsirlerde bu rivayette olduğu gibi bazı kıssalarda kullanılan ifadelerle yönelik inkârcıların itirazda bulunduğu ve bu itirazlara cevap verildiği görülmektedir. Örneğin Râzî, En’âm 6/74 ayeti bağlamında Hz. İbrâhim’in babasının Âzer olarak isimlendirilmesini bazı mülhitlerin yanlış bir nesep bilgisi olarak değerlendirdiklerini zikretmiştir. Zira bunlar Hz. İbrâhim’in babasının isminin Târeh olduğu hususunda ittifak bulunduğunu belirtmişlerdir. Râzî ise buna karşı çıkarak bu durumun çeşitli şekillerde anlaşılabilirliğine değinmiştir.⁶⁹ Yine Râzî, Neml 27/20-24 ayetlerinde anlatılan Hz. Süleyman ve Belkıs kıssasına yönelik mülhitlerin çeşitli itirazlarda bulunduğunu zikretmiştir. Bunlardan birincisi; karınca ve Hüdhüd, sadece akıllı varlıklardan sadır olan bir sözü nasıl söyleyebilir? İkincisi; Hüdhüd Şam’dan Yemen’e kadar olan bir mesafeyi bu kadar kısa zamanda nasıl gidip sonra tekrar geri gelebilir? Üçüncüsü; Hz. Süleyman bütün dünyanın meliki olduğu halde böylesine azametli bir kraliçenin hükümranlığından nasıl haberdar olamaz? Dördüncüsü ise Hüdhüd marifetullahı, Allah’a secde etmenin farzietini, onların güneşe tapmalarını inkâr ederek bunu şeytana ve onun süslemesine nispet etmeyi nereden ve nasıl öğrenmiştir? Râzî bahsedilen olayların bir tür mucize olduğuna işaret ederek bu sorulara teker teker cevap vermiştir.⁷⁰ Kâdî Abdül-

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmî*, 11/100; Abdulmuhsin b. Zeben el-Mutayri, *et-T’an fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2006), 42.

⁶⁹ Râzî’nin yer verdiği birinci görüşe göre buradaki ittifak, taklitten ibarettir. Buna göre İbrahim’in babasının isminin Târeh olduğu iddiası aslında birkaç kişinin görüşüne dayanmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise isminin Târeh olduğu kabul edilse dahi ayette bir hata yoktur. Zira isminin Âzer, lakabının Târeh olması mümkündür. Ya da onların dilinde Âzer “hata eden” manasında bir sıfat olabilir. Veya Âzer İbrahim’in babasının taptığı putun ismi olup aslında Abdu’l-Âzer “Âzer’in kulu” manası kastedilmektedir. Fakat ayette muzâf hazfedilmiştir. Veyahut babasının ismi Târeh, amcasının ismi Âzer’dir. Buna göre amcaya baba denilmektedir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/31-32.

⁷⁰ Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 24/550.

cebbâr (öl. 415/1025) da Süleyman ve Hühüd kışasına yönelik buna benzer itirazlara değinmiştir.⁷¹

Klasik dönemde kıssalara yönelik yapılan itirazlardan bir diğeri Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları kıssasıyla ilişkili olarak Firavun'la birlikte anılan Hâmân'a yöneliktir. Nitekim Râzî Yahudiler'in şöyle bir itirazda bulduklarını zikretmiştir:

"İsrâiloğulları ile Firavun'un tarihini araştıranlar, Mûsâ ile Firavun zamanında Hâmân isminde bir kimsenin bulunmadığı; bu kişinin Mûsâ ve Firavun'dan çok uzun zaman sonra yaşadığı hususunda hem fikirdir. Dolayısıyla Firavun döneminde Hâmân'ın yaşadığını söylemek tarihî olarak hatalı bir bilgidir."

Râzî bu olayın üzerinden uzun asırlar geçtiğini, bu nedenle tarihçilerin yanılabilceğini, Allah'ın sözünün ise kesin olduğunu belirterek cevap vermiştir.⁷² Bu noktadaki itirazlardan bir diğeri ise Yahudiler'in, Üzeyir'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettiğinden bahseden Tevbe 9/30 ayetine yöneliktir. Klasik dönemde meşhur Yahudi bilgini Mûsâ b. Meymûn (öl. 601/1204) bu bilginin yanlış olduğunu belirtmiş ve bunu Yahudiler'e karşı bir iftira olarak değerlendirmiştir.⁷³ Taberî (öl. 310/923) bu hususta iki görüş bulunduğunu zikretmiştir. Birinci görüşe göre bu sözü Medine'de sadece Finhâs isimli bir Yahudi söylemiştir. Diğesine göre ise Medine'deki Yahudiler'den bir grup bu inanca sahiptir.⁷⁴ Günümüzde de oryantalistler bu hususta çeşitli itirazlarda bulunmuşlardır. Meseleyi detaylı bir şekilde inceleyen Baki Adam'a göre genel Yahudi din tarihinde Üzeyir Allah'ın oğlu kabul edilmemekle birlikte tarihte iz bırakmayan Medineli bir grup Yahudi'nin böyle bir inancı benimsemesi kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an bu Yahudiler'i muhatap almaktadır.⁷⁵

⁷¹ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 325-327.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/516.

⁷³ Baki Adam, *Yahudiler ve Hıristiyanlar Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 48.

⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/202.

⁷⁵ Detaylı değerlendirme için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 45-58.

Zikredilen bütün bu örneklerden klasik dönemde Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğine yönelik genel bir tartışmanın olmadığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil ilgili itiraz ve tartışmaların daha ziyade bazı kıssalardaki müphem, kapalı ve zahiren anlaşılması güç ifadeler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte klasik dönemde kıssaların tarihsel değeriyle ilişkili görülebilecek hususlardan birisi bazı Kur'an kıssalarındaki anlatıların temsil olarak kabul edilmesidir. Örneğin Sâd 38/21-25 ayetlerinde Hz. Dâvûd'a gelen iki davacının durumundan bahseden kıssaya yönelik Zemahşerî şöyle demiştir:

*"Onların mahkemeleşmesi ve konuşmaları haddizatında bir temsildir. Çünkü temsil kınama noktasında çok etkili bir yöntemdir. Ortaya çıkmasından utanılacak bir işe dikkat çekmek için bu şekilde temsil kullanılır. Hz. Dâvûd'un hatasını örtmek ve itibarını korumak için böyle bir üslubun kullanılması çok daha etkileyicidir."*⁷⁶

Mücâhid'den (öl. 103/721) nakledilen bir rivayete göre Mâide 5/112-115 ayetlerinde bahsi geçen İsrâiloğulları'na gökten bir sofranın indirilmesi, hakiki manada olmayıp darbimesel türünden bir ifadedir.⁷⁷ Keza Kâffâl eş-Şâî (öl. 365/976) insanın varoluşundan söz eden ve genellikle Hz. Âdem ve Havvâ ile ilişkilendirilen A'râf 7/189-190 ayetlerinde anlatılan kıssanın bir darbimesel olduğunu belirtmiştir. Ona göre kıssada söz edilen kimselerin halinin, cehaletleri ve şirk koşmaları bakımından müşriklerin durumuna benzediğini beyan etmek için Allah böyle bir mesel vermiştir.⁷⁸ Ayrıca Bakara 2/243 ayetinde ölüm korkusu nedeniyle yurtlarından çıkan kimselerle ilgili anlatıyı bir rivayete göre Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) mesel olarak yorumlamıştır.⁷⁹

Tefsir literatüründe birtakım Kur'an kıssalarının temsil, mecaz ya da darbimesel kapsamında yorumlandığına yönelik daha başka örnekler de verilebilir.⁸⁰ Fakat her hâlükârda bu tür yorumlardan hareketle klasik dönemde kıssaların tarihsel değerine dair bir tartışmanın varlığından söz etmek ve yapılan

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/83..

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/231.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/428.

⁷⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/502.

⁸⁰ Halefullah, *el-Fennu'l-Kasâî*, 206-226.

yorumların hak/gerçeklik sıfatını iptal ettiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu tür yorumlar kıssanın kendisinin kurgusal bir temsilden ibaret olduğu iddiasını taşımaktan ziyade ilgili kıssada anlatılan bazı ifadelerde temsili ya da mecazî bir dilin kullanıldığı ya da bazı kelimelerin delaletinin anlaşılmasında alakalıdır. Bu bakımdan âlimler ilgili kıssada temsili ifadelerin kullanıldığını söylerken ya da bazı kelimelerin dilsel delaletine dair sorgulamada bulunurken o kıssayı tarihî bir olgu ve yaşanmış bir olay olmaktan çıkarmamışlardır. Nitekim yukarıda Zemahşerî'nin Dâvûd kıssasına yönelik yorumu bütüncül olarak okunduğunda böyle bir olayın yaşandığını fakat Kur'an'da ilgili olay nakledilirken temsili ifadelerin kullanıldığını kastettiği anlaşılmaktadır. Keza Mücâhid'in İsrâiloğulları'na gökten indirilen sofrayı mecazî manada yorumlaması ilgili kıssanın yaşamışlığını ihlal etmemektedir. Ayrıca *mesel* ifadesinin sadece hakikatte vuku bulmayan kurgular için kullanılmadığının da altını çizmek gerekir.⁸¹ Nitekim bu kavramın Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde tarihte yaşanmış olaylara atıfla kullanıldığı görülmektedir.⁸² Bu bağlamda kimi müfessirlerin bazı kıssalara yönelik temsil kabilinden yorumlarını pekâlâ muhatapların ibret ve ders alacağı olaylar anlamında değerlendirmek mümkündür. Örneğin Ebû Hayyân, Ankebût 29/14-19 ayetlerinde bahsedilen Hz. Nûh ve İbrâhim kıssasına dair şöyle söylemiştir: "Bu kıssa Kureyş için bir mesel/temsil ve ataları İbrâhim'in putlara ibadeti reddedip Allah'a ibadete davet ettiği hususunda bir hatırlatmadır."⁸³ Dikkat edilirse Ebû Hayyân temsil ifadesini kullanmakla bu kıssaların vuku bulmadığını iddia etmemekte, aksine bunların Kureyş için yaşanmış bir örneklem ve ibret olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Mustafa Öztürk'ün yaptığı gibi bu tür yorumlardan hareketle klasik dönem müfessirlerin kıssaları tarihsel olarak sorgulandığı, bu nedenle modern dönemdeki kategorik sorgulamaların da makul karşılanabileceği sonucunu çıkarmak doğru değildir.⁸⁴

Klasik dönemde kıssaların bilgisel değeriyle ilişkili görülebilecek yaklaşımlardan bir diğeri kimi sûfilerin ve bâtını grupların Kur'an'daki bazı kıssaları sembolik bir şekilde yorumlamasıdır. Nitekim Mustafa Öztürk Bâtinî-

⁸¹ Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 60.

⁸² Bk. en-Nûr 24/34; Yâsîn 26/13; ez-Zuhruf 43/56.

⁸³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/347.

⁸⁴ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 92.

İsmâilî gelenekte ve Muhyiddîn İbn Arabî (öl. 638/1240) ile takipçisi Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (öl. 736/1335) temsil ettiği vahdet-i vücûtu düşüncede sembolik yorumlar yapılarak bazı Kur'an kıssalarını demitolojize etme/gerçek olmayan mitolojik unsurlardan arındırma teşebbüslerinin bulunduğu belirtilmiştir.⁸⁵ Fakat bâtinî ve sûfî gelenekte kıssalara yönelik temsili yorumların yapılması bu kıssaların mitolojik ya da kurgusal olarak değerlendirildiğine delalet etmez. Zira bu anlayış sahipleri, temsili ve bâtinî birtakım yorumlar yaparken kıssaların mitolojik veya kurgusal olmasından değil, mistik ve işârî birtakım manalar içermesinden hareket etmişlerdir.⁸⁶ Kaldı ki bu yaklaşımı benimseyenler sadece kıssalara dair değil genel manada Kur'an'ın bütününe yönelik işârî/sembolik bir yorum anlayışını benimsemişlerdir. Dolayısıyla bütün bu tespitler ışığında Öztürk'ün iddia ettiğinin aksine klasik dönemde kategorik olarak kıssaların tarihsel ve bilgisel değerini sorgulayan bir anlayışın ve tartışmanın varlığından söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Kıssaların tarihsel değerine yönelik tartışmalar 19. yüzyıl itibarıyla farklı bir ivme kazanmıştır. Bu tartışmanın ilk olarak Hindistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898) öncülüğünde bazı kıssalardaki mucizevi anlatıları rasyonalize ve natüralize etme çabasıyla başladığı söylenebilir. Örneğin Ahmed Han'a göre müfessirler Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i geçmesinden söz eden ayetleri hatalı yorumlamıştır. Zira ilgili ayetlerde⁸⁷ anlatılan olay bir mucize değil, her zaman yaşanan doğal bir gel-git hadisesidir.⁸⁸ Ayrıca o, Hz. Âdem kıssasını ve bu kıssadaki konuşmaları hakikate hamletmenin yanlış olduğunu, bunun bir mecaz ifade ettiğini belirtir. Ona göre Kur'an'da buna benzer hayali ve temsili birçok kıssa vardır.⁸⁹ Aynı coğrafyada yetişen Mevlana Muhammed

⁸⁵ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 92.

⁸⁶ Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, 48.

⁸⁷ Bk. el-Bakara 2/50; Tâhâ 20/78; eş-Şu'arâ 26/63.

⁸⁸ Abdulhamit Birışık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 338.

⁸⁹ Birışık, *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 335.

Ali (1874-1951) ve Muhammed İkbâl'in (1877-1938) de özellikle Hz. Âdem kıssasına yönelik benzer yorumlarda bulunduğu görülmektedir.⁹⁰

Kur'an kıssalarının tarihsel gerçekliğine dair tartışmaların daha yoğun yaşandığı yer Mısır'dır. Kur'an'da temsîlî birtakım kıssaların bulunduğu düşüncesini dillendirenlerin başında Muhammed Abduh, Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Ahmed Halefullah gelmektedir. Abduh, hem kıssalardaki bazı mucizevi anlatıların rasyonelleştirilmesine hem de kimi kıssaların temsîlî olarak anlaşılmasına yönelik yorumlarda bulunmuştur. Fîl 105/1-5 ayetlerinde bahsedilen olayı, salgın hastalığa sebebiyet veren kuş sürüsünün taşıdığı bir virüs olarak açıklaması birincisine,⁹¹ Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten inişine yönelik kıssayı insanın birtakım evrelerden geçerek bir tür varoluş hikayesinin temsili olarak yorumlaması ise ikincisine örnektir.⁹² Öte yandan Tâhâ Hüseyin, Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in Kâbe'yi inşa ettiğinden bahseden kıssanın⁹³ mitolojik olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre Araplar ile Yahudi ve Hıristiyanlar arasında bir bağ bulunduğunu göstermek ve bunu görünür/maddi bir aktörle pekiştirmek amacıyla ayetlerde böyle bir mitolojik anlatıya yer verilmiştir.⁹⁴

Kur'an'daki birtakım kıssaların tarihte yaşanmadığını, dolayısıyla mitolojik anlatılar olduğunu sistematik bir şekilde işleyen ilk isim Halefullah'tır. O, Kur'an kıssalarını "tarihsel kıssalar", "temsîlî kıssalar" ve "mitolojik kıssalar" şeklinde bir tasnife tabi tutmuştur. Temsil ve mitoloji kabilinden kıssalara verdiği örnekler içerisinde Hz. Âdem, Hâbil-Kâbil, Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ kıssaları bulunmaktadır.⁹⁵ Ona göre Kur'an'da, nüzul dönemindeki muhatapların hafızasında bulunan tarihsel olaylara ve geçmişe dair bilgiler, doğrulu-

⁹⁰ Bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 335; Hadiye Ünsal, "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 125-160.

⁹¹ Muhammed Abduh, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 437.

⁹² M. Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/231-235.

⁹³ Bk. el-Bakara 2/127-129.

⁹⁴ Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 19.

⁹⁵ Bk. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasâi*, 206-239.

ğuna bakılmaksızın edebî bir üslupla anlatılarak birer ibret ve öğüt aracı kılınmıştır. Dolayısıyla o, Kur'an'daki pek çok kıssanın muhataplara bireysel ve toplumsal düzeyde dinî ve ahlakî mesajlar aşıl原因an edebî anlatılar olduğunu, ilgili kıssanın tarihte yaşanıp yaşanmadığına önem verilmediğini belirtmektedir.⁹⁶ Bazı Kur'an kıssalarının mitolojik karakterli olduğu iddiasını Türkiye'de savunanların başında Mustafa Öztürk gelmektedir. Nitekim Öztürk, Ashâb-ı Kehf, Hızır-Mûsâ, Âdem-Havvâ ve İblîs gibi kıssaları temsil ve mitoloji kabilinden anlatılar olarak yorumlamıştır.⁹⁷

19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan natüralizm, pozitivizm, demitolojizasyon (mitten arındırma), edebî eleştiri (literary criticism) gibi düşünce ve fikir akımlarının, İslam dünyasında Kur'an kıssalarının tarihî değerine yönelik yapılan tartışmalarda önemli bir etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu tartışmanın ilk olarak zuhur ettiği Hindistan alt kıtasındaki Seyyid Ahmed Han ve Mevlana Muhammed Ali'nin bazı Kur'an kıssalarındaki mucizevi anlatıları rasyonelleştirme çabasında natüralizm ve pozitivizmin etkisi açıkça hissedilmektedir. Öte yandan Kur'an'daki bazı kıssaların tarihsel olarak doğruluğunu sorgulayan Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Halefullah'ın edebî metinlerin analizi hususunda Fransız edebiyat eleştirmeni Gustave Lanson'dan (1857-1934) oldukça etkilendiği söylenmiştir.⁹⁸ Ayrıca Mustafa Öztürk'ün Kur'an kıssalarına yönelik temsili ve mitolojik okumalarında Protestan teolog Rudolf Bultmann'ın (1884-1976) Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmak için geliştirdiği demitolojizasyon yönteminin tesiri altında kaldığı görülmektedir.⁹⁹ Buna göre kıssaları mitolojik olarak okuma eğilimi farklı etki ve nedenlerden kaynaklanabilmektedir. Söz gelimi Ahmed Han ve Abduh'un temsil ettiği yaklaşımda natüralist ve pozitivist düşüncenin daha etkili olduğu görülürken Öztürk'ün yaklaşımında ise kıssalar bağlamında gündeme gelen kelâmî ve fikhî birtakım tartışmaları mitolojik okuma üzerinden anlamsız kılma çabası bulunmaktadır.

⁹⁶ Bu çerçevede Halefullah'ın Kur'an kıssalarının hedeflerine yönelik detaylı değerlendirmesine dair bk. Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasî*, 259-287.

⁹⁷ Bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 103-163, 181-219, 323-347.

⁹⁸ Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah - Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 105-107.

⁹⁹ Öztürk, *Kıssaların Dili*, 79-103.

Kıssalara yönelik modern dönemde yapılan yorumlarda 19. yüzyılda ortaya çıkan fikir hareketleri etkili olmakla birlikte kanaatimizce bu yorumların hepsinin kıssaların tarihsel gerçekliğini sorgulamaya dönük olduğunu ve *hak* sıfatını iptal ettiğini düşünmek zordur. Sözelimi Abduh'un Fil hâdisesine, Ahmed Han'ın Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarmasına yönelik yaptığı yorum, bu olayları tarihte yaşanmış bir vakıa olmaktan çıkarmamakta bilakis ilgili hadisenin bir olgu olarak gerçekleştiğini bildirmektedir. Dolayısıyla bu örneklerdeki gibi kıssalardaki kimi ifadelerin manasına yönelik mecaz, kinaye veya temsil türünden yapılan yeni ve farklı yorumların tartışmaya açık olmakla beraber kıssaların Kur'an'da hak olarak tanımlanmasıyla çelişmediği, bu nedenle bu kapsamdaki tartışmaları kıssaların yaşanmışlığına referansla yürütmenin doğru olmadığı ve bunların daha ziyade mucize anlayışıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Şehmus Demir de Abduh'un kıssalara yönelik tarihsel sorgulamalarının mucize telakkisiyle yakından ilişkili olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰ Aslında daha önce işaret edildiği üzere kıssalardaki harikulade türünden olaylara dair klasik dönemde de sorgulamaların yapıldığı, fakat mucize anlayışına atıfla müfessirlerin bunlara cevap verdiği görülmektedir. Modern dönemde ise bu sorgulamalar doğal olaylar üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan bize göre Halefullah'ın Hâbil-Kâbil, Tâhâ Hüseyin'in Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil, Öztürk'ün Ashâb-ı Kehf kıssalarını kategorik olarak temsilî veya mitolojik olarak yorumlaması kıssaların hak oluşuyla çelişmektedir. Çünkü bu yorumlar ilgili kıssaları tarihsel yaşanmışlıktan tamamen soyutlayarak kurgusal bir mite dönüştürmektedir. Oysa bu okuma tarzı bizim kıssaların hak olarak tanımlanmasına yönelik tespit ettiğimiz mana ile uyuşmamaktadır. Öyle ki Kur'an bu tanımlamayı temsilî olarak değerlendirilen Hâbil-Kâbil ve Ashâb-ı Kehf kıssaları bağlamında yapmıştır. Bu noktada Ashâb-ı Kehf kıssası gibi mucizevi bir takım olaylarla örülmüş kıssaların bir bütün olarak temsil ya da mitoloji kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira bu tür kıssalarda anlatılan olaylar ile zikri geçen mucizeler arasında net bir ayırım yapmak mümkün değildir. Fakat bu ayırımın mümkün kılınması açısından olağanüstü hadiseleri natüralize eden yorumların *hak* sıfatı açısından makul karşılanabileceğini, mucize telakkisi yönüyle ise tartışılabilirliğini söyleyebiliriz.

¹⁰⁰ Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 96.

Burada kıssaların hak olarak tanımlanmasına tekrar geri dönecek olursak klasik dönemde kıssalarda anlatılan detayların yorumuna dair ihtilaflar olsa da kategorik olarak tarihsel gerçekliğinin bulunmadığını iddia eden bir görüşten ya da tartışmadan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda müfessirler *hak* kelimesini değişik açılardan yorumlasalar da bunların hepsi açık ya da kapalı bir şekilde kıssaların tarihsel gerçekliğine yönelik gönderimler içermektedir. Hatta bundan bağımsız olarak müfessirlerin ilgili kıssadaki yer, zaman, kişi gibi müphem bırakılan boşlukları tarihsel açıdan doldurmaya çalışmaları bu kıssaların tarihsel bir olgu olarak algılandığının güçlü bir göstergesidir. Ancak ilgili kıssa Kur'an'a konu olduğunda bu artık salt tarihsel bir olay değil, Allah'ın bir vahyidir. Bazı müfessirlerin kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatını, Kur'an'a referansla yorumlamaları böyle bir vurguyu içermektedir. Yani Kur'an'da kıssalar salt tarihin değil, vahyin bir konusu olarak muhataba sunulmaktadır ki *hak* sıfatı bir yönüyle bu duruma işaret etmektedir. Diğer yandan müfessirlerin tamamının bir şekilde belirttiği üzere bu sıfat ilgili kıssanın vakıa açısından bir yaşanmışlığının olduğuna gönderme yapmaktadır. Buna göre Kur'an'da kıssalar, belli oranda tarihsel unsurlardan soyutlanmakla birlikte tamamen tarihsel alandan koparılmamış, bilakis kapsadığı temel ilke ve esaslar bakımından tarihin bir dönemindeki yaşanmışlığın tahkiyesi olarak muhataplara sunulmuştur. Bu bakımdan Kur'an'daki her bir kıssanın nüzul sürecinde yaşanan bir hadiseye karşılık gelmesi son derece dikkat çekicidir. Söz gelimi *hak* sıfatının zikredildiği Mâide 5/27 ayetinde anlatılan Hâbil-Kâbil kıssası ile kendilerinden olmadığı için Hz. Muhammed'in risâletini kabul etmeyen, ona kin ve kıskançlık duyan, onun ashabına dil uzatan, hile yapan, anlaşmayı bozan ve bütün bunlardan dolayı başlarına gelecek felaketler sebebiyle uyarılan Yahudiler ve onların bütün bu yaptıklarına karşı sabır gösteren Müminler arasında bir ilişki kurulmaktadır.¹⁰¹ Bu açıdan benzer bir tutuma atıf yapılarak halihazırdaki Yahudiler'in tavırları eleştirilmekte, Müslümanlar ise teselli edilmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasının *hak* olarak nitelendirildiği Kasas 28/3 ayeti bağlamında Kurtubî şöyle demektedir:

"Bu sûrede Mûsâ, Firavun ve Kârûn kıssaları zikredilmektedir. Böylelikle Kureyş müşriklerine karşı delil ortaya konularak küfrü sebebiyle Kârûn'un Mûsâ'ya yakınlığının ona bir fayda sağlamadığı açıklanmak-

¹⁰¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 10/201; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/338.

*tadır. İşte Kureyş'in Hz. Muhammed'e yakınlığı da böyledir. Ayrıca Firavun'un yeryüzünde üstünlük ve zorbalık tasladığı da beyan edilmektedir. Onun bu hali ise küfründen kaynaklanıyordu. Dolayısıyla yeryüzünde büyüklük taslamaktan uzak durulmalıdır. Mal çokluğuna güvenerek güç ve kuvvete aldanılmamalıdır. Çünkü bu iki tutum Firavun ve Kârûn'un sergilediği tavırlardandır."*¹⁰²

Müfessirlerin bu açıklamaları dikkate alındığında hâlihazırda yaşanan bir durum ya da muhatapların tutumu ile tarihte yaşanmış bir olgu veya muhatapların tavrı arasında ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *hak* vurgusu, yaşanan mevcut gerçeklik ile tarihte yaşanmış benzer bir gerçeklik arasında bir tür mutabakat olarak tezahür etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi ve mücadele karşısında inkârcıların tutumları ne kadar gerçekse ilgili kıssalarda anlatılan olayların da o oranda gerçek olduğu söylenebilir. Bu itibarla kategorik olarak kıssalarının tarihsel gerçekliğinin sorgulanması, bir yönüyle Hz. Peygamber'in sîretinin sorgulanması gibi bir sonuca da götürebilir. Keza bu kıssaları mitoloji veya temsil kabilinden değerlendirmek, bu anlatıların mevcut duruma ve muhataplara yönelik teyit edici etkisini zayıflatmaktadır. Oysa Kur'an bu kıssalar üzerinden Hz. Peygamber ve müminlerin içinde buldukları gerçekliği pekiştirmekle birlikte onların duruşunu güçlü bir şekilde teyit etmekte, kâfirlerin tutumunu ise eleştirmektedir. Bu bakımdan kanaatimizce ilgili ayetlerde *sıdk* değil de *hak* sıfatının kullanılması sözün işaret ettiği yaşanmışlığa ve buna bağlı olarak mevcut yaşanan durumun gerçekliğine yönelik özel bir vurguyu bildirmektedir.

Bu noktada yaşanan mevcut gerçekliğin tarihte yaşanmış kıssalarla desteklenmesi ile mesel, darbimesel, atasözü vs. gibi doğrudan tarihte yaşanmamış edebî anlatılarla takviye edilmesi arasında nasıl bir fark vardır şeklinde bir soru akla gelebilir. Her iki anlatım türü de elbette insandan bağımsız olarak düşünüldüğünde mevcut gerçekliği etkilemez. Fakat Hz. Peygamber ve müminlerin yaşamış olduğu mevcut gerçekliği idrak etmesi, bunun gereğini yerine getirmesi ve bu uğurdaki sıkıntılara katlanması açısından temsili ve mitolojik anlatılarla değil de tarihte yaşanmış olaylarla mevcut durum arasın-

¹⁰² Kurtubi, *el-Câmi'*, 13/248.

da bir empati kurulması çok daha etkileyicidir. Bu durum, hali hazırda bir zorlukla yüzleşen ve mücadele eden bir kimse ile öncesinde benzer zorluğu ve mücadeleyi yaşayan bir kimsenin kurduğu empatiye benzetilebilir. Bu açıdan benzer gerçeklikler ve yaşanmışlıklar arasında kurulan empati, aksine nispetle çok daha etkileyici ve teskin edicidir. Ayrıca bir kişinin başına gelen bir zorluktan dolayı, benzer bir zorluğu tecrübe etmeyen ve gerçekçi olmayan şeylerle karşı tarafı teskin etmeye çalışan bir kimseye halk arasında “Bana masal anlatma!” denilmesi buna örnek gösterilebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in sîreti ve kıssaların tarihsel gerçekliği arasında böyle bir ilişki tesis edilebilir.

Sonuç

Bu araştırmada Kur’an’da çeşitli ayetlerde kıssaların hak olarak nitelendirilmesinin nasıl anlaşıldığına ve bu sıfatın tarihsel gerçeklik tartışmaları bağlamında neye karşılık geldiğine yönelik bir incelemede ve değerlendirmede bulunulmaya çalışılmıştır. Buna göre *hak* kelimesi sözün ya da düşüncenin işarette bulunduğu bir varlığı, nesneyi, olguyu ve yaşanmışlığı tanımlayan bir manaya delalet ettiği anlaşılmıştır. Bu açıdan ilgili ayetlerdeki *hak* sıfatının, kıssaların olgusal gerçekliğine ve tarihsel yaşanmışlığına yönelik özel bir vurgu içerdiği tespit edilmiştir. Nitekim kelimenin semantik anlamı bu tespiti desteklediği gibi tefsir geleneğinde bu çerçevede yorumların yapıldığı da görülmüştür. Bununla birlikte gelenekte kıssaların salt tarihsel bir olgu ve haber olarak algılanmadığı da fark edilmiştir. Bu noktada bazı müfessirlerin ilgili yerlerdeki *hak* sıfatını Kur’an’a irca etmeleri son derece anlamlıdır. Bu yorum, kıssaların salt tarihin bir konusu olmanın ötesinde, ilahî vahyin bir parçasına dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.

Müfessirler kıssaların hak oluşuna dair açıklamalarda bulunurken Hz. Peygamber’in sîretindeki karşılığın gönderme yapmaları dikkat çekicidir. Bu durum kıssaların gerçekliği ile Hz. Peygamber’in sîreti arası bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım tarzı, hâlihazırda yaşananların, daha önceki benzer yaşanmışlıklarla ilişkilendirilmesi şeklinde okunabilir. *Hak* kelimesinin temel olarak “sözün işarette bulunduğu varlığın ve yaşanmışlığın bir sıfatı” manasına gelmesi bunu desteklemektedir. Dolayısıyla kategorik olarak kıssaların mitoloji olduğunun iddia edilmesi, bir bakıma Hz. Peygam-

ber'in sîretinin gerçekliğinin de tartışılmaya açılmasına neden olabilir. Bu açıdan Kur'an kıssalardaki yaşanmışlığın fark edilmesi ve ortaya çıkarılması için bu kıssaların nüzul dönemindeki tarihsel izdüşümlerinin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Başka bir deyişle kıssalar, nüzul döneminde kendileriyle ilişkilendirilen yaşantılarla birlikte düşünüldüğünde bu gerçeklik ve yaşanmışlık vurgusu daha belirgin hale gelebilmektedir. Buna göre *hak* sıfatı hem geçmiş hem de mevcut yaşanmışlıkları ve bunlar arasında kurulan gerçekçi empatiyi tanımlayan bir ifade olarak düşünülebilir. Neticede kıssaların tarihsel gerçekliğine dair yapılan tartışmalarda ve araştırmalarda meselenin bu yönüyle de ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Araştırmada geleneksel bazı görüşlere atıfta bulunularak kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatını, tarihsel gerçeklikten ve yaşanmışlıktan soyutlayarak "sahih bir gaye ve amaçla anlatılması" şeklinde yorumlamanın doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira bu yorum tarzı, ilgili kıssaların bir şekilde kendisine dayandığı harici gerçeklikle olan bağını koparmakta ve bunları boşlukta duran salt bir mefhuma dönüştürmektedir. Bu anlayış ise kıssalar bağlamındaki *hak* sıfatının delalet ve anlamıyla, müfessirlerin bu sığata getirmiş olduğu yorumla ve Kur'an'ın kıssaları okuma biçimiyle uyuşmamaktadır. Buna mukabil kıssalarda kullanılan mecaz, kinaye ve temsil gibi ifade düzeyindeki edebî kullanımların *hak* sıfatını iptal ve ihlal etmediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla *hak* sıfatı, Şa'ra'vî'nin belirttiği gibi Kur'an kıssalarında zikredilen bütün unsurların zahirî manada mutlak hakikat ifade ettiği sonucuna götürmemelidir. Zira kategorik olarak kıssaların tarihsel bir yaşanmışlığın tahkiyesi olsa da mecaz, temsil ve kinaye gibi edebi anlatım özelliklerini içermesi ya da farklı yorumlama biçimlerine konu olması pekâlâ mümkündür. Nitekim erken dönemden itibaren müfessirler, kıssaların tarihsel bağlamını ihmal etmemekle birlikte edebî karakterini de hesaba katan yorumlarda bulunmuşlardır. Bu itibarla modern dönemde kıssalara yönelik ortaya konulan her yeni ve farklı yorumun, kıssaların hak oluşunu ve tarihsel gerçekliğini iptal ettiğini düşünmemek gerekir. Elbette bu tespit her halükarda bu görüşlerin makul karşılanması sonucunu doğurmamalıdır. Fakat kıssalara yönelik ifade ve kelime düzeyindeki tartışmaları tarihsel gerçeklik/yaşanmışlık üzerinden yürütmek yerine söz gelimi mucize, kelimenin delaleti, bağlam gibi konunun doğrudan ilişkili olduğu meseleye referansla tartışmak daha isabetlidir. Ancak bu yo-

rum farklılıkları kategorik olarak ilgili kıssanın tümden kurgusal veya temsili bir anlatım olduğu anlayışını doğurması, kıssaların hak olarak tanımlanmasıyla bağdaşmayacağı görülmüştür.

Kaynakça

- Abbâd, Ebü'l-Kâsım es-Sâhib b. *el-Mûhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âli-Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2012.
- Abduh, Muhammed. *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Adam, Baki. *Yahudiler ve Hıristiyanlar Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Arvas, Hamdullah. "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 333-355. <https://doi.org/10.47502/mizan.779934>
- Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir –İnşâ Bir Okuma-*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2023.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mek-tebetü's-Sekâfe, 2007.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak – Hz. Musa Kıssası Örneği-*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Bikâf', Ebû Bekr. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübu'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali es-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

- Dâmeğânî, Ebû Abdullâh. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasen Ebü'l-Azm. Kahire: b.y.: 1996.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. Ankara: Beyan Yayınları, 2019.
- Duman, Cengiz. *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2015.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 7/20 (2004), 111-130.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzül-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezkin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1381.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed. *Zühretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. nşr. Muhammed 'Ivaz Mir'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Güler, İlhamî. "'el-Hakk' Kavramının Kur'ân'daki Dinî-Ahlâkî İçeriğinin Tahlihi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 201-209.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs es-Semîn. *ed-Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasâî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hillî, Ebû Abdurrahmân ed-Darîr. *Vucûhu'l-Kur'ân'il-Kerîm*. thk. Fâtîma Yûsuf el-Hiyemî. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- Hüseyn, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Elik, Hasan. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzi Münîr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şem-suddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen. *el-Muhkem ve'l-muhîdu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzim. Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım er-Râğıb. *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Ad-nân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Kara, Mustafa. *Güncel Değeri Açısından Kur'an Kıssaları*. Samsun: Selamet Yayınları, 2011.
- Karaman, Abdülkadir. *Kur'an Kıssalarının Tarihî Gerçekliği Ashab-ı Kehf / Zülkarneyn İki Kıssa İki Kimlik*. İstanbul: Yüzleşme Yayınları, 2020.
- Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah – Eserleri ve Kur'an Tefsiri İle İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

- Kâsimî, Muhammed b. Saîd. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Kasım 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Hakîm*. thk. Hâtim Sâlid ez-Zâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Mutayri, Abdulmuhsin b. Zeven. *et-T'an fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rızâ, M. Reşid. *Tefsîrû'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418.
- Sevim, Hasan. "Kur'ân İslâm'ı Söyleminde Tutarlılık Sorunu: Vahy-i Gayr-i Metlûv Bağlamında Bilge Kul'un Kimliği Örneği". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 45-70. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939263>

- Suyûtî, Celâluddîn. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. thk. Ahmed Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvî*. ed. Ahmed Ömer Hâşim. 20 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013.
- Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tabersî, Ebû Ali. *Mecme'ul'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tirmizî, Hâkim. *Tahsîlu nâzairu'l-Kur'ân*. thk. Hüsnî Nasr Zeydân. Matba'atü's-Sa'âde, 1969.
- Turan, Necmeddin. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an'ın Tarihsel bir Hitap Oluş Keyfiyeti" Makalesi Özgülünde Kur'an'ın Tarihselci Bir Perspektiften Tevili Üzerine Bir Eleştiri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019), 1015-1050.
- Ünsal, Hadiye. "Mevlana Muhammed Ali'nin Meal-Tefsiri Bağlamında Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) ve Kur'an". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 126-159.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbu'n-nuzûl*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *Esâsü'l-belâğâ*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.