



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

MİTOLOJİK ANLATI ve KISSA

Şinasi GÜNDÜZ

Kutsal Hakkında Konuşmak:
Dinsel Söylemde Mitos

Cengiz BATUK

Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu

Hasan AYIK

Düşünmeden Dile Felsefe ve Metafor

Latif TOKAT

Dinin Sembolik Dili

Burhanettin TATAR

Kur'an'da Kissaların

Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar

Ömer Faruk YAVUZ

Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde
Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü

Ahmet Yaşar OCAK

İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan
"Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi"

Dursun Ali TÖKEL

Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü

Mustafa ARSLAN

Söylem Mitos ve Tarih: Muhammediye Örneği

Zafer ERGİNLİ

Hayatı Sembollere Yüklemek:
Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine

Şevket TOPAL

Lafız - Mana İlişkisi Bağlamında
Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı

Ali Osman KURT

İki Kral - İki Hikâye: Kral Saul ve Kral Davut

cilt: 6 sayı: 1 Ocak - Nisan'09



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

MİTOLOJİK ANLATI ve KISSA

Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 1
Ocak – Nisan / January – April 2009

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 6 Sayı/Number: 1 Ocak –Nisan / January –April 2009
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Sayı Editörü / Editor of Issue

Cengiz Batuk

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç.Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.);Hakan Olgun (Yrd. Doç. Dr., İ.Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarkıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, Ocak 2010
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Hüsambey Mh. Haydarbey Cd. No: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

5-7 | Editörden

Makaleler

- 9-26 | Şinasi GÜNDÜZ
Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos
- 27-53 | Cengiz BATUK
Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar
- 55-73 | Hasan AYIK
Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor
- 75-98 | Latif TOKAT
Dinin Sembolik Dili
- 99-111 | Burhanettin TATAR
Kur'an'da Kıssaların
Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar
- 113-136 | Ömer Faruk YAVUZ
Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde
Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü
- 137-163 | Ahmet Yaşar OCAK
İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan
"Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi"
- 165-193 | Dursun Ali TÖKEL
Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü
- 195-219 | Mustafa ARSLAN
Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde
Hz.Muhammed (sav) Tasavvuru-Muhammedîye Örneği-
- 221-243 | Zafer ERGİNLİ
Hayatı Sembollere Yükleme:
Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine
- 245-259 | Şevket TOPAL
Lafız – Mana İlişkisi Bağlamında
Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı
- 261-287 | Ali Osman KURT
İki Kral - İki Hikâye: Kral Saul ve Kral Davut
-Tarih ve Mitoloji Işığında Bir Okuma-

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 289-293 Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm, Antik Dönemde Harran ve Urfa*
- 294-297 Anne Baring & Jules Cashford, *The Myth of The Goddess: Evolution of an Image.*
- 298-301 Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik,*
- 302-303 C. Stephen Evans., *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History.*

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 305-344 Salih Sabri YAVUZ - İbrahim YENİÇAĞ
Müslüman - Hristiyan Polemiği Açısından Tahrif



Michelangelo – Güneş ve Ay'ın Yaratılışı (*The Creation of the Sun and Moon*. 1508-1512. Fresco. Sistine Chapel, Vatican).

Editörden

Kıssadan Hisse

Yazılı ve sözlü literatürde önemli yer tutan kıssa, darbı mesel, hikâye ve benzeri anlatılar kültürel yaşantının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. İnanç ve düşüncelerin ifadesiyle tavır ve davranışların izahında sıklıkla bu materyalin kullanımına yer verilir. Bu önemi nedeniyle kıssa ve benzeri anlatılar dini literatürde de sıklıkla konu edilir. Hemen hemen bütün dini geleneklerin yazılı ve sözlü kaynaklarının bu anlatılara, metnin yapısına göre az ya da çok mutlaka yer verdiği görülür. Örneğin baştan sona tarihsel bir metin görünümü taşıyan Kitabı Mukaddes ağırlıklı olarak bu anlatılardan oluşur. Öyle ki özellikle Eski Ahit, baştan sona yaratılışla başlayan insanlık tarihini konu edinir. Yeni Ahit metinlerinden İnciller ve Resullerin İşleri kitapları, İsa Mesih'in yaşam öyküsünü ve havarilerin hikâyesini anlatır; yine Yeni Ahit metinlerinden Vahiy kitabı ise dünyanın sonunda insanlığı bekleyen olayları hikâye eder. Bütün bu metinlerde bu anlatılar o kadar yoğundur ki çoğu zaman kıssalar ve benzeri anlatılar kutsal metnin vurgulamaya çalıştığı mesajların önüne geçer. Kur'an'a baktığımızda da kıssalar ve benzeri anlatıların yine önemli bir yer tuttuğu görülür. Ancak Kur'an muhtevasında kıssalar, darbı meseller ve geleceğe yönelik anlatıların her zaman verilmeye çalışılan mesajı destekle-

meye yönelik olduğu; dolayısıyla metnin içerisinde gerektiğinde kullanılmak üzere serpiştirildiği de dikkati çeker. Bu doğrultuda Kur'an'da, ön planda olan, kıssa ve benzeri anlatılar değil, veril-mek istenilen mesajlardır. Bundan dolayı Kur'an'da Hz. Yusuf kıssası hariç hiçbir kıssa bir bütün olarak bir yerde ele alınmaz; anlatılar adeta baştan sona surelere serpiştirilmiş görüntüsü verir. Kimi oryantalistlerin bu durumu, Kur'an'da görülen sürekli bir tekrar olarak değerlendirdiği dikkati çeker. Oysa bu, tekrar değil, gerektiği durumlarda mesajı desteklenmek amacıyla verilen örneklerdir.

Kutsal metinlerdeki bu anlatıların, inanan bireyin bilgilendi-rilmesi, eğitilmesi, ikaz edilmesi ve inananın yaşamında ör-nek/model olması gibi çeşitli işlemlere sahip oldukları söylenebilir. Bu anlatılar metafiziğe, geçmişten geleceğe varoluşa veya baştan sona insanlık tarihine dair bilgileri aktararak insanların bilgi biri-kimini zenginleştirmek amacıyla anlatılmaz; inanan insanı çeşitli konularda eğitip yönlendirmek amacını taşır. Bu eğitim ve yön-lendirmenin gayesi ise insanın hakikati idrakine ve kurtuluşuna yöneliktir. Dolayısıyla kıssa ve benzeri anlatılar aracılığıyla dinin hakikat ve kurtuluş öğretisinin algılanıp benimsenmesi temel amaçtır.

Kıssaların tarihsel gerçeklikle ilişkisi kutsal metinler üzerinde çalışan araştırmacılarca her zaman bir tartışma konusu olmuştur. Bununla birlikte kutsal metinler bunların gerçekliği konusunda bir tartışma kabul etmez. Zira bunlar hakikatin ifadesidir/anlatısıdır; hakikatin kaynağı tarafından insanlara aktarılmaktadır. Örneğin bu bağlamda Kur'an, anlatılan kıssalarla ilişkili olarak zaman za-man bunların Allah'ın anlatmakta olduğu gayb haberleri olduğuna yönelik hatırlatmalar yapar.

Kıssalar ve mitolojik anlatılara yönelik bu sayısında Milel ve Nihal, konuyla ilgili çeşitli tartışmaları masaya yatırmaktadır. "Kutsal hakkında konuşmak: Dinsel söylemde mitos" başlıklı ma-kalesinde Şinasi Gündüz, kutsal ve mitos kavramlarını irdelemek-te, kutsalın insan yaşamındaki belirleyici yerine vurgu yapmakta ve mitosun algılanıp analizine yönelik pozitivist paradigmayı sor-

gulamaktadır. “Kur’an’da kıssaların temel anlamları üzerine felsefi notlar” başlıklı çalışmasında Burhanettin Tatar ise Kur’an kıssalarının felsefi anlamları üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ömer Faruk Yavuz “Kur’an’ın temel amaçlarının ifade edilmesinde bir anlatım tekniği olarak “kıssa”nın rolü” başlıklı çalışmasıyla kıssaların taşıdığı anlam yükünü ele almakta ve Cengiz Batuk ise “Mit, tarih ve gerçeklik sorunu üzerine notlar” konulu makalesinde mitosların tarihsel gerçeklikle ilişkisini incelemektedir. Hasan Ayık, Latif Tokat, Şevket Topal, Ahmet Yaşar Ocak, Dursun Ali Tökel, Zafer Erginli, Mustafa Arslan ve Ali Osman Kurt da bu sayıda yer alan makalelerinde mitoslar ve kıssa üzerine çeşitli analiz ve değerlendirme yapmaktadırlar.

Milel ve Nihal’in bu sayısının dini literatürde, din dilinde ve yaygın halk söylencelerinde oldukça önemli bir yer tutan kıssa ve mitosun daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacağını umuyorum.

Editör

NOT: Milel ve Nihal dergisinin 6. cildi içinde yayımlanacak diğer sayıların ağırlıklı konuları ve sayı editörleri şöyledir:

| | | |
|--------|------------------|-------------------|
| 2009/2 | Bir Arada Yaşama | Mahmut Aydın |
| 2009/3 | İbn Hazm | Burhanettin Tatar |

Araştırmacılarımızın, bilim insanlarımızın ve entelektüellerimizin gerek bu konularda gerekse konu harici katkılarını bekliyoruz.



وَمِنْهُمْ جِبْرِيلُ

وَأَيُّهَا أَمِيرُ الرُّوحِ وَخَازِنُ الْقُدْسِ وَيُقَالُ لَهُ أَيْضًا الرُّوحُ الْأَمِينُ وَالرُّوحُ الْقُدْسُ
وَالنَّامُوسُ الْأَكْبَرُ وَطَاوُسُ الْمَلَأَيْكَةِ جَاءَتْهُ الْكِتَابُ أَنَّ اللَّهَ قَعَالٌ إِذْ أَنْتُمْ بِالرُّوحِ
سَمِعَ أَهْلَ السَّمَاءِ صَلَّوْا كِبْرًا كَسَلَتْهُ عَلَى الصَّفَا فَيُحَقِّقُونَ وَلَا يُزَالُونَ كَذَلِكَ
حَتَّى نَأْتِيَهُمْ جِبْرِيلُ فَإِذَا جَاءَهُمْ فَرَّغَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا يَا جِبْرِيلُ مَاذَا مَالٌ دُنَيْتَ
فَيَقُولُ الْحَقُّ فَنَادُونَ لِلْحَقِّ وَجَاءَ بِالْعِمَامَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
قَالَ جِبْرِيلُ إِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ أُنَادِيَكَ عَلَى صُورَتِكَ فَقَالَ إِنَّكَ لَا تَهْتِكُ قَوْلَكَ

Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos

Şinasi GÜNDÜZ*

Atf/©: Gündüz, Şinasi (2009). Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos, Milet ve Nihal, 6 (1), 9-26.

Özet: Kutsalın tecrübesi kadar kutsala yönelik inanışlar insan yaşamında oldukça önemlidir. Dini kaynaklara dayalı dinsel söylemin temelini kutsala ilişkin tanımlamalara yönelik olduğu dikkat çekicidir. Yalnızca geleneksel olarak din şeklinde tanımlanan inanç sistemlerinde değil insanla ilgili her durumda kutsalın bir şekilde tezahür ettiği görülür. Kutsala ilişkin anlatıyı ifade eden mitoslar da dinsel söylemde oldukça önemlidir. Mitosların genelde pozitivist paradigma doğrultusunda tanımlanıp kullanılması mitosların doğru anlaşılması yönünde bir sorun üretmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, mitos, din, dinsel söylem, dinsel hakikat.

İnsanın kutsalla ilişkisi ve kutsal olan şeylere yönelik tecrübesi dini literatürde önemli yer tutar. Dini metinler kutsala ve kutsiyete ilişkin birçok kavram içerir ve birçok öğretiye yer verir. Örneğin Kur'an kutsalı ifade etmek üzere *mukaddes*, *haram*, *kuds* gibi çeşitli terimler kullanır. Bu terimlere dayalı olarak yalnızca "kutsal top- rak", "kutsal belde" ve "kutsal ruh" gibi kutsallıkla özel anlamda ilişkilendirilen şeylerden bahsetmekle kalmaz,¹ en kutsal olan anlamına gelen "*kuddûs*"u Allah'ın isimleri arasında zikreder: "Gök- lerde ve yerde bulunanların hepsi melik, kuddûs, azîz ve hakîm

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Bkn. Bakara 87; Maide, 21, 110; Taha, 12; Naziat, 16.

olan Allah'ı tesbih etmektedir" (Cum'a, 1).² Buna göre Allah bütün kutsallıkların merkezi ve yegâne kaynağıdır; en üstün kutsaldır. Evrende var olan her şeyle birlikte inanan insanın bütün çabası da bu en üstün kutsal ile yakınlaşma gayretidir.

Yalnızca İslamda değil diğer bütün dini geleneklerde kutsal ve kutsala yönelik tecrübeler insan yaşamının önemli bir alanı olarak değerlendirilir. Dolayısıyla insanın kutsal ya da kutsiyetle ilişkili değerlendirmelerini ve kutsal alan olarak kabul ettiği değerler ve değer yargılarıyla olan ilişkisini dikkate almadan insanı ve insan davranışlarını anlamak neredeyse olanaksızdır.

Kutsaldan bahsederken ve insanın kutsala ilişkin tecrübelerini incelerken kutsalın ne'liği ve bir şeyin kutsal olup olmadığının nasıl anlaşılacağı konusu oldukça önemlidir. Benzer şekilde, kutsalın yalnızca geleneksel anlamda "din" olarak tanımlanıp sınıflanan kültürel yapılara özgü bir durum olup olmadığının ve örneğin kendisini herhangi bir dini geleneğe bağlı görmeyen kişi ve grupların yaşamında da kutsala ya da kutsallara yer verilip verilmediğinin sorgulanması da ayrı bir önem arz etmektedir.

Kutsalın ne'liği üzerine çalışan araştırmacılar, genellikle kutsalın kutsal olmayanla yani profanla karşılaştırıldığında açık seçik şekilde anlaşılabilceğine dikkat çekmekte ve kutsalın özelliklerini bu bağlamda tanımlama yoluna gitmektedirler.³ Kutsalı kutsal olmayanla açıklamaya dayalı bu yaklaşım esas alınarak, kutsal olmayanın özelliklerine bakıldığında öncelikli olarak şu temel karakteristik karşımıza çıkar: Sıradanlık ya da aleladelik. Buna göre kutsal olmayan ya da daha doğru bir ifadeyle kutsal olarak kabul edilmeyen şeyler sıradan alelade şeylerdir. İnsan yaşamında herhangi bir olağanüstülüğe sahip değildir; dolayısıyla olağanüstü anlamda bir etkiye de sahip değildir. Sıradanlık özelliği taşıyan şeylerin bir diğer özelliği, varlık ve öz itibarıyla aynı zamanda insanın da yer aldığı bu evrenin içerisinden olmaları ve aşkın bir değer taşımamalarıdır.

² Ayrıca bkn. Haşr, 23.

³ Bkn. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. by W.R. Trask, Harcourt Brace & World, New York 1959.

Kutsal olmayanın ya da profanın bu özellikleri karşısında kutsallar ve kutsal değerler ise sıra dışılık ya da olağanüstülük karakteri taşırlar. Bunların insan üzerinde sıra dışı bir etkiye sahip oldukları; aşkın karakterleriyle insan üzerinde etkileyici/belirleyici bir rol taşıdıkları düşünülür. Sıra dışılık, aşkınlık ve etkileycilik gibi özellikleriyle insanın sosyal, kültürel ve doğal çevreyle ilişkilerinde günübürlük karşı karşıya olduğu sıradan olgu ve olaylardan farklıdırlar.

Yaygın kanaatte din olarak adlandırılan geleneksel yapılarda kutsal, özellikle doğaüstü varlıklara yöneliktir. Metafizik âlem ve tanrı ile ilgili her tür algı, tanrısal irade ve âlemlerle her tür ilişki kutsal alanın kapsamındadır. Cennet, cehennem, bütün bunlar kutsal ile açıklanır. Yaratılış, vahiy, risalet, haşır, hesap gibi tanrısal iradenin her tür açılımı da kutsal kapsamındadır. Ayrıca tanrısal iradeyle ilişkisi açısından vatan, aile, namus, insan yaşamı gibi hususlar da kutsal değerler olarak algılanır. Kutsala yönelik algıda dinlerin yapısından kaynaklanan çeşitli farklılıkların varlığı bilinmektedir. Örneğin kutsiyetin merkezi konusunda çeşitli dinlerin teolojilerindeki farklılıklara göre farklı yaklaşımlar dikkati çeker. İslam kutsiyetin yegâne merkezi olarak yalnızca Allah'ı kabul edip her türlü kutsal algısını Allah'ın mutlak birliğine ve merkeziliğine dayalı Tevhid öğretisi çerçevesine oturturken diğer birçok dinde kutsiyetin merkezi konusunda farklı telakkilerin varlığıyla karşılaşırız.

Kutsalla ilgili algı ve inanışlar yalnızca yaygın anlamda din olarak adlandırılan geleneksel inanç sistemlerinin değil, genel anlamda bütün insanlığın yaşamında önemli yer tutmaktadır; kutsalla ilişkin telakkiler insanla ilgili her alanda bir şekilde kendisini gösterir. Öyle ki kendisini geleneksel anlamda din olarak sınıflanan inanç sistemlerinin dışında gören, hatta metafiziği/doğaüstünü tamamıyla dışlayan bir bilgi paradigmasına kendisini bağlı adeden kişilerin bile yaşamlarında –adını koymasalar da– şu ya da bu şekilde çeşitli kutsallarla kutsal alanların varlığı görülür. İnsan yaşamında belirleyici bir etkiye sahip olan ve diğer unsurlardan farklı olarak sıra dışı kabul edilen çeşitli değerler, değer yargıları

ve hususlar vardır. Bunlar adeta dokunulmaz bir alan oluştururlar kişi ve toplum yaşamında. İnsan yaşamını çepeçevre kuşatan ve yönlendiren bu değerler ve değer yargıları etkileyicilik açısından tartışılmaz bir üstünlüğe sahiptir. Öyle ki bazen uğruna mücadeleler verilir; canlar ortaya konulur. Bu kutsallar karşımıza bazen moda, bazen sermaye, bazen de ideolojiler olarak çıkar. İnsanın bütün tavır ve davranışlarıyla sosyal ve doğal çevreye yönelik yaklaşımlarına bunlar egemendir. İnsanlar bu uğurda her şeyi göze almaktan, her türlü fedakârlıkta bulunmaktan kaçınmazlar. Bu kutsal değerler yaşama yön veren birer üstün güç (supreme being), İslami bir kavramla adeta birer *ilah*'tır. Bu değerler, bir başına bütün etkileyciliğin, sıra dışılığın ve aşkınlığın, dolayısıyla kutsiyetin yegâne kaynağı olarak insan duygu, düşünce, tavır ve davranışlarına, kısaca insanın bütün yaşamına egemen olur.

Kutsala yönelik algılar insanla ilgili değer yargılarının da kaynağıdır. İyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer yargıları birçok dini gelenekte tanrı ya da tanrılar şeklindeki kutsal varlıklarla ilişkili inanışlardan beslenir. Çeşitli geleneklerde tanrıdan başka kutsiyetler de karşımıza çıkar. Örneğin bazı geleneklerde karma ya da dharma denilen bir ahlak sistemi, bazılarında yin-yang ilkesi değer yargılarına yönelik algılarda belirleyicidir. Değer yargıları üzerinde mutlak ve en üst düzeyde belirleyici olan unsurlar, bazı geleneklerde ise pozitivizmin, materyalizmin, sekülerizmin temel değerleridir. Örneğin metafizik değerleri dışlamaya dayalı pozitivist paradigma kendi ön kabullerini ve değer yargılarını üretmektedir. Akıl ve beş duyuyla ilgili tecrübî verilere dayalı bilgiyi mutlaklaştıran, bunun dışında her veriyi bilgi dışı kabul eden bir anlayış üretmiş ve bütün değerleri buna göre tanımlama yoluna gitmiştir. Benzer şekilde sosyal yaşamda elden geldiğinde "din dışılaşmayı" ifade eden sekülerizm de özellikle çeşitli Batı toplumlarında değer yargılarını belirleyen bir mutlak referans olarak kabul edilmekte ve değer yargıları bu bağlamda oluşturulmaktadır.

Bir başka açıdan kutsal, insan yaşamında uğruna mücadele edilen bir değer olarak karşımıza çıkar. İnsan, bütün inanç ve dü-

şünceleriyle tavır ve davranışlarında, dolayısıyla bütün yaşamında merkezi bir yer tutan kutsal değerleri tartışılmaz alanlar olarak kabul eder. Bunları sıradanlaştırmaya ve tartışma açmaya yönelik her çabaya karşı şiddetli bir direnç gösterir; gerektiğinde her fedakârlığı yaparak bunları savunur. Kendi kutsal değerlerini merkeze koyarak başkalarını eleştirmekten onlara karşı mücadele etmekten de kaçınmaz. Bu anlamda bir Müslüman için Allah'ın insan yaşamına yönelik belirlemiş olduğu sınırlar riayet edilmesi gereken kutsal bir alandır. Bunların korunması için her çabayı göstermek ve gerektiğinde her fedakârlığa katlanmak inanan kişinin görevidir: "İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır; sakın bunları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir" (Bakara 229).⁴ Bir Hıristiyan, Yahudi ya da bir Budist için de yaşamında riayet etmesi gereken sınırlara yönelik kutsal alanlar vardır. Yalnızca böylesi geleneksel dini yapılarda değil, kendisini bir dine bağlı görsün ya da görmesin günümüz insanının yaşamında da referansını çeşitli paradigmalardan alan ve uğruna mücadeleler verilen kutsal alanlar vardır. Örneğin yakın geçmişte Batı'da ortaya çıkan ve dünya genelinde Müslümanları infiale sevk eden karikatür krizi şeklinde gelişen hadise, seküler paradigmanın dogmalarından beslenen bir zihniyetin ürünü olarak karşımıza çıkar. İslamın kutsal değerleriyle, şahsiyetleriyle alay edip, onlara hakaretler yağdıran bir yaklaşımın ifade ve basın özgürlüğü gibi bir değer gerekçe gösterilerek savunulması; gerçekte Batı dünyasında sekülerizmin ürettiği kutsal alanların basit bir dışa vurumu olarak anlaşılabilir. Zira temel hak ve özgürlükler seküler değerlerden hareketle tanımlanarak, dinin kutsallarının sekülerizmin kutsallarına feda edilmesi gibi bir durum karşımıza çıkmaktadır.

Buraya kadar vurgulamaya çalıştığımız gibi, özetle, kutsalın insan yaşamında önemli ve belirleyici bir yeri vardır ve kutsal yalnızca geleneksel anlamda din olarak tanımlanan yapılarla sınırlı değildir. Kutsalın insan yaşamındaki önemi insanın geçmiş ve geleceğe yönelik algılarında, mekâna ve zamana yönelik değerlen-

⁴ Ayrıca bkn. Bakara 187; Nisa 13-14.

dirmelerinde, sosyal ve fiziksel çevresine yönelik tecrübelerinde, kısaca hemen her yaklaşımında kendisini göstermektedir.

İnsan yaşamında bu kadar önemli olan kutsal, dini metinlerin ana konusunu oluşturur. Hakikat öğretisi içermeleri, insanın kutsal ya da kutsallarla olması gereken ilişkilerini konu almaları ve aşkın bir kaynakla irtibatlı olmaları nedeniyle dini metinlerin kendileri de kutsal olarak kabul edilir. Bu metinler bir bütün olarak kutsalın anlatısı ve ifadesi olarak değerlendirilir. Kutsal metinler insana kutsalı açıklayıp izah etme ve kutsalla ilişkisinin nasıl olması gerektiği üzerinde durur. Kutsala ilişkin tanımlamalar ve anlatılar din dilinde ağırlıklı bir yer tutar. Dinden dine farklılık arz etse de kutsal alan genelde oldukça geniş bir yelpaze oluşturur. Metafizik kutsallardan sosyal ve doğal çevredeki kutsallara ve insan davranışları açısından kutsal alanlara kadar sayısız kutsiyete yönelik açıklamalar dini öğretilerin merkezinde yer alır.

Dini metinlerde ve anlatılarda kutsala yönelik bilgilerin önemli oranda insana bilinmeyeni açıklama ve izah etme ve/veya bilinmeyenle bir şekilde irtibat kurma amacı taşıdığı dikkati çeker. Evrenin ve insanın nasıl var olduğu, insanlığın erken dönemleri, metafizik âlemin yapısı ve özellikleri, gelecekte neler olacağı, ölüm ve ölüm sonrasına ilişkin durum, bütün bunlar inanç sistemlerinin bir şekilde açıklamaya çalıştıkları bilinmeyene yönelik hususlardır. Örneğin Kur'an ayetlerinin önemli bir kısmı, kutsiyetin merkezi olan Allah'ın isim ve sıfatlarını açıklamayı, Allah'ın evrene ve insana yönelik tasarruflarından örnekler vererek Allah'ın isim ve sıfatlarının nasıl her şeyi kuşattığını anlatmayı amaçlar; bu bağlamda bilgiler içerir. Ayrıca evrenin ve insanın nasıl ve ne amaçla var olduğuna, dünyanın sonuna, ölüm sonrası yaşama ilişkin bilgiler de Kur'an'da önemli yer tutar. Yeni Ahit metinlerine, özellikle Dördüncü İncil ile Pavlus'un mektuplarına baktığımızda ise bu metinlerde ağırlıklı olarak Logos, ilahi Oğul'un bedenleşmesi ve Mesih öğretisi hakkında bilgiler merkezde yer alır. Benzer şekilde Torah'da ise Tanrı, Tanrı evren ilişkisi ve insanlığın erken dönemlerine yönelik kutsal tarih konu edilir.

Kutsalla ilişkili bu anlatılar her inanç sisteminde kabul edilip inanılması gereken doğru bilgiler olarak görülür. Örneğin Kur'an, bu bağlamda gabya imanı mü'minlerin karakteristik özelliklerinden birisi olarak tanımlar ve insanlığın erken dönemlerinde ya da tarihin derinliklerinde kalan bazı olayları anlatırken bunların gayb bilgileri olduğunu vurgular.⁵

İnsana çeşitli hususlara yönelik bilgi veren dinsel geleneklerdeki kutsala ilişkin bu anlatıların nasıl tanımlanacağı ve değerlendirileceği konusu öteden beri bir tartışma konusudur. Kuşkusuz her gelenek, kendi referanslarından hareketle yapılan anlatıları esas almakta ve bu bağlamda diğer anlatıları değerlendirmektedir.

Kutsala ilişkin anlatıların bilim dünyasında sıklıkla mitos ya da mit (myth) terimiyle ifade edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda mitosları ele alıp inceleyen bilim dalı ise mitoloji ya da mitos bilim olarak adlandırılır. Yunancada anlatı ya da söylence anlamına gelen mitos teriminin Arapçadaki karşılığı *ustûre*'dir. Usture terimi çoğul formu Esatir şeklinde Kur'an'da birkaç yerde geçer.⁶ Özellikle yeniden diriliş ve hesap verecek olma gibi Kur'an mesajlarına müşriklerin "bunlar *esâtîru'l-evvelîn*" yani "bunlar eskilerin söylenceleri, söyleyegeldikleri şeylerdir" şeklinde karşı çıktıkları anlatılmaktadır.⁷

Mitos kavramının ne'liği üzerine birçok tartışmanın varlığı bilinmektedir. Bu terim, çeşitli Batılı yazarlarca 19. yy pozitivizmi doğrultusunda yorumlanarak özellikle Eski Yunan ve Eski Roma gibi antik dönem dini geleneklerinin söylenceleri, bu geleneklerdeki metafizik varlıklara ilişkin yapılan anlatılar için kullanılmıştır. Bu bağlamda mitoslar; tanrılar, tanrıçalar, yarı tanrısal varlıklar ve benzeri metafizik unsurlarla ilgili anlatılar olarak algılanmıştır. Bilimsel bilgiyi yalnızca akıl ve tecrübi verilere dayalı rasyonaliz-

⁵ Örneğin bkn. Bakara 3; Ali İmran 44.

⁶ Bkn. Enfal 31; Nahl 24; Neml 68.

⁷ Örneğin "İçlerinden, seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler, kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, "Bu evvelkilerin söylencelerinden (*esâtîru'l-evvelîn*) başka bir şey değil" derler." En'am 25.

me dayandıran pozitivist paradigma, insanlığın tarihsel tecrübe sürecini yorumlarken, mitosla ilgili yukarıda tanımladığımız algı bağlamında bir yaklaşım da geliştirmiştir. Örneğin bu doğrultuda August Comte, insanlık tarihinin ilk evresini insanlığın zihinsel tecrübesine yoğun şekilde mitosların egemen olduğu mitolojik dönem olarak adlandırmış ve bu dönemi daha sonraları metafizik dönemin izlediğini savunmuştur. Ona göre özellikle Aydınlanma Dönemi sonrası modern insan mitolojik ve metafizik dönemleri geride bırakmış ve pozitivistin egemen olduğu yeni bir evreye girmiştir. Bu evrede rasyonalizmi esas alan pozitivist algı insanlık için yegane geçerli paradigma olarak sunulmuştur.

Çeşitli pozitivist yazar ve araştırmacılarca esas alınan bu anlayışa göre mitos insanlık tarihinin erken dönemlerine ait söylencelerdir. Basit bir yaklaşımla mitosların üretilmesinde insanın sosyal ve doğal çevresi içindeki tecrübeleri etkili olmuştur. İnsan içinde yaşadığı coğrafi koşullar çerçevesinde kendisi için bilinmeyi kavramaya ve bir şekilde izah etmeye yönelik çeşitli anlatılar/mitoslar üretmiştir. Yine insan özellikle ölüm ve ölmüş ataları üzerine birçok mitoslar kurgulamıştır. Benzer şekilde insan yaşanan kimi tarihsel olayları zamanla mitolojik bir dile dönüştürerek anlatma yoluna da gitmiştir.

Mitosun ne olduğunu ifade etmeye çalışan akımlar kendi genel temayüllerini mitosa ilişkin tanımlarına yansıtmışlardır. Örneğin; Alman "Doğa Mitoloji" ekolü, mitosun doğa olaylarının alegorik anlatımı olduğunu ifade ederken, "Tarihsel" ekol -özellikle de Andrew Lang- mitosun tarihsel olaylara ilişkin anıların kutsal anlatısı olduğunu söylemektedir. Psikanalist ekol ise mitosun gündüz görülmekte olan düşlerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Öte yandan Malinowski gibi antropologlar, onun "toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı, dahası pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri ve ahlaksal özelemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılması" olduğunu vurgulamaktadırlar.⁸ Son olarak Eliade,

⁸ Bkn. B. Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. H. Portakal, Öteki Yayınevi Ankara 1998, s. 98-101, 103.

Malinowski'ye paralel olarak mitosun, mitolojik zamanda olmuş bitmiş bir olayı anlatmakta olan "kutsal bir öykü" olduğunu ifade eder.⁹ Bütün bu yorumlarda mitosun özü itibarıyla insan tarafından kurgulanıp üretilen anlatılar olarak algılandığı gözden kaçmamaktadır.

Mitoslarla ilgili kaleme alınan birçok eserin ana temasının bu şekilde olduğu dikkati çekmektedir. Buna göre mitoslar özellikle tarihin erken dönemlerinde çoktanrı ve pagan geleneklerden beslenen ve bunların etkisiyle daha sonraki dini ve tarihsel metinlere geçen; ancak insanlığın gelişimine paralel olarak etkinliği gittikçe azalan bir yapıdadır. İnsanın evrimsel gelişimine paralel olarak mitoslar yerini daha rasyonel yorumlara ve yaklaşımlara bırakmıştır/bırakacaktır. Dikkat edileceği gibi bu yaklaşımda farklı gelenekler ele alınırken indirgemeci tarih anlayışının esas alındığı da açıktır. Mitosa ilişkin bu pozitivist algıda dikkat çeken bir nokta da mitos tanımlamasında pozitivist paradigmayı esas alan yazarların kendilerini merkeze koymalarıdır. Doğru ya da hakikatle örtüşen doğru yapı olarak pozitivist anlayış kabul edildiğinden bununla örtüşmeyen anlatılar ve inanışlar bir şekilde mitolojinin alanına itilmektedir.

Mitos teriminin günümüzde dilde de bu algı doğrultusunda kullanıldığı gözden kaçmamaktadır. Basitçe bu terim, doğru olmayan ya da hakikat içermeyen şey anlamına kullanılmaktadır. Örneğin bir siyasetçi, rakipleri tarafından dile getirilen bir görüşü mitos ya da mitolojik bir anlatı olmakla itham edebilmektedir.¹⁰

Mitosa yönelik bu algının yalnız pozitivist yazarlar ve çevrelerce kullanılmaması, neredeyse genel bir kabul görmüş olması da dikkati çekmektedir. Örneğin bu doğrultuda bir Hıristiyan, Logos'un bedenleşmesini, ölüp dirilmesini ve yeniden ilahi âleme

⁹ M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, Simavi Yayınları İstanbul 1993, s. 13. Ayrıca Eliade mitosun kutsalı ifşa edici ve kutsalın yeryüzüne dramatik inişini tanımlayıcı olduğunu da ifade etmektedir. Bkn. Aynı yazar, *The Sacred and the Profane*, s. 96-97. Mitosun bir diğer değişik tanımı için bkn. S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books Hannondswath 1963, s. 11.

¹⁰ K. Armstrong, *A Short History of Myth*, New York 2005, s. 7.

yükselmesini mutlak bir hakikat olarak kabul edip bunu bir mitos olarak tanımlamazken, Mitra geleneğinde görülen benzer bir inanışı ya da anlatıyı rahatlıkla bir mitos olarak tanımlama yoluna gitmektedir. Benzer şekilde bir Yahudi, Tekvin kitabında anlatılan birçok öyküyü hakikat olarak kabul ederken, başka dini geleneklerde var olan başka yaratılış öykülerini mitos olarak nitelemektedir. Paralel durum herhangi bir Müslüman yazarın benzer yaklaşımları için de söylenebilir.

Konuyu biraz daha açmak açısından bir örnek vermek yararlı olacaktır. Örneğin insanın nasıl var olduğu konusunda farklı geleneklerde farklı anlatıların varlığı bilinmektedir. Kur'an'a göre insan Allah tarafından önce topraktan şekillenmiş sonra da ruhundan üflenerek meydana gelmiştir.¹¹ Yaratılış kitabına göre ise insan tanrı tarafından önce topraktan şekillenmiş sonra tanrı onun burundan üfleyerek onu canlandırmış ve daha sonra uyuyan insanın kaburga kemiğinin birisini çıkararak ondan eşini yaratmıştır.¹² Babil yaratılış öyküsüne göre ise insan tanrı Marduk tarafından öldürülen Kingu'nun kanının, yine Marduk tarafından öldürülmüş olan Tiamat'ın bedenine akıp karışmasıyla, tanrılara şarap sunup hizmet etmesi amacıyla yaratılmıştır.¹³ İnsanın yaratılışına yönelik farklı geleneklerden onlarca farklı anlatı da sıralanabilir. Ancak yalnızca bu verdiğimiz örneklerden hareketle hadiseye bakacak olursak; bir Müslüman açısından Kur'an'daki anlatı mutlak hakikat, diğerleri ise mitos ya da mitolojik anlatılar şeklinde değerlendirilirken, bir Yahudi ya da bir Hıristiyan için de Tekvin kitabındaki anlatı gerçeği ifade etmektedir, diğerleri mitos kapsamındadır. Bunu bilinmeyene yönelik kutsalın açıklaması bağlamındaki diğer çeşitli anlatılar için de görmek mümkündür.

İnsan için bilinmeyen olan kutsal alana (bu kutsal tarih olabilir, kutsal zaman olabilir ya da metafizik bir varlık alanı olabilir) yönelik bu anlatılardan birisinin mutlak hakikat içeren bilgi diğerinin ise bir mitos olarak tanımlanmasının subjektifliği ortadadır.

¹¹ Bkn. Hicr, 26-29.

¹² Tekvin 2:7, 21-25

¹³ Bkn. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, s. 45.

Zira herkes kendi inancını ya da kendi açıklamasını merkeze koyarak diğerlerini değerlendirme yoluna gitmekte¹⁴ ve mitos kavramını hakikat dışı anlatılar anlamına kullanmaktadır. Tabi dikkat edileceği gibi burada, aslında anlatı ve söylence anlamına gelen mitos'un pozitivist yazarlarca yapılan tanımının pozitivist olmayan çevrelerce de kabullenilmiş olması ironik bir durum oluşturmaktadır.¹⁵

Özetlemek gerekirse herhangi bir kutsal alana yönelik bir dinde var olan anlatının hakikat olarak kabullenilip bir başka gelenekteki açıklamanın mitos ya da mitolojik anlatı olarak görülmesinde iki temel ön kabulün etkili olduğu görülmektedir: Bunlardan birincisi her geleneğin kendisini merkeze koyması ve kutsal anlatısı konusunda da hakikati kendine göre algılamasıdır. İkincisi ise mitos ya da mitolojik anlatı kavramına yüklenen olumsuz anlamdır. Mitos kavramı pozitivist paradigmanın etkisiyle insan tarafından üretilen bilim dışı, hakikat dışı kurgular olarak algılanmaktadır ve bu algı kendi geleneğimize ait olmayan anlatıların

¹⁴ Benzer bir tutumu çeşitli Batılı yazarların "ilkel" ve "pagan" gibi kavramlar konusundaki yaklaşımlarında da görmek mümkündür. Pozitivist olsun ya da olmasın birçok Batılı yazar kendisini merkeze koyarak kendisinin gerisinde olduğunu düşündüğü insanları ve gelenekleri ilkel olarak tanımlama yoluna gitmiştir. Aslında taşralı/köylü anlamına gelen pagan kavramının ise Hıristiyanlık tarihinde, önce genel anlamda Hıristiyan olmayan anlamına, daha sonraları ise putperest anlamına kullanıldığı bilinmektedir.

¹⁵ Bu arada bazı Batılı araştırmacılar yine pozitivist paradigmayı esas alan bir bilgi anlayışı temelinde kutsal metinleri anlamaya/yorumlamaya çalışmışlar ve bu bağlamda örneğin Kitabı Mukaddesteki anlatılardan hareketle bir tarih inşa edilemeyeceğini, zira bunların önemli ölçüde mitoslara dayandığını düşünmüşlerdir. Onlara göre mitoslar kutsal metinlerin derlendikleri dönemlere ait bir anlatı sanatıdır ve bu bağlamda mitolojik anlatılardan ziyade kutsal metinlerde bu anlatılar bağlamında vurgulanmaya çalışılan mesajları esas almak gerekir. Bu yaklaşım doğrultusunda örneğin Bultmann'ın kutsal metnin demitolojizasyonu tezi oldukça dikkat çekicidir. Bkn. R. Bultmann, *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, New York 1961, s. 1-44. İslam dünyasında da Muhammed Halefullah gibi bazı yazarlar, Kur'an'daki çeşitli kıssaların tarihsel bir hakikat olmaktan ziyade Kur'an'ın nazil olduğu dönemde yaşayan insanların zihinlerindeki anlatılar olduğunu ileri sürmekte ve önemli olanın bu kıssalar bağlamında verilmeye çalışılan mesajlar olduğuna dikkat çekmektedir. Bkn. M. A. Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı: el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Ş. Karataş, Ankara: Ankara Okulu 2002.

mitos olarak adlandırılmasında etkili görünmektedir.¹⁶ Peki, mitos teriminin bu önyargılardan hareketle kullanılması ne kadar doğrudur? Ya da, soruyu bir başka bağlamda soracak olursak, bilinmeye yönelik bir başka kaynakta var olan anlatıyı mitos olarak tanımlarken kendi inandığımız, kaynaklarımızda mevcut olan benzer bir anlatıyı bu adlandırmanın dışında tutmak ne kadar tutarlıdır? Mitos kavramının kullanımında bu kavrama yüklenen pozitivist anlamın esas alınması doğru mudur ve bu bağlamda aslında söylenece, anlatı anlamına gelen mitos kavramının içinin doldurulmasında ve kullanımında bir sorun mu yaşanmaktadır?

Kutsala ilişkin anlatıları ifade eden mitosun ne'liğini, din dilindeki yerini ve dini algıdaki fonksiyonlarını anlamak, dinin ve kutsal metinlerin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Öncelikle mitosların tarihsel olaydan, hikâyeden, darbı meselden, masal ve efsaneden farklı yapıda olduğunu belirtmekte yarar var. Tarihsel olay, kısaca tarihi verilerle doğrulanabilen hadiselerdir. Hikâye tarihsel bir olaya ilişkin yapılan aktarım, darbı mesel ise gerçek olması gerekmeyen farazi hadiselerdir. Masal ve efsaneye gelince; bunların da gerçekliği söz konusu değildir; bunları anlatan şahıslar bunların hakikat içermediğinin farkındadırlar. Bütün bunlara karşılık kutsala ilişkin anlatıları ifade eden mitoslar, bunlara inanç ve düşüncesinde yer veren kişiler tarafından gerçek olduğuna inanılan anlatılardır. Ancak, bunların hakikat ifade ettiğine inanılması mitosların tek özelliği değildir; mitoslar gerçekliği konusunda tarihsel verilere ihtiyaç duyulmayan, bilinmeyene yönelik anlatılardır. Bu sıra dışı anlatıları aktaran ve bunlara inanan kişi bu anlatılarla kendi inançları, ritüelleri, içinde yaşadığı sosyal ve doğal çevre ve bütün yaşamı arasında bir irtibat kurar. Bir diğer ifadeyle mitoslar ya da kutsala ilişkin öykü kişi üzerinde açıklayıcı, etki

¹⁶ Nitekim mitoslar üzerine 1990'lı yayımlanan ve tarafımızdan kaleme alınan bir çalışmada da mitoslar "doğüstü olana, geçmişe, geleceğe ve yaşanmakta olana yönelik sağlam bir bilgi sahibi olmayan insanın (cahiliye insanının), kendi inançlarını, ritüellerini ve geleneğini haklı çıkarma, toplumsal yapıyı güvence altına alma ve özlem ve istençlerini dile getirme doğrultusunda kurguladığı yaygın kanaatler" şeklinde tanımlanmıştı. Bkn. Ş. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Samsun: Etüt 1998, s. 29.

edici bir tesir gücüne sahiptir. Yine mitoslar zaman zaman gizemli bir güce sahip anlatılar olarak düşünülür.

Mitoslarla kıssalar arasında da bir şekilde ilişkiden söz edilebilir. Kıssa geçmişe ilişkin anlatılardır. Bu anlatılar tarihsel verilerle desteklenebilen hadiselerle yönelik olabileceği gibi, evrenin ve insanın yaratılışı, metafizik âlemde yaşanmış olaylar gibi geçmişe yönelik bilinmeyen hadiseler de olabilir. Dolayısıyla birçok kıssa, kutsalın öyküsü kapsamında düşünülebilir. Ancak kutsala yönelik anlatılar yukarıda da belirttiğimiz gibi yalnızca geçmişe yönelik değildir; geleceğe yönelik anlatılar da bu kapsamdadır.

Kutsalın öyküsü ya da kutsala ilişkin anlatılar şeklinde tanımlayabileceğimiz mitoslar din dilinde ağırlıklı bir yer oluşturur. Her şeyden önce bu anlatılar, -yukarıda değindiğimiz gibi- bunlara yer veren kutsal metinler ve inananlar açısından hakikatin ifadesidir. Tanrıya, tanrısal âleme, evrenin ve insanın oluşumuna, geçmişine ya da geleceğine veya herhangi bir unsurun, ritüelin, âdetin ya da herhangi bir nesnenin kutsal kökenine ilişkin bir anlatı ya da bir öykü, her ne kadar başkaları tarafından sorgulansa hatta gerçek dışı olarak nitelense de bu anlatıyı dile getiren inanan kişi ve kaynak tarafından doğru ve gerçek olarak kabullenilir. Örneğin bir Yahudi, Tekvin kitabındaki Tanrı'nın altı günde evreni yaratmasına ve yedinci günde dinlenmesine yönelik anlatıya¹⁷ ya da Tufan sonrası insanların bir araya gelerek ucu göklere kadar ulaşan bir kule (Babil Kulesi) inşa etmeleri karşısında Tanrının onların dillerini bozmaya karar vermesine yönelik öyküye¹⁸ bir hakikat olarak inanır. Yine bir Hıristiyan Yeni Ahit'teki, ilahi oğul İsa Mesih'in ileride yeryüzüne gelerek insanları yargılayacağına, bu dönemde Mesih'e iman edenlerin ölümsüzlük elbisesine bürüneceklerine ve bin yıllık Mesih döneminin yaşanacağına dair eskatolojik beklentiye mutlak bir hakikat olarak inanır. Benzer şekilde bir Müslüman da Kur'an'da anlatılan ve Hz. İsa'nın babasız doğduğu, Hz. İbrahim'i ateşin yakmadığı ve gelecekte kıyametin vuku bulacağı gibi anlatıları mutlak hakikatler olarak kabullenir.

¹⁷ Tekvin 2:1-3.

¹⁸ Tekvin 11:1-9.

Her dini geleneğin ya da her inanç sisteminin kendi yazılı ya da sözlü kaynaklarında yer verdiği kutsala ilişkin anlatılar hakikat olarak kabul edildiğine göre, örneğin dünyanın nasıl var olduğu gibi aynı hususa yönelik farklı geleneklerde mevcut olan anlatılar nasıl algılanmalıdır? Ya da bu anlatılar hakikat açısından nasıl değerlendirilmelidir? Doğrusu bu soruya verilecek cevabın yalnızca kutsala ilişkin anlatılarla anlaşılamayacağı yönünde olacaktır. Her dinin, bir hakikat öğretisine sahip olduğu ve kutsala ilişkin anlatılara da bu bağlamda yer verdiği bilinmektedir. Hakikat iddiası taşımayan hiçbir inanç sistemi yoktur ve dinlerde temsil edilen hakikat –bazı plüralist çevrelerin iddia ettiği gibi- özü itibarıyla aynı değildir. Zira her bir dinin hakikat öğretisi kendine has özellikler taşımaktadır. Örneğin İslamın tevhid merkezli olarak inşa ettiği hakikat öğretisine karşılık, Hıristiyanlık Mesih merkezli bir hakikat öğretisini, Yahudilik İsrailoğulları merkezli bir öğretiyi, Budizm ve Hinduizm gibi Hint dinleri ise Karma ya da Dharma merkezli bir hakikat öğretisini temsil etmektedirler. Dinlerin temsil ettikleri hakikat öğretisi, dinlerin metafizik algılarından evren ve insan anlayışlarına, çeşitli hususlara yönelik inanç sistemlerinden ibadet anlayışlarına kadar her alana yansımakta ve dinin bütün yapısını kapsamaktadır. Bu durumda kutsala yönelik herhangi bir anlatı, dinin bize sunduğu hakikate ilişkin genel öğreti ile bir arada düşünülerek değerlendirilebilir. Kutsala yönelik anlatının kaynağı, hakikat konusunda doğruyu ifade eden bir referans ise bu durumda o anlatı da doğrunun ya da hakikatin bir parçası olarak kabul edilmelidir.

Buna bir örnek vermek gerekirse; mesela Kur'an'da anlatılan, insanın kıyamet sonrası yeniden diriltileceği ve hesaba çekileceği hususu bir Müslüman için gelecek döneme yönelik mutlak bir hakikattir. Zira bu anlatı, her şeyden önce hakikat rehberi olan Kur'an'da yer almakta ve İslam peygamberi Hz. Muhammed tarafından da ifade edilmektedir. Geleceğe yönelik olarak dile getirilen ve bu anlatı ile örtüşmeyen diğer bütün anlatılar ise hakikat dışıdır. Bu durumda, örneğin Hıristiyan kutsal metinlerinde anlatılan haşrin ve hesabın ileride Mesih'in yeryüzüne yeniden gelişiyle bu

dünyada olacağı anlatısı, yine çeşitli dinlerde mevcut olan reinkarnasyon inancı veya bazı geleneklerde ifade edilen ölüm sonrası diriliş ve hesap diye hiçbir şeyin olmadığı kanaati mutlak olarak yanlıştır.

Kutsala ilişkin anlatılar ya da mitoslar, bunlara inananlarca hakikatin ifadeleri olmaları kadar, aynı zamanda insanları eğiten ve yönlendiren bir araç olarak da algılanır. Bu anlatılar laf olsun veya kültürel bir bilgi olsun diye aktarılmaz. Bunlar bunların hakikat olduğuna inanan bireyler için önemli bir eğitim-öğretim aracıdır. Bu anlatılar aracılığıyla insan, hakikat üzerine düşünme, sosyal ve doğal çevresiyle ilişkisini anlamlandırma ve kendi yaşamını yeniden dizayn etme fırsatını bulur. Kutsal metinleri okuyarak ya da sözel gelenek yoluyla kulaktan kulağa yapılan bu anlatılar vesilesiyle insanlar dinin ilahiyatı, âlem ve insan anlayışı, gelecek dönem düşüncesi ve kurtuluş öğretisi hakkında bilgi edinip eğitilirler. Bu nedenle bu anlatılar, profan ya da alelade bir tavır içerisinde aktarılmaz. Kutsala ilişkin öyküleri aktaran kişilerle bunları dinleyenler, anlatının kutsiyetine yaraşır bir huşu ve saygı içerisinde bulunmak durumundadırlar. Aksi bir davranış, anlatının kendisiyle birlikte bu anlatının temel referansına ve anlatıda yer alan olaylara ve şahıslara bir saygısızlık olarak algılanır.

Kutsala ilişkin anlatılar insana; geçmişe, yaşanan zamana ve geleceğe yönelik bilinmeyi açıklar. Evren ve insan nasıl var olmuştur, bilinmeyen geçmişte neler yaşanmıştır ve gelecekte neler olacaktır, bütün bunların konu edilmesi kadar, şu an insanlar –bazı durumlarda bazı insanlar- tarafından nedeni bilinmeyen hadiselerin açıklaması da bu anlatılar yoluyla olmaktadır. Örneğin yağmur neden ve nasıl yağmaktadır, gök cisimlerinin mahiyeti nedir, bolluk ve kuraklık neden yaşanmaktadır gibi sorular birçok gelecekte kutsal öykülerle izah edilmeye çalışılır.

Kutsala ilişkin anlatılar insan yaşamındaki birçok sıradan davranış biçiminin ve insanın gününbirlik tecrübe ettiği birçok durumun sıradışılaşmasını sağlar; bunlara özel bir anlam kazandırır. Böylelikle içinde yaşadığımız yöreler ve şehirler, icra ettiğimiz

sanatlar ve meslekler, sosyal ve doğal çevremiz ayrı bir anlam kazanır. Örneğin yaşadığımız yöreye yönelik anlatılan bir kutsal öykü bu yöreyi sıra dışı bir konuma yükseltir; icra ettiğimiz terzi-lik, demircilik, çobanlık ya da öğretmenlik gibi meslekler, bu mesleklerin kutsal kökenine yönelik anlatılan bir öykü ile daha bir yücelir ve anlamlanır.

Bir başka açıdan kutsal öyküler, insan davranışları açısından açıklayıcı bir model görevi de ifa eder. Ahlaki davranışlarla ibadetler, bunlara ilişkin anlatılan kutsal öykülerle desteklenir. Özellikle kutsal öykülerle ritüeller/ayinler arasında önemli bir ilişki vardır. Bu anlatılar insanlarca ifa edilen davranışların ve ritüellerin ilk ya da asli örnekleri hakkında bilgi verir. Bu ilk örneklerden ya da modellerden hareketle insana nasıl davranması gerektiği hakkında bilgi verir.¹⁹ Örneğin çoktanrıci geleneklerde metafizik âleme yönelik yapılan birçok anlatıda dürüstlük, adil olma ve sevmeye kadar zalimlik, nefret etme ve kıskançlık gibi niteliklerin de yalnızca insana özgü olmadığı anlatılır. Yine insanlarca yerine getirilen birçok ibadetin/ritüelin metafizik âlemde gerçekleşen hadiselerde de karşılığının bulunduğu vurgulanır. Bütün bunlarla insana yaptığı bütün tavır ve davranışların açıklaması yapılmaya çalışılır.

Kutsala ilişkin anlatılar değişken ve farklı gelenekler arasında geçişken bir özellik de taşımaktadır. İnsanın değişen çevre koşullarına ve etkiye açık yapısına göre bu öyküler farklılaşabilir. İnsanın din, hakikat ve kutsal algısındaki değişimlere paralel olarak kutsala ilişkin anlatılarında da bir değişim ve gelişim olabilir. Bir dine ait kutsal öyküler ve anlatılar bir diğer dini geleneği etki alanına alabilir. İslam geleneği üzerinde hayli etkili olan İsrailiyyata ait anlatıları bu şekilde algılamak mümkündür. Dini algılamada yozlaşmaya, dinin temel referanslarından uzaklaşmaya ve çeşitli sosyal şartlara bağlı olarak zamanla yeni bir takım kutsal anlatılar üretilebilir. Örneğin hurafe ya da batıl inanışlar olarak adlandırılan sayısız inanışlar ve anlatılar bu bağlamda zikredilebilir. Çeşitli çevrelerde şeyhlere, ermişlere, azizlere, efendilere ve üstaplara

yönelik anlatılan birçok sıra dışı öykü ile ağaçların, taşların, yatır-
ların, türbelerin faziletine ve beldelerin, soyların, kişilerin kökeni-
ne yönelik anlatılan sayısız öykü bu şekilde düşünülebilir. Tarihte
yaşamış şahsiyetlere gösterilen aşırı ilgi, çoğu zaman bu kişilere
yönelik kutsal anlatılar şeklinde karşımıza çıkar. Böylelikle örneğin
Hz. Ali, kale kapısını zırh olarak kullanan, kesik başlarla mücadele
eden insan üstü bir figür şekline bürünür ya da şeyhler ve ermiş-
ler, tayyî mekan yapabilen, insanların içinden geçenleri okuyabilen
ve uçup-kaçabilen olağanüstü şahsiyetlere dönüşür.

Son olarak kutsala ilişkin anlatıların evrensel düzeyde yaygın
karakterine de değinmek gerekir. Bu anlatılar, yalnızca belirli dini
geleneklere ya da toplumlara özgü değildir. İster kendisini belirli
bir inanç sistemine bağlı olarak görsün ister görmesin, her insanın
yaşamında kutsala ilişkin anlatılara ya da mitoslara bir şekilde yer
verilir. İnsan içinde yaşadığı sosyal çevreye, yaşamına yöne veren
paradigmalara, kendisini bağlı hissettiği değerlere ve sahip olduğu
ideolojilere dayalı olarak çoğu zaman farkında bile olmadan bir
takım kutsal alanlar oluşturur ve zamanla kaçınılmaz olarak bu
kutsallara yönelik çeşitli anlatılar ortaya çıkar. Örneğin bu bağ-
lamda Marxist ideolojiye bağlı bir kişi için sınıf mücadelesi tarih
boyu insanlar arası ilişkilerde belirleyici bir değerdir; bu mücade-
lenin bitimiyle sınıfların ortadan kalkacağı ve adeta -çeşitli dinler-
deki tanımlamayla- bir altın çağın yaşanacağı bir gelecek tasarlan-
ır. Böylesi bir gelecek tasavvuruyla çeşitli dinlerdeki eskatolojik
beklentileri içeren mitoslar arasındaki paralellik dikkat çekicidir.

Görüldüğü gibi kutsala ilişkin anlatıları ifade eden mitoslar,
zamanla değişebilen ve kültürden kültüre geçişken yapısıyla insa-
nın olduğu her yerde bir şekilde varlığını sürdürmektedir. İnsan
bu anlatılar yoluyla kendisini ve içinde yaşadığı evreni tanımaya,
tanımlamaya, geçmişe ve geleceğe yönelik bilinmeyi algılamaya
ve metafizik âlemlerle irtibat kurmaya çalışmaktadır. Kutsala ilişkin
anlatılar kutsal metinlerin ve dini söylemin ayrılmaz bir parçasını
oluşturmaktadır. Her din kendi hakikat anlayışına paralel olarak
bu anlatıları inananına aktarmaktadır. İnanan her bir birey tarafın-

dan mutlak hakikatin ifadesi olarak kabul edilen bu anlatıların evrensel düzlemde bir hakikat içerip içermediği ise dinin temel hakikat öğretisi çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmesi gereken bir durumdur.



Talking About the Sacred: Myth in Religious Discourse

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2009). Talking About the Sacred: Myth in Religious Discourse, Milet ve Nihal, 6 (1), 9-26.

Abstract: The beliefs as well as the experience of the sacred are quite important in human life. It is noticeable that the focus of the religious discourse which is mainly based on the religious sources is about the description of the sacred. Not only in the belief systems which are called religion in traditional meaning but in every case related to human being, it is seen that the sacred somehow manifests. The myths which are the stories of the sacred are also quite important in religious discourse. The usage and description of the myth according to the positivist paradigm has been an obstacle in true/proper understanding of the myths.

Key Words: Sacred, myth, religion, religious discourse, religious truth.



Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar

Cengiz BATUK*

Atıf/©: Batuk, Cengiz (2009). Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar, Milet ve Nihal, 6 (1), 27-53.

Özet: Mit terimini çok farklı şekillerde tanımlamak mümkündür. Fakat Dinler tarihi açısından mit kutsala dair öykü ya da anlatıdır. Bu nedenle de Eliade ve Pettazzoni gibi dinler tarihçileri ve Vico, Nietzsche, Tillich ve Ricoeur gibi düşünürlere göre mit gerçektir. Ancak modern dünya açısından mitler, safsata, cehalet, illüzyon ve yanlışlıkla eşdeğerdir. Oysa mitler anlamsız ve faydasız masallar değildir. Onlar gerçek anlattırlar ve ancak şiirsel bir anlatıma sahiptirler. Bu makalede mit, tarih ve gerçeklik sorunu tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mit, hakikat, öykü, anlatı, kutsal.

*Mit hakiki bir tarihtir çünkü... kutsal bir tarihtir.¹
"Mit sonsuz sayıda kendine özgü tanımın konusu olan bir kavramdır."²*

- I -

İki bin yıldan fazla zamandır düşünürlerin yakın ilgilerine mazhar olan³ ve son iki yüzyıldır şöyle ya da böyle gündemde kalmayı başaran "mit" daha çok anlama başlayan modern bir uydur-

* Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Raffaele Pettazzoni, "The Truth of Myth", *Sacred Narrative Reading in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes, Berkeley-California: University of California, 1984, s.102.

² Andrew Von Hendy, *Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, s.xi.

³ J.W. Rogerson, "Slippery Myth", *Sacred Narrative Reading in the Theory of Myth*, ed. Alan Dundes, Berkeley-California: University of California, 1984, s.63.

ma/icat mı?⁴ Yoksa sembolik dil ve hayalci düşünce hakkındaki modern şüphenin en büyük kazazedesi mi? Zira mit, yanlış, temelsiz, aldatıcı ve sahte fikirle eş anlamlı olarak görülmektedir.⁵ Nitekim Osmanlı'da mitolojiyle ilk karşılaşmalardan birine şahitlik eden Şemseddin Sami, "zavallı insanların" batıl inançları olarak nitelendirir ama yine de bilinmesi, öğrenilmesi mutlaka elzem olan bir konu olarak görür. Ona göre geçmişi ve bugünü anlamak için gerekli olan bir şeydir.⁶

Mit nedir? Ya da nasıl tanımlanabilir? Genel olarak kutsala dair bir öykü ya da dünyanın ve insanın mevcut formuna nasıl geldiğini açıklayan kutsal anlatı olarak tanımlanan mit en önemli dinsel söylemlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Mit (myth) kelimesi köken olarak "söz" ya da "konuşma" anlamlarına gelen Yunanca "muthos/mithos" dan gelmekte olup genel anlamda sözlü olarak nakledilen/anlatılan hikâyelerdir. Öykü anlamına da gelen *mitos* teriminde aşağılayıcı ya da küçük görücü bir ifade yoktur. Platon gibi ilk dönem filozoflarının insanları doğru yoldan saptırdıkları gerekçesiyle karşı çıktıkları bilinmekle birlikte mit kelimesinin daha çok modern kullanımı negatif bir şey olarak görülür.⁷ Gerçeklik dünyasından ayrı hatta ona zıt olan hayal âlemine ait kabul edilir.⁸

⁴ Hendy, *Modern Construction of Myth*, s.12.

⁵ Paul D. Avis, *God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol, and Myth in Religion and Theology*, Florence: Routledge, 1999, s.114; Diskin Clay, "Plato Philomythos", *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.210.

⁶ Şemseddin Sami, *Esatir*, İstanbul: 1311, s.7 (Yeni baskısı, Ş.Sami, *Esatir: Dünya Mitolojisinden Örnekler*, ed.C.Batuk, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, ss.21-23). Şemseddin Sami, mitoloji yerine neden "esatir"i kullandığını "Doğu dillerinde tarihin bu bölümü hakkında şimdiye kadar bir şey yazılmamış olduğundan, dilimizde özel bir ismi de bulunmamakla birlikte Ayet-i kerimedeki "esatiru'l evvelin" tabirinden "mitolocya" murad edildiğinden "mitolocya" kelimesini Arapça "esatir" kelimesiyle tercüme ve muhtelif milletlerin esatirini özet bir şekilde toplama ve yazmayı uygun buldum." şeklinde ifade eder. Dikkat edilecek olursa mitolojiyle bu ilk karşılaşmada Ş.Sami, mitoloji kavramının karşılığı olarak "kıssa"yı tercih etmiyor. Bu anlatıları doğrudan batıl kategorisine yerleştirdiği için onları "geçmişlerin masalları" olarak karşılamayı uygun buluyor.

⁷ Alan Dundes "Introduction", *Sacred Narrative*, s.1.

⁸ Raffaele Pettazzoni, "The Truth of Myth", *Sacred Narrative*, s.92.

Kutsalı anlatmak ya da kutsalı insani terimlerle ifade etmek için kullanılan anlatım yöntemine isim olarak seçilen Yunanca kökenli “mit” kelimesinin yine bizzat Yunanlılar tarafından metafizik ve dinsel alanının dışına taşınması mit terimine negatif yaklaşımın kaynağını oluşturmaktadır. Bu yüzden kimilerine göre dinle ilişkisi en zayıf mitolojilerden birisi olan Yunan mitolojisi aslında tamamen halka dayanan edebi türden başka bir şey değildir.⁹ Oysa Yunanlılar dışındaki toplumlarda sahte ve gerçek öykü ayrımı hiçbir karışıklığa yer bırakmayacak şekilde mevcuttur. Benzer bir ayrımın mit ve mit olmayan öykü bağlamında Yunan mitolojisi için de söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Pierre Grimal’a göre mit, “dünyanın mevcut düzeninden önceki bir düzeni konu alan ve yerel ya da sınırlı bir özelliği (alelâde etiyolojik efsanede olduğu gibi) değil de, eşyanın doğasına ait organik bir yasayı açıklamayı amaçlayan bir anlatı”dır. Bu yüzden de bir Herakles hikâyesi mit/mitos değildir. Çünkü burada topyekûn dünya düzenini ilgilendiren bir durum olmadığı gibi kahramanlık efsanesinden öte bir anlam da içermez. Ona göre efsanelerin içinde tanrısal unsurların mevcut olması ya da tanrılardan söz ediyor olması bizim bu efsaneleri dini mahiyette ve mit olarak kabul etmemizi gerektirmez. Buna karşılık tufan, Deukalion ile Pyrrha’nın yaratılması, Pandora’nın ve Epimetheus’un maceraları mittir.¹⁰

Yunanlılar Miken (Mycenaean) (yaklaşık olarak MÖ 1600-1100) uygarlığı döneminde çok zengin bir sözlü geleneğe sahiptiler. Homeros ve Hesiodos binlerce yıl anlatılacak olan büyük şiirlerini bu dönemin sonunda oluştururlar. Bu anlamda bilinen en eski mit olarak Homeros’un İlyada ve Odesa destanları (*epics*) kabul edilir. Bu şiirler yazıyla sabitlenmeden önce, çok uzun zaman dilimi içinde çoğunlukla kendiliğinden sözlü olarak kompoze edilmiş şekilde ortaya çıkmıştı. Bu kültürel havza bir şekilde sonraki

⁹ Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* çev. Mehmet Alkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s.30.

¹⁰ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1997, s.xv.

düşünürleri de etkiler Aristo bile bir eserini *Poetics* “*Mythoi*” olarak adlandırır.¹¹

Grimal’a göre Helenistik dönem boyunca da varlığını devam ettiren ve gelişen mit, herhangi bir ilkel düşünceye tekabül etmek şöyle dursun, felsefi düşüncenin en ziyade gelişip serpildiği dönemlerde bile giderek karmaşıklaşan şekiller altında varlığını devam ettirmeyi başarmıştır.¹² Ancak bu süreçte mitler olması gereken dinsel ve metafizik alanın dışına kaymaya başlamıştır. Bir taraftan mitler dinden arındırılmış diğer taraftan kahramanlık ve masalsı öğelerle doldurulmuştur.¹³ Belki de bunun sonucu olarak Herakles örneğinde olduğu gibi kahramanlık anlatıları mit gibi algılanmıştır.¹⁴ Nitekim literatürde mitten ilk söz eden kişi olarak bilinen Homeros *myth* kelimesini destanı (epic) ifade etmek için kullanırken Herodotus, genellikle inanılmaz, olağanüstü ve aslı esaslı olmayan anlatılar için kullanır.¹⁵

Bilindiği kadarıyla Homeros ve Hesiodos’un Tanrıyla ilgili olarak kullandığı mitsel anlatıları ilk reddeden Xenophanes’tir. Xenophanes’e göre Homeros ve Hesiodos tanrılara, hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma gibi insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir. Ayrıca ölümlüler, tanrıların doğduklarına, elbise giyip konuştuklarına ve kendileri gibi bedene sahip olduklarını düşünürler. Yine herkesin kendi özelliklerine göre tanrıyı tasvir etmesine karşı çıkarken Etiyopyalıların küt burunlu ve siyah bir tanrı, Trakyalıların parlak mavi gözlü ve kırmızı saçlı bir tanrı tasvir ettiklerini söyler. Şayet atlar, sığırlar ya da aslanların elleri olsaydı ve de tıpkı insanlar gibi elleriyle resim yapıyor olsalardı tanrıların, atlar at gibi, sığırlar sığır gibi çizerlerdi diyerek insan suretinde yapılan tanrı tasvirlerini hicveder. Kısaca,

¹¹ Hendy, *Modern Construction of Myth*, s.22; Gregory Nagy, “Homer and Greek Myth”, *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, ed. Roger D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss.52-54.

¹² Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, s.xv.

¹³ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul: Simavi Yayınları, 1993, s.9.

¹⁴ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, s.xv.

¹⁵ Clay, “Plato Philomythos”, s.210; Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, ss.17-18.

Xenophanes, antropomorfizme yani tanrıların insan şeklinde tasvir edilmesine karşı çıkar ve daha çok –insani anlamda- fiziksel aktivitede bulunmayan, bedensel değil tinsel bir varlığı olan ancak düşünce gücüyle her şeyi kontrol altında tutan bir tek tanrıya inanır.¹⁶ Eliade, Xenophanes’in bu eleştirilerinin tanrıların Homeros ve Hesiodos’un anlattığı biçimdeki eylemlerine yönelik olduğunu söyler ve ekler: “Xenophanes’in Polinezya kozmogoni miti ya da Rig Veda’daki bir Veda miti konusunda ne düşünürdü sorusunu sormak gerekiyor.” Ancak “bunu kim bilebilir?” diyerek cevabı da kendisi verir.¹⁷

Xenophanes’le başlayan mit eleştirisi zamanla Logos’un karşısında olduğu kadar tarihle de ters düşmesine ve tamamen “gerçek olarak varolmayan” her şeyi belirtmeye başlamıştır.¹⁸ Xenophanes’in dışında Sokrates’in de şairlere ve geleneksel öykü anlatıcılara cahil yalancılar diyerek karşı çıktığı bilinmektedir.¹⁹ Yine Platon, mitlerde tanrıların ahlaksız eylemlerin icracıları olarak gösterilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir ve Homeros’un mitlerini ahlaki gerekçelerle reddeder.²⁰

Yunan dünyasında mitler karşısındaki kuşkucu tavır kadar uzlaşmacı ve mitleri alegorik ya da metaforik olarak açıklamaya çalışan anlayışlar olduğu görülüyor. Paul Veyne’ye göre mitoloji karşısında oldukça kuşkucu davranan Aristoteles ve Polybios, konformizm ya da siyasi hesaplar nedeniyle Theseus’un veya rüzgar kralı Aiolos’un tarihsel gerçekliğine inanmışlar ve mitleri red-

¹⁶ Monoteizme yakın bir anlayış ortaya koyan Xenophanes’in monoteist olup olmadığı araştırmacılar arasında tartışmalı bir konudur. Kimi araştırmacılara göre de panteisttir. Bk. C.C.W. Taylor, *Routledge History of Philosophy Volume I, From the Beginning to Plato*, London & New York: Routledge, 2005, ss.2,61,63-65; Morgan, *Myth and Philosophy*, ss.50-52; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Yüksel Kanar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s.51.

¹⁷ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.140. Eliade’nin buradaki kastı Vadalardaki mitlerde ya da Polinezya mitlerinde antropomorfik öğelerin bulunmadığı değil, o mitlerin Yunan mitolojisinde olduğundan daha fazla kutsal olarak kabul edilmeleri ve daha fazla dinsel öğeler taşımasıyla ilgilidir.

¹⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.9.

¹⁹ Hendy, *Modern Construction of Myth*, s.1.

²⁰ Robert A. Segal, *Myth A Very Short Introduction*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2004, s.11.

detmek için çaba göstermemişler sadece onları düzeltmeye çalışmışlardır. Onların çabalarının arkasındaki neden mitlerin geçirdiği dönüşüm sonrasında halkın onlara artık eskisi kadar güven duymamasıdır. Veyne, “ O halde, mitlerin tamamını neden reddetmediler?” sorusunu sorar. Onlar, sonradan farklı dönemlerde dini/düşünceyi ya da felsefeyi mitolojiden arındırma çabası içine giren pek çok düşünürü de zor durumda bırakan bir vakıyla karşılaşır. Mite bağlılık ve onu gerçek kabul etme karşısında en gevşek tutumu sergileyen Yunanlılar bile mitlerin baştan aşağı yalan olabileceğine hiçbir zaman inanmazlar: “Mitin antik dönemdeki sorunsalı, ..., doğası gereği açıklanamayan iki dogma ile sınırlıdır: hiçbir şey başlangıcı itibariyle veya baştan sona yalan olamaz, çünkü bilgi yalnızca bir aynadır ve yansıttığı şeylerle öylesine iç içe geçer ki aracıyı mesajdan ayıramazsınız.”²¹

- II -

Genel olarak ilk çağ filozoflarının mit yorum ve eleştirilerini şu şekilde ifade edebiliriz:²²

- *Mitlerin derlenmesi ve yazıya aktarılma sürecine ilişkin itirazlar.* Mitler dini pratiklerle ve dini literatürün bir parçası olarak kabul edilir. Hesiodos Theogonia’ında ve Homeros destanında geleneğe ve onun aktarımına inandıklarını göstermelerine rağmen mitleri şiirsel dile aktarırken daha serbest ve özgür davranmışlardır. Dolayısıyla aslında eleştiri mitlerden ziyade mitleri derleyenler (mythographers) üzerine ve onların mitleri profanlaştırdıkları konusuna yoğunlaşır.
- *Çeşitli şekillerde görülen felsefi eleştiriler.* Xenophanes gibi bir kısım filozoflar geleneksel mitleri bütünüyle reddederler. Örneğin Heraklitos, Parmenides ve Platon şiirsel öykülerin sunum ve içeriğine zıt olarak kendi entelektüel dünyalarını inşa ederler. Lakin onların eleştirdiği mit, evrensel bir anlatım tarzından çok şairlerin dünyalarından ibaret olan mitlerin dünyasıdır. Şairlerin ya da diğer bir ifadeyle mit derleyecilerinin dünyanın hakikatini kavrayabilecek entelektüel yeterliliğe sahip olmadıklarına inanan filozoflar, şairleri teh-

²¹ Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* s.79.

²² Bu tasnif için bk. Lauri Honko, “The Problem of Defining of Myth” *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, Alan Dundes (ed.), University of California Press, California, 1984, s.44-46.

- likeli ya da sakıncalı mitsel malzemeyi kritik etmeden kullanan farklı bir dünyanın, irrasyonel bir dünyanın sakinleri olarak görmüşlerdir.²³ Bu yüzden filozofların mite bütünüyle karşı çıktıklarını söylemek zor olduğu gibi onların aynı zamanda zaman zaman mitsel anlatım tarzını kullandıkları söylenebilir.
- *Mitlerin İlkel Bilim ya da Bilim Öncesi Düşünceyi yansıttığı yorumu* yapıldı. Günümüzde de mite karşı koyanların önemli bir enstrümanı, mitlerin bilimsel bir geçerliliğin olmadığı düşüncesidir. Buna göre mitler bilimin aksine tanrıların kontrolü altında olan bir dünyadan söz etmektedir. Ancak son zamanlarda mitin bilimsel geçerliliğini sorgulamak yerine mitin bilimle uygunluğu tartışılmaya başlandı ve mitlerde arkaik insanın bilimsel düşüncesinin izleri arandı.²⁴
 - *Doğal fenomenler üzerine temellendirilen Alegorik yorum*: Buna göre Apollon ateş, Poseidon su, Artemis ay ve Hera da atmosfer olarak açıklandı. Örneğin Tanrı'nın baş, el, ayak vb. uzuvlarının bulunmadığını onun ağza alınmayan "kutsal akıl" olduğunu ve bütün kozmosta son derece hızlı düşünce gücüyle hareket ettiğine inanan Empedokles, dört unsuru yani toprak, hava, su ve ateş'i zaman zaman mitolojik kişiliklere büründürür. Bu dört unsur Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis olarak ifade edilir.²⁵
 - *Ruhsal Nitelikler üzerine yapılan Alegorik yorumlar* buna göre Athena bilge bir hâkim; Ares sınırsızlık, sebepsizlik; Afrodit arzu ve Hermes entelektüel sezgidir (örneğin Anaxagoras, Athena'yı sanat, Lethe'yi unutkanlık ve Zeus'u akıl olarak yorumlar.).
 - *Etimolojik yorumlar*: Aynı zamanda mitlerin "anlam oluşturan" olduğu yorumu oluşturulmaya çalışıldı. Düşünüldü ki, tanrıların gizemleri onların isimlerinde ve lakaplarında gizlidir. Platon gezegenlerin düzenli hareketlerini izlemek suretiyle insanların tanrı düşüncesini oluşturduğunu iddia etti. Stoistik Kleantes, Apollo için iki alternatif etimoloji öne sürdü: "yıkma, harap etme" ve "dağıtma, defetme".
 - *Tarihsel (mukayeseli ve türevsel) yorum* Herodotus'a atfedilir. Mitler ve tanrılar Yunan mitolojisine diğer kültürlerden geçmiştir. Örneğin sonradan Poseidon diye adlandırılan tanrı bir Libyalı tanrıyken, Zeus bir Mısır tanrısı olan Ammon'dur. Yine Mısır tanrılarında olan Neith'den Athena ve Horus'tan da Apollo türetilmiştir.
 - *Euhemeristik (tanrıların ve mitlerin büyük kişilerin tanrılaştırılmasından ortaya çıktığını savunan teori) yorum*. Bu yorumla mitlerin tarihsel kökenleri olduğu bir anlamda tanrıların tarihte yaşamış olan önemli insanların biyografilerinden geliştirildiğini açıklamaya çalışır. Yunan

²³ Morgan, *Myth and Philosophy*, s.3.

²⁴ Segal, *Myth A Very Short Introduction*, ss.11-13.

²⁵ Morgan, *Myth and Philosophy*, ss.60-61.

mitolojisinin içinde kahraman anlatılarının önemli bir yer tuttuğu da bir vakiadır.

- *“Sosyolojik” yorum ya da rahiplerin, hakimlerin, kural koyucuların hilesi:* Sofist Critias gibileri tanrıların sosyal düzen tarafından icat edildiğini öne sürerler. Epicurus insanın kötülük düşüncesinin mitlerin kaynağı olduğunu; Polybius, ataların bilinmeyen korkusundan emin olmak için tanrıları ürettiklerini iddia eder. Yine Sokrates ve Platon, mitlerin içeriğini şairlerin fantezilerine bağlarlar.
- *Psikolojik yorumlar* önceki eğilimlerde fark edilebilir. Epicurus tarafından inancın ve ibadetin kaynağı olarak korku öngörülür. Tanrılara ibadet etmek, iyi ürün, başarılı av vb. demektir. Bu yoruma göre ekmek Demeter’le (Yeryüzünün annesi, ürünlerin koruyucusu); bilgelik Dionysos’la; ateş de Hephaistos’la ilişkilendirilir.

Modern zamanlarda geliştirilen ve bir kısmı antik Yunandaki yorum ve teorilerle paralellikler taşıyan mit teorileri ise şöyle sıralanabilir:²⁶

- *Bilişsel (cognitive) kategorilerin kaynağı olarak Mit:* Mit, anlaşıl-maz/esrarengiz fenomenler için bir yorum olarak görüldü. Zihin farklı fenomenlerle ilişkiyi tesis edebilmek için evrenin belirli yönle-rini kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar.
- *Sembolik yorumların bir formu olarak Mit:* Bu teoriye göre mit, şiir ve müzik gibi diğer yaratıcı aktivitelerle birlikte değerlendirilmektedir. Buna göre mitlerin tıpkı müzik parçalarının nota, makam ve kuralları gibi kendi yasa, kural ve formları vardır ve dünyanın insan zih-nindeki sembolik yansıması olarak görülebilirler.
- *Bilinçaltının bir izdüşümü olarak Mit:* Mit bilinçaltının ürünleridir. Bütün insanlar tarafından paylaşılan bilinçaltının ortak bir bölgesinin ürünüdürler. Bir anlamda mitler kolektif bilinçaltının ürünüdürler. Jung ve Freud’un yorumları bu doğrultudadır. Freud’a göre mitler “gündüz düşleri”dirler. Rüya bilincin uykuda olduğu anda bilinçal-tının açığa çıkmasıysa mitler de uyanırken bilinçaltının açığa çıkma-sıdır.
- *İnsanın hayata adaptasyonunda entegrasyonu sağlayan bir faktör olarak Mit:* buna göre mitlerin kendine özgü bir dünya görüşü vardır ve in-sanlara bunu takdim eder ve insanların bu sayede hayata tutunmalarını sağlar.
- *Davranış kalıbı olarak Mit:* bu teoriye göre mitler insanlara rol model anlamında davranış örnekleri sunarlar.
- *Sosyal yapının meşrulaşması olarak Mit:* Hind dinlerinde olduğu gibi mitler sosyal yapının devamlılığını sağlamada çok önemli işlev gö-

- rürler. Bu nedenle mitlerin geleneksel dokunun kabullenilmesini sağlayan bir aracı olduğu düşünülür.
- *Sosyal ilgilerin belirleyicisi olarak Mit:* buna göre mitler rastgele oluşmuş öykü koleksiyonu olarak kabul edilmezler. Tam tersine bir kültürdeki sosyal ilgilerle mitsel temalar arasında bir ilişki söz konudur.
 - *Kültürel ve sosyal yapının aynası olarak Mit:* Bu teoriye göre mitler kültüre ve topluma karşı ayna vazifesi görürler. Mitler bize içinden çıktığı kültür ve toplumun resmini sunmanın ötesinde bir şey yapmaz.
 - *Tarihsel durumun bir sonucu olarak Mit:* Mit, belli bir tarihsel durumun ya da olayın öykü diliyle aktarımıdır. Bu yüzden mitlerin kurgusu içinde yer alan olayların tarihsel kökenleri araştırılmalı ve onlar yeni tarihsel gelişmeler ışığında yeniden düzenlenmelidir.
 - *Dini iletişim olarak Mit:* Mitler, tanrı ya da tanrısal bir kaynaktan insanlara gönderilen bir mesaj olarak düşünülür. Mitler göndericiden alıcıya farklı araçlar vasıtasıyla iletilen bir bilgi olarak görülür.
 - *Dini bir kategori olarak Mit:* dinsel anlatı metinleri olarak kabul edildiler. Bu metinler vasıtasıyla dinin sosyal ya da hukuki normları aktarılır.
 - *Yapı için araç olarak Mit:* Buna göre mitler yapılarıdır ve dil ve paradigmatik açıdan tahlil edilirler. Örneğin Georges Dumézil ve C. Lévi-Strauss'a göre mitler bir bütün olarak ele alınması gereken yapılarıdır.

- III -

Bir anlatı olarak mit hikaye ya da şiirsel anlatım tarzları arasında nerede durmaktadır? Zira bu durduğu yer mitin hakikati ve gerçekliği sorunuyla doğrudan ilişkilidir. Gerek Yunanlılarda gerekse diğer toplumlarda mitolojik anlatı sınıfında kabul edilebilecek farklı anlatılar mevcuttur ve bunların tamamına mite verilen değer verilmez. Bu bağlamda genel olarak üçlü bir tasnif yapılır: mit (myth), efsane/destan (legend/saga) ve halk masalları (folktales).

Bu tür anlatımların içinde halk masalları/hikayeleri (folktales) olarak adlandırılan tür önemli bir yer tutar. Her toplumda oldukça yaygın olan ve kurgu (fiction) olarak kabul edilen bir anlatı türüdür. Anlatılan öykü, olmuş ya da olmamış olabilir. Fazla ciddiye alınmadıkları gibi dogma ya da tarih olarak da kabul edilmezler. Eğlence teması olmakla birlikte salt eğlence olsun diye anlatılmaz-

lar. Daha çok eğitimsel fonksiyonları vardır ve ahlaki bir takım davranışları yerleştirme hedefi güderler. Masalların belli bir zamanı ve belli bir yeri yoktur yani zamansız ve yersizdirler. “Bir varmış bir yokmuş...”la başlar “evvel zaman içinde...” diye devam eder. Masalların içinde de periler, cinler, tanrısal varlıklar ya da dinsel bir takım temalar yer alabilir. Dini anlamda varlığına inanılan cin ya da benzeri varlıkların masalların içinde yer alması onların doğru olduğuna inanılması için yeterli bir sebep değildir. Sadece kurgunun üzerinde oturduğu ahlaki ilke doğru kabul edilir. Halk masallarının çeşitli türlerinden söz edilebilir: insan masalları, hayvan masalları, hilekâr masalları, uzun masallar, dilemma masalları, formulistik masallar, ahlak masalları ya da fabllar.²⁷

Efsaneler (legends) ve destanlar (saga) da mitler gibi anlatılan ve dinleyiciler tarafından gerçek olarak kabul edilen anlatımlardır. Mitlerden farklı olarak bugünkü mevcut dünyaya/zamana daha yakın bir zaman diliminde konumlandırılırlar. Efsaneler mitlerin aksine genellikle kutsaldan ziyade sekülerdirler ve ana temaları insani karakter taşır. Genellikle göçlerden, savaşlardan, zaferlerden, geçmiş kahramanların, kralların, yöneticilerin ve komutanların eylemlerinden, hanedanların yönetim silsileleriyle başarılarından söz eder. Bu tarz genellikle yazılı tarihin sözlü tamamlayıcılarıdır. Zaman zaman mitsel temaları kullanan bu tarz içinde masallara özgü hayaletler, gömülü hazineler, periler, cinler vb. öğeleri de görmek mümkündür.²⁸

Yunan mitolojisinin efsane ve destanlarla içice geçmiş bir yapısı olduğunu söylemiştik. P. Grimal “kahramanlık sikli” denilen, birliğini sadece baş kahramanının aynı olmasından alan bir dizi hikayeden oluşan tarzın aslında mit olmadığını söyler. Herakles, İason ve Theseus’un maceraları birer “kahramanlık sikli”dir. Bu maceralarda dünyanın düzeniyle ilgili bir yön bulunmadığı gibi yapılan işlerin kozmik bir boyutu da bulunmamaktadır. Tapınak-

²⁷ William Bascom, “The forms of Folklore: Prose Narratives”, *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, Alan Dundes (ed.), University of California Press, California, 1984, s.8.

²⁸ Bascom, “The forms of Folklore: Prose Narratives”, s.10.

lara özel tekil efsanelerin birleşiminden oluşan bir diğer tür efsane ya da anlatı tarzı da “geste”dir. “Kahramanlık sikli”, aynı konuyu aşağı yukarı aynı kişilerle anlatan bir tarz iken, “geste”de aynı kahramanın yaptığı işleri anlatan bir tarzdır. Bir diğeri de daha çok tanrılar ya da tanrıçalar üzerinden insani entrikaların anlatıldığı hikaye (story) adı verilen efsane tarzıdır. Bu hikayelerin kahramanları çoğunlukla tanrılardır.²⁹ İnsanların zaaflarının, ihanetlerinin, hile ve entrikalarının anlatıldığı ve Grimal’ın mit olmadığını söylediği bu tarz aslında Xenophanes’den itibaren mit olarak en fazla eleştirilen tarzdır.

Folklorun ya da diğer bir ifadeyle halk anlatılarının formları olarak mit, masal ve efsaneyi değerlendiren W. Bascom, bu bağlamda yaptığı mit mukayesesinde mitlerin uzak geçmişte olduğuna inanılan ve tamamıyla hakikat olduğu kabul edilen, halk tarafından anlatılan nesirsel anlatımlar olduğunu söyler. Diğer anlatım tarzlarından farklı bir şekilde iman olarak kabul edilir ve onlara inanılması gerektiği düşünülür. Ona göre mitler, bir otorite oluştururlar ve cehaletin, inançsızlığın ya da şüphenin karşısına dikilirler. Bu yüzden de genellikle kutsaldırlar ve çoğunlukla teoloji ve ritüelle birlikte anılırlar. Mitlerin, masal ya da efsanede olduğu gibi ana karakterleri çoğunlukla insanlar değillerdir ama yine de hatırı sayılır düzeyde insan davranışlarına yer verilir. Masal ve efsaneyle benzeşen bir yönü ise karakterlerinin hayvanlar, şeytanlar, tanrılar ya da kültürel kahramanlar olmasıdır. Yalnız konu olarak onlardan ayrılarak dünyanın, insanın, ölümün orijininden ve nasıl ortaya çıktığından hayvanların karakterlerinden ve coğrafi özellikler ile doğa fenomenlerinden söz ederler.³⁰

Benzer anlatım tarzlarına insanların yaklaşımları farklı kültürlerde de benzer özellikler göstermektedir. Örneğin Trobriyand Adalarının yerli halkının anlatıları üzerine incelemeler yapan Malinowski bu yerli halkın, *kukwannebu*, *libwogwo* ve *liliu* adını verdikleri kendi içlerinde farklı gruplandırmaları da olan üç grup

²⁹ Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, ss.xv-xvii.

³⁰ Bascom, “The forms of Folklore: Prose Narratives”, s.9; Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. Hüseyin Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1998, ss.110-112.

masal/anlatı türüne sahip olduklarını söyler. *Kukwannebu*, tipik halk masalları iken *libwogwo*, olayın kahramanları ya da şahitleri tarafından anlatılan tarihsel anlatıları; tanıkları bulunmayan eski destansı olayların anlatıldığı efsaneler ve ağızdan ağza geçen masalları kapsamaktadır. *Liliu* yani kutsal masal ise mite karşılık gelmektedir. Birinci gruptakiler çoğunlukla dinleyenleri eğlendirmek için anlatılırken ikinci gruptakiler hem doğası gereği daha ciddidirler hem de belli bir toplumsal tutkuyu doyurmayı amaçlamaktadır. Üçüncü gruptakiler yani kutsal masallar (*liliu*), sadece gerçek kabul edilmiyorlar aynı zamanda saygın ve kutsal kabul ediliyorlar ve kültürel açıdan önemli bir rol oynuyorlar.³¹

Kızılderililerin de iki farklı anlatı türüne sahip oldukları ve bunlar arasındaki ayrımın kendi kafalarında oldukça net olduğu görülmektedir. İlk grup öyküler henüz mevcut formuna kavuşmamış dünyadaki bir zamanda olmuş olayla ilgilidir. Bu zamanda insan yeteneklerine tam manasıyla kavuşmuş değildir. İkinci gruptakiler günümüz anlatılarını içerir. İlk gruptakiler mitler olarak kabul edilirken ikinci gruptakiler tarih olarak kabul edilir.³²

Yerli halklardan olan Pawneeler’de öykülerini “gerçek öyküler” ve “yalan(cı) öyküler” olarak birbirlerinden ayırırlar. Gerçek öyküler arasında en başı dünyanın kökeniyle ilgili olanlar alır. Öykülerin kahramanları tanrısal, doğaüstü, göklerle ya da yıldızlarla ilgili varlıklardır. Yalan(cı) öyküler Kuzey Amerika kurdu Coyote’nin serüven ve maceralarını anlatır. “Gerçek” öyküler de kutsal ve doğaüstü bir içerik varken “yalan(cı) öykülerde tam tersine dindışı bir içerik söz konusudur.³³ Bir anlamda kutsal ve seküler ayrımı söz konusudur ve kutsal olan hakiki kabul edilirken diğeri bir gerçeklik değeri taşımaz.

Benzer ayrımın Cherokeeeler’in arasında da olduğu görülmektedir. Her masalsı ya da efsanevi özellikler taşıyan anlatıyı gerçek

³¹ Malinowski, *İlkel Toplum*, ss.104-110; Hendy, *The Modern Construction of Myth*, ss.209-210; Erich Csapo, *Theories of Mythology*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, ss.3-5.

³² Bascom, “The forms of Folklore: Prose Narratives” s.14.

³³ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.15.

kabul etmedikleri bilinmektedir. Onlar da kozmogoni, yıldızların yaratılışı, ölümün kökeni gibi anlatıları kutsal mitler olarak kabul ederken, hayvanlar ya da doğa gibi şeylerle ilgili olan anlatıları kutsallık niteliği taşımayan öyküler olarak nitelendirirler. Bunun ötesinde mitler pek çok kabileden öylesine kutsal kabul edilir ki, kadınların ya da çocukların yani dine kabul töreninden geçmemiş olanların önünde okunmaz. Diğer öyküler gibi herkesin bildiği ya da anlattığı/anlatabildiği öyküler değildir. Sadece yaşlılar, büyücüler ya da rahipler gibi belirli kişiler tarafından bilinir ve okunurlar. Okunma eylemi de herhangi bir zamandan ziyade bayram, kutlama ya da bir ritüelle birlikte özel bir zaman diliminde okunur. Okuma genellikle ezberden ve yüksek sesli olarak gerçekleştirilir.³⁴

Bu örnekleri artırmak pekala mümkün. Malenezya takım adalarındaki yerli halklar ve benzeri yerli halklar üzerinde yapılan araştırmalar göstermiştir ki tüm bu toplumlarda kutsalın bir ifadesi olarak bir takım öyküler bulunmaktadır. Bu öykülerle dünyanın varoluşu, insanın varoluşu, insan ve tanrı/tanrılar arasındaki ilişki ve denge, dünyanın sonu, öte dünya, öte dünyada olacak olanlar vb dine dair, kutsala dair bütün tasavvurlar, insani terimlerle ve insanların algı düzeyine uygun olarak sembolizmin, alegorizmin ve metaforik anlatımın bütün tekniklerini kullanarak anlatılır. Bazen bir fasulye, bazen bir mısır tanesi bazen bir veli zat, bazen tanrı ya da tanrının oğlu insanlara hakikati anlatır. Mitolojilerde bazen tanrılar insan bedenine inkarne olup yeryüzüne iner ve insanlara yardımcı olurlar ya da bazen azabı getirirler. Xenophanes'ten itibaren kutsala dair bir konuşma dili olarak mitsel söylemin kullanılması daima eleştirilegelmiştir. Bir anlamda yüce ve ulvi olan sufliye ait olan terim ve eylemlerle anlatılmaktadır. Bütün bu eleştiriler haklılık payı taşımakla birlikte mitlerin yaygınlığı ve onlara yüklenen anlamlar, öyle kolayca bir kenara atılacak ya da atılabilecek bir şey olmadığını göstermektedir.

³⁴ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.15.

Mitin, aylak bir insanın kendi fantezilerini başıboş bırakarak düşlediği bir rapsodiden çok, ağırlığı iyice duyulan ve son derece önemli kültürel bir güç olduğunu düşünen Malinowski, Alman Doğa-Mitoloji Ekolünün mitin kültürel işlevini dikkate almadan halk masalı, efsane “saga”, kutsal efsane ya da miti aynı kategoride değerlendirdiği için eleştirir. Oysa bunlar son derece kolay ayırt edilebilir türlerdir.³⁵ Zira mit, vahşi/ilkel bir topluluk içinde var olduğu biçimiyle yalnızca anlatılan bir öykü değil yaşanan bir gerçekliktir. Bu toplumlarda mitin altında yatan olayların uzak geçmişte ortaya çıktığına, dünyanın ve insanın yazgısı üzerinde etkisinin sürdürdüğüne inanılır. İnanmış Hıristiyanlar için yaratılış, ilk günah ve İsa'nın çarmıhta kurban edilmesiyle günahların ödenmesi neyse, ilkel insanlar içinde mit odur.³⁶

- IV -

Paul Veyne'ye göre mitin *logos* ile düzeltilmesi aklın bir zaferi olmak şöyle dursun, saçmalığıyla şaşkınlık veren eski bir projedir³⁷ ve Eliade'ye göre bu proje sonuçsuz kalmıştır. Zira, “mit, tarihin keşfedilmesiyle ya da başka bir anlatımla Yahudi-Hıristiyan dünyasında tarih bilincinin uyanmasıyla ve bunun Hegel ve ardıllarında gelişmesiyle, insanın varoluşu ile temsil edilen Dünya'da, bu yeni var olma biçiminin tam olarak özümlemesiyle, aşılabilmiş” ve *logos* karşısında bir anlamda kaybetmiştir. Ancak bu görünen duruma rağmen Eliade, mitsel düşüncenin yıkıldığını söylemekte kararsız kaldığını ifade eder. Mitsel düşünce bir şekilde varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Eliade'ye göre en ilginç olan nokta ise tarih ve tarihsel gerçeklik karşısında gerilemesi gereken mit, varlığını özellikle tarih yazımında korumaya devam ediyor olmasıdır.³⁸ Oysa aydınlanma sonrası yeni değerler üzerinde yükselen çağdaş

³⁵ Malinowski, *İlkel Toplum*, s.99.

³⁶ Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2000, s.98; Malinowski, *İlkel Toplum*, ss.102-103.

³⁷ Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, s.12.

³⁸ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.107.

Batı insanı, aklını kullanarak tutkularından, bilinçaltından, tarih ve geleneklerinden kurtulup özgürleşmesi düşü, ondokuzuncu yüzyıl sosyal bilim düşüncesinin en derin teması olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda ilerlemeci tarih anlayışı geliştirildi ve pozitivist düşüncenin karşısındaki her şey ilkel ve geri kalmış ilan edilerek mahkum edildi. Ancak on dokuzuncu yüzyılın armağanı olan ilerlemeci tarih anlayışı yirminci yüzyılda tuzla buz olacaktı: “Comte’un insanın kaçınılmaz başarısı olarak gördüğü pozitif akıl, Weber’e bir demir kafes gibi görünecektir.”³⁹

Aslında mitin aydınlanmaya ve pozitivistliğe derinden ve sessiz karşı koyuşu daha erken tarihlerde Giambattista Vico’yla başlar. Vico, *Yeni Bilim*, adlı çığır açan çalışmasıyla mitsel düşüncenin ya da ilkel ve geri kalmış kabul edilen toplulukların düşünme tarzının bilimsel olmadığı tezine karşı çıkar. Ona göre bu insanların da belli düşünme tarzı ve kendilerine özgü bilimsel yöntemleri vardır. Kesinlikle modern insanın bilimsel yaklaşımıyla aynı noktada buluşmuyorlardı. Ancak bu onların da bir takım bilgilere sahip olmadıkları anlamına gelmiyordu. Vico’ya göre modern çağın insanları antik dönemdekilerin bilmediği, cahili olduğu pek çok şeyi keşfetmiştir. Lakin diğer taraftan antikler de hâlâ modern insanın bilemediği birçok şeyin bilgisine sahiptir.⁴⁰ İlk bilim mitolojidir ve tarihte şiirle başlamıştır. Zira ilk insan şiirsel bir dille konuşmaktadır. Vico, şiir ve mitoloji arasında da bir bağlantı kurar. Homeros örneğinde olduğu gibi şiir yoluyla insani eylemler kayda geçirilir. İlk kayda geçen şiirsel anlatılar dinsel temaya sahiptir. Yunanlıların ilk efsaneleri (sages) teolojik şiirlerdi ancak sonradan kahraman şiirleri bunların arasına girdi.⁴¹ Diğer taraftan Vico, Homeros’a Yunan mitolojisini dinsel temalardan arındırdığı şeklindeki ithama karşın fazlaca değer verir. Ona göre insan aşama aş-

³⁹ Paul Rabinow ve William Sullivan, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu”, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, ed. P.Rabinow ve W.Sullivan, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990, s.1.

⁴⁰ Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time*, tr. Elio Gianturco, Ithaca and London: Cornell University Press, 1990, s.4.

⁴¹ Giambattista Vico, *The New Science*, trans. T. G. Bergin – M. H. Fisch, Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, s.73, Prg.199.

ma sosyalleşmiştir ve bu aşamaları mitlerin ya da onun tabiriyle *fablların* geçirdiği değişimle açıklar. Vico'ya göre insanın değişim ve dönüşümüne tanıklık eden şairlerin üç çağı vardır: İlki teolojik şairlerin çağıdır. Bu çağda şairler mitleri/fablleri doğru ve yalın olarak yani ilk halleriyle, bozulmamış saf halleriyle aktarmışlardır. İkinci çağ, kahramansal şairlerin çağıdır ve bunlar fablleri değiştirip bozmuşlardır. Üçüncü çağ ise Homeros'un çağıdır ki bu çağda şairler fablleri bozulmuş ve değişmiş halleriyle almışlardır.⁴² Fabller bozulma sürecine girdiğinde Yunan halkı önem verdikleri dinlerini korumak adına kendi adetlerini tanrılara atfettiler. Öyle ki, fabllere uygunsuz, çirkin ve müstehcen anlamlar verdiler. Böylelikle mitler ilk manalarından uzaklaştırılarak antro-pomorfik bir yapıya büründürülmüş, din korunmaya çalışılırken aksine önemsiz hale getirilmiştir. Nitekim Jove (gök tanrı), bir kartal tarafından uçurulan bir tanrı haline getirilirken Neptün ve Kibele bir aslana bindirilmiştir. Homeros ise ona göre zaten bozulmuş olan bu geleceği almıştır. Çünkü yaptığı olağanüstü işe rağmen o felsefi ve esoterik hikmete (wisdom) sahip biri değildir. Oysa ilk çağda fabller, *mithos* kelimesinin asıl anlamında olduğu gibi gerçek anlatılar olarak kabul edilmişler ve Yunanlılar bizzat kendileri "gerçek anlatı" olarak tanımlamışlardır.⁴³

Eliade'de de Homeros'un bir teolog ya da gerçek bir mit yazarı olmadığını düşünür. Homeros'un Yunan dini ve mitolojisini bütün olarak sunmak gibi bir derdi olmadığını söyleyen Eliade, Homeros'un Platon'un iddia ettiği gibi bütün Yunanlıları eğittiğini kabul etmekle birlikte onun asker ve feodal aristokrasinin üyelerinden oluşan çok özel bir topluluğa hitap ettiğini belirtir. Bu okur kitlesinin özelliği dolayısıyla da şiirlerinde onların ilgisini çekmeyen din ve mitolojiyle ilgili görüşleri fazlaca anlatmak istemez. Bu yüzden Eliade'ye göre bir dinsel metinde bulunması gereken gece, cehennem, ölüm ve cenaze töreni, cinsellik, doğurganlık, yaşam,

⁴² Vico, *The New Science*, s.329, Prg.905.

⁴³ Vico, *The New Science*, s.127-128, 301-302, 309-311, 329, Prg. 401, 402, 781, 808, 814, 905.

ölüm sonrası hayat ve öte dünya gibi temalardan söz etmez. Ancak Homerosçu anlayış mitlere yaklaşımda belirleyici olmuştur.⁴⁴

Mit ve diğer anlatım tarzlarının arasının hemen hemen bütün toplumlarda ayrıldığı ifade edilmişti. Vico, hayvan masalı anlamında kullanılan *fabl* terimini mitle aynı anlamda kullanır. Ona göre mantık (logic) terimi *logostan* gelir ve *logos'un* ilk ve uygun anlamı *fabula*, *fable'* dir ve İtalyancaya *favella* yani konuşma (speech) olarak geçmiştir. Yunanca'da ise *fable* aynı zamanda *mythos*, olarak yani Latince'de *mutus* yani sessiz/dilsiz (mute) kelimesinden türetilen mit(os) olarak adlandırılır. Çünkü konuşma, başlangıçta henüz konuşmanın olmadığı sessiz (mute) zamanlarda zihinsel veya işaret dili olarak doğmuştur. Bu yüzden *logos* hem sözdür hem de düşüncedir. *Mythos* da gerçek konuşma *vera narratio* olarak tanımlanır.⁴⁵ Pettazzoni'ye göre Vico, mitin sahihliğini ve orijinalliğini ilk ilan eden kişidir. Ancak buna rağmen layık olduğu ilgiyi uzun süre göremez. Onunla benzer fikirleri savunan Romantikler bile onu görmezden geldiler der Pettazzoni.⁴⁶

Sonraki yıllarda Vico'nun açtığı yoldan –onun farkında olarak ya da olmayarak- pek çok bilim adamı ve teolog ilerler ve mit kavramına yeni anlamlar getirirler ya da daha doğrusu yukarıda açıklanmaya çalışıldığı üzere asli anlamını keşfetmeye çalışırlar. Ama daima, mitolojiye karşı duruş sergileyen Yunanlı filozoflardan beri mitin gerçek olup olmadığı; tarihle uyumlu olup olmadığı ya da tarihin bizzat kendisi olup olmadığı soruları sorulmaya devam eder. Yukarıda mit, efsane, masal ayırımında ve mitlerin canlı olduğu toplumlarda, mitlerin hem kutsal hem de gerçek kabul edildiğini söylemiştik. Bunun dışında mitlerde anlatılan ontolojik, kozmolojik hadiseler ne kadar fiziksel gerçekliğe ya da modern bilimin bulgularına uyuyor?

⁴⁴ Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, s.141.

⁴⁵ Vico, *The New Science*, s.127-128, Prg. 401; *Logos'un* Latince'deki anlamı: 1. Öykü, menkıbe (kısa hikaye), masal (çoğunlukla küçük düşürücü masallar), peri masalları ve boş lakırdı. 2. Sayılar arasındaki ilişki prensibi, oran. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1968, s.1041.

⁴⁶ Raffaele Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss.86-87.

Samuel Henry Hooke'a göre mit, belli bir durumun ortaya çıkardığı insan hayal gücünün (imgeleminin) ürünüdür ve belli bir şey yapma niyetini gösterir. Bu yüzden mit hakkında sorulacak olan doğru soru, "onun gerçek olup olmadığı" değil "onunla ne yapmak niyetinde bulunduğu" sorusudur.⁴⁷ Ya da fiziksel gerçeklikle veya tarihle mitolojik öyküyü mukayese etmeye çalışmak, mite fiziksel gerçeklik dünyasından bir kanıt bulmaya çalışmak abestir. Mitin tarihin ilk dönemlerindeki insanların bilim anlayışlarının bir ürünü olduğu savı da savunulmakla birlikte birçok bilim adamına göre mitler bilimsel gerçeklikler inşa etme amacıyla değildir. Nietzsche'ye göre mit bir kültürün olmaz olmaz şartı; en önemli yapı taşıdır. Ona göre kültürümüze sağlam bir temel kazandıracak ve onu tarihin aşındırıcı etkilerinden koruyacak ortak bir mitle yaşamak yerine, safdil bir iyimserlikle ve bilgi inancıyla yaşamaya çalışırız⁴⁸: "Mit olmayınca her kültür kendi sağlıklı yaratıcılık gücünü yitirir: bütün bir kültürel hareketi ancak mitler tarafından tanımlanmış bir ufuk tamamlar ve birleştirir. Hayal gücünün ve Apolloncu düşün bütün güçlerini amaçsızca dolaşmaktan yalnızca mit kurtarır. Mit imgeleri, farkına varılmadan her yerde bulunan şeytansı muhafızlar olmalı; toy ruh onların bakımı altında olgunlaşmalı, insana hayatını ve verdiği mücadeleleri yorumlamakta onların işaretleri yardımcı olmalıdır. Devlet bile, kendisinin dinle bağlantı kurmasını ve mitik fikirlerden gelişmesini sağlayan mitik temelden daha güçlü hiçbir geleneksel yasa tanımaz."⁴⁹

⁴⁷ Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1963, s.11.

⁴⁸ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.126.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *the Birth of Tragedy or Hellenism and Pessimism*, London: George Allen & Unwin Co., 1923, ss.174-175 (23. böl.).

Nietzsche, "Devlet bile, ...mitik temelden daha güçlü hiçbir geleneksel yasa tanımaz." der. Devletler kuruluş aşamasında iyi bir mitsel temel oluşturabilirlerse bu devletin ideolojisinin yerleşmesine katkı sağlayacaktır. Kimilerine göre Kurtuluş Savaşı sırasında Yakup Kadri tarafından uydurulan ve 1930'lardan itibaren Türk tarih tezini desteklemek için kullanılan bir safsata (bk. Mümtazer Türköne, "Ergenekon Efsanesi Kime Ait?" Zaman Gazetesi, 22.02.2009) olsa da Ergenekon Destanı yeni Türk devletinin yaratmaya çalıştığı ulus için iyi bir temel oluşturur. Efsanenin biri kurttan türemeyi anlatan diğeri de kurdun yol rehberliğinde gerçekleşen kurtuluşu anlatan iki farklı versiyonu bulunmakta-

Nietzsche'ye göre bir kültür mite inanarak başlar. Bir başka ifadeyle, "mit kültürü yaratarak başlar, mitin insanlara verdiği "yoğunlaştırılmış dünya" imgesi olmadan, mitin hakiki ve kutsal geleneği olmadan, hayatı düzenleme konusundaki kapsamlı kılavuzluğu olmadan kültürün doğması mümkün olmazdı."⁵⁰ Bütün bunlarla birlikte mitin kutsallığı, yavaş yavaş aşınır. İlk aşamada mit doğrudan inkar edilmez ancak içerdiği edebi hakikatin özgül bir tarihsel olguya indirgenmesi yoluyla sıradanlaştırılır: "Çünkü tarihsel gerçekliğin sınırlı anlatımı içine kendisini sokmak ve sonraki nesil tarafından tek bir tarihsel olayla ilgili olarak alınmak her

dır. Destanın/mitin kime ait olduğu, versiyon farklılığı ya da tarihsel bir değer taşıyıp taşımadığının bir önemi yok. Bir destan/mit, şöyle ya da böyle farklı gerekçelerle de olsa yeniden canlandırılmaya ya da iddia edildiği üzere tamamen çalıntı olarak uyarlanıyor. Bunun da çok fazla bir önemi yok. Yeniden canlandırılan/yazılan "destan"da Türklerin tarihin bir döneminde düşmanları tarafından yok edilmeye çalışıldığı ve tek kişi ya da küçük bir topluluk kalana kadar tamanın yok edildiği anlatılır. Geriye kalan/lar, kurdun rehberliğinde düşmanların bilmediği dağlar arasındaki bir vadiye yerleşirler ve yeniden güçlenip toparlanana kadar burada kalmaya devam ederler. Üç kıtada at koşturan bir devletin mirasçısı olarak küçük Anadolu topraklarına sıkışan yeni Türk devleti, bunun Ergenekon'la analogisini kurar. Öyle ki, yeni devlet ve içindeki ulus tüm dünya tarafından yok edilmek istenmektedir. Tıpkı Ergenekon'da olduğu gibi dört bir yan düşmanlarla çevrilidir ve dışarı çıkmak imkansızdır. Bu yüzden sürekli içe kapalı politikalar izlenir ve komşu ülkelerin tamamı –tarihsel geçmişimize rağmen- düşman olarak belletilir: "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur." Bu politika ya da destan olumsuz yanlarıyla birlikte aslında topluma mütahş bir özgüven duygusu da aşılar. En olmadık zamanda, sıfır noktasından tekrar zirveye çıkılabileceğinin, tarihte bir yerlerde bir zamanda birileri tarafından bunun başarıldığını ve şimdide başarılabileceğini öğretir. Yapılması gereken tek şey birlik olmak, beraber olmak, sıkı çalışmak ve asla kimseye güvenmemektir. Gerek Kurtuluş Savaşı esnasında ve gerekse savaş sonrasında bu destanın olumlu etkileri olduğunu ve insanların toparlanmalarına yardımcı olduğunu düşünmekle birlikte destanı bugün yorumlayanların ıskaladıkları bir nokta olduğunu düşünüyoruz: "Ergenekon'dan çıkış". 1920'lerden günümüze gerek ülke içinde gerekse ülke dışında pek çok şeyin değişmiş olmasına rağmen hala Ergenekon'dan çıkış zamanının gelmediğini düşünen ve güvensizlik sendromunu devam ettiren ciddi bir "inanan" topluluğu var. Bu (mite) inananlar topluluğu, nedense destanın iki aşamalı olduğunu birinci aşamasının "kapanma" yani saklanma, gizlenme olduğu ama ikinci aşamasının yeniden toparlandıktan sonra tarih sahnesindeki yerini yeniden alma olduğunu görmüyorlar. Ergenekon Destanını ve orijini konusunda bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, ss.59-71; Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, çev. A.Kazancıgil-L.Arslan-Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, ss.94-96.

⁵⁰ Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, ss.174-175 (23. böl.); Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.122.

mitin kaderidir.”⁵¹ Bu durum yani mitin tek bir tarihsel olayla sınırlandırılması mitin tarihselleştirirken sadece belli bir döneme ait bir olgu haline getirir. Bu da bir anlamda mitin ölmesi demektir. Oysa mit, doğası gereği sürekli canlı olması gereken bir şeydir. Nietzsche’ye göre bu sadece mitin değil aslında mitik öncüllere sahip olan dinin de ölümüdür. Ortodoks bir dogmatizmin etkisiyle dinin mitik öncülleri tarihsel olaylar olarak sistematize edildiklerinde insanlar mitlerin inandırıcılığını endişeli bir şekilde savunmaya başlarken aynı zamanda mitlerin doğal canlılığının ve büyümesinin herhangi bir biçimde sürdürülmesine de karşı çıkar. Böylelikle “mite duyulan his ortadan kalkar ve onun yerini dinin tarihsel temellere sahip olduğu iddiası alır.”⁵²

Nietzsche’ye göre bu aşamada mit şekilsel olarak devam ederken mite duyulan his ortadan kalkar ve sonunda mit, her türlü aşkın anlam imasını yitirir. Böylelikle mitik öyküleme salt kurmacaya indirgenir ve yaşayan bir gerçeklik olarak mit, kültürün ufkundan tamamen silinir.⁵³

Nietzsche, kendi yüzyılındaki tarih merakını bir kültürel hastalık belirtisi olarak görür. Bu yüzyılın insanların, miti ortadan kaldırarak kültürlerini herhangi bir “sabit ve kutsal mekan”dan mahrum bırakmış olan Sokratçılığın ürünleri olduğunu iddia eder.⁵⁴ Her ne kadar “tarih tekerrürden ibarettir” deyişi bilinse de tarih tekrarlanabilen ya da yeniden yaşanabilen bir şey değildir. Bir olayın benzerinin farklı zaman diliminde gerçekleşmesi onları aynı kılmaz. Oysa mitler sürekli tekrarlanabilme özelliğine sahiptir. Genel olarak mitlerde anlatılan kozmik zamanda gerçekleştiğine inanılan olaylar ritüel ve ayinlerde yeniden canlandırılır. Bu canlandırma Yunan tragedyasında olduğu gibi salt sanatsal bir faaliyet olmanın çok ötesindedir. İsa, çarmıha gerildiğinde ellerine ve ayaklarına çakılan paslı çivilerin izlerinin bir vizyonla kendi bedeninde oluştuğunu iddia eden Francis of Assisi için “İsa’nın

⁵¹ Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, s.84 (10. böl.).

⁵² Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, ss.84-85 (10. böl.).

⁵³ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s.123.

⁵⁴ Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, ss.175-178 (23. böl.).

çarmıhı” her Hıristiyan’ın kendi dünyasında yaşaması gereken, anlaması gereken bir şeydir. Ya da ekmek ve şarap ayininde yediği ekmeğin İsa’nın eti, içtiği şarabın İsa’nın kanı olduğuna inanan bir Hıristiyan, ilkel bir kannibalizm ritüeli icra etmemektedir. Tam tersine İsa’nın çarmıh öncesi son akşam yemeğini bir ritüel olarak tekrarlayarak İsa’nın kendi bedenine hulül etmesini sağlamaktadır. Yani kısacası İsa’yla bir ve bütün olmaktadır. Tanrıyla bütünleşmek. Bu yüzden de Hıristiyanlık açısından mitolojik İsa vazgeçilmezdir.

Bu bağlamda Bultmann’a göre mit, çok özel tarihsel bir fenomen ve ‘mitoloji’ düşüncenin çok özel bir tarzıdır.⁵⁵ Bu öyle bir düşünmedir ki insanın dünyada yaşayan bir varlık olarak kendisini anlamasını, ifade etmesini ve dışa vurmasını sağlar. Onun amacı dünyanın objektif bir resmini sunmak değildir. Mit, insanın kendi dünyasının sınırlarını, yerini, kendi eylemlerini ve acılarını kontrol ettiğini düşündüğü güçlerle konuşmasıdır. Lakin mit, insan için aşkın güçleri betimlerken, insanın kendi dünyasına ait olan tasvirleri kullanır. Görülebilir evrenin malzemeleriyle görülemeyen âlem hakkında betimlemelerde bulunur. Bu anlamda mit, nesnel olmayan gerçekliği nesnelleştirerek insana sunar.⁵⁶ Gerçek varlığı bilinmeyen, müşahade edilmeyen Tanrı, Olimpos’da oturan iri yarı, güçlü, yakışıklı ve aksakallı bir adam olarak tasvir edilir. Ancak mitin antropolojik ve somutlaştırıcı yönüne bakarak onu önemsiz kılmamak gerekmektedir. Zira mit, aynı zamanda her insanın kendi mitolojisini inşa etmesi için bir zemin oluşturur.

Tanrı’dan ve Tanrı’nın eylemlerinden mitler vasıtasıyla söz edilebilir mi? Karl Barth’a paralel olarak Bultmann’da öncelikle Tanrı’nın eylemleri hakkında konuşmanın imkânsızlığından söz eder. Lakin mitoloji tanrıların eylemleri hakkında konuşur.

⁵⁵ Rudolf Bultmann, “On the Problem of Demythologizing”, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, tr. ve ed. Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1989, s.95; Ayrıca bkz. John Macquarrie, *An Existentialist Theology A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Harper Torchbooks, New York, 1965, ss.166-167.

⁵⁶ Rudolf Bultmann, “New Testament and Mythology”, *Kerygma and Myth, A Theological Debate*, Harper Torchbooks, New York, 1961, s.10.

Bultmann'a göre bu konuşma yani Tanrı'nın eylemleri hakkındaki bir konuşma aynı zamanda *insanın kendi varlığı hakkındaki bir konuşma* anlamına gelir. Çünkü insan hayatı, uzay ve zamandaki bir hayattır ve Tanrı'yla karşılaşmak özel olarak burada ve şimdiki bir olay olarak olabilir. Tanrı tarafından sorgulanan, hitap edilen, kutlanan varlığın bu olayı ise, Tanrı'nın eylemi hakkında konuşmaktır. Ancak bu konuşma resimsel, sembolik bir konuşma değil analogik bir konuşmadır. Çünkü insan kendisiyle Tanrı'nın eylemleri arasında bir analogi kurmak suretiyle onlardan söz eder.⁵⁷

Mit, insanın içinde yaşadığı dünyanın amaç ve orijini, kendi içinde, somut gerçeklik içinde aramak yerine ötelede gizemli güçler tarafından kontrol edilen bir gerçeklik içinde araması yönünde bir inanç sunar. Bu öyle bir dünya tasavvuru doğurur ki insana hayatının kontrolünün kendi elinde olmadığını, kendisinin kendi varlığının efendisi olmadığını hissettirir. Modern bilim ise tam tersine her şeyi görünür somut çevreden hareketle açıklamaya çalışır ve gizemleri ortadan kaldırdığını iddia eder. Yine modern bilimin öngörüsüne göre insan kendi varlığının efendisidir hatta insan geleneksel kabullerin aksine olarak tabiatın da hâkimidir. Birinci anlayış insanın tabiata uyum sağlamasını ve ona müdahale etmemesine neden olurken ikinci anlayış insanın tabiatı kendi isteği doğrultusunda değiştirmesine neden olmuştur.

İnsanın yaşadığı dünyaya bakışını ve yönelimini doğrudan etkileyen mit, inanan insan açısından kutsal ve gerçektir. Lakin burada karşılıklı bir durum söz konusudur. İnsan miti kutsal olarak kabul ederken mitte aynı zamanda varlığı kutsal olarak anlar. Ancak sorun varlığı kutsal olarak anlamının doğru olup olmadığıdır. Bultmann'a göre iman bunu amaçlar ve iman, Yeni Ahit mitolojisinin tasvirlerine bağlı olmayı zorunlu kılar.⁵⁸

Bultmann, gerçek amacı insanı kontrol eden insanüstü güçler hakkında konuşmak olan mitlerin yapıları gereği yani kullandıkları terimler nedeniyle açıklanmaya muhtaç olduklarını düşünür.

⁵⁷ Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", ss.110-111.

⁵⁸ Bultmann, "New Testament and Mythology", s.11.

Mit, dünyayı açıklamaya çalışırken aynı zamanda kendisi de kararlık bir dünya oluşturur ve yeniden açıklama ihtiyacı doğurur. Bu durum Bultmann'a göre mitin zayıf bir noktası olarak dururken bazı mit araştırmacılarına göre miti zengin kılan bir şeydir. Açıklamaya ve yoruma ihtiyaç duyan her mit, aynı zamanda okuruna kendi mitolojisini oluşturması için bir zemin sağlar. Dolayısıyla da mit, diğer edebi türler gibi örneğin masallar gibi okunup geçilen bir metin olmanın ötesine geçer. İnsana ait bir şey söyler ve herkes söylenileni kendi konjonktürüne göre anlar. Ancak bu her mit için geçerli değildir. Çünkü bir mit, onun kutsal olduğuna inanan insanlar için bir anlam taşır. İsa Mesih'e inanmayan bir insan için Mesih'in inkarnasyonu, çarmıhı ve dirilişiyle ilgili mitler yalnızca bir öyküdür. Yine aynı şekilde Yunan mitleri bugün hemen herkese aynı mesafededir. Onlar eski Yunan topluluğunun inancını yansıtan bir takım öykülerden başkası değildir. Dolayısıyla mitler onlara inanan insanların varlığıyla hayatiyet kazanır ve inanılmamasıyla da hayatiyetlerini kaybederler.⁵⁹

Mitin masal ya da fabl kategorisinde kabul edilmesine karşı çıkan Ricoeur, mitin zamanın başlangıcında olmuş olaylar ve bugünün insanların ritüel aksiyonlarıyla ilgili olduğunu düşünür. Diğer metinlerden farklı olarak okura bir ufuk sunar. Ayrıca mit, genel olarak insanın, ondaki dünyada kendisini anlamak suretiyle düşünce ve aksiyonun bütün formlarını inşa ettiği geleneksel bir anlatımdır.⁶⁰ Mitsel söylem önemlidir zira mitsel söylemi değerli kılan ya da diğer söylem türlerinden ayırtıran özelliği kutsalın mevcudiyeti ve yokluğuyla doldurulan bir dünyada insan varlığının anlamını anlamak için yaptığı katkıdır. Bu bağlamda "mitin felsefe üzerindeki göreceli üstünlüğü de, kırılmış doğası ve kendisiyle bütünleşmiş kaderi arasındaki insan varlığındaki yapısal farklılığın örtüsünü kaldıran dinsel yaratılış öykülerinin gücünde ifşa olur. Bu farklılık mitte dolaylı olarak sembolize edilir bu ne-

⁵⁹ Bultmann'ın mitoloji anlayışı için bk. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, ss.282-291.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, tr. Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969, s.5.

denle de doğrudan insan tarih ve kültürünün rasyonel analiziyle analiz edilemezler.”⁶¹

Mitin bütün bu olumlu yönlerine rağmen yine de modern insanın bakış açısıyla “mit sadece mittir”. Ricoeur, bunun en önemli nedeninin de yaşanan modern dünya olduğunu söyler. Ona göre modern dünya, insanları mitlerin dünyasından yani mitlerin açtığı ya da nesneleştirdiği yaratılış, kaos, tanrısal ve şeytansal güçlerin çarpışma alanı olan dünyadan uzaklaştırmış ve insan varlığı ile insan varlığının anlamı konularında daha rasyonel açıklamalar geliştirmiştir. Modern insan artık ne mitsel zamanla ne de coğrafyayla bir bağa sahip değildir. Mitsel dünya ve bir metin olarak mitin insanın önünde açtığı “dünya” modern insandan uzak gibi durmaktadır. Bu nedenle de mit artık bir “açıklama” olarak görülmemektedir ve onun etiolojik (nedenbilimsel) maksadının kabul edilmemesi bütün mitolojiden arındırmaların ana teması olarak durmaktadır. Ancak Ricoeur’ya göre yine de açıklayıcı anlamını yitiren mit, onun sembolik fonksiyon olarak adlandırdığı bir özelliğiyle açıklayıcı anlamını ve anlamıyla ilgisini ifşa etmeye devam eder. Bu bağlamda mitin hala insan ve insanın kutsal olarak düşündüğü şey arasında keşfedici ve ifşa edici bir fonksiyonu vardır. Diğer taraftan ona göre aynı zamanda da paradoksal olarak, modern bilimsel tarihle temas suretiyle mitolojiden arındırılmaya tabi tutulan mit, modern düşüncenin bir boyutudur.⁶²

- V -

Sonuç olarak bir anlatım tarzı olarak eski Yunan’a dayanan ve kutsalı dair öykü olan mit farklı toplumlarda benzer özelliklerle varolagelmiş bir şeydir. En ilkelinden en gelişmişine hemen hemen bütün toplumlarda karşımıza çıkan bir olgudur mit. Pettazzoni ve Eliade’nin vurguladığı gibi bir anlamda içinde yaşadığımız bu

⁶¹ Mark I. Wallace, “Introduction”, Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred, Religion, Narrative, and Imagination*, tr. David Pellaur, ed. Mark I. Wallace, Fortress Press, Minneapolis, 1995, ss.4-5.

⁶² Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s.5.

dünya, mitin dünyasının yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir.

Mit terimi üzerinde en fazla spekülasyon yapılan terimlerden birisidir. Yaklaşık ikibin yıldır şöyle ya da böyle sürekli gündemde kalmış ve tartışılmıştır. Bunun en önemli nedeni mitlerin antropolojiden dinler tarihine, sosyolojiden psikolojiye, felsefeden edebiyata kadar pek çok alanla ilgili olmasıdır. Bu yüzden Alan Dundes gibi kimi araştırmacılar mitleri doğru anlamının yolu olarak disiplinler arası çalışmayı önermektedirler. Onların düşüncelerine göre mit, tek bir bilim dalının yaklaşımına göre anlaşılamayacak kadar karmaşıktır. Bu anlamda mit Andrew Von Hendy'in de dediği gibi sonsuz sayıda kendine özgü tanımın konusu olan bir kavramdır.

Mit bir anlatım türü olarak "öykü"dür ama sıradan bir öykü değil "kutsal öykü"dür. Bu yüzden de gerçek ve hakiki olduğuna inanılır. Geleneksel halk hikayeleri kategorisinde değerlendirmekle birlikte mitler bu kategori içinde yer alan destan, efsane, masal ve halk hikayelerinden ayrılır. Eski Yunan'dan Malenezya'nın yerli halklarına kadar bütün toplumlarda gerçek ve gerçek olmayan anlatı ayrımı söz konusudur ve mit dışındaki diğer öyküler gerçek olmayan, düzmece ve sahte öykü kategorisindedir. Masalları, efsane ve halk hikâyelerini herkes öğrenip anlatabilirken mitler için böyle bir durum söz konusu değildir. Mitleri ancak çok özel kişiler özel zamanlarda ve çoğunlukla bir ritüelle birlikte okurlar. Bu nedenle de Eliade mitin gerçek anlamının ancak ritüel esnasında ortaya çıktığını düşünür.

Mit aynı zamanda ve her şeyden öte bir "metin"dir ama belirli bir tarihe ve mekana bağımlı olmayan bir metindir. Bu yüzden mitsel zamandan, mitsel tarihten ve mitsel mekandan söz edilir. Farklı bir evreni vardır mitlerin. Bu evren, bir yönüyle gerçekliklerin dünyasından çok uzak tamamen hayal alemi ya da bir anlamda sanal bir dünyadır. Ama diğer taraftan da insanı anlattığı, insanın anlam sorununa bir cevap sunduğu içinde fazlasıyla gerçektir. Kutsaldan söz etmesine karşın mitlerin kullandığı dil ilahi değil insanîdir. Tanrılardan söz edilirken insanî karakterler kullanılır.

Doğrudan literal anlatım yerine alegorik ve metaforik anlatım tercih edilir. Bu yüzden de mitleri literal olarak anlama ve yorumlama girişimlerinde bulunanlar mitlerin derunî dünyasına nüfuz edememişler ve onların ilkel ve vahşi toplulukların ilkel dinlerinin bir yansıması olduğu kanaatine varmışlardır. Kimilerine göre mitler felsefi düşüncenin bir alt basamağı, kimilerine göre de dini düşüncenin bir ön safhasıdır. Onlara göre insanlık bir zamanlar çocukluk evresini yaşıyordu ve bu dönemde dini ya da felsefi düşünce geliştiremeyecek kadar zihinsel yetenekleri gelişmemişti. Bu yüzden de bu tür fantastik kurgular geliştirdi. Oysa mitler hiç de öyle çocuksu kurgular değildir ve C. Lévi-Strauss'a göre onlar birer "yapı"⁶³ ve Pettazzoni'ye göre de, bütün varoluşun olmazsa olmaz şartı (*sine qua non*), her müessesenin Magna Charta'sıdır.⁶⁴

Bütün metinler gibi mitler de söyleyecek sözü olan anlamlı metinlerdir. Bu sözü, ister Bultmann'ın dediği gibi mitin sembolik yapısının altındaki duyurulması gereken mesaj, *kerygma* olarak kabul edelim isterse insan, tanrı, yaratılış ve hayatın sonu gibi sorunlara ilişkin olarak kabul edelim onlar her halükarda keşfedilme ve anlaşılma durumunda olan metinlerdir. Ve mitler okuru zorunlu olarak diyalojik ilişkiye zorlar. Metin/mit karşısında anlama/yorum sürecine giren okur geçmişte söylenen şeyle "şimdi" ilgi kurar ve anladığı ya da anlamaya çalıştığı şey aslında geçmiş değil bugündür. Kökleri (kutsal) geçmişte olan bir öyküde şimdinin anlamını arar. Bu ise mitlerin tarihin bir köşesinde duran edebi bir metin olmanın ötesinde canlı metinler olduğu anlamına gelir. Bu nedenle de mitin gerçek anlamı ritüel ve seremonilerde ortaya çıkar. Mitsel zaman bir anda mevcut ana yeniden transfer olur ve tanrısal âlemle mevcut an arasındaki kopukluk ortadan kalkar. Dünyanın getirdiği yabancılaşma bir nebze de olsa ritüellerde giderilmiş olur.

Miti hem diğer öykü türlerinden hem de tarihten ayıran en önemli yön de budur. Başlangıçla kutsal zamanla ilişki kurmaya

⁶³ Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge, London – New York, 2001, ss.11-12.

⁶⁴ Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, ss.87-88; Pettazzoni, "The Truth of Myth", s.102.

olanak vermesidir. Eliade'nin de vurguladığı gibi tarihsel bir olay tarihte bir kez olup biter ve bir daha yenilenme ihtimali yoktur. İstanbul bir kez fethedilmiş ve olup bitmiştir. Ama mitlerin yaşadığı toplumlarda başlangıçta olup bitenler ritüeller sayesinde yinelenmeye elverişlidir. Mitlerdeki olaylar başlayıp bitmiş olan değil başlayıp devam eden; uzak geçmişte başlamış olmakla birlikte anı ve geleceği de kuşatan bir forma sahiptir. Bu yüzden de mitler aşkınlıkla içkinliği; tarihle tarih üstünü; zamanla zaman dışı olanı birleştirir.



Remarks on the Problem of Myth, History and Truth

Citation/©: Batuk, Gengiz, (2009). Remarks on the Problem of Myth, History and Truth, Milet ve Nihal, 6 (1), 27-53.

Abstract: The term of Myth is possible to define in very different ways. But, myth is sacred story or sacred narrative for the history of religions. Therefore, myth is true according to the historians of religions, such as Eliade and Pettazzoni and according to the thinkers such as Vico, Nietzsche, Tillich ve Ricoeur. On the other hand, myths are equated with fallacy, ignorance, illusion and error for the modern world. Myths are not meaningless and useless tales. They are real/true narrative. However, they have poetic expressions. This paper examines myth and the problem of history and reality/truth.

Key Words: Myth, truth, story, narrative, sacred.





Bir Maya Tanrısını gösteren resim (1839)
1844'de Frederick Catherwood tarafından *Views of Ancient Monuments in Central America Chiapas, and Yucatan*, adlı çalışmada basılan bu resim için bk. Linda Schele & Peter Mathews, *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, s.154.

Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor

Hasan AYIK*

Atfif/©: Ayık, Hasan (2009). Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor, Milet ve Nihal, 6 (1), 55-73.

Özet: Metaforla ilişkileri açısından filozofları ikiye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi, mantık ilkeleri doğrultusunda oluşmuş özcü düşünceyi temele koyarak metaforu dışlayanlar, ikincisi ise dile gelen bütün düşüncenin nesnel gerçekliğinin olmadığını söyleyerek metaforu temel koyanlardır. Biz bu makalemizde özcü felsefenin taraftar olduğu nesnel düşünce ile metafor arasındaki diyalektik ilişkiyi değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Özcü Felsefe, Nesnel Düşünce, Metafor, Kavram, Dil.

Giriş

Felsefe ile metafor arasında, genel anlamda, iki türlü ilişkiden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, felsefenin ele aldığı diğer konularda olduğu gibi, metaforun da epistemolojik ve ontolojik gerçekliğinin değerlendirmesi, ikincisi ise dilde kullanılan bir ifade biçimi olarak ele alınmasıdır. İkinci anlamda metaforun felsefe ile fazla bir problemi olmadığını söylemek, aşırı bir iddia olmaz, kanaatindeyiz. Bu anlamda metafor, eşya ve olayları açıklarken bazı felsefecilerin de zaman, zaman başvurduğu bir yöntemdir.¹ Kanaatimizce asıl sorun metaforun epistemolojik ve ontolojik gerçekliğidir ki, sofistlerden, varoluşçulara kadar bu sorun derin tartışmalar neden olmuş,

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Bkz: Nihat Keklik, *Felsefede Metafor. Felsefe Problemleri'nin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İÜEF. Yay. İstanbul 1976.

belli dönemlerde, felsefi düşüncenin gerçekliğini kökten sarsmıştır. Biz bu makalede, felsefede genel kabul gören düşünce karşısında, metaforun epistemolojik ve ontolojik gerçekliğini değerlendirmeye çalışacağız.

Nesnel Düşünceden Metafora Açılan Kapı

Antik Yunanda, **söz** kavramını ifade eden üç kelime bulunmaktaydı: **Mitos**, **Epos**, **Logos**. Bunlardan birincisi, ölçüleri yok kabul edilen efsanenin dilini karşılarken, ikincisi belli bir düzen ve ölçüye göre söylenen söz olan edebiyatın dilini karşılamaktadır. Edebiyatın dili olan Epos, efsanenin dili olan Mitos'a karşılık belli ölçülere sahiptir. Bu anlamda insanlar, Epos'la duygularını belli bir ölçü içerisinde (nesir ya da nazım olarak) ortaya koymuşlardır. Bunların yanında **Logos** ise, bir yasal düzeni yansıtmakta ve gerçeğin bu düzen içerisinde dile getirilmesini sağlamaktadır. İnsanın bedeninde ve ruhunda **Logos** bulunduğu gibi, kâinatın da **Logosu** vardır. **Mitos** ve **Epos** Yunan düşünce geleneğinde pek rağbet görmemişken, **Logos** bu düşünce hayatına damgasını vurmuştur.² **Logosun** insan ruhundaki ifadesi düşüncenin yasaları, evrendeki ifadesi ise varlığın yasalarıdır. Bir başka ifade ile **Logos** temelinde **söz** söylemek, varlık ile düşüncenin yasaları arasındaki uygunluğu dile yansıtmaktır.

Felsefe doğal olarak duyu dünyasındaki çokluğu, bunun varoluş ve doğasını anlamaya çalışır ve bu anlamda bilme, felsefeci için temelde yatan bir birlik ya da ilke bulmaktır.³ Bu ilke ve birlik ise varlıktadır ve orada aramak gerekmektedir. Varlığı inceleyenler ise, aslında mutlak olan ilk prensipleri aramaktadırlar. Ancak varlığın mutlak ilkelerine karşın düşüncenin işleyişi imkân alanındadır. Çünkü düşünce, soyutlama, genelleştirme, birleştirme ve ayırıştırma gibi zihnî işlemlerin sonucudur.⁴

² Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 5.

³ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Ön-Sokratikler ve Sokrat*, İdea Yayınları, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, s. 19.

⁴ Emil Boirac, *İlm-i Mantık*, çev. R. Nuri, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1330, s. 4.

Nesnel düşünce de diyebileceğimiz felsefi düşünce, kavramdan terime, oradan önerme ve akıl yürütmeye kadar özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkeleri doğrultusunda oluşturulmaktadır. Bu anlamda nesnelere nitelikleri söz konusu ilkelere çerçevesinde zihinde tertip edilerek, özsel olan ilineksel olanlardan ayrılmakta, böylece kavramların nesnel tabanını oluşturan nitelikler belirlenmektedir. Özsel niteliklerin taşıyıcısı olan kavramlar, eşyanın mahiyetini ortaya koyan özsel tanımlara temel oluşturmaktadır.

Nesnel düşüncenin taşıyıcısı olan kavramların öncelikle açık ve seçik olmaları gerekmektedir. Açıklık, kavramları benzerleriyle bir araya getirerek sınırlamakta, seçiklik ise benzerler içerisinde ayrıştırmayı sağlamaktadır. Örneğin ağaç terimine delalet edecek olan kavramın açık ve seçik olabilmesi, önce cinsinin belirlenerek sınırlanmasını, daha sonra ayrımının belirlenerek benzerlerinden ayrıştırılmasını gerektirmektedir. Ağacın cinsi, onu evrendeki sayısız varlıklar içerisinde sınırlayarak açık hale getirmekte, ayrımı söz konusu cins içerisinde ağacı diğer bitkisel canlılardan ayırarak seçik hale getirmektedir. Açık seçik kavram ise zihni, başka şeylere değil, doğrudan delalet ettiği şeye götürmektedir.

Açık seçik kavramlar, delalet ettikleri şeye (medlullerine) tam delaletle delalet ederek, zihnin kavramla delalet ettiği şey arasındaki özsel ilişkisini kurmasını da sağlamaktadır. Örneğin “insan”, “hayvan” cinsi ile açık, “konuşan” ayrımıyla seçik hale geldiğinde, “konuşan hayvan” tanımıyla insanın mahiyeti ortaya konulmakta; böylece akıl bu tanımdan hareketle sadece “insan” türüne, insan türünden hareketle de söz konusu tanıma ulaşabilmektedir.

Eşyanın mahiyetini ortaya koyan tanım, bir bakıma, tanımlanan şeyi özsel nitelikleriyle nitelemektedir. Örneğin “insan”ı “konuşan hayvan” olarak tanımlamak, “insan” türü ile “hayvan” ve “konuşma” niteliği arasında özdeşlik ilişkisi kurmaktır. Bu şekilde tanımlananla tanımlayan özdeşleşmekte, tanımda tanımlananla tanımlayan birbirinin yerine geçebilmektedir.

Zihinde oluşan kavramların her birinin farklı ifade şekilleri vardır ki, bunlara kavramların delaletleri denilmektedir. Bu bağlamda mantık ilmi, kavramları ifade eden altı çeşit delaletten söz etmektedir. Bunlar sözlü ve sözsüz tabii, akli ve vaz’i (uzlaşımsal) delaletler olmak üzere altı çeşittir. Mantık bunlardan sadece sözlü vaz’i delaleti, nesnel bir nedene bağlı çıkarım olduğu için kabul etmekte, diğer beş tanesini doğrudan çıkarımlar olduğu için dikkate almamaktadır.

Örneğin akli delaletlerden sözlü akli delalet, “dışarıdan duyulan bir sesin sahibinin varlığına delalet”i, sözsüz akli delalet ise “uzaktan görülen dumanın ateşe delalet”i olarak sembol ve işaretlerden, doğrudan anlam çıkarmak olduğu için nesnel bir durum arz etmemektedir. Çünkü bütün dumanlar ateşi gerektirmediği gibi, işitilen her ses de gerçek sahibinden gelmemektedir.

Tabii delaletlerden sözsüz tabii delalet, “yüz kızarıklığının hastalığa delalet”i, sözlü tabii delalet ise, “ah... of... nidalarının acıya delalet”i örneğinde olduğu gibi, nesnel çıkarımlar olmaktan çok bir çeşit beden dilidir. Bu anlamda her “yüz kızarıklığı” hastalıktan kaynaklanamayacağı gibi, her “ah- of sesi” de acıdan dolayı çıkmamaktadır. Mantık ilmi bu tür anlamlandırmaları, akli delaletlerde olduğu gibi, belli bir nedene dayanmayan doğrudan çıkarımlar olarak değerlendirmekte; nesnel düşüncenin taşıyıcısı olarak görmediği için dikkate almamaktadır. Bunun yanında sözsüz vaz’i (uzlaşımsal) delalet, olan trafik işaretleri gibi, “bir takım çizgi ve işaretlerinin delaleti”, nedene bağlı bir çıkarım olsa da, söz konusu neden bütün toplumlar için geçerli olamayacağından dolayı nesnel delalet sayılmamaktadır.

Bu delalet çeşitlerine karşılık, sözlü vaz’i delalet olan “konuşan hayvan”ın “insan” kelimesine delaleti, belli bir nedene dayandığı için dolaylı çıkarım sayılmakta, nesnel düşüncenin taşıyıcısı olarak temele konulmaktadır. Örneğin, insanın “konuşan hayvan”a delaleti, insan türü ile söz konusu kavram arasındaki özsel ilişkiye dayandığı için belli bir nedene bağlı, dolaylı çıkarım olmaktadır. Çünkü “hayvan” ile “konuşma” özelliği, insanın özsel

nitelikleri arasındadır. Bunlardan birincisi insan türünün cinsi, diğeri ayrımı olarak, onun oluşturucu niteliklerindedir.

Antikçağda, zihinde oluşan düşünce temele konularak dil ona tabi kılındığı için dillerdeki farklı delaletlere sahip eşesli ve eşanlamlı kelimeler değil, sadece nesnel düşünceyi taşıyabilecek tek anlamlı kelimeler dikkate alınmıştır. Hatta mantık ilminin düşünceyi düzenleyen kurallarının dili de düzenleyerek nesnel bir yapıya kavuşturabileceği düşüncesinden hareketle, mantığın ilkeleri aynen dile de verilmiştir. Bu dönemde dil ve düşünceden ayrı bir yapı olarak görülmemiş; düşünce akıl temelinde düzenlenerek varlığın değişmez ilkeleri ile aynîleştirilmiş, dil ise bu düşünceye tâbi kılınmıştır. Bu durum Aristoteles tarafından sistemleştirilerek, akıl- varlık mütakabiliyetinden mantık (logic) türetilmiştir.

Mantık kuralları, düşüncenin iç konuşma formuna oturtulmasını ve bu formun dış konuşma şeklinde, bir dilde formüle edilmesini sağlamayı amaç edinmektedir. Bu anlayış gereği dil düşünceyi, düşüncede varlığı izlemek durumundadır. Bu çizgide dil, tarihsel şartların ürünü olan bir iletişim aracı değil de, tâbi olduğu düşünce yapısının bilgi alış verişini sağlayan bir araç olarak düşünülmemekte ve dil ile düşüncenin kuralları birbirine sıkı sıkıya bağlanmaktadır.

Düşünce ile dil arasındaki kopmaz bağı dikkate alan İslam mantıkçıları, İbn-i Sina ile birlikte mantık ilminde, dildeki kelimelerin farklı delaletlerini de değerlendirerek, kelimenin anlama delaletini ele alan “delaletü'l elfaz” konusunu mantık ilmine sokmuşlardır. Buna göre, dildeki kelimelerin bir kısmı kavramına tam delaletle (mutabık delaletle) delalet ederken, bir kısmı içlemsel delaletle (tazammuni delaletle), bir kısmı ise gerektirici delaletle (iltizami delaletle) delalet etmektedir.⁵ Gazali, bu konuyu daha ileri götürerek, “delaletü'l elfaz” bahsinde, dildeki eşesli, eşanlamlı ve müstear kelimelere de yer vermektedir.⁶

⁵ İbn Sinâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, Mektebetü Ayetullah el-Uzma el-Mar'aşî en'Necefî el-Mar'aşî, İran, 1405h. s. 14; Gazali, *Mi'yarü'l İlm fi'l Mantık*, Darü'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 1989, s. 44.

⁶ Gazali, *Mi'yar*, s. 45, 46.

Yukarıda söz konusu olan delaletlerden tam ve içlemsel delaletler mantık ilminin gerekli gördüğü nesnel düşüncede kullanılırken, üçüncüsü olan gerektirici delalet, kelime ile anlamı arasında boşluk oluşturarak, kelimeyi anlam alanından uzaklaştırdığı gerekçesiyle kullanılmamaktadır. Örneğin “ev” kelimesinin duvarı, kapısı, penceresi ve çatısıyla tam olarak bir eve delalet etmesi, tam delalet olarak, kelimenin anlam alanını oluşturan temel unsurların tümünü içerisine almakta, kelime ile anlamı arasında bir boşluk bırakmamaktadır. Bunun yanında, “ev” kelimesinin içlemsel delaletle, işlemde bulunan çatı, pencere ya da duvardan herhangi birine delalet etmesi, kelime ile delalet ettiği şey arasında bir boşluk bıraksa da kelimeyi anlam alanı dışına çıkarmamaktadır. Ancak “ev” kelimesinin gerektirici delaletle, daha önce yaşanmış “korkunç bir eski ev” deneyiminden hareketle “korku”ya delaleti, kelimeyi anlam alanından tamamen uzaklaştırarak metafora kapı aralamaktadır.

Gazali, mantık kitaplarındaki “delaletü’l elfaz” bahsinde, kendisinden önceki mantıkçılar gibi, mantık ilminde söz konusu olan tam, içlemsel ve gerektirici delaletten bahsederken, ayrıca mecaz, istiare ve teşbihte kullanılan eşsesli, eşanamlı ve müstear kelimelerden de bahsetmesi, onun bir mantıkçı olarak nesnel düşüncüyü bir kenara bırakıp metaforu temel aldığı anlamına gelmektedir. Çünkü o, dildeki bütün kelimeleri değerlendirerek, nesnel düşüncede (burhanda) kullanılabilecek delalet çeşitlerini diğerlerinden ayırmaktadır.⁷ Gazali bu tutumuyla bir yandan nesnel düşüncenin sınırlarını çizmekte, diğer yandan nesnel düşüncenin metafora açılan kapısına işaret etmektedir.

Bunun yanında kelimeleri Sausurre’ün yaptığı gibi,⁸ söyleyeneğinden bağımsız cansız yapılar (dil- langue) değil de söyleyene bağlı canlı sözler (söz- parole) olarak düşündüğümüzde durum daha da değişmekte, dildeki her ifade metafor biçimini alabilmektedir. Örneğin, yazıda sadece muhatabı selamlama anlamına gelen

⁷ Gazali, *Mi’yar*, s. 57.

⁸ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, I. II., çev. Berke Vardar, TDK. Yayınları, Ankara 1976, s. 39,40.

“merhaba” kelimesi, canlı söz olarak tehdit anlamına bile gelebilmektedir. Bütün bunlar, zihinde tasarlanan anlamın nesnelliğini bozarak, metafora kapı açmaktadır.

Kelime anlam ilişkisinde durum böyleyken, mantık ilmi, kelimelerden oluşan cümlelerin de nesnel düşüncüyü taşıyabilmeleri için konu- yüklem ilişkilerinin özsel olmasını ve kesin bir yargı olarak ortaya konulmasını gerekli görmektedir. Örneğin, istek, rica ve dua gibi cümleler, önermeler gibi kesin yargı ifade etmediği için nesnel düşüncenin taşıyıcısı olarak kabul edilmemektedir. Bunun yanında “İnsan, iki ayaklıdır” cümlesi de, önerme olmasına rağmen konu- yüklem ilişkisi özsel olmadığı için nesnel düşüncüyü taşıyamamakta ve metafora kapı aralamaktadır. Çünkü insan konusuna yüklem olan “iki ayaklı” niteliği, insanın özsel bir niteliği değildir. Bu nedenle, söz konusu önermedeki konu- yüklem bağı özsel değil ilineksel olmaktadır. Cümledeki bağının özsel olmaması, konusu ile yüklem arasındaki ilişkisini de özsel nedenlere bağlı olmadığını göstermektedir.

Aslında aklın temel işlevi iki şeyi birbirine bağlamaktır. Bu nedenle olsa gerek ki, Arapça asıllı bir kelime olan aklın temel anlamlarından biri de “bağlamak”tır. Bu anlamda akıl, genelde bilinen iki şeyi birbirine bağlayarak bilinmeyene ulaşmaktadır. Akilyürütme dediğimiz bu işlemde, ya bilinen iki terim ya da bilinen iki önerme birbirine bağlanarak bir takım sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu bağ özsel olduğunda nesnel sonuçlar ortaya çıkabilmekte, özsel olmadığına nesnellikten uzaklaşarak metafora kapı aralamaktadır. Örneğin, “Bütün insanlar ölümlüdür” yargısı ile “Ali insandır” yargısı bilinenlerdir. Bu iki yargı arasında kurulacak özsel ilişki bizi, zorunlu olarak “Ali ölümlüdür” sonucuna götürecektir. Sonuçtaki “ölümlüdür” yüklemi, “Ali”ye, insan olmasından dolayı verilmiştir. Yani orta terim olan “insan” kavramı, “Ali” ile “Ölümlü” kavramı arasında özsel ilişki kurmakta ve özsel nedeni oluşturmaktadır.

Buna karşılık metafor, iki şey arasındaki özsel ilişkiden değil de ilintisel ilişki de diyebileceğimiz, benzerlikten hareketle birinde

var olan niteliği diğereine de vermek, ya da iki şeyi birbirine bağlamaktır.⁹ Bu tür çıkarımlarda, önermeleri oluşturan konu ile yüklem arasındaki bağ özsel olmadığı gibi, akilyürütmeyi oluşturan iki öncül arasındaki ilişki de özsel değildir. Bu nedenle öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu ispatlamamakta, aksine sonucun muhtemel doğru olmasını gerektirmektedir. Bu tip öncüllerden kurulan teşbihi kıyasın sonuçları, muhtemel doğrular olarak her zaman yoruma açık olmaktadır.

Aristoteles'ten beri felsefenin temele aldığı bu düşünce yapısı, öncelikle eşyanın tümelleştirilmesine dayanmaktadır ki, bu da bölme ve sınıflama işlemini gerektirmektedir. Bölme ve sınıflama işlemiyle dış dünyadaki varlık (mevcut fil a'yan) zihni varlığa (mevcut fi'l ezhan) dönüşmekte; böylece aklın kavrama alanına girmektedir.

Bu anlamda, dış dünyadaki somut varlıklar olan tekiler, varlığın sayısız çeşitliliği içerisindeki en gerçek şeyler olmalarına karşılık düşünceden kaçmakta, aklın varlığı kavramasını ve denetlemesini mümkün kılanlar ise tekiler değil, orta sınıflar (mutavassitat) olmaktadır. Bu nedenle, aklın eşyayı kavramasını sağlayan merkezi unsur, tekil nesnelere değil de onların tümeli olan türdür."¹⁰

Eşyanın tanımını birer zihinsel varlık olan tümellere dayandıran akılcı felsefe, yukarıda da belirttiğimiz gibi, özsel tanıma karşılık gelen zihinde varlıkla dış dünyadaki varlık arasında bir çeşit mütakabiliyet öngörmektedir.¹¹ Ancak, söz konusu mütakabiliyet düşüncesinin ortaya koyduğu nesnellik, bizzat gerçeğe değil onun zihni tasnif ve tertibine dayanmaktadır. Öte yandan bu tertiple ortaya çıkan tümeller de gerçekliği olamayan, zihne ait göreliliklerdir. Bu durum hem tümellerin hem de tümellere dayanan tanımın, gerçek tanım olmaktan çok, zihindeki göreliliklere dayanan bir çeşit kabul olduğu fikrini doğurmaktadır.

⁹ Aristoteles, *Organon III*, (I. Analitikler), çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yay. 1986, s. 185; Gazali, *Mi'yarü'l İlim*, Mısır 1969, s. 134.

¹⁰ William Dawid Ross, *Aristoteles*, Yay. Haz.: Ahmet Arslan, İzmir 1993, s. 32.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 325.

Bir başka iddia da soyut zihni varlıklar olan tümellere dayanan düşüncenin, nesnellik adına zihni gerçeklikten uzaklaştırarak metafizik spekülasyonlara sürüklediği düşüncesidir. Nitekim Kant, saf akli eleştirirken, nesnel düşünce adına aklın giderek metafiziğin antinomilerine düştüğünü söylemektedir. Ona göre, metafizik önermeler aynı anda hem yanlış hem de doğru olabilen önermeler olarak,¹² zihne doğru yanlış gibi iki seçenek sunmamaktadır. Kant'ın bu fikri, metafizik önermelerin, nesnel düşüncenin temel ilkelerinden bir olan "üçüncü halin imkansızlığı" ilkesine uymadığını göstermektedir.

Ayrıca, hem eşyanın özü denilen nitelik hem de tümeller, soyut zihinsel varlıklar olarak olguların dünyasından uzak kavramlardır. Bu nedenle Aristoteles, hocası Platon'un idealarını, varlıkla ilgili boş sözler ve metaforlar olarak¹³ nitilemektedir. Kant ise saf akli ve bu akla dayanan saf rasyonalizmi radikal bir şekilde eleştirerek, deneysiz kavramların boş olduğunu,¹⁴ düşüncede nesnellüğün sağlanabilmesi için soyut kavramların içerisinde somut duyu verileri ya da deneyle doldurulması¹⁵ gerektiğini söylemektedir. Bunun yanında Kant, bilgimizin temelini oluşturan kategorilerin Aristoteles'te olduğu gibi, varlığa değil insan zihnine ait olduğunu söyleyerek, bilgiyi varlıktan ya da varlığın ilkelerinden alıp zihin kalıplarına yerleştirmiştir. Buna ilaveten zihnin eşyanın kanunlarına değil, eşyanın zihin kanunlarına uyduğu fikrini ortaya atarak eşyayı zihne tabi kılmış, zihnin kanunlarını varlığa enjekte ettiğini söylemiştir.¹⁶

Kant'ın deney verilerinin zihin kalıplarına dökülmesiyle oluştuğunu söylediği sentetik apriori önemeler, bir taraftan evrensel olduğu varsayılan zihin kalıplarına, diğer yandan somut nesnele-

¹² I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993, s. 243; Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s. 93.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 131.

¹⁴ Kant, *Eleştirisi*, s. 66.

¹⁵ Kant, *age*, s. 103.

¹⁶ Kant, *age*, s. 96.

rin bize görünen yönlerinden elde edilen duyuşal deneyimlere dayanmaktadır. Örneğin “Bütün cisimler yer kaplar” şeklindeki bir apriori önerme, konusu yüklemine eşit olduğu, yüklemi konunun tekrarı olduğu için hem totoloji olmakta, hem de yeni bir bilgi vermemektedir. Bu anlamda söz konusu önerme içi boş kavramlardan oluşmaktadır. Bunun yanında “Bütün cisimler ağırlıklarının çarpımıyla doğru orantılı, ararındaki mesafenin karesiyle ters orantılı bir şekilde yere düşerler” şeklindeki bir önerme ise bir taraftan deney verilerine dayanarak konu hakkında yeni bir bilgi vermekte, diğer taraftan zihin kategorilerinde düzenlenerek evrensel bir ilkeyi ortaya koymaktadır.

Kant’ın, nesnel bilgiyi evrensel anlamda nesnel olduğunu varsayığı zihin kalıpları¹⁷ üzerinde kurması ve zihnin eşyanın kanunlarına değil eşyanın zihnin kanunlarına uyduğunu söylemesi, düşünceyi varlığın kanunlarından kopararak zihnin kanunlarına indirgemiştir. Bu durum ise zihnin öznelliğini savunan Alman Tarih okuluna kapı aralamıştır. Böylece zihnin, Kant’ın iddia ettiği gibi evrensel değil, insandan insana değişen öznel bir yapı, bilgi denilen şeyin de aslında yorum olduğu düşüncesi¹⁸ ortaya çıkmıştır.

Rasyonel düşünceyi evrensel anlamda geçerli düşünce olmaksızın çıkararak ikinci hareket ise pozitivistlerden gelecektir. Soyut kavramlar yerine somut olguları temele alan pozitivistler, dilin sınırlarını olgular dünyasıyla eşitleyerek, felsefeyi metafizikten arındırması ve düşüncenin temelini sadece somut olguları koymuşlardır. Bu tutum, nesnel düşüncenin temelini oluşturan kavram, tanım ve onu elde etme yöntemi olan tündengeleim için tam bir dönüm noktası olmuştur. Artık “**Husserlimsi zihinsel nesnel** olarak bile kavramların varlığı kabul görmemiş **anamlı olan sözcüklerdir**; hem de belli dillerin sözcükleri, kavram olarak anlam

¹⁷ Kant, *age*, s. 101.

¹⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları. İstanbul 1998, s. 51, 52.

yoktur, sadece belli durumlarda belli sözcüklerin anlamı vardır”,¹⁹ denilerek düşünce zihinden dile indirgenmiştir.

Aynı zamanda bir mantıkçı pozitivist olan Russell, soyut tümelere değil de tekil nesnelere dayanan pozitivist düşünce gereği, soyut kavramlardan oluşan özsel tanımları bir kenara koyarak, tekillerin somut niteliklerini ortaya koyan adsal (nominal) tanımları merkeze almıştır. Russell’ın “tasvir teorisi”²⁰ olarak formüle ettiği bu tanım, artık eşyanın özsel- tümel nitelikleri değil, aynı zamanda tekil nitelikleri olan ilineklere dayanmaktadır. Bununla birlikte bir akıl yürütme modeli olarak, kesin ve zorunlu sonuçlar ortaya koyan tümdengelim paranteze alınarak muhtemel/ zanni sonuçlar ortaya koyan tümevarım öne çıkarılmıştır. Bu gelişmelerden birincisi düşünceyi dile, ikincisi tanımını ilineklere indirgemiş, üçüncüsü ise bilgide öngörülen kesin- zorunlu doğru anlayışın yönünü göreliliğe çevirmiştir.

Düşüncenin temeline duyum ve deneyi koyan mantıkçı pozitivistler, bir önermenin doğru olup olmadığı, o önermenin ilişkin olduğu duyumlara bağlamış, duyumlara ilişkin olmayan önermenin doğru olup olmadığının belirlenmeyeceğini söyleyerek, söz konusu önermeleri anlamsız saymışlardır.²¹ Önermelerin doğruluğunun ölçütü sayılan “doğrulama ilkesi” metafizik, ahlaki ve dini önermeleri olgusal karşılıkları olmadığından dolayı doğrulanamadığı için anlamsız sayarak bilimin dışına koymuştur.²²

Düşüncelerinin temeline pozitif olguları ve onlardan elde edilen duyuları koyan Mantıkçı pozitivistler, kavramları metafiziğe kapı araladığı gerekçesiyle reddetmiş, anlamın zihindeki kavramda değil, dildeki kelimelerde ve bunlardan oluşan cümlelerde olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle, Mantıkçı pozitivistlerin elinde

¹⁹ Hüseyin Batuhan, “Giriş”, Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1970, s. VI.

²⁰ Bkz. Whitehead, Alfred N.-Bertrand Russell, *Principia Mathematica I-III*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.

²¹ A. J. Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 9.

²² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Translated by, Pears, M c Guinness, Routledge, London 1974, 6/ 53.

gelişen modern mantık, klasik mantığın aksine kavram konusunu atlayarak önermeden başlamaktadır.

Anlamı zihinden dile indirgeyen, felsefenin görevinin olgusal dünyada karşılığı olmayan metafizik düşünceyi üretmek değil, bilimin sonuçlarını analiz etmek olduğunu söyleyen mantıkçı pozitivistlerin kırılma noktasının, bir başka Mantıkçı pozitivist olan K. Popper'la başladığını söyleyebiliriz. Popper, tümevarım ilkesinin kesin sonuçlar vermediğinden hareketle, düşüncelerin hiçbir zaman deneysel olarak doğrulanamayacağını, aksine yanlışlanabileceğini söyleyerek, “doğrulanabilirlik ilkesi” yerine “yanlışlanabilirlik ilkesi”ni getirmiştir.²³

Diğer bir mantıkçı pozitivist olan Moritz Schlick, olguların dünyasında mutlak kesin bilgiye ulaşmanın olanaksız olduğunu öne sürmüştü; Rudolf Carnap, tümevarımsal çıkarımlara dayanan düşüncenin kesinlik değil ancak olasılık/ imkan ifade edebileceğini, Hans Reichenbach ise bilim ve felsefede tümevarım yöntemiyle, kanıtlamaların doğruluğu ya da yanlışlığı değil, ancak olasılık düzeyi belirlenebileceğini söylemiştir.²⁴

Bütün bunlardan sonra mantıkçı pozitivistin önde gelen temsilcilerinden biri olan Wittgenstein, I. dönemindeki katı pozitivist görüşlerinden köklü bir dönüş yaparak, ideal / bilimsel dil anlayışın terk etmiş ve düşüncenin temeline “gündelik dil”i koymuştur. Artık ona göre, olgulara karşılık gelen değil de dilbilgisinin tam olarak aydınlatığı cümle mantık açısından doğru cümledir.²⁵ Wittgenstein'e göre, bir sözü anlamak, onun nasıl kullanıldığını bilmeye bağlıdır. Hatta, bazen cümleyi el- kol hareketleri aktarır. Çünkü anlam, sözlerden jestlere, jestlerden sözlere gidip gelen yaşam biçiminden başka bir şey değildir.²⁶

²³ Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Yapı Kredi Yayınları. çev; İknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul 1998, s. 41.

²⁴ Bkz: H. Reichenbach, “Olasılık ve Tümevarım”, çev: Hasan Aydın, www.universite-toplum.org/pdf/pdf_UT_319.pdf, (11. 07. 2009).

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, Translated by. G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1958, 7-19-43.

²⁶ Wittgenstein, *age* 327-332.

Gelinen bu noktada denilebilir ki, özcü felsefenin ortaya koyduğu metafizik nitelikli düşünce, kesinlik- nesnellik adına giderek metafizik antinomilere çıkarken, tekillerden hareketle somut olgulara dayanan pozitivist düşünce, dili olguların dünyasına eşitleyip metafiziği eledikten sonra, bilimsel dilden, gündelik dile ve dil oyunlarına doğru giderek, iki değerli mantıktan çok değerli mantığa çıkmaktadır. Bu anlamda, nesnel düşüncenin biri metafizik antinomilere diğeri çok anlamlılığa çıkan iki yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Düşüncenin nesnellik adına girdiği bu iki çıkmaz sokaktan birincisi, nesnel düşüncenin taşıyıcısı olan kavramların dayandığı metafizik temelin gerçekliğini tartışmalı hale getirmiş, ikincisi ise önermenin doğruluğunun garantisi olan mantık ilkelerini, özellikle “üçüncü halin imkansızlığı ilkesi”ni sarsmıştır. Bu ise felsefi düşüncenin “gerçeği olduğu gibi ortaya koyan hakikat mi, yoksa olduğundan farklı bir biçimde ortaya koyan mecaz mı (metafor mu)?” olduğu sorusunu gündeme getirmiştir.

Böylece çok anlamlılığa açılan bütün kapıları kapatarak, zorunlu- evrensel doğrulara ulaşmaya çalışan felsefe, giderek kendi nesnel tabanını da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmamıştır. Felsefenin ulaştığı bu sonuç, aslına bütün düşüncenin bir çeşit metafor olduğu fikrini besleyerek, ileride ortaya çıkabilecek muhtemel bir metaforik felsefenin tohumlarını attığı söylenebilir.

Dil ve Metafor

Özcü felsefe, özün bilgisini veren tümel kavramların her türlü değişimden ve duyuşsal etkilenmişlikten uzak atomik yapılar, söz konusu kavramlardan oluşan tanımların da tümel- zorunlu- doğru yargılar olduğunu kabul etmektedir. Ancak ne kavramları oluşturan zihnin düşünen bireyden tamamen bağımsız olduğunu söylemek; ne de kavramın nesnesinin bütün niteliklerini taşımakta olduğunu kabul etmek mümkündür. Çünkü nesnelere hakkında bilgimiz genişledikçe onların zihindeki karşılıkları olan kavramların içlemi de genişlemektedir. Ayrıca, nesnelere niteliklerinden hangisinin özsel hangisinin ilineksel nitelik olduğunun tespitinde, düşünceyi oluşturan bireyin etkisi olduğu gibi, birey de içerisinde

bulunduğu toplumsal yapıdan tamamen bağımsız değildir.

Örneğin “İnsan akıllı hayvandır” cümlesinde, insana yüklenen akıllılık ve biyolojik canlılık nitelikleri bir tür rasyonel seçimdir. Çünkü “insan” türüne “aklı hayvan” niteliğini yükleyen filozoflar, öncelikle aklın hem her türlü değişimden uzak manevi bir cevher, hem de insanın diğer niteliklerinden üstün bir nitelik olduğunu kabul ederek böyle bir yüklemeyi yapmaktadırlar. Nitekim akli değil de iradeyi temele alanlar, insanın özsel niteliğinin irade olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle, “İnsan akıllı hayvandır” önermesi, akılcılar açısından hakikat iradeciler açısından mecazdır.

Hakikat, bir kelimenin konulduğu anlama delalet etmesidir. Örneğin sözü söyleyen “kalem” kelimesiyle “yazı yazmaya özgü alet”i kastetmesi hakikattir.²⁷ Buna karşılık mecaz, kelimenin kendisi için konulan anlamın dışında bir anlama delalet etmesidir. Örneğin “eli uzun” kelimesi, asıl konulduğu anlam olan “uzun el sahibi adam” anlamında değil de “hırsız” anlamında kullanıldığı mecaz olmaktadır.²⁸ Bir başka örnekle açıklayacak olursak, “toprak” kelimesi, kendisi için konulan anlam olan “üzerinde her türlü bitkinin bittiği, kumulu, humuslu gibi çeşitleri olan madde” anlamına delalet edecek şekilde kullanılırsa hakikat, “mezar” anlamına kullanılırsa mecaz olmaktadır.

Buradaki hakikat tanımında dikkat edilmesi gereken husus şudur: Kelimenin anlamını belirleyen, belli ilkelere tabi olan zihinsel kurgu değil, dildeki uzlaşımsal yapıdır. Çünkü bir dili konuşan topluluk, kelimeler hangi anlamı vermişlerse öncelikle o anlama gelmektedirler. Bu anlamda hakikat, dildeki kelimenin, o dili konuşan toplum tarafından belirlenen anlama karşılık gelmektedir. Mecaz ise kelimenin, toplumun belirlediği anlamın dışında bir anlamda kullanılmasıdır. Bu noktada anlamı belirleyen, onun taşıyıcısı olan dil kulanıdır.

Nitekim bazı filozoflar, düşüncenin dilden bağımsız bir şekilde, soyut zihinsel düzlemde oluşamayacağını, ancak bir dilin ke-

²⁷ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1909, s. 127.

²⁸ Bilgegil, *age*, s. 130.

limeleriyle oluşabileceğini söylemektedirler.²⁹ Buna göre, akıl dile bağlıdır, çünkü o görevini kelimelerle yapar, kelimeler ona yön verir.³⁰ Bu düşüncüyü savunanlar, nesnel düşüncenin kurallarını belirleyen mantık ilmini de nihayetinde dile dayandığını söylemektedirler. Onlara göre, mantık kurallarını temel klişe cümlelere, yargıların türünü ve değerini ise cümlelerimizin yapısına dayandırarak belirliyoruz; (kavramların) içlemleri ve kaplamaları, özgülük ve ayrımları insan zihninin kuralları gibi geliyor bizlere.....Halbuki her kıyas kelimelerle kurulmaktadır.³¹

Buna göre, soyut düşünceler tasarlamak ve onları ifade etmek, dilden bağımsız bir şekilde zihnin değil dilin insana sağladığı en büyük yarardır. Dünyanın sunduğu görünümünden şu ya da bu yönde bir felsefe yaratmak için kelimelerin belirttiği düşünceleri soyut kılmak gerekmektedir. Gerçek şu ki, felsefedeki yargılamaların çoğu kelimeler üstüne söz oyunlarıdır.³² Düşünce karşısında dilin mutlak anlamda belirleyici olduğunu savunanlar, bütün skolastik çatışmaların kaynağının yine kelimeler olduğunu, nesnelere üstüne tartışıldığı sanılırken aslında kelimeler üstüne tartışıldığını söylemektedirler.³³

Heidegger, dilin asli görevinin ses çıkarma, iştilir biçimde titreşme ve çınlama, durma ve salınmanın yanında konuşulan (canlı) sözlerin anlamını taşıması³⁴ ve söylem olarak varlığı ifşa etmesi olduğunu söylemektedir.³⁵ Ona göre dil, bir ürün (ergon) değil bir etkinliktir (energia) ve konuşmanın toplamıdır.³⁶ Varlığı dilde ifşa eden Heidegger, dilin bir etkinlik olduğunu söyleyerek, anlamın da oluş içerisinde olduğunu söylemektedir. Ona göre, düşünmeyi

²⁹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi- I*, çev: Muammer Sencer, Say Yay. İstanbul 1997, s. 321.

³⁰ Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev: Berke Vardar, Yeni İnsan Yayınları. Ankara 1968, s. 23.

³¹ Vendryes, *age*, s. 27.

³² Vendryes, *age*, s. 30.

³³ Vendryes, *age*, s. 33.

³⁴ Martin Heidegger, *"Dilin Doğası"*, İnsan Bilimlerine Prologomena içerisinde, derleyen ve çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları. İstanbul 2002, s. 40.

³⁵ Heidegger, *"Dilin Doğası"*, s. 50.

³⁶ Heidegger, *"Dilin Doğası"*, s. 46.

provoke eden şiir, sözle yakınlık içerisinde ortaya çıkar. Yargı bildiren cümle olan önerme, sözlerin yok olduğu yerde ortaya çıkar. Bu anlamda önerme, düşünenin yolu üzerindeki bir adımdır.³⁷

Heidegger' göre, zihinde tertip edilen düşünce, hakikat değil anlamının bir alt türüdür. Özcü felsefenin ideal bir model olarak gördüğü matematik bile tarihten daha kesin değildir. Kendisiyle ilişkili varlık temellerinin kapsamı bakımından daha dar kapsamlı bir düşünceye karşılık gelmektedir.³⁸ Antikçağda akıl, hakiki varlıklara nüfuz eden ve onları belirleyen biricik kılavuz olarak görülüyor; onun ilkeleri doğrultusunda oluşturulan önerme de hakikatin asli mekanı olarak kabul ediliyordu. Halbuki önerme işaret eden, hüküm veren ve bir anlamı başkalarına ifade eden yorumdur. Önerme ve onu oluşturan kavramların yorumun kılavuzu olarak kabul etmemiz, metodolojik bir ihtiyatın sonucudur.³⁹

Anlamı zihinden dile ve canlı söze indirgeyen filozoflar, nesnel düşünce de dahil dile gelen her düşüncenin bir çeşit yorum olarak kabul etmektedirler. Nitekim Nietzsche, hakikatin bir seyyar metafor ve benzetmeler ordusu olduğunu söyleyecektir.⁴⁰

Nietzsche, dilin düşünce karşısındaki belirleyici konumu ile ilgili daha radikal değerlendirmeler yaparak, anlamın bir dilin kelimelerinde değil dili oluşturan güçte olduğunu söylemektedir. Ona göre dilin başlangıcında hiçbir kaynağı/ varlığı yoktur; aksine dilin kaynağında yaratıcı güç, ardışık imajlar olarak dünyanın üretimi sürecinde farkına varılan sanatçının asli gücüdür.⁴¹ Nietzsche'ye göre insan, eşyanın varlığını varoluşuna benzetererek, atropomorfik bir tarzda ve bir bakım mantık dışı transfer yoluyla oluşturmaktadır. Bu nedenle kavram sadece "metaforun tortusu", "soyutlanarak geliştirilen" ve "eşzamanlı olarak sayısız benzer durumlara uyarlanan" bir kelime olarak ortaya çıkan şeydir. Kav-

³⁷ Heidegger, "Dilin Doğası", s. 43.

³⁸ Heidegger, "Anlam ve Yorum", İnsan Bilimlerine Prolegomena içerisinde, derleyen ve çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları. İstanbul 2002, s. 318.

³⁹ Heidegger, "Anlam ve Yorum", s. 319- 320.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, "Yorum Üzerine", İnsan Bilimlerine Prolegomena içerisinde, derleyen ve çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları. İstanbul 2002, s. 277.

⁴¹ Alan D. Schrift, "Dil, Metafor ve Retorik", İnsan Bilimlerine Prolegomena içerisinde, der. ve çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları. İstanbul 2002, s. 7.

ram, tekil/ bireysel özellikleri görmezlikten gelme süreci içerisinde inşa edilir. Biz doğanın bu tür bir kavrama göre hareket ettiğini varsayabiliriz. Fakat, aslında önce doğa sonra kavram atropomorfiktir. Bireysel olanın atlanması bize kavramı sağlar ve bilginiz onunla başlar. Kavram ise kategorize etme ve sınıflamayla oluşur. Fakat eşyanın özü buna karşılık gelmez.⁴²

Nietzsche, dilin tam anlamıyla bir retorik olduğunu, Platonun dediğinin aksine epistemeyi (doğru bilgiyi) değil doxayı (sanıyı) taşıdığını söyler. Ona göre dil, baştan beri anlama ilişkin mütakabiliyet teorisi ve referans teorisi ile egemen güçler elinde bir illüzyon aracı olarak kullanılmıştır. Aslında kelimelerle şeyler arasında kapatılmaz bir gedik vardır. İnsanın dille yaptığı şey, bir başka dünya yaratmak; bizi, “şeylerin olduklarından daha basit, birbirinden kopuk, her biri kendi başına ve kendisi için varolan varlıklar olarak tahayyül etme” yanlısına sürükleyen bir dünya yaratmaktır.⁴³

Nietzsche, nesnel düşüncenin kurallarını koyan mantık ilmini de gerçeği bulma aracı değil bir çeşit kolaylaştırma aracı olduğunu söylemektedir. Ona göre mantık, iletişim zorunluluğundan dolayı oluşturulan sağlam, yalınlaştırılmış, kesinliğe yetenekli (özdeş olabilen) bir yapının gereğinden doğmuştur. Mantık fiili dünyayı tarafımızdan ortaya konulmuş bir şema aracılığıyla kavrama girişimidir. Dil gibi mantık da gerçek dünyada hiçbir şeye karşılık gelmeyen önkabullere bağlıdır.⁴⁴

Nietzsche, bütün bir gerçekliğin metafor olduğunu, metaforun da gücün elinde oluştuğunu söyleyerek bilgini ontolojik temelini tahrip etmiştir. Bu noktada, düşüncenin zihindeki karşılığı olan kavram gerçekliğe karşılık gelmeyen, reel olanı donduran bir muma, mantık ilkeleri bir çeşit toplumsal kabul, dil bir metafor aracı, dile mahkum olan düşünce de dili kullanan gücün elinde bir çeşit istismar aracı durumundadır. Bu durum sadece nesnel düşüncenin değil metaforun kendisini de temelsiz bırakmaktadır.

⁴² Schrift, *agm*, s. 9.

⁴³ Schrift, *agm*, s. 19.

⁴⁴ Schrift, *agm*, s. 19, 20.

Düşünceyi mantığın değişmez kalıplarından kurtararak özgürleş-tirmeye çalışan düşünürler, onu dil aracılığıyla tekrar gücü belirle-nimine vermektedir. Sonuç olarak, F. Bacon'un "bilgi güçtür" yar-gısı, "güç bilgidir" şeklinde tersyüz edilerek, bilgi gücün elindeki oyuncak haline getirilmiştir.

Nietzsche'nin bu düşünceleri, nesnel düşüncenin ilkelerinden, özdeşlik ilkesinin temelini oluşturan, Parmenides'in "varlık vardır, yokluk yoktur" şeklindeki önermesine tersine çevirerek "yokluk vardır" yargısını gündeme getirmiştir. Düşüncenin temeline yok-luğu koymak, onu oluşun akışında oluşturucunun iradesine teslim etmek, düşüncenin taşıyıcısı olan kelimelerin anlamlarını konu-şurken belirlemek demektir. Bu bizi, değişmez evrensel düşünce-den, her an değişen canlı söze doğru götürmektedir.

Sonuç

Kuşkusuz kelimeler her zaman bir kavrama bağlıdır. Ancak keli-melerin anlama gücü sadece onların nesnel anlamlarıyla sınırla-namaz. Denilebilir ki, kelimelerin anlama bürünmesi ses unsuru ile başlayıp başka birçok anlamı yüklenerek devam etmektedir. An-lam önce canlı bir nefes (boğumsuz ses) olarak çıkmakta, dilin maharetiyle boğumlu sesler halinde harflere bürünmekte, daha sonra ağızdan çıkan kelimeler olarak konuşanın duygusal yükü ile dışarıya çıkmaktadır. Anlamın buraya kadar olan seyri, tamamen canlılık ses unsurudur ve konuşanın muradına bağlıdır. Bu aşama-dan sonra anlam, dildeki kelimelere teslim olarak yazıya dökül-mekte, canlılığını kaybederek dilin yapısına teslim olmaktadır. Bu aşamada anlam, kelimelerin delalet alanlarıyla sınırlanarak, tek anlamlı kelimelerle nesnel bir dil felsefenin (logos), çok anlamlı kelimelerle edebiyatın dili (epos) olmaktadır. Ya da anlam, kelime-lerin delalet alanı dışına çıkararak efsanenin (mitos) dili olmaktadır.

Bunun yanında, yazıya dökülerek dile teslim olan ve delalet çerçevesi belli oranda sınırlan anlam, şiirin dilinde şairin muradı ile birleşerek tekrar çok anlamlı bir alana çıkmaktadır. Bu çok an-lamlılık, müziğin dilinde canlı ses unsuru ile bütünleşerek kelime-lerin kalıplarında taşmakta ruhlara hitap etmektedir. Bu serüvende

anlam, ruhtan gelen sesle kendisini ortaya koymaya başlayıp bir dilsel yapıya teslim olana kadar tamamen metaforiktir. Dile teslim olduktan sonra da kelimelerin delalet çerçevesi içerisinde bazen tek anlamlı kelimelerle rasyonel bir yapı olarak ortaya çıkmakta, bazen de edebiyatın ve mitolojinin diline bürünerek yine metaforik yapıya bürünmektedir. Bundan tekrar sonra ses unsuruna bürünen anlam, müziğin dilinde yeniden canlılığını kazanmakta ve çıktığı kaynağa, yani canlı ses unsuruna dönüşmektedir.

Anlamın bu serüvenine baktığımızda, onun kendisini sadece nesnel bir yapı olarak değil çeşitli metaforik yapılarda ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bundan hareketle diyebiliriz ki, gerek nesnel, gerek metafor anlam zihinde tasarlanmakta, daha sonra bir dille formüle edilmektedir. Bir başka deyişle dile gelen her düşüncenin biri zihinde diğeri dilde olmak üzere iki varlık zemini bulunmaktadır. Dilsiz düşünce zihinlere hapsolmek zorunda iken düşüncesiz dil de anlamın buharlaştığı alana dönüşecektir. Nesnellikle çokanlamlılığı birbirini yok eden iki zıt unsur olarak görerek, nesnellik adına dildeki çok anlamlılığı yok etmek, onun zenginliğini kaldırmak, çeşitliliğini yok ederek tek tip düşünceye mahkum etmektir. Diğer yandan, çokanlamlılık adına nesnellığı yok aymak, hem dili hem de düşünceyi keyfi bir alana terk etmektir. Halbuki, düşüncenin evi olan dil, canlı ses unsurundan yapısal unsurlarına kadar her türlü anlamın mekanı durumundadır.



From Thought to Language, Philosophy and Metaphor

Citation/©: Ayık, Hasan, (2009). From Thought to Language, Philosophy and Metaphor, MİLEL VE NİHAL, 6 (1), 55-73.

Abstract: Metaphor in terms of relations we can divide the philosophers two line. First line accept that, objective thought must be in accordance with the principles of logic, not be regarded as a philosophical metaphor thoughts. The second line accept that, all the opinions expressed by saying that the objective reality of the metaphor are the basic set. In this article we will try to evaluate the dialectical relationship between objective thought end the metaphor.

Key Words: Essentialist Philosophy, Objective Thought, Metaphor, Concept, Language.



Dinin Sembolik Dili

Latif TOKAT*

Atıf/©: Tokat, Latif (2009). Dinin Sembolik Dili, Milet ve Nihal, 6 (1), 75-98.

Özet: Metafizik alan hakkında konuşan kutsal kitapların dilini anlamada çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Temel sorun, metafiziğe dair konuların "dil" aracını ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Dilin dünya ile sınırlandırılması sadece metafiziğin değil, sanat ve ahlak gibi değerler alanına dair konuşmaların da anlamsızlığı ile sonuçlanmaktadır. Dini sembolizm düşüncesi, sadece dilsel olarak ifade edilmiş olmasıyla değil, topyekün dinin sembolik bir anlatım biçimine sahip olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinin ve kutsal metinlerin dilini, varolma maksatları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Metafizik söz konusu olduğunda kategorik yapının ötesinden bahsedildiği için, kullanılan dilin ve ifade biçimlerinin sembolik olması kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Dini Sembolizm, Din Dili, Tanrı Hakkında Konuşmak, Farabi, Tillich.

1. Giriş

Kutsal metinlerin veya daha geniş bir ifadeyle Tanrı hakkındaki konuşmaların mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği İlkçağdan beri tartışıla gelmiştir. Xenophanes, "eğer atların ve aslanların elleri olsaydı ve tıpkı insanlar gibi resim yapabilselerdi; atlar tanrılarını at gibi, aslanlar da aslan gibi çizerdi" derken Tanrı hakkında konuşmanın gücüne dikkat çekmekteydi. Acaba Tanrı hakkındaki ifadeler sıradan konuşmalardan farklı mıdır? Bu ifadeler lafzi olarak değerlendirilebilir mi? Dini ifadeler kendi içinde farklı bir kritere göre mi ele alınmalıdır? Dine ait özel bir dil veya söylem tarzından mı bahsedilmektedir? Yoksa din, felsefe,

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

tarih, bilim vb. bütün alanlar için geçerli olan tek bir dilden mi bahsedilmelidir?

Tanrı ve metafizikten bahseden kutsal metinlerin anlaşılması noktasında temel sorun, bu metinlerin aşkın alandan veya metafizikten bahsederken, kategorik yapı içinde olan insanın kullandığı bir aracı ve anlatım biçimlerini kullanıyor olmasıdır. Nasıl olur da, bir “varlık” olup, sonlu alana ait olan ve eşyanın adlandırılmasına bağlı olarak ortaya çıkan “dil”, kategorik yapıya dâhil olmayan metafizik alan hakkında doğrudan kullanılabilir?

“Din dili” ifadesi en geniş anlamıyla bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, daha dar anlamıyla kutsal metinlerin dili kastedilmektedir. Teolojik konuşmalar ve kutsal metinler Tanrı’nın zata, sıfat ve fiilleri; âlemin yaratılması ve sonuna dair ifadeler; ölüm ötesi hayat; peygamberlerin mucizeleri; melek, cin ve şeytan adıyla yer verilen metafizik varlıklar; geçmişe ait birtakım kıssalar ve meseller; dini emirler, yasaklar ve diğer ilkeler gibi konuları içermektedir. Ancak din felsefesi özellikle iman ve ibadet objesi olan Tanrı hakkındaki ifadeler üzerinde yoğunlaşmakta ve din dili tartışmaları da çoğunlukla bu noktada yapılmaktadır. Çünkü diğer bütün dini ifadeler Tanrı tasavvuruna bağlı olarak şekillenmekte ve anlaşılmaktadır. O halde, acaba “Tanrı alemi altı günde yarattı”, “peygamberini gönderdi”, “Tanrı arşa istiva etti (oturdu)”, “Tanrı’nın eli onların eli üstündedir” gibi dini ifadeler nasıl anlaşılmalıdır? Bu tür ifadelerde yer alan “altı gün”, “göndermek”, “oturmak” ve “Tanrı’nın eli” terimleriyle yine Tanrı’ya atfedilen görme, işitme, isteme, bilme, konuşma, acıma ve affetme gibi insan dünyasında kullanılan sıfat ve fiiller Tanrı için de aynı anlamda kullanılabilir mi?

Din dilinin merkez konusunu teşkil eden Tanrı hakkındaki konuşmalarda iki yol kullanılmaktadır. Tanrı, ya olumluluk ifade eden cümlelerle, ya da olumsuzlama yoluyla nitelendirilmektedir. Tanrı, ilim sahibi, mutlak iyi ve her şeye gücü yeten olarak olumlu şekilde nitelenebileceği gibi; hiçbir şeye benzemez, zamanda ve mekanda değildir, cisimli değildir gibi ifadelerle de olumsuzlama

yoluyla nitelenebilmektedir. Böyle bir ikileme karşışlaşmamızın sebebi, bütün ifadelerin insani alana ait bir araçla, yani dil ile yapılıyor olması, sıfat ve fiillerin tamamıyla insani olmasıdır. Temel sorun bizzat dini düşüncede de savunulduğu gibi Tanrı'nın kategorik varlık yapısının ötesinde olmasıdır. Oysa kullanılan dil, zaman-mekân, öz-varoluş, nedensellik, oluş-yokoluş, cevher-araz ve süje-obje kategorilerinin varolduğu bir alana aittir. Bu yüzden, her şeye rağmen Tanrı hakkında olumlu nitelermeler yapıyorsa bu insani alana ait bir araçla yapılmak zorundadır. Ya da sadece olumsuzlama yoluyla Tanrı hakkında konuşulabilecektir.

Tanrı hakkındaki olumlu nitelermeler daima Tanrı'nın "kişileştirilmesi", O'nun bir bedene sahip olması sorununu gündeme getirmektedir. Nitekim sorunun bu boyutuna dikkat çeken P. Tillich, Tanrı'nın bir varlık olmadığını iddia etmiş,¹ mistik düşüncelerin hemen hepsi Tanrı hakkındaki bütün ifadelerin literal anlamlarıyla anlaşılması gerektiğini savunmuşlar; Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozofları ise, Tanrı'ya sıfat atfedilemeyeceğini, zira bu sıfatların Tanrı'ya eksiklik getireceğini düşünmüşlerdir.

İslam düşüncesinde, Farabi çizgisindeki filozoflar probleme yönelik olarak sadece Tanrı hakkındaki ifadelerin değil, felsefi düşünce açısından tutarlılık arzedeabilmesi için topyekün din'in sembolik bir yapıda olduğunu düşünmüşlerdir. Batı'da ise Thomas Aquinas'ın analogi doktrini hala canlılığını korumaktadır. Modern döneme geldiğimizde, rasyonalizmin iki önemli temsilcisi olan Spinoza ve Hegel'in Farabi düşüncesine benzer bir din anlayışına sahip oldukları görülmektedir.² Ancak rasyonalist çizginin ağırlığını kaybetmesi ve romantik düşüncelerin yaygınlık kazanmasıyla birlikte Batı felsefesinde sembolist düşüncenin farklı bir şekilde ortaya çıktığını ve daha ziyade mistik ve fideist (symbolofideism)³ bir çizgide geliştiğini görmekteyiz.

¹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 1963, C. I, s. 204-205.

² Felsefe, din ve sanatın aynı alana ait olduğu hakkında bkz. G. W. F. Hegel, *Estetik*, Çev. T. Altuğ – H. Hünler, Payel Yay., İstanbul 1994, C. I, s. 94, 100-101.

³ Bkz. Eugene Menegoz, "Symbolofideism", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, (Ed. James Hastings), T and T Clark, Edinburg 1980, C. XII, s. 151.

Mistisizm, din dili konusunu dini tecrübeyi merkeze koyarak çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, din dili semboliktir, ama rasyonel olmadığı için değil, bir tecrübenin ifadesi olduğu için semboliktir. Eşyanın hakikatine ancak dini tecrübeyle ulaşabiliriz, bu tecrübenin başladığı yerde ise kelimelerin gücü tükeniverir.

Kant'ın teorik akla sınır getiren ve metafiziğin teorik olarak imkansız olduğunu savunan epistemolojisinin ardından, ilk olarak F. D. E. Schleiermacher din dili probleminin, gerçekte dilin yapısı problemine bağlı olarak ele alınması gerektiğini düşünmüş; W. Von Humboldt ise, "dünya"nın bir dil inşasından ibaret olduğunu iddia ederek, bütün gerçekliğin "dilsel" olması nedeniyle, "dil" in betimlediğinin dışına çıkamayacağımızı ileri sürmüştür.⁴ Dil-dünya, dil-düşünce ve dil-metafizik ilişkisi hakkındaki tartışmalar, 20. yüzyılda mantıkçı pozitivist felsefeyle, özellikle din dili açısından önemli bulunan uç bir noktaya ulaşmıştır. Kant'ın teorik akla getirdiği sınırlamayı L. Wittgenstein "dil" e getirmiş, sonuçta dil, "dünya" ile sınırlanmıştır. Büyük oranda Kant'ın teorik akli ve Wittgenstein'in I. dönemindeki "dünya ile sınırlı dil" anlayışı Mantıkçı Pozitivizm'e kaynaklık etmiştir. Kant pratik akıl yoluyla; Wittgenstein ise, "imancılık"la sonuçlanan, I. dönemindeki "hakkında konuşamadığımız şeyler konusunda susmalıyız"⁵ ifadesi ve II. dönemindeki "dil oyunları" teorisiyle metafiziğe, "din" e ve din diline imkan tanırken, pozitivism akla ve dile getirilen sınırlamayı daha da ileri götürmüş ve ahlak, sanat ve metafizik hakkındaki ifadelerin anlamsızlığını iddia ederek ateist çizgiye oturmuştur.

Din dili hakkındaki söz konusu problemlerin çözümüne yönelik teorilerin bazıları sadece dilden yola çıkarak cevap vermeye çalışırken; bazıları ise soruna, sadece dil açısından bakmanın bizi doğru cevaba götürmeyeceğini düşünerek, dilden önce, bir fenomen olarak "dinin ne olduğu" nun tanımlanması ve din dilinin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

⁴ Ayrıntı için bkz. Wilhelm Von Humboldt, *On Language*, İng. çev. Peter Heath, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1988, s. xix, xxx, 59.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, İng'ye Çev. D. F. Pears- B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, Londra 1961, s. 74 (paragraf 7).

19. yüzyıldan itibaren hızla gelişme kaydeden antropoloji veya daha geniş bir ifadeyle insan bilimlerinin dine farklı bir açıklama tarzı getirdiği görülmektedir. Çoğu antropologa göre, din baştan sona beşeri bir faaliyettir. İlkel insan nasıl birtakım korkularını, umutlarını beklentilerini ifade etmek veya karşılamak için bir takım tanrısallar üretmişse, sonraki gelişmiş dinlerin temelinde de benzer nedenler ama belki daha karmaşık bir yapıda yer almaktadır. Dolayısıyla dinlerde varolduğu iddia edilen her şey aslında beşeri bir kurgudan ibarettir. Ancak antropoloji esas itibariyle insanın tarihsel seyrini göz önünde bulundurarak sonuçlara varmaya çalışmaktadır. Bilinen insanlık tarihi boyunca var olagelmış dinlere bakılarak genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır. Burada fenomenler temel malzeme durumundadır. Buna göre, antropoloji yaşayan fenomenlere bakarak doğru veya yanlış değerlendirmesi yapmadan bir genel sonuca varmaya çalışmaktadır.⁶

Oysa felsefi düşünce hiçbir zaman tamamıyla görünürde olandan ve tarihte kalanlardan yola çıkarak bir yargıda bulunmaya kalkışmaz. Bu durum bilhassa rasyonalist düşüncede böyledir. Burada söz konusu olan din olduğuna göre felsefi düşünce hiçbir zaman sadece tarihte, bir şekilde yer almış olan din veya dinlere bakarak top yekün din hakkında genel bir değerlendirmeye gitmez.

Din dilinin mahiyetine yönelik tartışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür⁷:

a. Din dilinin literal olup olmadığı sorunu: Acaba kutsal metinlerdeki kıssa ve hikayeler literal anlama sahip midir? Daha da önemlisi Tanrı, ölüm ötesi hayat, Tanrı insan ilişkisi, Tanrı alem ilişkisi ve özgürlük gibi konular hakkındaki ifadeleri literal anlamıyla mı yoksa yorumlayarak mı anlamalıyız? Bazı Hıristiyan düşünürler Nuh kıssasının ve tufanın tarihsel bir gerçeklik taşımadığını düşünmüştür. Onlar, bunun yerine bu tür hikayelerin Tanrı'nın kötü-

⁶ Antropolojik açıdan dinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *Anthropological Approach to The Study of Religion*, Ed. M. Banton, Tavistock Publications, London 1978, s. 1 vd.

⁷ Ayrıntı için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 4 vd.

leri cezalandıracağı ve iyileri mükafatlandıracağı hususunu vurguladığını belirtmişlerdir. Acaba onları böyle bir yorum tarzına götüren sebepler nelerdir?

b. Dini bilginin kognitif bir yanının olup olmadığı sorunu: İster analogik olarak yorumlansın ister sembolik olduğu iddia edilsin acaba din dili bize yeni bir bilgi sunmakta mıdır? Din-felsefe ilişkisi açısından bakıldığında acaba dinin getirdiği hakikate dair bilgilerle felsefenin ortaya koydukları her zaman uyumluluk arzietmekte midir? Eğer din bir takım bilgiler sunuyorsa din ile felsefe karşı karşıya geldiğinde nasıl hareket edeceğiz? Bu durumda fideist bir tutum mu takınacağız yoksa yorumlamaya kapı arayacak mıyız?

c. Din dilinin doğrulama ve yanlışlama ilkeleri açısından durumu: Acaba din, insanın aktiviteleriyle doğrulanabilir bir formda mıdır? Din diline rasyonel bir temel bulmak mümkün müdür? Yoksa din ve din dili tamamıyla iman objesi olan şeylerden mi bahsetmektedir?

d. Sembolik ve antropomorfik ifadelerin neyi gösterdikleri sorunu: Acaba din dilindeki antropomorfik ve sembolik ifadeler reel anlamlarıyla mı anlaşılmalıdır? Tanrı hakkındaki antropomorfik ifadelerle bir teistin en başta söylediği “Tanrı hiçbir şeye benzemez, O zaman ve mekan dışındadır” şeklindeki önermeler tutarsızlık arzetmiyor mu? Tanrı hakkındaki pozitif sıfatlar bizi antropomorfizme götürmektedir. Sonuç olarak felsefi tahlillere kalkıştığımızda antropomorfizm ve agnostisizm veya ikisinin de dışında fideizm ile karşı karşıya mı kalacağız?

e. Linguistik açıdan din dili: Kutsal metinlerin bir dil’de olması bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Dil insanın iletişim için kullandığı soyut bir araçtır. Aslında dil dünyaya aittir. Dilin yapısında kültürün, düşünce dünyasının, tarihin ve çevrenin önemli ölçüde etkisi vardır. O halde dünyaya ait olan ve hatta yerel özellikler taşıyan dil, evrensel, aşkın ve nihai olan bir gerçeklikten bahsetmeyi veya onu anlatmayı ne derecede başarabilir?

Din dili hakkında ortaya atılan çeşitli çözüm önerileri veya açıklama tarzları geliştirilmiştir. Kimi düşünürler çözüm yolu olarak dini tamamıyla beşeri bir faaliyet olarak görmüş; kimi fideist bir çizgide kalmak gerektiğini iddia etmiş; kimileri de dinin ve din dilinin çeşitli metotlarla yorumlanması gerektiğini düşünmüştür.

2. Din Dili Hakkında Teoriler

Mantıkçı pozitivism: 20. yüzyılda dini inanca karşı yeni bir başkaldırı şekli ortaya çıkmıştır. Bu yeni başkaldırı Tanrı'ya inanmanın "anlamsızlığı" üzerinde temellenmiştir. Buna göre, "Tanrı vardır" veya "Tanrı insanları sever" gibi önermeler hiçbir bilgi değeri taşımayan ifadeler olup açık bir anlamdan yoksundurlar. Bizim, Tanrı'nın varlığı hakkındaki delil eksikliğimiz değil, aksine Tanrı vardır derken neyi kastettiğimizi bilmememiz problemdir. İşte bu nokta çağdaş din dili tartışmalarındaki temel problemdir. Dilin sınırları nedeniyle, dini inançların bilgisel yönden anlamsız olduğu şeklindeki itirazın başlıca temsilcileri mantıkçı pozitivistlerdir. Doğrulamacı-yanlışlamacı anlayış, din, sanat, ahlak ve metafiziğe dair önermeleri doğrulanamaz ve yanlışlanamaz olmaları nedeniyle "anlamsız" olarak niteleyerek tamamen yadsınımlardır.

Mantıkçı pozitivist A. J. Ayer *Dil Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde, metafizik, din, ahlak ve sanat alanına ait önermelerin anlamsızlığını iddia ederken, temel çıkış noktası "anlamlılık"la doğrulanabilirliği yan yana koymasındadır. Teoriye göre iki tür anlamlı ifade vardır. Bunlar analitik önermeler ve sentetik önermelerdir. Analitik önermelerin doğru veya yanlış olmaları ifadedeki kelimelerin anlamları yoluyla belirlenir. Pozitivistlere göre, kelimelerin anlamları tanımları ve matematik ve mantığın doğrularını içermelidir. Geri kalan bütün analitik olmayan anlamlı ifadeler ise sentetik olmalıdır. Sentetik önermeler ise, birtakım duyu tecrübeleri yoluyla empirik olarak doğrulanabiliyorsa anlamlıdırlar. Dolayısıyla, teolojik ifadeler empirik olarak doğrulanamadıkları için, bilgisel yönden anlamsızdırlar. Bir önermenin anlamlı olabilmesi için onun iki şekilden biriyle doğrulanabilmesi gerekir. İlk olarak önerme matematik ve mantık alanında olduğu gibi çözümlenebiliyorsa

anlamlıdır. İkinci olarak önerme empirik olarak doğrulanabiliyorsa anlamlıdır. Bu iki durum dışındaki bütün önermeler anlamsızdır. Ayer'e göre, duyu üstü bir "gerçek"ten söz eden önermelerin gerçek anlamı yoktur. Biz dilden dolayı duyu-deneyi üstüne çıkamayız. Metafizikçinin kullandığı cümleler, anlamlı cümlelerin kurallarına uymamaktadır. Etik ve estetiğe dair değer alanının önermeleri duyguları yansıtırlar, bunlar doğru yada yanlış olamazlar, ancak onlara saçma da diyemeyiz, fakat olgu dışıdırlar.⁸

Mantıkçı pozitivistler, katı anlamlılık-doğrulanabilirlik ilkesinde yumuşama göstermişler ve önermeler doğrulanamasa bile anlamlılığın mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir.

Yaşam formunun ifadesi olarak din dili: Dilin bir resim olduğunu düşünen L. Wittgenstein felsefi anlayışının ilk döneminde din, ahlak, sanat ve metafiziğe dair ifadeler karşısında susulması gerektiğini belirtmektedir. Wittgenstein anlam-doğrulanabilirlik ikilemini kabul etmeyerek dinin tamamıyla iman konusu olduğunu iddia etmiştir. İkinci dönemindeki Wittgenstein ise, katı "resim kuramı"ndan vazgeçip, din dilinin bir "oyun" ya da "yaşam formu"⁹ olduğunu düşünerek, yine fideizmle sonuçlanan bir anlayışla, din dilinin içine girilmediği sürece anlaşılamayacağı kanaatinde dir.

Wittgenstein'a göre, dil çeşitli "yaşam formları" nı yansıtan bir şekil alabilmektedir. Bu formların kendi kuralları, kendi cadde ve sokakları vardır. Dilin anlamı, kullanıma bağlı olarak belirlenmeli ve anlaşılmalıdır. Çünkü kelimeler, doğrudan değil, kullanımları içinde bir anlama sahiptirler. Böylece Tanrı hakkında kullanılan dil, diğer dil oyunları kadar geçerli bir dildir. Oyun kendi kuralları içinde değerlendirilirse anlamlı olduğu görülecektir. İkinci dönemde savunduğu "dil oyunları" teorisiyle Wittgenstein, dilin olgusal alan dışında kullanıldığında farklı bir söylem yapısına sahip olduğunu ifade etmektedir. Wittgenstein'ın dil oyunları teorisi, oyunun kurallarını bilmeden o dili anlayamayız düşüncesi

⁸ Bkz. A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1984, s. 13-15.

⁹ Bkz. Osman Bilen, *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar*, İzmir 2001, s. 207-209.

nedeniyle “imancılık”la sonuçlanmaktadır. Din dili, o dine inanılmadığı sürece anlaşılabilir. Wittgenstein’in katı imancılığı din dili konusunda tatmin edici bulunmamıştır. Zira, eğer iman etmeksizin o din hakkında bir kanaate sahip olunamıyorsa, din değiştirmeleri nasıl açıklayacağız? İkinci olarak din tamamıyla irrasyonel öğelere mi sahiptir ki, günlük dilden tamamen ayrı değerlendirilsin?

Tek anlamlı dil: Din dilini diğer dil yapılarından farklı görmeyen ve dilin tek anlamlı (univocal) olduğunu savunan, lafızcı, literalist dil anlayışına göre, Tanrı ve insan hakkında kullanılan dil, aynı dildir. İnsanın kendi dünyasında kullandığı önerme ve kelimelerle Tanrı hakkında kullandığı kelimeler aynı anlama sahiptir. Bu durumda mesela, “Tanrı’nın eli onların eli üstündedir”, “Tanrı arşa istiva etti” gibi Kur’an ayetlerinde yer alan insani unsurlar hiçbir yorum yapılmadan oldukları gibi, kelimelerin normal kullanımı neyse yine o anlamda kullanılması gerekmektedir. Katı lafızcı anlayış, İslam dünyasında “müşebbihe ve mücessime” mezhebinin temelini oluşturmaktadır. Lafızcı anlayış antropomorfizmle sonuçlanmaktadır. Tanrı, insana son derece benzeyen fakat birtakım süper güçleri olan olağanüstü bir “varlık” haline gelmekte; dolayısıyla da O’nu oluş-yokoluş şeklinde işleyen kategorik yapının içine dahil etmektedir. “Tek anlamlı” dil düşüncesi, Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanılan dilin, sıradan dilden farklı olmadığını iddia etmektedir.

Çok anlamlı dil: Çok anlamlı (equivocal) dil anlayışı ise, dilin “sonsuzluk” alanı hakkında lafzi/literal anlamıyla kullanılamayacağını iddia etmektedir. Dil, dünya ile sınırlıdır. Bu yüzden sıradan dil, Tanrı ve metafizik hakkında kullanılırken sadece “olumsuzlama” yoluyla kullanılabilir. Kökleri Plotinus’a kadar uzanan “olumsuzlamacı” din dili teorisi “Bir”in bütün bilgi ve dilsel ifadelerin ötesinde olduğu fikrine dayanmaktadır. Buna göre, dil kategorik bir yapı içinde olan dünyaya aittir. Bu kategorik yapının ötesinde olan Tanrı hakkındaki ifadeler asla lafzi anlamıyla anlaşılmalıdır. Dahası, Tanrı hakkında pozitif yolla hiçbir şey söylenemez. Olsa olsa, Tanrı hakkında sadece olumsuzlama (negatif) yoluyla bir şey

söylenbilir.¹⁰ Daha çok mistik düşüncelerin savunduğu bu anlayış dilin çok anlamlılığı görüşüne dayanmaktadır. Olumsuzlamacı teori, pozitif olarak bir şey söyleyemediği için Tanrı hakkındaki ifadelerin belirsiz ifadeler olarak değerlendirilmesi riskini taşımakta ve agnostisizme yol açmaktadır. M. Eckhart ve Ortaçağ Yahudi filozofu İbn Meymun olumsuzlamacı anlayışı savunanlar arasında sayılabilir. Çok anlamlı dil teorisi, din dili söz konusu olduğunda “insanbiçimcilik”ten uzak kalabilir, fakat bu kez de “bilinemezlik” tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Analojik dil: Analojik dil anlayışı ise, tek anlamlı ve çok anlamlı dil teorilerine nazaran daha kabul görmüştür. Bir kelimenin insan için kullanıldığındaki anlamıyla Tanrı hakkında kullanıldığında anlamı arasında bir analogi vardır.

Dilin analojik olarak kullanılabilceğini savunan anlayışa göre, dil Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanıldığında bir analogi yapılmaktadır. İslam dünyasından Mâtürîdî ve Farabî'nin ortaya attığı, özellikle Farabî'nin Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerle ilgili olarak geliştirdiği bu teorinin klasik temsilcisi T. Aquinas'tır. Farabî'ye göre, mesela, Tanrı'nın zatı hakkındaki “haz”, “sevinç” ve “mutluluk”u, insanın en yüksek seviyeden idrak ettiği şeylerle karşılaştırarak anlayabiliriz. Ancak Tanrı'yla insan arasında gerçekte asla böyle bir nispetten bahsedilemez. “Böyle bir nisbet olsa bile son derece önemsizdir, bizim duyduğumuz haz, sevinç ve mutlulukla İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında da hiçbir nisbet yoktur.”¹¹ Rasyonalist bir filozof olarak, metafizik alan hakkında bilginin mümkün olduğunu savunan Farabî, Tanrı'nın zatı dışındaki her şeyin bilinebilir olduğunu kabul ettiğinden, onun analogi teorisini sistematik olarak savunduğu söylenebilir. Aquinas'ın analojik din dili anlayışı, kelimelerin tek anlamlı ve çok anlamlı anlaşılması gerektiği, din dilinin Tanrı ve yaratıklar arasındaki bir “ilişki” açısından değerlendirilmesi gerektiği

¹⁰ Olumsuzlama yoluyla konuşma hakkında bkz. John Macquarrie, *God-Talk*, SCM Press 3. Baskı, London 1978, s. 25-27.

¹¹ Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 13.

ilkesine dayanır. Rasyonel teoloji savunulduğu sürece, analogik din dili bir yere kadar çözüm olabilir.

İndirgemeci dil: Din dilinin ahlak amaçlı bir söylem olduğunu savunan R. B. Braithwaite, Kant ve A. Ritschl, Tanrı hakkındaki ifadelerin gerçekte insanların birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini anlatan ahlakî ifadeler olduğunu iddia etmektedirler. Wittgenstein'in "dilin anlamı kullanıldığı bağlama göre" anlayışı Braithwaite'in temel ilkesi olmuştur. Braithwaite göre dini önermelerin bilgi verici bir içeriği yoktur.¹² Dinî ifadeleri ahlaka indirgemek, hem dinin alanını son derece daraltmakta, hem de "bilgi verici" yönünü yok saymaktadır.

3. Dinin Sembolik Dili

Din diline yorumsamacı yaklaşan anlayışlar, problemi dil bağlamında ele almanın yanında "din" in neliğini de tartışmaya çalışarak ele almaktadır. Din dilinin sembolik yapıda olduğunu savunanlar bu noktadan hareket etmektedirler.

İngilizce symbol (Yun. Symbolon; Lat. Symbolom) kelimesi Türkçe'de sembol veya simge şeklinde kullanılmaktadır. Sözlükte en genel anlamıyla "başka bir şeyi, özellikle de soyut şeyleri göstermek veya temsil etmek amacıyla kullanılan şey" şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir tarife göre ise duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simgedir. Belli bir insan öbeğinin uzlaşım yoluyla kendisine belli bir anlam verdiği göstergedir. Bu tariflere göre mesela bayrak vatanın; güvercin özgürlüğün ve barışın sembolüdür.

Aslında imge, işaret, allegori, sembol, metafor, amblem, mesel, mit, figür, ikon ve idol gibi kelimeler çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹³ Fakat belki de hepsinin ortak olduğu bir nokta vardır ki o da hepsinin birer gösterge olmasıdır.

¹² R. B. Braithwaite, "An Empirist's View of The Nature of Religious Belief" *Religious Language and The Problem of Religious Knowledge*, Ed. R.E. Santoni, Indiana Univ. Press, London 1968, s. 333 vd.

¹³ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, Çev.: Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 7.

Dini sembolizm düşüncesi rasyonalist düşüncede epistemolojik açıdan değerlendirilmektedir. Hegel “ancak kavranabilir olan hakiki olandır”¹⁴ derken rasyonalist düşüncenin en temel karakterini ifade etmiştir. Descartes bütün bilgilerinden şüphe edip adeta kendisini tarihin getirdiklerinin dışında tutarak (her şeyi paranteze alarak) her şeyi bir kenara bırakıp kendi içine yöneldiğinde ilk önce düşündüğünün, sonra bir ben olarak kendisinin ve ardında da Tanrı’nın varolduğunun apaçık bilgisine ulaşıyordu. Descartes’e göre biz doğuştan bazı bilgiler getiririz. İşte Tanrı fikri de bunlardan en başta gelen apaçık fikirlerden biridir. Bu açıdan bakıldığında, rasyonel düşünce, hakikatin ne olduğu sorusunu cevaplayabilir, eşyanın kühünü bilebilir.

Bu temel düşünceden yola çıkarak dini ele aldığımızda yer yer metafizikten bahseden din, aslında felsefenin söylediğini çok daha basit ve somut örneklerle herkesin anlayabileceği şekilde anlatmaktadır. Nihai amaç aynıdır. Dinin her söylediğinin felsefi bir açıklaması yapılabilir. Aksi halde, yani dinin gerek kutsal metinlerdeki literal anlamının ve gerekse pratik halinin hakikatin ta kendisi olduğunu söyleyecek olursak, bir takım tutarsızlıklar, akıl dışılıklar, paradokslar veya kısacası felsefenin söylediği ile büyük ölçüde çelişen durumlarla karşılaşırız. Sonuçta da din tümüyle iman objesi olmaktan kurtulamayacaktır. İkinci bir sorun belki de çifte gerçeklik kabul edilmek zorunda kalınacaktır.

Farabî’ye göre, filozof ve peygamber aslında aynı kaynaktan beslenmektedir.¹⁵ Filozof bir takım salt akılsallar veya dünyada nesnel karşılığı olmayan veya duyulardan alınmayan kavramlara ulaşabilir. Salt akılsal olan bu kavramlar yoluyla hakikatin ne’liğine dair bilgilere ulaşılabilir. Salt akılsalların kaynağı duyular dünyası olmadığı için onların duyular dünyasında bir karşılığı yoktur. İşte bu yüzden eğer salt akılsallar duyusal dünyanın kavramlarıyla ifade edilmek istenirse zorunlu olarak bir takım remiz veya semboller kullanılacaktır. Peygamber, bu sembolleştirmeyi

¹⁴ Hegel, *Estetik I*, s. 91.

¹⁵ Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 92-93.

yapma yeteneği olan insandır. Peygamberin hayal gücü, ulaşılan salt akılsalları dönüştüren bir yetenektir. Buna göre din salt akılsalların sembolik bir ifadesidir. Ancak Farabî'ye göre filozof, bu sembollerin ardında yatanı görebilir. Zira buradaki sembolleştirme akılsal olanların sembolleştirilmesidir. Üstelik bu sembolleştirme başka türlü ifade edilemeyen sembolleştirilmesi değil, anlamayı, kavramayı ve öğrenmeyi kolaylaştırmak ve sürekliliği sağlamak amacıyla olan bir sembolizmdir. Hakikatin iki tür ifade biçiminden biridir.

Dinin ve din dilinin neden sembolik olduğu konusunda İbn Sina'nın da Farabî'ye benzer gerekçeler öne sürdüğü görülmektedir. İbn Sina'ya göre "insanların pek azı, bu tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edebilir." "Herkes ilahi hikmeti anlama imkanına sahip olmadığı gibi, bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesi de uygun değildir... Bunun yerine, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir... Peygamber mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir."¹⁶ Bu sebeple "Peygamberin sözlerinin remz (sembol), kelimelerinin de işaret (ima) olması şart koşulmuştur."¹⁷

Farabî'nin sisteminde ahlak ve saadeti'l-kusva merkezi bir konumda yer almaktadır. Şöyle ki, insanı tanımak için, insanın parçası olduğu kainatı tanımak ve gayesini bilmek gerekmektedir. Öte yandan mutluluk insanın ulaşması gereken tek gayedir. İlk olarak akıl insanı mutluluğa götürür. Ancak mutluluğun bu yolla elde edilmesi sadece seçkinlere has bir durumdur. Filozoflar ve imamlar mutluluğun yolunu bilirler ve ona göre yaşarlar. Filozof akıl gücüyle ve hatta biraz da mistik bir temayülle nihai gaye olan mutluluğa ulaşma yollarını teorik olarak bilir ve bunu pratize eder.

¹⁶ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa –Metafizik-* II, Çev. E. Demirli – Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 189.

¹⁷ İbn Sina, "[Peygamberlerin] Peygamberliklerin[in] İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risale", *Risaleler*, Çev. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 38.

Burada onun herhangi bir başka bilgiye veya metoda ihtiyacı yoktur. İmamlar ise aynı mutluluk yoluna, halkı sembollerle ulaştırır. Filozoflar bu semboller ve benzetmelerin gerisinde bulunan, onların ifade ettikleri gerçeklerin akli, kesin ve ispatlayıcı bir bilgisine sahiptirler.¹⁸

Anlaşılan o ki Farabi sembollerin sadeleştirilebileceğini veya başka türlü ifade edilebileceğini savunmaktadır. Farabi rasyonel bir metafizik kurmaya çalışmaktadır. Bu noktada Farabi'yi biraz sonra bahsedeceğimiz Tillich veya Eliade gibi sembolleri sadeleştirilemeyen şeyler olarak düşünenlerden ayırmamız gerekiyor. Tillich ifade edilemeyen zorunlu olarak sembolik olduğunu belirtirken, Farabi ifade edilemezliği kabul etmemektedir. Nitekim İbn Sina'ya göre dile de getirilemeyen düşünce veya bilgi yoktur. Peygamberin yaptığı halkın anlayamayacağı şeyleri sembolleştirmektedir. Aksi halde dile getirilemeyen dilselleştirmek değildir. O adeta bir sanatçı gibi, hakikati sembollerle halka anlatmaktadır.¹⁹ Onlar Tanrının özünü gerçeğini gelecek hayattaki kaderin geçek mahiyetini bilirler. Farabi hakikatle ilgili her türlü somut açıklamanın sembolik olduğunu ve onun ardında rasyonel veya spiritüel bir temelin bulunduğunu düşünmektedir. Bu yüzden mutluluğu ruhsal kabul ediyor ve ölüm ötesi hakkındaki her türlü somut açıklamayı bu ruhsalın sembolik ifadesi sayıyor.

Burada aydınlatılması gereken noktaların şunlar olduğu kanaatindeyiz:

Acaba Farabi'ye göre, insan eşyanın künhüne vakıf olabilecek bir yapıda mıdır? En üst seviyedeki bir akletme faaliyeti bize bunu sağlar mı? Yoksa her halükarda insana kapalı kalan noktalar var mıdır? Hegel'in dediği manada bir düşünce mümkün müdür? Eğer filozof eşyanın künhüne vakıf olabiliyorsa, onun için hiçbir dini inanç veya yaptırım hiçbir haliyle bağlayıcı olamayacaktır. Zira din top yekün semboller sistemiyse onların aslını bilen için bu sembollerin bir anlamı olamaz. Belki sadece toplumsal düzeni

¹⁸ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 93-94.

¹⁹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90-91.

veya uyumluluğu sağlamak için onlara uyması gerektiği düşünülecektir. Diğer yandan din bütün yönleriyle her tarihsel dönemde kültürde daima yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duyacaktır. Filozof felsefi hermenötik diyebileceğimiz bir faaliyetle dini kendi çağına ve kültürüne göre yorumlamak durumunda kalacaktır. Adeta aynı özü ifade etmek şartıyla yeni bir din kurgulayacaktır.

Salt akılsallar dediğimiz kavramlar birer anlam mıdır, yoksa onlar da kelimelerle ifade edilebilir mi? Eğer anlamsalar acaba kelimesiz anlamlardan bahsedebilir miyiz? Dahası bu kelimesiz anlamlara nasıl ulaşılmaktadır? Acaba Farabi, rasyonel bir sezgiden mi bahsetmektedir? Eğer böyleyse kelimelerle anlatılan felsefi düşünce de sembollerden kurtulamayacaktır ve sembolizm bir takım amaçlar nedeniyle değil, başka türlü ifade edilemeyen ifade etmek için zorunlu bir sembolizm olacaktır. Bu da onları mistisizme yaklaştıracaktır.

Gerek Farabi, gerekse biraz sonra bahsedeceğimiz Tilich'in düşüncelerinde tümellerin gerçekliği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Farabının salt akılsallar dediği kavramlar bu dünyada karşılığı olmayan kavramlardır. Tilich ise nominalistleri yanlış düşündüklerini ifade etmektedir. Şimdi acaba bu tümel kavramlar her hangi bir gerçekliğe tekabül etmekte midir?

Batı'da ise ilk dönemlerdeki filozoflardan Plotinus 19. Yüzyıldan itibaren de bilhassa Romantik hareketin etkisiyle ortaya çıkan mistik düşünce (son dönemde büyük ölçüde mistik olduğunu söyleyebileceğimiz Paul Tillich) dini ve din dilini ifade edilemeyen ifadesi olarak ele almıştır. Mistik düşünce dini tecrübenin nihai hakikate ulaşmanın tek yolu olduğunu iddia etmektedir. Buna göre insan eşyanın hakikatini hiçbir zaman bilemez. Son tahlilde hakikat suje obje yarılmasını reddeden bir mahiyete sahiptir. O halde orada bir bilgiden değil bir yaşantıdan bahsetmek gerekir. Hakikat duyuşsal ve akısal dünyanın sınırlarını aşan bir yapıdadır. O halde böyle bir hakikati ifade etme çabaları kesinlikle sembolik olmak durumunda kalacaktır. Üstelik burada sembolizm iki ifade biçiminden biri değil, hakikatin mümkün olabilen tek ifade şekli

yani zorunlu bir sembolizmdir.

Mistiklere göre Tanrıya giden yolda kelimelerin aşılması gerekmektedir. Burada büyük ölçüde dini tecrübeci sayabileceğimiz ama kimi zaman rasyonel düşünceye ve bilhassa din-felsefe ilişkisi noktasında Farabi'ye benzeyen Paul Tillich'in düşüncelerine yer vermek de fayda vardır.

Tillich'e göre her insanın bir takım "nihai ilgi"leri vardır. Bunlar dünyanın sınırları içinde kalan sahte ilgiler olabileceği gibi bir aşkınlığa (kendinde varlık; being-itself) atıfta bulunan gerçek ilgiler de olabilir. İlginin objeleri değişkendir. Doğa üstü varlıklar, tarihsel şahsiyetler, dini veya seküler olsun olmasın uluslar, sosyal sınıflar, politik hareketler, bilim ve sanat gibi kültürel formlar, maddi putlar, sosyal statüler bunların herhangi biri nihai ilgi objesi olabilir.²⁰ Nihai ilginin iki anlamı vardır. Bağlılık, bağlanma veya teslim olma ve iç kaygı. Tillich inancı veya kendi ifadesiyle nihai ilgiyi insan tecrübesinin ve aktivitesinin bir organize şekli olarak düşünür. Ona göre inanç bir şeye kayıtsız şartsız teslim olma ve onu mutlak bir otorite olarak kabul etme isteğidir. İman bir beklenti, bir keşif ve anlamlılık arayışıdır.

Tillich'e göre Kendinde-Varlık nihai ilginin gerçek objesidir. Dini ifadeyle o Tanrı'dır ve zorunludur. Tanrı hakikatin ta kendisidir, değişmez ve sonsuzdur. O bir varlık değildir. Zira varlık olmak mahiyete sahip olmayı bir sebebi ve zaman ve mekanı gerektirir. Kendinde-Varlık hakkında bunlar söylenemez. O her şeyin kaynağı ve temelidir. Böyle olunca Tanrı'nın varlığı sorusu ne sorulabilir ne de cevaplanabilir. Her varlık Kendinde-Varlık'a iştirak eder. Tillich Kendinde-Varlığı "alemin temeli" ve "varlığın gücü" gibi ifadelerle de adlandırmaktadır. Bu durum onu büyük ölçüde panteist çizgiye yaklaştırmaktadır.

Kendinde-Varlık'a ancak tecrübe yoluyla ulaşılabilir. Bu tecrübe ise bağlılık veya teslim olma ihtiyacı doğduğunda ve iç kaygı durumu yaşandığında ortaya çıkar. Felsefe bu yaşantının objesi olan Kendinde-Varlık'ı kavramlarla ifade ederken, din sembollerle

ifade eder. Son tahlilde, Kendinde-Varlık hakkındaki her türlü ifade sembolik veya metaforik olmaktan kurtulamayacaktır. Bu yüzden W. M. Urban, Tillich'in görüşlerini pan-sembolizm olarak değerlendirmektedir. Nitekim Tillich *Systematic Theology*'de "Tanrı Kendinde-Varlık'tır" ifadesi dışındaki Tanrı'ya dair hiçbir ifadenin literal anlamıyla alınamayacağını belirtmektedir.²¹ Tillich'e göre Tanrı hakkında ifadeler ya semboliktir ya da metaforiktir aksi halde anlamsız veya çelişik olurlar. Her ne zaman Tanrı hakkında zamansal kavramlarla konuşuyorsak mitik konuşuyoruz demektir ve bu noktada tam bir demitolojizasyon mümkün değildir. Mesela yaratma hikayesi mitiktir, cennet tasvirleri ve adem kıssası mitik anlatımlardır. Adem kıssası her insanın yaşadığı bir ruh halini anlatmaktadır.

Tillich'e göre teoloji söz konusu olduğunda yapılması gereken şey teolojinin sonsuz hakikat ve onun zamansal formu olarak adlandırılabilceğimiz iki kutbu arasındaki dengenin kurulmasıdır. Teologların en başta gelen görevi de budur. Buna göre yetkin bir teoloji öz itibarıyla ihtiva ettiği sonsuz hakikati (Eternal Truth) koruyarak onu çağdaş ve kültürel bir formda sunmalıdır. Ona göre pek çok teoloji bunu başaramamıştır.

Mistik teorilere kısmen benzeyen bir sembolizm teorisi de "symbolo-fideism"²² diye adlandırılan ve en önemli temsilcileri olarak da A. Sabatier ve E. Menegez kabul edilen teoridir. Bu teoriye göre insan eşyanın mahiyetini bilecek durumda değildir. Eşyanın hakikatine düşünce yoluyla ulaşamaz. İnsan eşyanın sadece "image", "figure" ve sembollerdeki açılımlarını bilebilir. Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz, O'nu daha çok düşüncemizde şekillendirdiğimiz antropomorfik temsillerle bilebiliriz. Bununla birlikte bu temsiller şüphesiz yaşayan bir realitenin sembolleridir. Fakat zihni yapımız bu realiteyi açıkça kavramaya müsait değildir. Zihnimiz O'nu sadece, O, kendisini duyusal temsillerle sunduğu zaman anlayabilir.

²¹ Tillich, *Systematic Theology*, I, s. 238.

²² Bkz. Menegoz, "Symbolo-Fideism", s. 151 vd.

Sabatier'e göre insan hakkında kullandığımız kelimeler Tanrı hakkında kullanıldığında aynı şeyi ifade etmezler. Din dilinin amacı bir tecrübeyi ifade etmek veya iletmektir. Bu yüzden de şiirseldir. Tanrı bize kendi tecrübemizde kendini açar. İşte bu tecrübe sembollerle kurgulanır. Din dili bir amacı gerçekleştirmek için pragmatik bir usul takip etmektedir. Bu açılma önermeler şeklinde değildir. Tanrı'nın rasyonel bir bilgisi mümkün değildir. Teolojinin görevi sonsuz hakikatin tarihsel unsurlarını keşfetmek ve onu yeni formuyla her yeni çağa sunmaktır.

Din dilinin sembolik ve mecazî olduğunu iddia eden mistik ve dini tecrübeci düşünce, dilin Tanrı hakkında sembolik ve mecazî olarak kullanılabileceği, ancak bu ifadelerin hiçbir zaman doğrulama konusu edilemeyeceği kanaatindedir. Varoluşçu teolog P. Tillich ile eşyanın özünün insan bilgisine kapalı olduğunu ve sadece bir takım imaj ve sembollerde tezahür ettiğini düşünerek "imancı-sembolizm" anlayışını savunan A. Sabatier bu düşüncenin temel temsilcilerindendir. Sabatier'e göre, dinin en önemli yanı onun soyut düşünce tarafından kavranılamaz olmasıdır. Bu yüzden İsa Tanrı hakkında bir takım sembollerle konuşmuştur. Tillich ise, Tanrı hakkında sembolik olmayan tek ifadenin "Tanrı, Varlığın-Kendisi' (Being-Itself, Bizzat-Varlık)dir" cümlesi olduğunu belirtmesi ve diğer bütün ifadelerin sembolik ya da mecazî olup asla kavramsal karşılıklarının verilemeyeceğini ya da tek bir anlama indirgenemeyeceğini, fakat daima yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmesi nedeniyle "çok anlamlı" dil ve analogik dil anlayışına sembol teorisinde yer vermektedir. Tillich, başka türlü ulaşılamayan gerçekliği insan tecrübesine taşımalarından dolayı dinî sembollerin bilgi verici olduğunu belirtmektedir.

Dinin, sanat ve dil gibi beşeri bir faaliyet alanı, insanın psikolojik veya toplumsal durumunun bir tür ifadesi olduğunu ve aslında dinde aşkın veya Tanrısal adı altında ortaya çıkanların hiçbir gerçekliğe sahip olmayan bir kurgu olduğunu düşünen düşünürler son iki yüzyılda etkili olmuşlardır.

Antropolojik açıdan dini değerlendiren anlayışa göre, din

yadsınmaması gereken doğal bir faaliyettir. Din, sanat ve dil bir tür dışlaştırmadır. Sanat ve şiir neyse din de odur. Dolayısıyla onu yadsımak insanın bir yönünü görmezlikten gelmek demektir. Ernest Cassirer ve George Santayana'nın din diline ve dine bu tür bir yaklaşım getirdikleri söylenebilir. Cassirer'e göre insanın en belirgin ve hatta onu tanımlayan özelliği "sembolleştiren varlık"²³ olmasıdır. Din, sanat ve dil tamamıyla sembolik bir yapı arzederler. İnsan zihni, sembollere gereksinim duyan bir zihindir. Semboller insanın anlam dünyasının birer parçasıdır. Dil, mitos, din ve sanat birer sembolik formdur. Din ve mitos duyguların bir ifadesidir. Dilde ise duyu algılarımızı dışlaştırırız.²⁴

Cassirer, Hegel'e benzer bir düşünceyle sanat, dinsel düşünce ve bilimsel araştırmanın meraktan doğduğunu belirtmektedir. Ona göre sanat, realitenin bir keşfidir. Sanat, realitenin kavramlar aracılığıyla değil, sezgiler aracılığıyla, düşünce ortamı aracılığıyla değil, duysal formlar aracılığıyla yorumlanmasıdır. Cassirer'in çizgisinde giden Suzanne K. Langer da büyüü, dinsel törenleri, mitosları ve dini sanat ve rüyalarla birlikte sembolik transformasyonlar olarak düşünmektedir. Langer'a göre düşünme faaliyeti semboller üzerinde gerçekleşmektedir. Zihin kendi yaşantılarını sembollere çevirir ve onları kullanarak düşünür. Duyular tarafından getirilen malzemeler devamlı olarak zihin tarafından sembollere dönüştürülür. Langer'a göre kutsal şeyler rituellden, teolojiler ise mitoslardan doğar. İnsanda öykü anlatma ve mitos kurma içgüdüğü uyanır uyanmaz antropomorfizm ve teoloji doğmuştur. Mitos metafizik düşüncenin ilkel aşamasıdır. Her iki düşünürü göre de büyü ve dinsel törenler ilkel sembolik fonksiyonlardır. Bütün bunlar bireyin doğayı açıklama çabaları, içinde yaşadığı evrendeki düzeni kendi zihninde yarattığı sembollerle anlatmaya yönelme yollarıdır.²⁵

²³ Ernst Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, Çev. N. Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 42.

²⁴ Cassirer, *İnsan Üzerine Bir Deneme*, s. 56

²⁵ Bkz. S. K. Langer, *Philosophy in a New Key -A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art-*, Mentor Book, 8. Baskı, New York 1956, s. 29-36.

Cassirer'e göre mantıksal çözülemeye en az müsait olan din ve mitosdur. Dinsel düşünce esas itibariyle Thomas'nın da savunduğu gibi rasyonel veya felsefi düşünceye karşı değildir. Din bize kendi insani yaşantımızın çok ötesinde olan aşkın bir öbür dünya umudu ve beklentisi verir, ama beşeri olmaktan kurtulamaz. Dini sembolizm faaliyeti sürekli olarak değişir ama bu faaliyet öz itibariyle hep aynı kalır. İlkel insan mitos yoluyla duygularını ve heyecanlarını yalnızca bir takım allegorilerle değil, daha ziyade eylemlerle ve somut olarak dile getirir. Aslında son tahlilde mitos ve din arasında köklü bir ayırım yoktur. Her ikisi de insan yaşamının aynı temel olaylarından kaynaklanmaktadır. İnsanlık tarihi içinde mitosun bitip, dinin başladığı keskin bir nokta belirlemek mümkün değildir. Din tüm tarihsel seyir içinde mitik öğelerle iç içe olmuş ve çözülmez bir biçimde birleşmiş olarak kalmıştır. Aslında mitoslar da olanaklı bir dindir. Cassirer'e göre din en yüksek ahlaksal ülkülerimizin sembolik anlatımı büyü ise acemice boş inanlar kümesidir.

Sonuç olarak Cassirer'e göre insanı toplumsal bir hayvan olarak tanımlamak kuşatıcı değildir. İnsan da dil mitos sanat ve din gibi yüksek düzeyli bir toplumsal faaliyet bulunmaktadır. İnsan yaşantılarını açıklamak ve yaymak için bir yol bulmuştur. Zira o kendi yaşamını dile getirmeden edemez. İşte bu dile getirmenin çeşitli yolları vardır. Dil sanat mitos ve din bunların en belli başlılarıdır. Ona göre, insan sembolik formlar yoluyla "ideal dünya"ya geçit bulmaktadır. Cassirer, dinî söylemin sembolik bir form olarak "mitik" yapıda olduğunu düşünmektedir.

George Santayana'ya göre ise din, -her bir din takipçileri tarafından bir literal hakikati ortaya koyduğu savunulsa da- doğal hayatın ahlaki düzeninin şiirsel bir dönüşümüdür. Din mittir ve o, eşyanın çevrilmiş bir imgesini sunar ki, onların ahlaki etkisi geçmişteki dramatik olaylar yoluyla olur. Din, özü itibariyle hayal gücüne dayanan tüm ahlaksal hayatı içine alması anlamında ahlaksal işlevi olan bir şiirdir. Dinlerin biri doğru diğeri yanlıştır denilemez. Sadece içerdikleri simgesel değer ve zenginlik, ahlaki

bakımdan daha yüceltici olmaları yönüyle biri diğerinden üstün olabilir. Dinin doğruları dünyaya ilişkin doğrular olmayıp simgesel veya ahlaksal doğrulardır. Santayana açısından bakıldığında Tanrı gerçek bir varlığın adı değildir. O insanın en yüksek idealine verilen bir addır. Eksiksiz doğruluk, güzellik, iyilik ve mutluluk idealinin simgesidir.²⁶

Santayana'ya göre, bir fenomen olarak din, tüm ahlakî hayatı içine alan bir "şiiir"dir ya da şiirsel ifade tarzıdır. Nasıl ki, şiirin dili mantıksal açıdan değerlendirilmez ve ondaki sanatsal yön önemsenirse, din de tıpkı şiir gibi değerlendirilmelidir. Aksi halde dinin özellikle bilimle ve diğer dinlerle çatışması kaçınılmaz olacaktır. Oysa hiçbir din hakkında "doğru-yanlış" değerlendirmesi yapılamaz. Çünkü şiirsel dil hakkında doğru-yanlış değerlendirmesi değil, güzel-çirkin değerlendirmesi yapılabilir. Dolayısıyla yapılması gereken şey bu "şiirsel" ahlak anlatımının nasıl işlev gördüğünü belirlemektir. Santayana'ya göre dinin gönderme yaptığı şey bu dünyaya ilişkin olan ve doğru yanlış denilebilecek türden bir konu değildir. Din, sembolik ve hayalgücüne bağlı olarak ahlakî doğrulara gönderme yapmaktadır.

H. G. Gadamer de, din dilinin şiirsel olduğunu belirterek, din dilinde mantıksal bir yapı aramamak gerektiğini savunmaktadır.²⁷ Gadamer'e göre, nasıl ki bir sanat eseri karşısında hissedilenler kavramlara tam olarak hiçbir zaman aktarılamazsa din dilinde de benzer bir tecrübenin ifadesi söz konusudur. Din diline günlük dildeki kelime-referans ilişkisi açısından bakılmamalıdır. Çünkü din dilinde böyle bir ilişki yoktur.

P. Ricoeur'un yorumbilim kuramında, dini yorumlamada semboller merkezi bir rol oynar. Ona göre insan, felsefe, teoloji ve mitolojiden önce sembollerle karşı karşıyadır. Ricoeur, din dilini, sembol ve mecazların "çift anlamlı ifade" olma özelliğine dayan-

²⁶ J.-H. Randall- Jr.-J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Fen Ed. Fak. Yay., İzmir 1989, s. 237.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, "Religious and Poetical Speaking", *Myth, Symbol, and Reality*, ed. Alan M. Olson, University of Notre Dame Pres, Notre Dame 1980, s. 86-88.

dırmaktadır. Ona göre, din dilindeki sembollerin ve anlatım biçimlerinin yaratıcı ve ima edici yönü vardır.²⁸ Ricoeur'a göre bütün dilsel ve dilsel olmayan dinî semboller tecrübî yapıdaki kutsal anlatılar (narrative). Dinî tecrübe, din dilinde ise birtakım özel söylem şekilleriyle ifade edilir.²⁹ Sembollerin daima yorumlamaya açık olması düşüncesiyle Ricoeur'un Tillich'e benzer düşünceler taşıdığı söylenebilir.

Sonuç

Dilin dünyaya ait olduğunu ve dünyamızın dilimizle sınırlı olduğunu iddia eden düşünürlere göre dil kullanılarak bu dünyanın dışına çıkılamaz. Aşkın bir alan kabul edilsin veya edilmesin dil bu alan hakkında bir ifade yeteneğine sahip değildir. Eğer aşkın alandan bahseden kutsal metinlerdeki olgu ve olaylar gerçekse bunlar aşkına ait olamazlar. Zira onların hepsi dünyadan alınmıştır. Eğer onların bir gerçeklikleri yoksa bu durumda da tamamıyla hayal gücüne ve bir amaca yönelik olarak vardılar. Dolayısıyla onlar bir takım amaçları tümel olarak ifade etmeye çalışan adlardır. Metafizik hakkındaki her türlü dilsel ifade sembolik olmaktan öteye geçemeyecektir. Burada sorulması gereken en temel soru belki de Wittgenstein'in da belirttiği gibi dille metafizik yapılabileceği sorusudur.

Farabi'ye göre, dini semboller bir takım soyut şeyleri temsil etmektedirler. Fakat bu semboller ifade edilemeyenin ifadesi değildirler. Biz, bu sembollerin arkasını görebiliriz. Dolayısıyla semboller sadeleştirilemez ifadeler veya anlatımlar değildir.

Mistisizm başlığı altında toplayabileceğimiz ikinci gruba göre dini sembolizm ifade edilemeyenin ifadesidir. Dini semboller aşkın bir alana gönderme yaptıklarından dolayı asla sadeleştirilemez. Belki daha az sembolik hale getirilebilirler. Bu sembollerin varlık

²⁸ Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language -Sign, Symbol, and Story-*, Blackwell Pub., Oxford 1997, s. 123; ayrıca bkz., E. Göka, A. Topçuoğlu, Y. Aktay, *Önce Söz Vardı -Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme-*, Vadi Yay., Ankara 1996, s. 88.

²⁹ Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred -Religion, Narrative, and Imagination-*, İng.'ye Çev. D. Pellauer, Fortress Press, Minneapolis 1995, s. 39.

nedeni başka türlü ifade edilemeyi, tek ifade şekli olan semboller yoluyla insana ulaştırmaktır. Eğer bu semboller olmasaydı, insan onların gösterdiklerinden haberdar olamazdı.

Dini sembolizme antropolojik açıdan bakanların da mistik yaklaşıma benzer şeyler düşündükleri söylenebilir. Ancak bu ikinciler aşkına gönderme yapmadan ve insanın ruhsal dünyasını aşmayan bir takım ifade edilemeyen duygu ve düşüncelerin, iç yaşantıların umut ve beklentilerin sembollerinden bahsederler. Burada da bir ifade edilemeyen vardır fakat bunun nedeni ifade edilecek olanın aşkın olmasından değil, soyut insani yaşantılar olmasındandır.

Din dilinin, dilsel açıdan apayrı bir dil olmadığını, ancak, eğer sadece dil açısından bakılırsa, anlamsızlıkla sonuçlanacağını, bu yüzden de din dilinin, dinin varlık nedenine bağlı olarak ele alınması gerektiğini düşünen Farabi, bir fenomen olarak dinin bir amaç için var olan ve kavramsal olanı, temsil, sembol ve şiirsel dille ifade eden bir anlatım tarzı olduğunu iddia etmektedir. Ancak Farabi, özellikle Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerin günlük dilde ifade edilmesinin son derece zor olduğunu kabul ederek, analogik dil yolunu da kullanmaktadır. İbn Sina, İbn Rüşd, kısmen İbn Tufeyl, Hegel ve Spinoza'nın din hakkındaki düşüncelerinde Farabi'yle benzerlik taşıdıkları söylenebilir. Öte yandan Farabi'ye göre din sadece ahlaka indirgenmediği gibi, sembolik yolla da olsa, felsefi hakikatin bilgisine ulaştırıcı bir yoldur.

Sembolik dil düşüncesinin, din dilini anlamada ortaya çıkan "insanbiçimci", "bilinemezci", "anlamsız", "indirgemeci", "imancı" ve "bilgi verici olmama" gibi sorunlardan diğerlerine göre daha uzak olduğu görülmektedir. Öte yandan dinî sembolizm teorisinin diğer din dili teorilerinden bütünüyle bağımsız olduğu söylenebilir. Nitekim, gerek Farabi gerekse Tillich gibi din dilini sembolik dil olarak gören filozoflar zaman zaman analogik yöntemi de kullanmaktadırlar.

Her ne kadar dinî sembolizm, "din dili" problemini çözmeye

yönelik bir yaklaşım ise de; dinî sembolizm anlayışını savunan Farabi ve Tillich topyekün din fenomeninden hareket etmektedirler. Çünkü din dili ele alınırken sadece analitik açıdan ya da sadece pragmatik ve ahlakî açıdan bakmak doğru değildir. Fenomenolojik ve varoluşçu din analizlerine de yer verilmek zorundadır. Dolayısıyla probleme aynı zamanda “din nedir?” sorusu bağlamında ele almak gerekmektedir.

Farabi, dil ve düşüncenin birbirine paralel geliştiğini kabul ederek, din dilini anlamının bir dil sorunu olmadığını, meseleye, hakikatin kavramsal bilgisinin sembolik ifadesi olan dinin varlık nedeni açısından bakılması gerektiğini düşünmektedir. Tillich açısından bakıldığında ise, tecrübe dilden çok daha fazlasına sahiptir ve dinî tecrübe asla dil yoluyla olduğu gibi ifade edilemez.

Dinî sembolizm düşüncesinin diğer bakış açılarından ayrıldığı temel nokta, din diline din fenomeni açısından bakmasıdır. Din dili, sadece genel anlamda dilin yapısından doğan kapalılık, tek anlamlılık, çok anlamlılık ve doğrulanabilirlik gibi sorunlar nedeniyle değil, din fenomeninin yapısından dolayı semboliktir. Çünkü Tillich’e göre dil metafizik alan için yeterli değildir; Farabi’ye göre ise din kavramsal olanın ifadesidir. Dolayısıyla, din dili, son derece açık olsa bile, yorumlanmaya gerek duyulabilir.



The Symbolic Language of Religion

Citation/©: Tokat, Latif, (2009). The Symbolic Language of Religion, Milet ve Nihal, 6 (1), 75-98.

Abstract: The main problem of metaphysical language is that it uses language and its narratives. If the language is limited with world, we can say nothing linguistically about metaphysics, religion, art and morality. The thought of religious symbolism argues that not only religious language but also religion itself is a symbolic phenomenon. From this perspective, religious language must be evaluated from the point of its aim. Because of metaphysical realm is beyond categorical world-structure, religious language and its narratives must be symbolic.

Key Words: Religious Symbolism, Religious Language, God-Talk, Farabi, Tillich.

Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin (2009). Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 99-111.

Özet: Kur'an'daki kıssalar, anlattıkları 'olaylar' kadar, olayları 'anlatım tarzı ve eylemi' açısından da önem arz ederler. Zira kıssalar, sadece anlattıkları olaylara referansla değil, belki onlardan daha ziyade bu olayları kendi anlatım tarzları ve eylemleri içinde yeniden şekillendirme/ anlamlandırma güçlerine nispetle kıssa olurlar. Bu yazımın amacı, 'Kur'an'daki kıssaların birer kıssa olarak anlamı nedir?' sorusu ekseninde onların anlatım tarzı ve eylemi hakkında birkaç felsefi not oluşturmaya çalışmaktan ibarettir. Temel iddiamız şudur: Kur'an'daki kıssalar, Kur'an'ın en temel anlam düzeyini temsil ederler ve İslam'ın bir olay ve eylem dini olduğuna işaret ederler.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, kıssa, eylem, olay, yorum.

Kur'an'daki kıssalar, anlattıkları 'olaylar' kadar, olayları 'anlatım tarzı ve eylemi' açısından da önem arz ederler. Zira kıssaları, aynı olayları dile getirmeye çalışan tarihi, felsefi, sosyolojik vs. anlatım ve analiz tarzlarından ayıran husus, kıssaların kendilerine özgü anlatım tarzı ve eylemidir. Kıssalar, sadece anlattıkları olaylara referansla değil, belki onlardan daha ziyade bu olayları kendi anlatım tarzları ve eylemleri içinde yeniden şekillendirme/ anlamlandırma güçlerine nispetle kıssa olurlar. Kısacası kıssaların değindikleri olayları yeniden şekillendirme/anlamlandırma tarzları aynı zamanda söz konusu kıssaların anlamının bir parçasıdır.

* Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Daha açık deyişle, kıssaların anlamı sadece değindikleri olaylar aracılığıyla oluşmaz; kıssaların anlatım tarzı ve eylemi de anlamı doğuran bir kaynak işlevini üstlenir. Böylece kıssalarda yer alan olayların anlamı olaylar ile olayları anlatım tarzı ve eylemi arasındaki karşılıklı ilişki içinde doğarlar. İşte bu durum, kıssaların anlamını --onları kıssa yapan bu temel özelliklerine nispetle-- yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bu yazımızın amacı, 'Kur'an'daki kıssaların birer kıssa olarak anlamı nedir?' sorusu ekseninde onların anlatım tarzı ve eylemi hakkında birkaç felsefi not oluşturmaya çalışmaktan ibarettir.

Kur'an'daki kıssalar, diğer tüm kıssa ve öyküler gibi, 'şimdi-burada olmayan olayların anlatımıdır. Diğer bir deyişle, bizimle geçmiş olaylar arasında ortaya çıkan zaman aralığı kıssaların doğdukları mekânlardır. Bu yönleriyle kıssalar, fiilen yok olan olaylarla bizim aramızdaki ayrılığı hikâye ederler. Tüm kıssalar, her şeyden önce bir ayrılığın hikâyesidirler. Ancak 'ayrılığın hikâyesi' tabirinden de anlaşılacağı üzere, kıssalarda asıl önemli olan, geçmiş bir olayın 'şimdi-burada anlatılıyor oluşu'dur. Daha açıkçası kıssalar, geçmiş bir olayı anlatırken kendilerini bir 'yeni olay' haline getirirler. Asıl olay, kıssanın şimdi-burada anlatılıyor olmasıdır. Zira geçmiş bir olayın yeniden anlam kazanmasına yol açan şey, kıssanın anlatılma tarzı ve eylemi, kısacası anlatma olayıdır.

Bu yönüyle kıssalar, basitçe bir dilin her hangi bir nesneye işaret etmesinden çok daha fazla anlam yüklüdürler. Gündelik her hangi bir ortamda dil, bir nesneyi gösterirken kendisini gizleme ve nesneyi ön plana çıkarma işlevi üstlendiği halde, kıssaların anlatımı esnasında bir 'olay'a dönüşür. Artık ortada söz konusu geçmiş hadiseler ve kişilerden daha belirgin şekilde dilin kendisi vardır ve orada konuşan dilin kendisidir.

Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için Hz. Süleyman'ın huzuruna çok kısa bir zaman dilimi içinde uzak bir mesafeden tahtın getirilmesi olayı ile bu olayın Kur'an'da anlatılması¹ arasındaki ilişkiye bakmak yeterli olabilir. Uzak bir mesafeden tahtın getiril-

mesi ile birlikte dil yalnızca bir nesneye (taht) işaret eden mekanizmaya dönüşürken (tahtın getirilmesi ile birlikte dil hemen şeffaflaşırken), bu olayın Kur'an'da anlatımı sayesinde dil artık bir işaret mekanizmasından çok daha fazla rol üstlenmekte ve tüm 'olay'a yeni baştan anlam kazandıran bir kaynağa dönüşmektedir.

Burada 'kaynak' kelimesinin hayli kritik bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmeliyiz. Bu önem, kıssaları anlatma olayında belki her zaman rol oynayan 'güç' ve 'irade' sorunu ile ilgilidir. Kıssalar, her ne kadar bir takım geçmiş olay ve kişilerden söz etseler de, onların asıl önemleri olayları anlatma tarzı ve eylemi içinde belirginleşen güç ve iradeden kaynaklanır. Kıssa anlatımı, her zaman bir güç ve irade gösterisidir; anlatma tarzı ve eylemi içinde güç ve irade kendisini göstermedikçe, kıssalar asla bir yeni 'olay'a dönüşemezler. Bir diğer deyişle, kıssaları bir olaya dönüştüren şey, kıssaların kendi içlerinde yansıttıkları güç ve iradenin 'şimdi-burada' tecelli etmesidir.

Bu konunun daha iyi anlaşılabilmesi için hemen her tarihsel kültür içinde var olan kıssalar-arası güç ve irade sorununa kısaca yönelmekte yarar vardır. Her büyük kültür ve medeniyet, kendisini bir Büyük Kıssaya (Grand Story ya da, Giambattista Vico'nun deyişiyle, Mito) dayandırmak zorundadır. Bu kıssa(lar), Mircea Eliade'nin kimi kültürlerle referansla söylediği gibi '*ab origine*', '*ab initio*' yani bir kültürün --daha öncesi olmayan-- kutsal başlangıcını temsil edebilir; veya Yahudi, Hıristiyan ve İslam kültürlerinde olduğu üzere, doğrudan kutsal metinlerin oluşturduğu büyük söylem alanları içinde rol oynayan kıssa(lar) olabilir.

Burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, kültürlerin ve medeniyetlerin oluşumu veya radikal dönüşümleri esnasında kıssalar-arası güç ve irade sorununun kritik eşik haline gelmesidir. Söz konusu kıssalar-arası güç ve irade sorunu kritik eşik haline geldiğinde, tıpkı Hz. Musa ile Firavun arasındaki karşılıklı güç mücadelesi esnasında Musa'nın asasının yılanı dönüşerek² diğer

² Ta-Ha (20), 18-20.

sihirbazların yılan görüntüsüne bürünen sihir aletlerini yutmasına³ benzer şekilde, güçlü kıssalar diğerlerini yutabilmektedirler. Büyük kültür ve medeniyetlerin dayandığı büyük kıssalar, bir bakıma bu kültür ve medeniyeti zafiyete uğratabilecek veya onunla güç mücadelesine girebilecek diğer kıssaları yutan veya bir şekilde onları kendi bünyesine göre dönüştüren güç ve irade kaynaklarıdır.

Kur'an'daki kıssaların kendi içlerinde üstün bir güç ve iradeyi yansıtmaları, İslam'ın büyük bir hızla önce Arap yarımadasına ve sonra dünyanın çok farklı coğrafyalarına nispeten kısa denebilecek bir zaman içinde yayılmasında önemli rol oynamıştır. Hz. Peygamber'e öncelikle kendi kültürü ve toplumu içinde gösterilen tepkiler, çok büyük oranda İslam'ın ve şirk inancının ön plana çıkardıkları kıssalar-arası uyumsuzluk ve bu kıssalarda temsil edilen güç ve iradelerin farklılığı nedeniyledir.

Bir açıklayıcı not olarak, burada 'kıssa' kelimesine felsefi açıdan yaklaştığımızı ve kıssaları zaten bilinen bazı fikir ya da kavramların geçmiş ya da salt kurgusal olaylara nispetle örneklendirilmesi şeklinde bakmadığımızı belirtmeliyiz. Bize öyle geliyor ki, kıssaları başta tevhid kavramı olmak üzere, İslam'ın bazı temel fikir ve inançlarının daha iyi anlaşılması noktasında birer tarihsel-öğüt verici anlatımlar şeklinde ele almak klasik metafiziksel düşünce geleneğimizin ürettiği bir sonuçtur ve bu sonucun özellikle İslam'ın ilk yıllarına hakim olan dünya anlayışı ile pek ilgisi yoktur.

İslam inancının kelami, fıkhî ve felsefi düşünce gelenekleri içinde rasyonel kavramlardan örülü bir büyük söylemsel yapıya dönüştürülmesi, özellikle İslam filozoflarının Kur'an'daki sembol ve metaforlara genel yaklaşımlarında daha belirgin olarak fark edileceği üzere, kıssaları kendi başlarına anlaşılabilen rasyonel kavramlara nispetle ikincil konuma indirgemiş görünmektedir. Bu düşünce geleneklerine hakim olan mantık, kendi başına anlaşılabil-

lir olanın, kendi başına anlaşılabilir olana öncelik arz ettiği şekildedir.

Kanaatimizce Kur'an'ın genelinde ve İslam'ın ilk dönemlerinde hakim olan mantık bunun tam tersidir. Kavramlar asla kendi başlarına anlaşılabilir değildirler ve onlar ancak tarihsel olaylar içinde somut olarak tatbik edilebildikleri ölçüde anlam kazanırlar. Bu noktayı belki en ilginç şekilde, insanoğlunun en büyük kıssası olan, Hz. Adem ve Havva'nın yasak ağaca yaklaşmaları ve sonra dünyada kendilerini yeni bir hayat tarzı içinde bulmalarıyla ilgili anlatım ifşa etmektedir. Öyle görünüyor ki, gerek Hz. Adem gerek Havva, Allah'ın kendilerine getirdiği yasağın anlamını, gerçek yani fiili haliyle ancak dünya hayatı içinde kendilerini bulduktan sonra fark etmektedirler.

Bu bağlamda Kur'an'da ve Hz. Peygamberin hadislerinde belirginleştiğini düşündüğümüz genel yaklaşım şudur: İnsan, kavramları ve kavramların gösterdiği hakikati ancak olaylar zinciri ya da süreci içinde anlayabilir. Olaylar zincirinin devamlılığı anlama olayını açık uçlu kılar yani insan asla hakikati kendi başına (bütün olarak, tarihsel olaylardan bağımsız şekilde) kavrama gücüne sahip değildir. Anlamanın açık uçluluğu, olaylar içinde anlaşılabilir kavramların sürekli revizyona tabi tutulmasını gerekli kılar. Böylece insanın Allah ile ilişkisi en temelde salt zihinsel (kavramsal) olmayıp, 'olayların cereyan ettikleri tarihsel ortam' içinde şekillenmektedir. Kısacası İslam, salt kavramlardan ziyade olaylar içinde anlaşılabilir bir tür 'eylem ve olay dini'dir.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'daki kıssalar; Kur'an'da yer alan bir takım kavramların, emir ve yasakların, tavsiyelerin anlatılmasına yani havas tarafından doğrudan (kavramsal düzeyde) anlaşılabilir bir takım kavramsal gerçeklerin dolaylı ifade biçimleriyle avama da anlatılmasına hizmet eden bir pedagojik strateji unsuru değildirler. Aksine onlar, İslam'ın her şeyden önce bir eylem ve olay dini olduğunu yine geçmiş olaylara ve eylemlere referansla temsil eden ve kavramların her zaman olaylara bağımlı olarak anlaşılabilirliğine işaret eden hususlardır.

Bu yüzden İslam kültür ve medeniyetinin temelinde statik rasyonel kavramlar değil, bu kavramların oluşumuna ve somut varlık kazanmasına—kısacası bir ‘dünya’ kazanmasına—yol açan olaylar ve eylemler vardır. Kur’an’daki kıssalar, İslam kültür ve medeniyetinin *ab origine* durumunu yani İslam’ın başlangıç noktasında ‘olay ve eylem’in bulunduğunu, daha doğrusu olay ve eylemin başlangıç noktası dediğimiz şeyi oluşturduğunu ifşa ederler.

Yukarıda belirttiğimiz şekilde, Hz. Peygamber’e kendi kültürü içinde şirk inancını sürdürenlerce gösterilen büyük tepki, daha çok iki farklı inancın yaslandığı kıssalar-arasındaki güç ve irade farklılığından yani kıssaların birer kısa olarak temsil ettikleri olay ve eylemler (dünyalar) arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Kıssalar, kavramlara bir ‘dünya’ kazandıran, onları anlaşılır kılan, onları somut gerçekliklere dönüştüren olayların mekanıdır. Kavramlar, ancak olaylar ve eylemler içinde kendilerini gerçekçi anlamlarıyla açığa çıkarabildikleri ve tabir caizse nefes alabildikleri için kendi geçmiş, şimdi ve geleceklerini bu olaylara sürekli mekan teşkil eden kıssalarda bulabilirler.

Bu açıdan kıssalar kavramsal düşünme dediğimiz şeyin bir tür doğal yatağı, kaynağı ve gıdası olarak ait oldukları toplumların algı ve yaşama tarzlarını yönlendirirler. Kıssalar-arası güç ve irade mücadelesi, bu yönüyle, bir toplumun algı ve yaşama tarzı sorunuyla ilgili olup, toplumun geleceği hakkında tercihte bulunma sürecidir.

Kur’an’da tek tek kıssaların anlatılması esnasında asıl anlatılmak istenen büyük kıssa, Kur’an’a muhatap olan insan ve toplumların asla olaylardan bağımsız şekilde hakikati kendi başına anlayamayacakları ve olayların her zaman Allah’ın gözetim ve müdahalesine açık olarak cereyan eden bir süreç olduğudur. Böylece kıssalar, kendilerini dinleyenlere ‘anlatılan’ birer eski öykü değildirler, aksine onlar kendilerini dinleyenlere hem olayları hem de olaylar içinde belirginleşen kavramları yani dünyayı daha farklı algulamaları ve tutumlarını değiştirmeleri konusunda sorumluluk içinde bırakan yeni olaylardır. Kıssalar, kendilerini dinleyenlere

sorumluluk yükleyip onları farklı düşünmeye ve tavır almaya sürükledikleri ölçüde güncel bir olay haline gelirler.

Kur'an'daki kıssaların kendi içlerinde yansıttıkları güç ve irade sayesinde kısa denebilecek bir zamanda İslam'ın dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmasında rol üstlenmesini bu açıdan anlamak uygun görünmektedir. Her şeyden önce Kur'an'daki kıssalar, Allah'ın eşsiz güç ve bilgi sahibi olarak, beşeri olaylar ve eylemler içinde nasıl rol aldığını doğrudan kendi anlatım tarzı ve eylemi içinde ifşa etmektedirler. Bu yönüyle kıssalar bir taraftan geçmiş olaylara dikkatleri çekerken diğer taraftan anlatım tarzı ve eylemi içinde Allah'ın şimdi-burada aktif olduğunu da bildirirler. Böylece onlar geçmiş aracılığıyla 'şimdi-burada' dediğimiz ortama veya dünyaya yeni bir gözle bakmamızı talep ederler.

Kur'an'daki kıssalar ile İslam'ın yayıldığı ortamlarda yaygın olan kıssalar arasındaki güç ve irade sorunu her ne kadar genel olarak İslam'ın benimsenmesiyle bir oranda çözüme kavuşmuş olsa da, doğrudan İslam kültürü içinde Kur'an'daki kıssaların anlaşılma ve yorumlanması sorunu farklı bir kıssalar-arası güç ve irade sorununu beraberinde getirmiş görünmektedir. Kur'an'daki kıssaların anlatımı içinde merak uyandıran kimi boşlukların zamanla İsrailiyat ve uydurma rivayetler ekseninde doldurulmaya çalışılması bir yana, tefsir, felsefe ve tasavvuf geleneklerinde daha çok tarihsel/literal, kavramsal ve tasavvufi tevil şeklindeki yorumlama tarzlarıyla adeta yeni kıssaların üretimi söz konusudur. Sözelimi, Peter Heath'ın, "Yaratıcı Hermenötik: Üç İslami Yaklaşım Dair Bir Karşılaştırmalı Analiz" ⁴ çalışmasında görüleceği üzere, İslam tarihinde tarihsel/literal, kavramsal ve tasavvufi tevil şeklindeki yorumlama tarzları kendi içlerinde farklı büyük kıssaların oluşumuna yol açmıştır.

Farklı tarihsel kaynaklardan veya rivayetlerden destek alarak Kur'ani kıssaların yeniden şekillendirilmesi, onların Kur'an'da yer aldıkları şekliyle sahip oldukları anlam dünyasından çok farklı

⁴ Peter Heath, "Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches", *Arabica*, published by BRILL, T. 36, Fasc. 2 (Jul., 1989), ss. 173-210.

anlam dünyalarının üretilmesini mümkün kılmaktadır. Bu duruma, Heath'ın söz konusu etmediği ve günümüzde zaman zaman ortaya çıkan Kur'an'ın bilimsel veriler ve keşiflerle doğrulanması tezi için kullanılan örneklerde rastlamak mümkündür. Fil kıssasındaki ebabil kuşlarının mikroplar veya farklı güçler olarak ele alınması, Hz. Süleyman kıssasında çok uzaklardaki bir tahtın ansızın huzura getirilmesinin bilimsel olarak açıklanabileceğini öne süren yaklaşımlar, Lut kıssasını zaman zaman 'gay müslüman' perspektifi içinde yeni baştan dizayn etme çabaları, feminist yaklaşımların kıssaları yeni baştan anlamlandırma eylemleri bir bakıma kıssalar-arası irade ve güç sorununun günümüzde aldığı durumu yansıtmaktadır.

Klasik dönemlerde İslam filozoflarının ancak felsefi düşünme eylemi içinde kavranabileceğini ileri sürdükleri büyük teori (koz-moloji ve ontoloji) ya da büyük kıssa açısından Kur'an'daki kıssaları pedagojik strateji unsuruna indirgemeleri ve asıl kıssanın kendi felsefi sistemleri içinde ifşa olduğuna inanmaları; İbn Arabi, Mevlana ve Feridüddin Attar gibi mutasavvıfların kendi eserlerinde zahir-batın yorum anlayışları ekseninde kıssaları yeni baştan simgeleştirerek kurgulamaları ister istemez İslam kültürü içinde Kur'ani kıssalar ile anılan yorum geleneklerinin yol açtıkları yeni kıssalar arasında bir tür gerilim ve güç mücadelesini ortaya çıkarmıştır. Sözelimi, İbn Arabi'nin Hz. İbrahim ve oğlu İsmail arasındaki kurban kıssasını belki tümüyle bir manevi tecrübeye indirgeyerek adeta yeni bir kıssaya dönüştürmesi, Kur'ani bir kıssanın anlam alanını çok büyük oranda farklı bir alana transfer etmektedir.

Burada Kur'an'da yer alan kıssaların kelami, felsefi, tasavvufi ve bilimsel yorumlarına bir genel ilke olarak karşı çıktığımız düşünülmemelidir. Ancak eleştirdiğimiz husus, bizce Kur'ani kıssaları kendilerine özgü kıssalar haline getiren şeyin gözden yitirilmesine yol açabilecek şekilde, kıssa yorumlarının kendilerini *ab initio* veya *ab origine yani kıssanın sıfır noktası* konumuna getirmeleridir. Yukarıda değindiğimiz üzere, Kur'an'daki kıssaların en özgün karakteri onların İslam'ı bir 'olay ve eylem dini' olarak ön plana

çıkarmaları yani eylem ve olayı dini algının başlangıç noktası olarak sunmalarındır.

Oysa, sözgelimi Farabi'nin genel din-felsefe anlayışı içinde ve İbn Sina'nın felsefi yorumlarında Kur'ani semboller ve kıssalar, kavramsal aydınlanma (zihinsel keşif) hadisesine nispetle ikincil düzeyde bir pedagojik ve siyasi yönetim stratejisinin parçasına dönüştürüldüklerinde (veya bu filozoflar genel olarak böyle yorumlandıklarında) İslam'ın *ab origine* ya da *ab initio* durumunu zihinsel kavramlar teşkil etmeye başlar; olay ve eylemler ikincil dereceye indirgenir.

Benzer şekilde Kur'ani kıssalar, tasavvufi yorumlarda -- özellikle Henri Corbin'in ele aldığı şekliyle *tevil* kavramı⁵ açısından-- insan ruhunun kendi aslına yani Ruh (Allah)'a geri dönüş hareketini sembolize eden dolaylı anlatım biçimine dönüştürüldüklerinde İslam'ın başlangıç noktasını (*ab initio*) mistik tecrübe teşkil etmeye başlar ve yine olaylar ve eylemler ikincil dereceye indirgenir.

İşin aslına bakılırsa, bu kıssaların farklı tarihi, kültürel ve hatta bilimsel kaynaklar açısından yeniden şekillendirilmesi ve kıssalardaki anla(t)ım boşluklarının seküler bir araştırma yöntemi aracılığıyla giderilmeye çalışılması kıssaları birer tarihsel-bilimsel anlatım düzeyine taşıdığı için İslam'ın başlangıç noktasını tarihsel-bilimsel algı biçimleri belirlemeye başlar ve yine o, olay ve eylem dini vasfını yitirmeye başlar.

Kıssaların yorumları, bize öyle geliyor ki, kendilerini İslam'ın *ab initio* veya *ab origine* noktası haline getirdiklerinde yepyeni bir kıssaya dönüştükleri için kaçınılmaz olarak Kur'ani kıssalarla aralarında bir güç ve irade sorunu ortaya çıkmaktadır. Kur'ani kıssaların en temel işlevi, İslam'ın sıfır noktasını olay ve eylemin teşkil ettiğine işaret ederek kendilerini İslam'ın anlaşılmasında bir kritik eşik olarak sunmalarındır. Kıssaların bu temel mantığı ve işlevi anlaşılmadan Kur'an'da başta tevhid olmak üzere, diğer kavramların, hükümlerin, emir ve yasakların yeterince anlaşılması pek

⁵ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, translated from French by W. R. Trask (Princeton University Press, 1988), ss. 28-35.

mümkün görünmemektedir. Zira Kur'an en temelde olay ve eylemlere (bu eylemlerin daimi mekanı olan kıssalara) nispetle kendi sembollerini oluşturmakta ve ancak bu sembollere referansla tevhid gibi kavramları, emir ve yasakları dile getirmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, sözgelimi, tevhid, salt kavramsal (zihinsel) olarak ele alınıp açıklanabilecek bir şey değildir. O her şeyden önce Allah'ın kainattaki eylem biçimi ve tarihsel olaylara müdahale ediş tarzı içinde bir süreç olarak fark edilebilecek husustur. Böylece o, zihnin bir kavrama nesnesi olmaktan çok daha geride zihnin tarihsel olaylar içinde kendisini ve dış dünyayı algılamasına imkan veren bir süreçtir. Allah'ın birliğinin ne anlama geldiğini biz salt tevhid kavramını analiz ederek değil, kıssalar içinde anlamı ortaya çıkan olaylar ve Allah'ın eylemleri aracılığıyla ontolojik bir gerçeklik olarak fark ederiz.

Daha önce belirttiğimiz gibi, kıssalar daima zaman ve mekanı baştan varsayan olay ve eylemlere referansla ve bu olayları kendi anlatım tarzları ve eylemleri içinde şekillendirerek kısya olurlar. İşte söz konusu zaman ve mekanlar içinde olaylar ve bu olayların anlamının kısya ya da rivayetler sayesinde derlenip toparlanması söz konusu olmaksızın İslam'ın başlangıç noktasını fark etmek pek mümkün görünmemektedir. Kıssaların yorumları, İslam'ın bu başlangıç noktasını okurlarına fark ettirecek şekilde işlev üstlendiklerinde birer yorum olarak kalıp kendilerini yeni bir kıssaya dönüştürmezler.

Kur'an'da kıssaların en temel anlam düzeyi olarak işlev görmesi, yukarıda söylediklerimizden kabaca anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın kendisini, kıssaları kısya yapan temel özelliklere sahip bir *kitab* şeklinde görmesi yüzündendir. Bir olayı, kısya konusu haline getiren şey, olaydaki anlam fazlalığıdır. Bu anlam fazlalığı yani olayın sadece olaya muhatap ya da konu olanları değil, farklı zaman ve mekanlardaki insanları da ilgilendirecek bir öneme sahip olması, onun kısya konusu haline gelmesine yol açmaktadır. Kıssaları kısya yapan şey, bazı olaylardaki anlam fazlalığını farklı zaman ve mekanlara taşıyarak hem olayların önemini (farklı insanlarla bu

olaylar arasındaki bağı) yeniden ortaya çıkarması hem de bu esna-
da kendisini bir olay haline getirmesi yani farklı zaman ve mekan-
larda düşünce ve tutumlarda değişikliğe yol açmasıdır.

İslam, kendisini anlam fazlasına sahip bir 'olay dini' olarak
gördüğü için, kıssalara en temel anlam düzeyi olarak yer vermek-
tedir. Kısacası İslam kendisini kendi vahiy zaman ve mekanın sı-
nırlarının ötesine taşıyacak anlam fazlalığına sahip bir din olarak
gördüğü için hem kendi genel yorumlarından hem de anlattığı
kıssaların yorumlarından bu anlam fazlalığının ortaya çıkarılma-
sını talep etmektedir.

İslam kültüründe kıssalardaki anlam fazlalığı daha ziyade
"kıssadan hisse" tabiriyle ele alınmış. Bu tabir açısından
bakıldığında 'hisse' kelimesi, genel olarak, kıssada asıl görülmesi
gereken şeyi yani olayların içinde en aktif olan gerçekliğin dinleyi-
cilerle bağlantısını dile getirir. O, kıssa ile okur arasındaki asıl bağ-
lantıyı keşfedebilme olayına atıf yapar. Ancak "hisse" kelimesinin,
kıssaları anlama yeteneği dışında yaptığı en önemli vurgu, hakikat
denen şeyin olaylar içinde gizlendiği ve açık bir mantıksal
formülasyon içinde bize sunulamayacağıdır. Kısacası "hisse" keli-
mesi, hakikatin ancak olaylar zinciri içinde açık uçlu bir süreç ola-
rak fark edilebileceğini ima eder.

Ancak Kur'an'ın kıssaları anlatırken bizden talep ettiği yorum
"kıssadan hisse" yaklaşımı içinde yapılan yorumdan daha fazla bir
şeydir. Zira kıssalar tarihsel olayların doğuşundan ziyade tüm
zamanlar için geçerli olabilecek bir anlamın, değerın ya da hakika-
tin doğum anına işaret ederler. Tam da bu yönüyle onlar tarih
denen akış içinde birer sabite ya da anlam merkezini oluşturmaya
başlarlar. Bizlere etrafımızda cereyan eden veya edebilecek olaylar
karşısında nerede durabileceğimizi ve bu olayları nasıl yorumla-
yabileceğimizi gösterirler.

Bu açıdan bakıldığında kıssaların temel amacı "hisse" ya da
basitçe olaylardan ders alma sorunu değildir. Kur'an'ın kıssaları
anlatırken kullandığı "ibret" kelimesini daha çok İlahi hakikatin
tarihsel olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini 'görebilme' ve ona 'ta-

nıklık edebilme' şeklinde ele almak uygun görünüyor. Kur'an kıssaları anlatırken "ibret" kelimesini kullandığında bizim Allah'ın iradesinin, gücünün, bilgisinin olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini görmemizi ve bu hakikate şahitlik etmemizi ister. Öyle ki, sanki bu olay hemen yanı başımızda cereyan ediyor gibi bir hal alır ve bu şekilde biz olayın içinde yer alan bir varlığa dönüşürüz.

Mesela Hz. Âdem ile Havva'nın Cennette yasak ağaca yaklaşmaları ve sonrasında yeryüzüne gönderilmelerine dair kısa basit bir drama ya da tiyatro sahnesi formunda dışarıdan izlenerek kavranabilecek bir durumu anlatmaz. Zira bizler zaten bu kıssanın bir devamı olarak yeryüzünde var olmaktayız ve kıssayı devam ettirmekteyiz. Bizler şu an Hz. Adem ile Havva'nın yer yüzüne gelişini anlatan kıssanın zaten devamı olduğumuz için bu kıssayı anlayabilmekteyiz.

Genel olarak söylersek, bizler hemen her olay içinde Allah'ın bilgisinin, gücünün ve iradesinin nasıl tecelli ettiğini bir şekilde kavrayabildiğimiz için Kur'an'da yer alan kıssaları anlayabilmekteyiz. Daha açık deyişle, biz Kur'an'daki kıssaları anladıktan sonra içinde bulunduğumuz olaylara dair oradan hisse çıkarmayız. Aksine içinde bulunduğumuz olayları bir şekilde anlayabildiğimiz için kıssaları anlama şansına erişebilmekteyiz.

Ancak yukarıda kısmen belirttiğimiz üzere, kıssaları anlarken içinde bulunduğumuz olayları daha derinliğine yeniden anlama şansına erişebilmekteyiz. Hasılı içinde bulunduğumuz durumu anlamakla kıssaları anlama arasında karşılıklı (açık uçlu spiral) bir ilişki vardır. Zira kıssalar, bize İlahi hakikatin olaylar içinde nasıl tezahür ettiğini görmemizi ve buna tanık olmamızı isterken, aslında bizi sadece kıssaların anlatımı içinde tutmamaktadır. Belki bakişimizi içinde bulunduğumuz olaylara yeniden çevirerek Allah'ın bilgisinin, iradesinin ve gücünün hemen yanı başımızda nasıl da tecelli etmekte olduğunu görmemizi ve buna tanık olmamızı ister.

Bu yüzden Kur'an'daki kıssalar, anlatılan olaylara bakarak pratik ve pragmatik bir takım sonuçları çıkarmak⁶ ve bu sonuçları

⁶ Kıssalardan pragmatik sonuçlar çıkarmak, belki kıssaları güncel konular karşısında işlevsel kılabilmenin bir yoludur. Ancak kanaatimizce burada kritik nok-

kendi hayatımıza tatbik etmek için sunulmuş tarihsel malzemeler değildir. Onlar, bizim için birer tarihsel malzeme olamayacak kadar bizim varlığımıza aittirler. Daha açıkçası Kur'an'daki kıssalar zaten bizim gerçekliğimizi bize anlatan ve bu yönüyle Allah'ın bilgisi, iradesi ve gücüne nispetle nasıl bir konumda bulunduğu-muzu daha iyi fark etmemizi sağlayan birer ayna görevi görürler.

İnsan bilincinin en temel özelliklerinden biri, onun kendisini kendi başına algılayamayışı ve bu nedenle daima başka şeyleri fark ederken kendisini fark edebilmesidir. İşte genel olarak kıssalar ve özel olarak Kur'an'daki kıssalar bizi başka olayların anlatımına bakarken kendimize geri getirirler. Onlar bizi kendimizle yüzleştirirler. Nasıl bir varlık olduğumuzu yeniden kavramamıza yol açarlar. Böylece durmakta olduğumuz noktayı bize fark ettirirler. Sonuçta kıssalarda gördüğümüz şey, başkaları değil, kendimizdir.



Philosophical Remarks on the Basic Meanings of the Stories (Qissa) in the Qur'an

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2009). Philosophical Remarks on the Basic Meanings of the Stories (Qissa) in the Qur'an, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 99-111.

Abstract: The Stories in the Qur'an are of significance both in terms of the events they narrate and due to their style and activity of narrating. They become stories not only due to their reference to the events they narrate but also (perhaps more so) in terms of their power of re-shaping and re-making the events meaningful within their style and activity of narrating. The purpose of this paper is to try to make some remarks on the style and activity of stories in the Qur'an from the perspective of the question: "What is the meaning of the Qur'anic stories as stories?" The basic claim of this paper is as follows: The stories in the Qur'an represent the fundamental level of meaning in the Qur'an and show that Islam is a religion of event and activity.

Key Words: Qur'an, story (qissa), activity, event, interpretation.

ta, pragmatik sonuçlar çıkaran öznenin kendisini merkeze alarak bir tür değişime kapalı birim haline gelebilecek olması ve kıssaları "kullanım" kategorisi içinde "el altında" bir malzemeye dönüştürebilmesidir. Bizim teklif ettiğimiz düşünme tarzında kıssalar el altında kullanıma açık malzemeler olmayıp yorumcularının kendi varlıklarını yeniden düşünme ve sorgulamalarına imkan veren bir diyalojik ilişkinin parçasıdır. Bir Kur'an kıssasının pragmatik açıdan yorumlanmasına örnek olarak bkz. Isra Yazıcıoğlu, "The Use of Peirce's Pragmatism for Qur'anic Interpretation", http://etext.virginia.edu/journals/ssr/issues/volume8/number2/ssr08_02_e02.htm



Hz. Peygamber ve Cebrail'i tasvir eden bir minyatür

Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü

Ömer Faruk YAVUZ*

Atıf/©: Yavuz, Ömer Faruk (2009). Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak "Kıssa"nın Rolü, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 113-136.

Özet: Kur'an'ın insanlara gönderilmesindeki temel amaç, insanın canını, inancını/dinini, malını, neslini ve aklını korumaktır. Bu amaçlar muhataba anlatılırken muhatabın mesaj vermek için kullandığı anlatım teknikleri kullanılmıştır. Bunların en önemlilerinden birisi "kıssa"dır. Kıssa, sadece Hz. Peygamberi tesliye amacıyla kullanılan bir anlatım tekniği olmayıp; "makasidu's-şeria" olarak da ifade edilen yukarıda zikredilen beş temel amacı ifade etmek üzere kullanılan bir anlatım tekniğidir. Bu sebeple bu çalışmada öncelikle Kur'an'ın temel amaçları ve bu amaçları muhataba aktarmada kullanılan anlatım tekniklerinden biri olan kıssa ele alınmış ve bu anlatım tekniğinin temel amaçları ifade etmedeki rolü örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıssa, anlatım tekniği,

I. Giriş

Kur'an'ın insanlara gönderilmesinin gerisinde mutlaka bir gaye ya da gayeler vardır. Eğer biz bu gayeyi en tümel niteliğiyle ifade etmek istersek, bunun insanlara rehberlik olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu tümel niteliği açıklayan fakat yine tümel nitelikler olarak karşımıza çıkan başka nitelikler ya da gayeler vardır. En genel hatlarıyla bu gayelerin de insanın canını, inancını/dinini, malını, neslini ve aklını korumak olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Kur'an'ın insanın hayatında gerçekleştirmek istediği en temel amaçlardır. Bu temel amaçlar, cahiliye Araplarının durumları dikkate alınarak, yani onların örneğinde bütün insanlara sunulmuştur. Bu amaçlar onlara anlatılırken de onların mesaj vermek için kullandıkları anlatım teknikleri kullanılmıştır. Bunların en önemlilerinden birisi "kıssa"dır. Kıssa, sadece Hz. Peygamberi tesliye amacıyla kullanılan bir anlatım tekniği olmayıp; "makasidu's-şeria" olarak da ifade edilen yukarıda zikredilen beş temel amacı ifade etmek üzere kullanılan bir anlatım biçimidir. Kur'an'da geçen kıssalar dikkatle okunduğunda, mutlaka bu temel amaçlardan birini veya birkaçını vurgulamak üzere anlatıldığı anlaşılacaktır. Bu nedenle biz bu çalışmada öncelikle Kur'an'ın temel amaçlarını, bu amaçları muhabata aktarmada kullanılan anlatım tekniklerine değinerek, özellikle kıssa anlatım tekniğini ele alıp bu anlatım tekniğinin temel amaçları ifade etmedeki rolünü örneklerle göstermeye çalışacağız.

II. Kur'an'ın Temel Amaçları

Allah, kuşatıcı rahmeti gereği, insanların fıtrata aykırı davranışları ve içine düştükleri itikadî/düşünsel, ahlaki, sosyal, siyasal kaosları aşmaları için zaman zaman elçilerin örneğinde mesajlar göndermiştir. Bu mesajların temel amaçları, hitap ettiği toplumun yaratılış gayesine uygun bir yaşam sürdürmesi konusunda onların önünü açmaktır. Vahiy geleneklerinin son halkası olan Kur'an da tarihi bir süreç içinde insanlıktan bir kesite indirilmiş, bu kesitin örneğinde indiği ve daha sonraki dönemlerde yaşayan insanlara fıtrata uygun bir varoluş gerçekleştirmeleri konusunda rehberlik etmiştir; etmektir. Aslında İnsanlar için olmazsa olmaz gereksinimler olan ve onların fıtrata uygun varoluşları için gerekli olan temel ihtiyaçların sağlanması, başta Kur'an olmak üzere bütün ilahi mesajların amaçlarını oluşturmaktadır. Peki, Kur'an vahyinin amacını oluşturan bu insanî ihtiyaçlar nelerdir?

Sözünü ettiğimiz bu ihtiyaçları zorunlu olandan olmayana, tümelden tikele doğru sıralamak mümkündür. Birinci açıdan ele alır ve zorunludan zorunlu olmayana doğru sıralayacak olursak

şöyle diyebiliriz: Onsuз olmayan, din ve dünya işlerinin kıvamı kendilerine bağılı bulunan ihtiyaçlar ki, bunlara zorunlu (zarurî) ihtiyaçlar denilmektedir. Onsuз olmakla birlikte bir genişlik ve kolaylık sağladığından dolayı ihtiyaç duyulan, bulunmadığı zaman da genelde bazı sıkıntılara yol açan gereksinimler ki bunlara da ihtiyaç duyulanlar (haciyyât) denilmektedir. Bir de üstün ahlak anlayışına uygun davranışların gerçekleşmesine katkı sağlayan ihtiyaçlar vardır ki, bunlara iyileştirici unsurlar (tahsiniyyât) denilmektedir. Buna göre Kur'an'ın, zarurî ihtiyaçların gerçekleşmesini hedefleyen ayetleri, hacî ihtiyaçların gerçekleştirmeyi hedefleyen ayetleri ve tahsiniyyâtın (iyileştirici unsurların) gerçekleşmesini hedefleyen ayetleri bulunmaktadır. Ancak tahsiniyyât ilk iki maksadın hedeflediği durumlarla birlikte ortaya çıkmakta¹ ve onlara ahlaki bir nosyon kazandırmaktadır.

Yukarıda söz ettiğimiz ihtiyaçlardan birincisine örnek olarak, insanın varlığını sürdürmesini yani canını korumasını hedefleyen Kur'an'ın kısas hükmünü verebiliriz. İkincisine örnek olarak, alışverişte, temelde alışveriş aktinin gerçekleşmesine uygun olmayan para peşin mal veresiye şeklinde gerçekleşen "bey'i selem"² verebiliriz. Üçüncüsüne de savaş esnasında kadınların çocukların ve rahiplerin öldürülmemesini örnek olarak verebiliriz.³

Kur'an'ın temel amaçlarını ikinci açıdan ele alıp tümelden tekele hatta tekile doğru sıralayacak olursak şöyle söylemek mümkündür: Öncelikle yukarıda zorunludan zorunlu olmayana doğru sıraladığımız durumlarla ilgili Kur'an'ın amaçlarından zorunlu olanlar (zaruriyyât) aslında Kur'anın amaçladığı en temel insani ihtiyaçlardır. Onlar olamazsa birey varlığını sürdüremez, toplum oluşmaz ve kaos durumu ortaya çıkar. Bu başlık altında sıralanan

¹ Şatbi, *el-Muvafakat*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, c.II, s.9-11, Ayrıca bk. Muhammed Halid Mes'ud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İz Yayınları, İstanbul 1997, s.202; Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Fıkhi Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Haz. İlyas Çelebi, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s.119-120.

² Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s.42.

³ Şatbi, II,11.

haciyyât ve tahsiniyyât ise aslında zaruriyyâtın tamamlanmasını ve en güzel şekilde gerçekleşmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla bunların da zorunlu olanların kapsamına girdiğini söylememiz yanlış olmaz. Bu çerçevede Kur'an'ın temel amaçlarını tümelden tikele doğru şöyle sıralayabiliriz:

Kur'an'ın amacını ifade eden en tümel amaç, insanların fitrata, insan onur ve haysiyetine uygun yaşamalarını sağlamayı hedefleyen zorunlu ihtiyaçların (zaruriyyâtın) gerçekleştirilmesidir. Bu amacı detaylandırdığımızda ve alt başlıkları olan daha tikel amaçlara ayırdığımızda şu amaçlarla karşılaşırız: Toplumda nefsin (canın) korunması, doğru inancın yani dinin korunması, neslin korunması, malın korunması ve aklın korunmasıdır.⁴ Bu başlıklar da öncekine göre tikel olsa bile yine tümel başlıklardır. Bu amaçları gerçekleştirmek üzere Kur'an'da yer alan pek çok tekil hükümler bulunmaktadır. Canın korunması ile ilgili olarak Kur'an'dan şu örnekleri verebiliriz:

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kıldı”⁵, “Geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın. Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur.”⁶, “Haklı sebepler olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmedilerek öldürülürse onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak, bu veli kısasta ileri gitmesin”⁷, “De ki: Rabbinizin size neleri haram kıldığını söyleyeyim: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın, ana-babaya iyilik edin, fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin- sizin de onların da rızkını biz veririz-; kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allah'ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın. İşte bunlar Allah'ın size emrettikleridir. Umulur ki, düşünüp anlarsınız.”⁸ Bu ayetlerdeki her bir hüküm, farklı olgusal tikel durumlarda insanın toplum içinde varlığını sürdürmeye ve canını korumaya yöneliktir.

Kur'an'da toplum içinde insanın dinini/inancını korumaya yönelik de pek çok tikel örneğe rastlayabiliriz. Ancak dini koru-

⁴ Şatbi, II, 9.

⁵ Bakara, 2/195

⁶ İsrâ, 17/31

⁷ İsrâ, 17/33

⁸ En'am, 6/150; Ayrıca bk. Nisa, 4/29, 92-93; Furkan, 25/68; Mümtahine, 60/12.

mayı amaçlayan ayetleri iki grupta değerlendirmek yerinde olur. Bu konuda Kur'an'da yer alan ayetler ya şirki reddederek Allah'ın sıfatlarından yani doğru Allah inancından, ahret bilincinden, nübüvvetten kaderden vs. söz ederek muhatabını sağlıklı bir inanca/dine kavuşturmayı hedeflemekte ya da farklı inançlara sahip olan insanların inancına saygı göstermeyi ve inançlarını terk etmeleri için zorlanmamalarını emretmektedir. Buna Kur'an'dan örnek vermek gerekirse, tevhid, şirk, Allah'ın sıfatları, nübüvvet, ahiret gibi konulardan söz eden bütün ayetleri birinci gurup içinde zikredebiliriz. Ancak biz burada sadece tevhidin vurgulanması konusunda İhlâs suresini ve ahireti vurgulayan bir ayeti örnek vermekle yetineceğiz: *"De ki: O, Allah birdir. O Allah eksiksizdir. Doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur."*⁹ *"Kendi yaratılışını unutarak bize misal getirdi ve "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" dedi. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı en iyi bilendir."*¹⁰

Dini korumayı amaçlayan ikinci gurup ayetler için de şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: *"Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah iştir ve bilir."*¹¹ , *"Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"*¹² , *"Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka ilah yoktur. Müşriklerden yüz çevir. Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onlar üzerine bir bekçi kılmadık. Sen onların vekili de değilsin. Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler."*¹³

Kur'an'da birey ve toplumun malını korumayı hedefleyen pek çok ayete rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır: *"Erkek hırsız ve kadın hırsızın yaptıklarına karşılık ve Allah'tan ibret verici (bir ceza) olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibi-*

⁹ İhlâs, 112/1-4.

¹⁰ Yasin, 36/78-79.

¹¹ Bakara, 2/256.

¹² Yunus, 10/99.

¹³ En'am, 6/106-108. Ayrıca bk. Ra'd, 13/3; Kehf, 18/29; Rum, 30/24.

dir.”¹⁴, “Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin. Kendiniz bilip dururken, insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemeniz için o malları hâkimlere vermeyin.”¹⁵ “Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir. Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder...”¹⁶ “Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber olun”¹⁷ Bu tikel örnekler, hırsızın elinin kesilmesi suretiyle malın çalınması konusunda caydırıcı bir ceza vermekte, haksız yere insanların ve yetimlerin mallarının yenilmemesini, kadın ve erkeğe mirasta paylarının adil bir şekilde bölüştürülmesini, zenginlerin zekat vererek toplumdaki fakirleri gözeterek onların mallarının korunmasını emretmektedir.

Kur’an’da yine neslin korunması ile ilgili ayetler de bulunmaktadır. “Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.”¹⁸ “Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir.”¹⁹ Bu ve benzeri ayetler toplumda aileyi ve nesli korumakta ve kadın erkek ilişkisinin sağlıklı bir şekilde yürütmesini amaçlamaktadır.

Toplumda akıl sağlığını muhafaza etmek üzere de Kur’an’da çeşitli ayetler bulunmaktadır. Şu örnek konunun anlaşılması için yeterli olacaktır: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz.”²⁰

Kur’an’da yer alan her mesaj ya da hüküm, geleneğimizde “makasdu’ş-şeria” olarak isimlendirilen yukarıda zikrettiğimiz beş tümel amaçtan birini gerçekleştirmek üzere indirilmiştir. Bir başka ifadeyle, Kur’an’da Fatıha Suresinden Nâss Suresine kadar bütün

¹⁴ Maide, 5/38.

¹⁵ Bakara, 2/188.

¹⁶ Nisa, 4/10-11.

¹⁷ Bakara, 2/43.

¹⁸ İsrâ, 17/32.

¹⁹ Nur, 24/32.

²⁰ Maide, 5/90; Ayrıca bk. Bakara, 2/219; Nisa, 4/43; Maide, 5/91.

surelerde yer alan her bir ayet yukarıda tekil örneklerine yer verdiğimiz amaçlardan birini gerçekleştirmek üzere nazil olmuştur. Sözelimi Kur'an'da Allah'ın çeşitli özelliklerini yansıtan sıfatlarından söz eden pek çok ayet vardır. Bu ayetlerde, Allah'ın birliği, kudreti, sınırsız bilgisi, görmesi, işitmesi vs. gibi niteliklerden bahsedilmektedir. Aslında bu içeriğe sahip ayetlerin temel amacı, hitap edilen toplumu Allah'ın çeşitli özelliklerini/sıfatlarını sahte ilahlara transfer ederek gerçekleştirdikleri şirkten uzaklaştırarak doğru Allah inancını vermektir. Bu da dinin/doğru düşüncenin tesis ve korunmasını amaçlamaktadır. Yine Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğundan, yerlerden göklerden, rüzgârlardan, dağlardan, yıldızlardan ölü toprağın su ile diriltiilmesinden kısacası tabiatan bahseden pek çok ayet bulunmaktadır. İşte bunlar da Allah'ın kudreti, yaratıcılığı, sonsuz bilgisini vurgulamakta ve dolayısıyla böyle bir gerçek İlah dururken putlara tapınmanın saçmalığı gözler önüne serilmektedir. Dolayısıyla bu tür ayetlerin temel amacı da topluma doğru Allah inancını tanıtmak ve yerleştirmek olup dinin korunmasını hedeflemektedir. Aynı şekilde ölü toprağın diriltiilmesi²¹ örneğinde olduğu gibi yeniden dirilme yani ahret inancı da tabiatan söz eden ayetlerle delillendirilmekte ve dinin korunmasını hedeflemektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Kur'an'dan hangi ayeti ele alırsak alalım, makasıdu's-şeriayı oluşturan beş tümel amaçtan birinin gerçekleştirilmesi gayesiyle indirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Zaten yukarıda belirttiğimiz üzere, hacıyyât ve tahsiniyyât niteliğindeki ferdi ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesini amaçlayan ayetlerin de bu beş temel ihtiyacın en iyi şekilde ahlakî bir form çerçevesinde yerine getirilmesini hedeflemektedir. Böylece hacıyyât ve tahsiniyyâtı hedefleyen ayetler de yine beş temel amaçtan biri kapsamına girmektedir. Mesela genelde ibadetlerle ilgili hükümler dinin korunmasına yönelik hükümlerdir. Dört rekâtlık farz namazları sefer ihtiyacından dolayı yarıya indirilmiştir.²² Bu ihtiyaç durumu ortaya çıktığında, namazın en iyi şekilde yerine getirilmesi amacıyla

²¹ Bk. Yasin, 36/33.

²² Bk. Nisa , 4/101.

kolaylık sağlamak için namaz yarıya indirilmiştir. Yine Anneye babaya iyi davranma da Kur'an'ın nefsi/canı korunma amacını destekleyen ve ona ahlaki bir nosyon kazandıran hükmüdür. Şöyle ki: “ *Onlara (Anne-babaya) öf bile demeyin...*”²³ ayeti, onları yaşlandırdıklarında en iyi şekilde ihtiyaçlarını karşılayın ve yaşatın; bunu yaparken de onların gönüllerini kıracak en ufak bir şey bile söylemeyin anlamına gelmektedir. Bu da anne babanın varlıklarını sürdürmenin, yani canlarını korumanın yordamını bize öğretmekte ve bu temel ilkenin gerçekleşmesinde güzel bir üslup öğreterek ahlaki bir nosyon vermektedir.

Buraya kadar, Kur'an'ın muhataplarının hayatında gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amaçları açıklamaya çalıştık. Görüldü ki, Kur'an'ın asıl maksadı, bu beş amacın insanların hayatında gerçekleşmesi ve fitrata uygun bir varoluş sergilenmesidir. Ancak Allah bu amaçlarını gerçekleştirmek üzere gönderdiği mesajlarını sadece emir kipleri kullanarak yalın bir dille anlatmamıştır. Muhatabın olgusal, tarihsel, kültürel ve iletişim durumunu dikkate alarak, gönderdiği mesajların daha etkili ve kısa sürede amaçlarına ulaşabilmesi için onların bildiği, aşına olduğu ve etkilendiği çeşitli anlatım tekniklerini de kullanmıştır. Müteşabih anlatım, seci, kıssa, mesel, tekrarlar, yeminler bu anlatım tekniklerinden bazılarıdır. Biz bu anlatım tekniklerinden kıssayı ele alarak yukarıda söz ettiğimiz Kur'an'ın temel amaçlarının ifade edilmesindeki rolünü açıklamaya gayret edeceğiz.

III. Bir Anlatım Tekniği Olarak Kıssa

Bilindiği üzere Kur'an'ın büyük bir bölümü kıssalardan oluşmaktadır. Yani, hemen hemen Kur'an'ın üçte ikisinde kıssa anlatım tekniği kullanılarak muhataba mesaj verilmiştir. Bu durum, Kur'an'ın anlaşılmasında ve amaçlarının kavranmasında bu anlatım tekniğinin ne ölçüde önemli olduğunu ifade etmektedir.

Kur'an'ın indiği Cahiliye dönemine göz atacak olursak, o dönemde Arap halk edebiyatının büyük bir bölümünü, çoğu komşu milletlerin mitolojilerinden alınan yıldız hikâyeleri, cin ve dev

masalları, atasözleri hikâyeleri veya hayvan masalları oluşturmaktadır. Ancak asıl Arap hikâyeciliğinin özelliklerini taşıyan nispeten gerçekçi hikâyeler Eyyâmü'l-Arab olarak isimlendirilen hikaye türünde bulunmaktadır. Çoğunluğu Câhiliye dönemine ait olup bazıları İslâmî döneme kadar gelen ve kabileler arasında cereyan eden olayları içine alan Eyyâ-mü'l-Arab VIII. yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Bazı şarkiyatçılar Araplar'ın hikâye türüne ilgisiz kaldıklarını ve Yunanca'dan sadece felsefe, tıp, matematik kitaplarını çevirdiklerini iddia etmişlerse de Bedüzzaman el-Hemedânî, Araplar'ın Hz. Süleyman ve Bel-kıs efsanesini, cin masallarını, Hint, Roma ve Yunan hikâyelerini bildiklerini ispat etmiştir. Ayrıca Mu'allekât-ı Sebb'a'da bulunan aşk ve kahramanlık hikâyeleri, hayvan masalları ile Kusay b. Ki-lâb'ın maceraları da hikâye özelliği taşımaktadır. Öte yandan bazıları Câhiliye devrine ait olan ve daha sonra yazıya geçirilen "Sîretü Antere, Sîretü'z-Zîr Salim, Kıssatü Bekir ve Tağlib, Kıssatü'l-Burâk, Kıssatü Benî Hilâl, Kıssatü Zennûbiyye, Zâtü'l-Himme, Sîretü Seyf b. Zûyezen, Sîretü's-Sultân ez-Zâhir Baybars" gibi hikâyeler,²⁴ Kur'an'ın indiği dönemde yaygın hikâyeler arasındadır. Bu anlatım türü, değişik dönemlerde az çok farklılık gösteren kıssa, hikâye, nâdire, uhdûse, hurafe-hurâfât, üstûre-esâtîr, mesel-emsal, semer-es-mâr, haber - ahabâr vb. adlar altında muhtelif şekillerde eskilere kadar uzanmaktadır.²⁵ Cahiliye Araplarının yukarıda saydığımız muhtelif isimlerle anılan ve az çok farklılık arz eden fakat son tahlilde “hikaye” başlığı altına konulabilecek bu anlatım türlerini iletişimlerinde yaygın olarak kullandıkları anlaşılmaktadır.

Kur'an, muhatabının edebi, olgusal durumlarını dikkate alarak nazil olan bir kitaptır. Bu sebeple mesajlarını verirken muhatabının yaygın olarak kullandığı ve etkilendiği bazı iletişim teknikleri üzerine kendi damgasını da vurarak mesajını en uygun ve etkili bir şekilde muhatabına ulaştırmak için kullanmıştır. İşte kıssa, genel olarak bir anlatım tekniği olarak Cahiliye Araplarının kullandıkları “olmuş veya olması mümkün olayları yazılı veya sözlü

²⁴ Hüseyin Yazıcı, “Hikaye”, *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVII, s.480.

²⁵ Yazıcı, XVII, 480; Ayrıca bk. İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s. 63-67.

olarak anlatma"²⁶ ya da "yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür"²⁷ olarak tanımlanan "hikaye" etrafında değerlendirilebilecek bir anlatım tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Kur'an kıssaları, kaynağı açısından ve Kur'an'ın genel semantik yapısı açısından nazil olduğu günlerde kullanılan "hikâye" anlatım tekniğinden ayrılan bir yönü olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü bu tekniğin Kur'an tarafından kullanılmasıyla bu tekniğin din dili içinde şekillenmesi ve dini bir amaçla serdedilmesi Kur'an'a has bir kıssa tekniği ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öyleyse Kur'an'a ait bu kıssa anlatım tarzı nedir?

Kıssa bir şeyin izini sürerek onu adım adım takip etmek, birine bir haber veya sözü bildirmek ve nakletmek, kesmek gibi anlamları ihtiva eden "k-s-s" kökünden türetilmiş bir sözcüktür²⁸. Bu sözcüğün Kur'an dili içinde kapsadığı kavramsal anlam ise en geniş anlamıyla, Kur'an'da bazı peygamberler, fertler ve milletler hakkındaki olayları edebî bir tarzda sunan dinî ve ahlâkî amaçlar içeren birimlerdir²⁹. Bu birimlerdeki olaylar insanın tarih içindeki eylemlerini, tavırlarını ve kutsalın insan açısından olumlu ya da olumsuz bir şekilde tezahürlerini (tarihe müdahalelerini) kapsa-

²⁶ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.492.

²⁷ Yazıcı, XVII, 479.

²⁸ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed -er-Rağıbu'l-İsfehânî, *Müfredâtu Elfazil-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem-ed-Daru'ş-Şamiyye, Beyrut 1997, s. 671-672; İbn Faris, III, 728; Muhammed Murtaza el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, thk. İbrahim et-Terzî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1980, c. XVIII, s.98-101; Bk. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, nşr., Emin Muhammed Abdulvehhab – Muhammed es-Sadık el-Ubeydî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1996, c. XI, s.190; Firuzâbâdî, *Tertibu'l-Kamusil-Muhit ala Tarikati'l-Misbâhi'l-Münîr ve Esasi'l-Belağa*, haz. Et-Tahir Ahmed er-Razî, Daru'l-Marife, Beyrut 1979, c.III, s. 632; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasu'l-Belağa*, Dâru Beyrut, Beyrut 1992, s.510; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s.734; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, c.VII, s. 2526-2527.

²⁹ Bk. Bekri Şeyh Emin, *et-Ta'biru'-Fenni fi'l-Kur'an'il-Kerim*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1994, s.226; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 171, 172; et-Tehâmî Nekra, *Saykolocya el-Kıssa fil'l-Kur'an*, eş-Şeriketu't-Tünusiyye li't-Tevzî, Tunus ts., s.86; Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennu'l-Kıssati fi'l-Kur'an'il-Kerim*, Mektebetu Ensiclu el-Misriyye, Kahire 1973, s.119; Şengül, 46.

maktadır. Eğer Kur'an'da kıssa formunda anlatılan olayların tarihi gerçekliği konusunda ısrar etmeyip bu durumun Kur'an'a bir halel getirmediğini düşünürsek, Kur'an kıssalarını tarihi, temsili kıssalar olarak ayırmamız mümkündür: Tarihî kıssalar, genellikle Nuh, Musa, Davud gibi peygamberler ve Firavun gibi tarihî şahsiyetlerle ilgili olaylar ya da böyle kabul edilen unsurları içeren birimlere denilmektedir³⁰. Temsili kıssalar ise tarihte bizzat meydana gelmemiş olsa bile verilen insan örnekleri, tipleri itibarıyla gerçekleşmesi mümkün, konusu itibarıyla doğru olan kıssalara denilmektedir³¹. Genellikle gerçeğe tekabül ettiği düşünüldüğü için tarihi kıssalar konusunda ilim adamları arasında pek fazla bir ihtilaf olduğunu söyleyemeyiz. Ancak temsili kıssa, olayın gerçekliğini dışarıda bıraktığı için ciddi bir tartışma yaratmıştır.³² Bir de özellikle Halefullah'ın sözünü ettiği mesaj vermek için Kur'an'ın kullandığını iddia ettiği "usturî (mitolojik) kıssa" türü var ki, bu daha ciddi bir ihtilafa neden olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, Halefullah, bu kıssa türünü ispatlamak için bizzat Kur'an ayetlerini neredeyse çarpıtmaya varan ölçüde zorlamıştır.³³ Bu sebeple bu konuda mitoloji ile Kur'an kıssa tekniği arasında kısa bir mukayese yaparak iki ayrı anlatım tekniği olan kıssa ile mitoloji arasındaki farklılık hususunda açıklık getirmeye çalışacağız:

Dolaylı bir anlatım tarzı ve sembolik bir anlamsal muhtevaya sahip olma noktasında mitlerle kesiştiği noktalar olsa bile Kur'an kıssalarını mitlerle karıştırmamak gerekir. Çünkü Eliade'nin tanımlamasına göre mit, kutsal bir öyküyü eski zamanda "başlangıçtaki" masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı, doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde kozmosun (bütün gerçeklik) ya da onun sadece bir parçasının (bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı vs.) bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatır. Yani mit, her zaman bir "yaratılış"ın öyküsüdür. Bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mitlerdeki kişiler başlangıçta o

³⁰ Halefullah, 119,120; Nekra, 156-245.

³¹ Nakre, 156, 245; Halefullah, 120,153; Şengül, 72.

³² Bk. Nakre , 245-256; Şengül, 108-136.

³³ Bk. Halefullah, 71-183.

eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle tanınan doğaüstü varlıklardır³⁴. Mitler tarihsel bir zemine istinat eden kurgular olmayıp tamamıyla hayale dayalı, birey ya da kolektif şuur tarafından yapılanmış tasarımlardır³⁵.

Yukarıdaki mit tarifi dikkate alınarak Kur'an kıssalarıyla mitler arasında bir mukayese yapıldığında aralarındaki bazı temel ayrılıklar göze çarpmaktadır. Zaman açısından kıssalar genellikle tarih içinde gerçekleşmiş olayları aktarırken, mitler kendisine özgü sınırları belirsiz tarih dışı bir zaman içindeki olayları aktarmaktadır. Mitler yaratılış öykülerini aktarırken, kıssalar genellikle insanın düzenli bir âlem içindeki çeşitli tavır, davranış ve eylemlerini içeren öyküleri aktarmaktadır. Mitlerdeki kişiler genellikle Tanrısal özelliklere sahip doğaüstü varlıklar iken, kıssalardaki kişiler genellikle insanlardan, nadiren de melek, İblis, cin vs gibi doğaüstü olarak nitelenebilecek varlıklardan oluşmaktadır. Mitlerdeki olaylar genellikle olağanüstü olaylar iken kıssalardaki olaylar genellikle insanın tabii hayat seyrinde gerçekleşen olaylardır. Kıssalardaki olağanüstü olaylar ise mucize veya azap şeklinde tabii varlıklarda kutsalın bir tezahürü olarak gerçekleşmektedir. Kıssalarla mitler arasındaki diğer bir önemli farklılık da mitlerin birey ya da kolektif şuura dayanması, kıssaların ise genellikle tarihî vakıalar olma özelliği taşımasıdır. Bir başka ifadeyle, mitler birey ya da kolektif şuurun ürettiği hayalî olay ve kahramanları içermesi, kıssaların ise tarihi bir vakıa olup olmaması tartışılmakla birlikte genel olarak tarihi bir vakıa özelliğine sahip olmasıdır³⁶. Bütün bunlar dikkate alındığında kıssaların insanlık tarihi içinde, insanın etrafını saran gerçeklikler içinde yer bulduğunu, mitlerin ise tarih dışında masal

³⁴ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi Yay., İstanbul 1993, s.13. Ayrıca bk; Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973, s.143-144.

³⁵ Bk. Sadık Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 88.

³⁶ Kıssaların gerçekliği hakkındaki tartışmalar için bk. Halefullah, s. 116 vd.; Nekra, 159 vd.; Abdulkerim el-Hatib, *el-Kasasu'l-Kur'ani fi Mantukih ve Mefhumih*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s.320-347; Kılıç "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", s. 88-92; Şengül, 108-136; Hikmet Zeyveli, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1996, s.97-106.

ya da rüya zamanı diyebileceğimiz süre özelliği taşıyan bir kesitte cereyan ettiğini yani tarih dışı olayların tarihi gerçeklikleri ifade etmek üzere kurgulandıklarını söyleyebiliriz. İşte bu sebeple kıssaların insanlık için bir model özelliği taşıdığı belirtilirken mitlerin insanın uygulayıp gerçekleştirebileceği tarihsel hiçbir model sunmadığına dikkat çekilmiştir³⁷. Burada özellikle vurgulamak istediğimiz husus, Kur'an kıssalarının mitlerin aksine insanın yaşadığı tarihi gerçekliklere uygulanabilecek model olma özelliğine sahip olmasıdır. Ancak bu farklılıklara rağmen hem mitler hem de kıssalar dolaylı olarak bazı gerçekliklere işaret etmektedirler. Bir başka ifadeyle, her ikisinin de bazı gerçeklikleri sembolize etmek üzere anlatıldıkları söylenebilir.

IV. Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Kıssanın Rolü

Bundan önce kıssanın bir anlatım tekniği olma özelliğinden söz ettik. Bizim bu çalışma ile asıl maksadımız, bir anlatım tekniği olan kıssanın, yukarıda sözünü ettiğimiz Kur'an'ın özellikle beş temel amacının ifade edilmesi ve vurgulanmasındaki rolünü ortaya koymaktır.

Kıssaların Kur'an'da varlığının sebebi ya da Kur'an kıssalarının temel amaçları dolayısıyla kıssaların rolü açıklanmaya çalışıldığında genellikle şu hususlara temas edilmektedir: Hz. Peygamberi ve mü'minleri tesilli etmek, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispatlamak, muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, insanlık tarihi boyunca gönderilen peygamberlerin aynı davayı tebliğ ettiklerini, yani İslam'ın evrenselliğini ortaya koymak, ilahi dinlerin esasta bir olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini göstermek gibi hususlar.³⁸ Elbette bu hususlar kıssaların temel gayesi kapsamına girebilir. Ancak kıssa, mesaj taşıma işlevi gören bir anlatım tekniği olduğuna göre, bunlarla sınırlamak ya da bu söylenenlerin temel amaçlar olduğunu iddia etmek pek doğru olmaz. Bunlardan çoğu olsa olsa ikincil yan amaçlar olabilir. Sözgelimi,

³⁷ Bk. Kılıç, "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", s. 88.

³⁸ Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.182-184; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2003, s. 142-150.

Hız. Peygamberi ve mü'minleri tesilli etmenin kıssaların temel amacı olduğunu söylemek doğru olamaz. Çünkü temel amaç, ancak peygamberin nübüvvtine iman etmeye ikna olabilir. Kur'an'ın da vurguladığı³⁹ kıssaların telsiye işlevi ise öncekine göre ancak nübüvvtine iman etme gayesini destekleyen ikinci dereceden psikolojik bir unsur olarak ele alınabilir. Yine muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, İslam'ın evrenselliğini ortaya koymak, ilahi dinlerin esasta bir olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini göstermek gibi amaçları da kıssaların temel amaç ve işlevi olarak kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bunlar ikinci dereceden çıkarımlardır.

Kıssaların temel amacı, Kur'an'ın temel amaçlarını en iyi şekilde muhataba iletmektir. Bu da kıssaların Kur'an'ın beş temel amacını muhataba en iyi ve etkili bir şekilde ulaştırmak üzere Kur'an'da yer aldığı anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle kısasa, Kur'an'da kullanılan bir anlatım tekniğidir ve bu tekniğin işlevi de Kur'an'ın temel amaçlarını iletmeyi hedefleyen mesajları muhataba aktarmaktır. Bu temel amaçlar da toplumda canı, dini/inancı, nesli, akli ve malı korumaktır. Dolayısıyla bir anlatım tekniği olarak kıssanın bu beş tümel amacı muhataba iletmek başlıca işlevi ve gayesidir. Kıssada yer alan diğer vurgular ya da satır arası anlamlar, bu beş tümel gayenin ahlaki bir nosyon içinde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Yani bu sonuncular esasta zorunlu beş tümel amacın en uygun bir şekilde gerçekleşmesi gayesine matuf olarak kıssalarda yer almaktadır. Yoksa bunlar başlı başına kıssanın temel amaçları olduğu için değil. Bu durum, aynı şekilde, Kur'an'ın ana gayelerini muhataba iletmek üzere kullandığı diğer anlatım teknikleri için de geçerlidir.

Burada şu hususu da vurgulamak gerekir ki, sadece sözünü ettiğimiz beş tümel ilkeye yaptığımız vurgudan dolayı Kur'an'ın insanın ahlaki ve psikolojik yönünü ihmal eden bir kitap olduğu şeklinde algılanmasına yol açabilir. Yine kıssaların da sadece beş tümel ilkeyi ifade etmeyi hedeflediği söylemekle onların ahlaki ve psikolojik unsurları ihmal ettiği izlenimi doğurabilir. Tabii ki biz

burada beş tümel ilkeyi ön plana çıkarırken Kur’an’ın ahlaklı ve psikolojik açıdan fıtrata uygun bir toplum oluşturma amacı olmadığını söylemeye çalışmıyoruz. Elbette ki Ahlak Kur’an’ın temel amaçlarından biridir. Ancak bu beş tümel ilkenin dışında ahlak tek başına kaim bir unsur değildir ve ancak onlarla birlikte varlık kazanan bir keyfiyettir. İşte bu sebeple biz, genelde Kur’an’ın özelde de Kıssaların temel amaçların bireyde ve toplumda bu beş tümel ilkeyi gerçekleştirmek olduğunu vurguladık.

Kur’an kıssalarını temel amaçlardan sadece biriyle sınırlamak da doğru olamaz. Zira Kur’an’ın genel olarak üslubuna göz atıldığında anlaşılmaktadır ki, Kur’an’da yer alan her bir pasaj Kur’an’ın tümel amaçlarından bir, iki, üç veya dört amaca birden gönderme yapabilmektedir. Sözgelimi, ağırlıklı olarak toplumda malı koruma amacıyla indirilen miras bölüşümü ile ilgili ayetlerin arasında ya da sonunda dini korumaya yönelik, doğru Allah inancını vurgulayan bir veya daha fazla sıfatı zikredilmektedir.⁴⁰ Yani aynı pasajda hem malı hem de dini korumaya yönelik mesajlar bulunmaktadır. Bu üslubun bir yansımasını Kur’an’ın uyguladığı kıssa tekniğinde görmek mümkündür. Çünkü bir kıssa her ne kadar ağırlıklı olarak Kur’an’ın temel amaçlarından birini vurgulamak üzere anlatılmış olsa bile, aynı kıssada diğer temel amaçlardan bir veya bir kaçını vurgulayan mesajlar da yer alabilmektedir.

Kur’an’ın kıssa tekniğini kullanım tarzı da kullanım amaçlarına paralellik arz etmektedir. Şöyle ki, bir peygamber, bir topluluk ya da başka birisiyle ilgili kıssa anlatılırken ilgili kıssa Yusuf kıssası müstesna baştan sona anlatılmamaktadır. Genellikle kıssaların mesaja uygun bölümü zikredilmektedir. Çünkü kıssalar temel amaçlardan birini ya da bir kaçını vurgulamak için kullanılmaktadır. Bu temel amaçlar da kıssanın indiği muhatabın durumu, şartları ve ihtiyacı çerçevesinde belirlenmekte ve kıssaların ilgili bölümleri muhataba hedeflenen temel amaç çerçevesinde belirlenerek anlatılmaktadır. Bu tarz kıssa tekniğinde Kur’an’a ait özel bir üsluptur.⁴¹ Bu tarzın Kur’an’ın iniş şekliyle de yakından ilgisi var-

⁴⁰ Bk. Nisa, 4/7-14.

⁴¹ Bk. Şeyh Emin, 229.

dır. Bilindiği gibi Kur'an kurgulanmış yazılı bir metin olarak inmiş bir kitap değildir. Kur'an muhatabın tarihsel şartlarını, olgusal durumlarını dikkate alarak tedrici olarak onlarla diyalektik bir ilişki çerçevesinde metinleşmiş sözlü metin özelliği taşıyan bir kitaptır.⁴² İşte bu durum kıssaların bütününe değil de muhatapta gerçekleşmesi istenen amacı taşıyan bölümünün anlatılmasını gerektirmiştir. Yine bu durum, zımnen kıssaların kendilerine anlatıldığı Cahiliye Araplarının anlatılan kıssalara aşina olduklarını da ifade etmektedir.

Kur'an kıssalarını, Kur'an'ın beş temel amacının ifade etme hususunda, birincisi genel, ikincisi de özel olmak üzere iki açıdan değerlendirebiliriz. Genel olarak değerlendirecek olursak diyebiliriz ki, hemen her kıssa, Allah'ın görme, işitme, ilim, kudret vs. sıfatlarına, tevhid ilkesine, şirk koşmamaya, kıssada zikri geçen peygamberin nübüvvetinin doğruluğuna, bazılarında da ahiret inancına vurgu yapılarak hitap edilen birey ve toplumlara doğru inancı yerleştirmeyi yani dini muhafaza etmeyi hedeflemektedir. Örnek olarak, Nuh, İbrahim, Musa gibi peygamberler hakkındaki Kur'an kıssalarına göz atıldığında bu durum hemen fark edilebilmektedir. Bu genel izlenimden hareketle, hemen her kıssanın dinin korunması temel amacına matuf olarak anlatıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte pek çok kıssada dininin korunması amacını hedefleyen itikatla ilgili amacın yanı sıra canın, malın, neslin ve aklın korunması gibi temel amaçlara vurgu yapan mesajlara rastlanabilmektedir. Yine bunların yanı sıra kıssalarda bu amaçları gerçekleştirmede yardımcı olacak ahlaki ve psikolojik unsurları içeren mesajlarla da karşılaşılabilir. Adalet, doğruluk, şeytanın işvaları, hırs, mala düşkünlük vs. kıssalarda bu çerçevede yer almaktadır.

Kur'an'ın temel amaçlarını ifade etmede kıssaların rolünü özel olarak ele alırsak, söz konusu amaçlardan her birine vurgu

⁴² Geniş bilgi için bk. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Özgün Anlamı Sorunu", *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s.57; Ömer Faruk Yavuz, *Varlık ve Yorum Açısından Kur'an Tasavvuru*, Karadeniz Yayınları, Rize 2007, s.105- 115; Doğan Günay, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul 2001, s.27-28,31.

yapan kıssa örneklerine temas etmemiz gerekir. Böylece kıssalarda bu amaçların nasıl ifade edildiğini bir örnek eşliğinde daha iyi anlamak mümkün olacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, hemen her kıssada dinin korunması amacını hedefleyen mesajlar bulunmaktadır. Kur’an’da kıssa tekniği özellikle muhatabı inanç konusunda ikna etme söz konusu olduğunda kullanılmış ve bu sebeple de dinin muhatabın zihnine yerleştirilerek korunması amacıyla anlatılmıştır. Özellikle Mekke müşriklerinin Hz Peygamberin nübüvvetine şiddetle karşı çıktıklarında, Allah’ın ortakları olduğu iddiasında ısrar ettiklerinde, ahreti şiddetle reddettiklerinde kıssalar anlatılarak muhatabın sağlıklı bir inanç sahibi olması için mesajlar verilmiştir. Bu noktada inançla ilgili mesajlar içeren kıssalara birer örnek vermemiz uygun olacaktır.

Peygamberin nübüvvetine inanılması gerektiğini vurgulayan pek çok kıssa bulunmaktadır. Bunlardan sadece ikisini örnek göstermemiz yeterlidir. “Eshabu’l-Karye” ve Nuh kıssasını bu konuda örnek olarak verebiliriz:

“Onlara, elçilerimizi gönderdiğimiz o şehir halkını örnek ver. Biz onlara iki elçi gönderdik, ikisini de yalanladılar; bunun üzerine (onları) üçüncü biri ile destekledik; ve bu elçiler: “haberiniz olsun biz sizlere gönderilmiş elçileriz” dediler...”⁴³

“(Ve bir zaman sonra Nuh) Ey Rabbim!dedi, ben halkıma gece gündüz çağrıda bulunuyorum, ama bu çağrım onları yalnızca (Senden) daha da uzaklaştırdı. Ve doğrusu, onlara bağışlayıcılığımı göstereceğin ümidiyle ne zaman çağrıda bulduysam parmaklarını kulaklarına tıkadılar, giysilerine büründüler, daha fazla inada kapıldılar ve kibirlendikçe kibirlendiler. Doğrusu, ben onları açık açık çağırdım; onlara açıktan tebliğde bulundum; (ayrıca) onlarla gizlice, özel olarak da konuştum; ve dedim ki: Rabbinizden günahlarınızın bağışlanmasını dileyin, çünkü O, kuşkusuz bağışlayıcıdır...”⁴⁴ Kur’an muhataplarına bu ve benzeri kıssalar anlatarak Hz. Peygambere inanmaları gerektiğini ve inkârın kendilerine bir hayır getirmeyeceği mesajını vermektedir.

⁴³ Yasin, 36/13-14.

⁴⁴ Nuh, 71/5-10.

Allah'ın eşi benzeri ve ortağı olmadığı, ondan başka gerçek ilahın bulunmadığı, ondan başkasına ibadet edilmemesi gerektiği hususunda da örnek olarak yine Nuh kıssasını verebiliriz:

“Size ne oluyor ki, Allah’a büyüklüğü yakıştıramıyorsunuz? Oysa sizi türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır. Görmediniz mi, Allah yedi göğü birbiriyle ahenkli olarak nasıl yaratmış? Onların içinde ayı bir nur kılmış, güneşi de bir çerağ yapmıştır. Allah, sizi de yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve sizi yeniden çıkaracaktır. Allah, onda geniş yollar edinip dolaşabilirsiniz diye, yeryüzünü sizin için bir sergi yapmıştır. Nuh, Rabbim! dedi, doğrusu bunlar bana karşı geldiler de, malı ve çocuğu kendi ziyanını artırmaktan başka yaramayan kimseye uydular. Bunlar da, büyük hileler, büyük desiseler kurdular! Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Vedd’den. Suvâ’dan Yeğûs’tan, Ye’ûk’tan ve Nesr’den asla vazgeçmeyin! Böylece onlar gerçekten birçoklarını saptırdılar. Sen de bu zâlimlerin ancak şaşkınlıklarını artır!”⁴⁵

Yine kıssalarda dini koruma temel ilkesine giren ve muhatabı ahiret inancına ikna etmeyi hedefleyen bir örnekle de İbrahim kıssasında karşılaşılıyor. Bu kıssada Müşriklerin de saygı gösterdiği Hz. İbrahim’in yaşadığı bir dinî tecrübe üzerinden yeniden dirilmenin mümkün olduğu ve bu konuda hiçbir kuşku duyulmaması gerektiği vurgulanıyor:

“İbrahim Rabbine, “Ey Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster” demişti. Rabbi ona “Yoksa inanmadın mı?” dedi. İbrahim “Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için” dedi. Bunun üzerine Allah “Öyleyse dört tane kuş yakala; onları yanına al; sonra her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonrada onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah Azîz’dir, Hakîm’dir” buyurdu.”⁴⁶

Yukarıdaki örnekler dışında Kur’an’da doğru inancın/dinin fert ve topluma kazandırılması ve korunmasını hedefleyen daha pek çok mesajlar bulunmaktadır. Ancak bu kadarı meramımızı ifade etmek için yeterli görünüyor.

⁴⁵ Nuh, 71/13-24.

⁴⁶ Bakara, 2/260.

Kur’an’da kıssa tekniği kullanılarak toplumda nefsin/canın korunmasını amaçlayan mesajlar da verilmiştir. Örnek olarak Habil ve Kabil kıssasında insanın canının ne kadar değerli olduğu ve ona kıymanın ne korkunç bir günah olduğunu ifade eden mesajlarla karşılaşırız:

“Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul diğerinden ise kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen: “Andolsun seni öldüreceğim” dedi. Diğeri de, “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder” dedi. Andolsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan bile ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım. Ben istiyorum ki, sen, hem benim günahımı, hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın; zalimlerin cezası işte budur” dedi. Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü; bu yüzden de kaybedenlerden oldu. Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. Katil kardeş” Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki kardeşimin cesedini gömeyim” dedi ve ettiğine yananlardan oldu. İşte bu yüzdendir ki İsrailoğulların şöyle yazmıştı: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim de bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler.”⁴⁷ Bu kıssayı anlatan ayetlerin hemen arkasından gelen “. İşte bu yüzdendir ki İsrailoğulların şöyle yazmıştı: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim de bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur” bölümünün de açıkça gösterdiği üzere, bu kıssanın anlatılmasındaki asıl gaye birey ve toplumun can güvenliğini sağlanmaktır.

Kur’an kıssalarında toplumda mal güvenliğini tesis etmeyi amaçlayan mesajlar da bulunmaktadır. Bu konuda Şuayb (a.s) ve kavmi ile ilgili kıssa örnek olarak gösterilebilir:

⁴⁷ Maide, 5/27-32.

“Eyke halkı da peygamberleri yalanladılar. Şuayb onlara şöyle demişti: Sakınmaz mısınız? Bilin ki, ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Buna karşı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim mükafatım ancak Alemlerin Rabbi olan Allah’a aittir. Ölçüp tartmayı doğru yapın, eksik yapanlardan olmayın. Doğru terazi ile tartın. İnsanların hakkı olan şeyleri kısmayın. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”⁴⁸ Şuayb Peygamberle ilgili kıssadaki bu mesajlar, aslında Hz. Peygamberin içinde yaşadığı toplumda aldatma ve hile yoluyla mal güvenliğini tehdit eden unsurlar eleştirilmekte ve şirk inancından İslam inancına giren Müslümanların bu tür kötü alışkanlıklara kapılmamaları istenmekte ve böylece bu açıdan toplumun mal güvenliğini tehdit eden unsurların ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır.

Yine Kur’an kıssalarında toplumda nesil/namus güvenliğini hedefleyen mesajlara da rastlanabilmektedir. Bu mesajlarla erkek kadın arasında meşru bir ilişki önerilmekte ve gayr-i meşru ilişkiler eleştirilerek meşru kadın erkek ilişkisi yaşanan bir toplumun oluşumu amaçlanmaktadır. Bu konuda Yusuf kıssasında geçen olayların anlatımıyla verilen mesajları örnek olarak gösterebiliriz:

“Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek “Haydi gelsene!” dedi. O ise, “Allah’a sığınırım, çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler” dedi. Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yusuf da ona istek duyacaktı. Biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı...”⁴⁹

Yine Kur’an’da bazı kıssalarında peygamberlerin muhataplarını akletmeye davet etmeleriyle, dolaylı olarak akli korumaya yönelik temel amaca atıfta bulunduğu söylenebilir. Çünkü bu çağrılar akıl sağlığını gerektiren tedbirleri de kapsamaktadır. Akıl sağlığını korumayan birey ve toplumdaki sağlıklı bir varoluş sergilemesi, yani dinini, canını, malını ve neslini koruması beklenemez. Bu hususta Musa kıssasında geçen şu ayetleri örnek verebiliriz:

⁴⁸ Şuara, 26/176-183.

⁴⁹ Yusuf, 12/24-25.

*"Musa dedi ki: O, sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir. Firavun: Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir, dedi. Musa devamla şunu söyledi: Şayet akletseniz O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir."*⁵⁰ Kur'an kıssalarında geçen bu vb. ayetler, sağlık bir din anlayışına sahip olabilmek için akletmenin önemini vurgulamaktadır. Bu da dolaylı da olsa akıl sağlığını tehlikeye atan bütün yiyecek içecek vs. konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılabilir gibi, Kur'an'da kullanılan kıssa tekniği ile hedeflenen amaç, makasıdu'-ş-şeria olarak ifade edilen beş tümel amacın muhataba etkili bir şekilde ulaştırılmasından başka bir şey değildir. Zira Kur'an'ın büyük bir bölümünü kapsayan kıssaların fonksiyonunu sadece Hz. Peygamberi teselli etmek, İslam'ın evrenselliğini vurgulamak gibi yan çıkarımlara bağlamak, kıssa tekniğinin asıl fonksiyonunu yok saymak anlamına gelir. Çünkü kıssalarla özellikle temel amaçların muhataba edebi ve etkili bir tarzda aktarılmasının hedeflenmiş olduğu anlaşılıyor. Bir başka şekilde söyleyecek olursak, Kur'an'da kıssa tekniği özellikle model olay ve örnek kişilikler etrafında hayattan bir kesit ve beş tümel ilkenin tikel uygulamaları olarak işlev görmektedir. Bu da kıssaların beş tümel amacın muhataba etkili bir tarzda iletilmesi yanı sıra fert ve toplumlar için fıtrata uygun hayat modelleri oluşturdukları anlamına gelmektedir. Bu modellerler öncelikle Kur'an'ın hitap ettiği cahiliye Araplarının içinde bulunduğu zorunlu ihtiyaçları resmetmekte ve bu ihtiyaçların en güzel şekilde nasıl giderileceğini kıssa tekniği ile pratik bir şekilde onlara sunmaktadır. Nüzül dönemi sonrası Müslümanları için de kıssalar, muhatapları olan cahiliye Araplarının yukarıda sıraladığımız zaru-rî ihtiyaçları dikkate alınarak yeniden bir model oluşturmakta ve beş tümel amacı vurgulamaktadır.

V. Sonuç

Kur'an'ın insanlara gönderilmesindeki temel amaçlar, en genel hatlarıyla, insanın canını, inancını/dinini, malını, neslini ve aklını korumaktır. Bunlar Kur'an'ın insanın hayatında gerçekleştirmek istediği en temel amaçlardır. Kur'an'ın asıl maksadı, bu beş amacın

⁵⁰ Şuarâ, 26/26-28.

insanların hayatında gerçekleşerek fıtrata uygun bir varoluş sergilenmesidir. Ancak Allah bu amaçlarını gerçekleştirmek üzere gönderdiği mesajlarını sadece emir kipleri kullanarak yalın bir dille ifade etmemiştir. Muhatabın olgusal, tarihsel, kültürel ve iletişim durumunu dikkate alarak, gönderdiği mesajların daha etkili ve kısa sürede amacına ulaşabilmesi için onların bildiği, aşına olduğu ve etkilendiği çeşitli anlatım tekniklerini de kullanmıştır. Bunların başında kısas anlatım tekniği gelmektedir.

Kur'an, muhatabının edebi, olgusal durumlarını dikkate alarak nazil olan bir kitaptır. Bu sebeple mesajlarını verirken muhatabının yaygın olarak kullandığı ve etkilendiği bazı iletişim teknikleri üzerine kendi damgasını da vurarak kullanmıştır. İşte kısas, bir anlatım tekniği olarak Cahiliye Araplarının kullandıkları "olmuş veya olması mümkün olayları yazılı veya sözlü olarak anlatma" ya da "yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür" olarak tanımlanan "hikaye" etrafında değerlendirilebilecek bir anlatım tekniğidir. Ancak Kur'an kıssaları, kaynağı açısından ve Kur'an'ın genel semantik yapısı açısından nazil olduğu günlerde kullanılan "hikaye" anlatım tekniğinden ayrılan bir yönü vardır. Çünkü bu tekniğin Kur'an tarafından kullanılmasıyla din dili içinde şekillenmesi ve dini bir amaçla serdedilmesi Kur'an'a has bir kısas tekniği ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Kıssanın Kur'an dili içinde kapsadığı kavramsal anlam en geniş anlamıyla, Kur'an'da bazı peygamberler, fertler ve milletler hakkındaki olayları edebî bir tarzda sunan dinî ve ahlâkî amaçlar içeren birimlerdir. Bu birimlerdeki olaylar insanın tarih içindeki eylemlerini, tavırlarını ve kutsalın insan açısından olumlu ya da olumsuz bir şekilde tezahürlerini (tarihe müdahalelerini) kapsamaktadır. Bunların genellikle Nuh, Musa, Davud gibi peygamberler ve Firavun gibi tarihî şahsiyetlerle ilgili olaylar ya da böyle kabul edilen unsurları içerenlerine tarihî kıssalar, tarihte bizzat meydana gelmemiş olsa bile verilen insan örnekleri, tipleri itibariyle gerçekleşmesi mümkün, konusu itibariyle doğru olanlarına da temsilî kıssalar olarak ikiye ayrılmaktadır. Genellikle gerçeğe teka-

bül ettiği düşünül­düğü için tarihi kıssalar konusunda ilim adamları arasında pek fazla bir ihtilaf olduğunu söyleyemeyiz. Ancak temsili kıssa, olayın gerçekliğini dışarıda bıraktığı için ciddi bir tartışma yaratmıştır. Bir de özellikle Halefullah'ın sözünü ettiği mesaj vermek için Kur'an'ın kullandığını iddia ettiği "usturî (mitolojik) kıssa" türü var ki, bu daha ciddi bir ihtilafa neden olmuştur. Halefullah, bu kıssa türünü ispatlamak için bizzat Kur'an ayetlerini neredeyse çarpıtmaya varan ölçüde zorlamıştır. Ancak kıssalar­daki anlatım tekniği ile mitlerinki arasında ciddi bir farklılık vardır. Kıssalar insanlık tarihi içinde, insanın etrafını saran gerçeklikler içinde yer bulmakta, mitler ise tarih dışında masal ya da rüya zamanı diyebileceğimiz süre özelliği taşıyan bir kesitte cereyan etmektedir. Yani mitler, tarih dışı olayların tarihi gerçekliklerini ifade etmek üzere kurgulanmışlardır. Bu sebeple kıssalar insanlık için bir model özelliği taşımakta, mitler ise insanın uygulayıp gerçekleştirebileceği tarihsel hiçbir model sunmamaktadır.

Hız. Peygamberi ve mü'minleri teselli etmek, Hız. Peygamberin nübüvvetini ispatlamak, muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, insanlık tarihi boyunca gönderilen peygamberlerin aynı davayı tebliğ ettiklerini, yani İslam'ın evrenselliğini ortaya koymak, ilahi dinlerin esasta bir olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini göstermek gibi hususların kıssaların Kur'an'da varlığının sebebi ya da Kur'an kıssalarının temel amaçları olarak gösterilmektedir. Hâlbuki kıssa, mesaj taşıma işlevi gören bir anlatım tekniğidir ve kıssaları bunlarla sınırlamak ya da bu söylenenlerin temel amaçlar olduğunu iddia etmek pek doğru olmaz. Çünkü bunlar ancak ikinci dereceden yan unsurlardır.

Kur'an'da kullanılan kıssa tekniği ile hedeflenen amaç, makasıdu's-şeria olarak ifade edilen beş tümel amacın muhataba etkili bir şekilde ulaştırılmasıdır. Zira Kur'an'ın büyük bir bölümünü kapsayan kıssaların fonksiyonunu sadece Hız. Peygamberi teselli etmek, İslam'ın evrenselliğini vurgulamak gibi yan çıkarımlara bağlamak, kıssa tekniğinin asıl fonksiyonunu arka plana itmektir. Çünkü kıssalarla, Kur'an'ın temel amaçları muhataba edebi ve etkili bir tarzda aktarılması hedeflenmiştir. Bir başka açıdan

Kur'an'da kıssa tekniği özellikle model olay ve örnek kişilikler etrafında hayattan bir kesit ve beş tümel ilkenin tikel uygulamaları olarak işlev görmektedir. Bu da kıssaların beş tümel amacın muhabata etkili bir tarzda iletilmesi yanı sıra fert ve toplumlar için fitrata uygun hayat modelleri oluşturdukları anlamına gelmektedir. Bu modellerler öncelikle Kur'an'ın hitap ettiği cahiliye Araplarının içinde bulunduğu zorunlu ihtiyaçları resmetmekte ve bu ihtiyaçların en güzel şekilde nasıl giderileceğini kıssa tekniği ile pratik bir şekilde onlara sunmaktadır. Nüzul dönemi sonrası Müslümanları için de kıssalar muhatapları olan cahiliye Araplarının yukarıda sıraladığımız zarurî ihtiyaçları dikkate alınarak yeniden bir model oluşturmakta ve yine Kur'an'ın temel gayeleri olan beş tümel amacın altını çizmektedir.



Role of the Story as a Narrative Technique in Expressing the Basic Purposes of the Qur'an

Citation/©: Yavuz, Ömer Faruk, (2009). Role of the Story as a Narrative Technique in Expressing the Basic Purposes of the Qur'an, Milet ve Nihal, 6 (1), 113-136.

Abstract: The main purpose of sending Kor'an to people, to protect life, religion, property, generation and mental of people. Many narrative techniques are used while these goals are being transferred to the person to contact with the message. One of the most important of these techniques is the story (kıssa). This technique is not used to relieve Prophet Muhammed but to express the five main purposes of the Qur'an that are mentioned above. For this reason, in this study we will deal with the main purposes of the Qur'an and the story that is one of the techniques which carry these purposes to the collocutor. In the end we will take up the role of this technique in expressing of basic purposes of Qur'an with many samples from the Qur'an.

Key Words: Qur'an, story, .



İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: “İslâm Mitolojisi” Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir “mise-en-question” Denemesi)*

Ahmet Yaşar OCAK**

Atfif/©: Ocak, Ahmet Yaşar (2009). İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan “Mitolojik” Kültür: “İslâm Mitolojisi”, Milet ve Nihal, 6 (1), 137-163.

Özet: Bu makalede, biz öncelikle, İslâm kültür tarihindeki belli bir takım şartların sevgiyle oluşan bir fenomen olan “İslami mitoloji”den söz edeceğiz. Sonra İslâm'ın temel inançlarıyla ilgili metinlerdeki dini mitolojik boyuta dikkat çekmeye çalışacak ve bu metinler etrafında bilimsel bir tartışma alanı açmayı hedeflemekteyiz. Bu makale Frenkçe tabiriyle bir “mise-en-question” denemesidir; dolayısıyla bu sorunsalın çözümü konusunda bir ilk adım olarak kabul edilmeyi ümit etmektedir. Bahis konusu bu sorunsal, İslâm ilahiyat kültürünün pek çok bakımlardan önemli bu boyutu, kısaca adlandırmamız gerekirse, bizim “şimdilik” kaydıyla kullandığımız bir terimle, “İslâm mitolojisi”dir. Bu terim bilindiği gibi yeni değildir ve uzun zamandan beri zaten kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm mitolojisi, dini mitoloji, mise-en-question, islamic theology, mitolojik kültür.

Terminoloji ve Kavramsal Çerçeve

İslâm mitolojisi terimiyle kastedilen nedir? Veya bu terimden ne anlaşılmalıdır yahut ne anlaşılmamalıdır? Hatta “İslâm'da mitoloji olur mu? Bu iki kavram nasıl bir araya getirilebilir?” soruları her-

* Makalenin taslak metnini okuyarak özellikle İslâm mitolojisinin ikonografik boyutu üzerindeki değerli fikirleriyle katkıda bulunan Sayın Serpil Bağcı'ya teşekkür ediyorum.

** Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

halde bu yazıyı okuyacak olanların haklı olarak hatırlarına gelecek olan ilk sorulardandır.

Hemen belirtelim ki, bu terimin ilk kelimesi olan “İslâm”dan kasıt şüphe yok ki, Kur’an-ı Kerim’de yazılı olup, Peygamber’in tebliğ edip hayata geçirdiği, İslâm’ın ana inanç, ibadet, ahlak ve muamelat kurallarından oluşan çerçevesi, kısaca bizatihi İslâm dini değil, fakat Peygamber’in vefatı sonucu onun kişisel karizmasının ortadan kalkmasının ardından, eski kavmî zihniyetlerin yeniden devreye girmesiyle başlayan tarihsel süreç içinde oluşan İslâm anlayışı ve bu anlayışın yarattığı kültürdür. O halde bu terimle kastettiğimiz, “İslâm’ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren, başta Arap yarımadası Arapları olmak üzere, İslâm idaresine dahil olan muhtelif halkların kültürlerinden değişik yollar ve vesilelerle İslâm kültürüne geçen, ama İslâmî renk ve kalıplarla yeniden üretilerek benimsenen, özümşenen; İslâm kültürü içerisinde yayılıp –tabir caizse- “İslâmîleşen”, dolayısıyla muhtelif İslâm ilâhiyat kaynaklarında yer bularak halk arasında inanç unsuruna dönüşen, edebiyat ve sanat ürünlerine konu veya ilham kaynağı olan bir “mitolojiler bütünüdür”. Başka bir ifadeyle “İslâm mitolojisi” dediğimiz şey, tarihsel süreç içerisinde onun inanç esaslarına eklenen mitolojik dinî unsurlar bütünüdür; bu makale çerçevesinde bu terimden anlaşılmasını istediğimiz şey de işte budur.

O halde ikinci kavram, mitoloji ne demektir ve İslâm ile nasıl ve nereden ilişkilendiriliyor denilirse, biz burada, münhasıran profesyonel bir mitoloji tarifi yapmak durumunda olmamakla beraber, şunu söyleyebiliriz: Eski Yunanca (Grekçe) *mithos* (=söz) kelimesinden gelen bu kavramın bugüne kadar “efradını câmi, ağyarını mâni” bir tarifi uzmanlarınca dahi yapılamamıştır¹. Çün-

¹ Bu konudaki tartışmalar ve değişik tarifler ve görüşler için örneğin bk. E. A. Gardner, “Mythology”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 1914, vol. VII; M. Eliade, *Aspects du Mythe*, Gallimard, Paris 1963 (Türkçesi: *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi (Hürriyet) yayınları, İstanbul 1993; özellikle bk. ss. 12-26; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Etüt Yay., Samsun 1998, ss. 25-34; Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojisi*, YKY., İstanbul 2007, ss. 26-33. Bu konu adı geçen eserlerin gösterilen sayfalarında enine boyuna tartışılmaktadır,

kü, mitlerin tarihsel, felsefi, sosyolojik, psikolojik ve tabii ki folklorik ve itikadi olmak üzere dikkate alınması gereken pek çok kompleks boyutu vardır. Bununla beraber biz bu makale çerçevesinde “mitoloji”den kısaca “kozmetik bir durumu, bir tabiat hadisesini, yaratılış olgusunu zamanı olmayan kutsal bir tarih anlayışı içinde tabiatüstü motiflerle iç içe geçmiş bir şekilde bize nakleden bir anlatım”ı kastettiğimizi belirtelim. Türkçe’ye daha çok “mit”, “mitos” veya “mitoloji” olarak aktarılan bu Grekçe kavramın (mythos), bilindiği gibi Batı dillerinde “mit” (myth, mythe) şekline dönüştüğünü, “mitoloji”nin ise “mit”leri, yahut “mitos”ları inceleyen bir bilim dalı olduğunu bir kere daha hatırlatalım ve bizim bu makale çerçevesinde kastettiğimiz “mitoloji”nin münhasıran “İslâmî dini mitoloji”, yahut İslâmî dini mitler olduğunu vurgulayalım. Yani bizim ilgilendiğimiz mitoloji, İslâm’ın temel inançlarıyla ilgili olarak, çizdiğimiz sınırlar dâhilinde İslâm kültürü içinde oluşan “dinî mitoloji”dir. Farsça’daki efsâne ile Arapça’daki üstûre (çoğulu esâtîr) kelimesi de zaman zaman “masal” anlamında kullanılmakla beraber, “mit”, yahut “mitoloji” anlamında da kullanılmaktadır².

Bu makalenin başlığında yer alan “İslâm mitolojisi” kavramını böylece bir ölçüde açıklığa kavuşturmaya çalıştıktan sonra, şimdi asıl meseleye gelebiliriz. Yukarıda da değinildiği üzere İslâm’ın dini inançları etrafında mitolojik bir kültürün mevcudiyeti, yeni farkına varılan bir olgu değildir. Eski Müslüman âlimler, genellikle İslâm toplumlarıyla birlikte yaşayan Müslüman olmuş veya olmamış Yahudiler aracılığıyla ithal edilenlere referans vererek, gerçekte onlar aracılığıyla girmiş olsun olmasın, İslâm toplumları arasında kabul görekerek yüzyıllar boyu yaşatılan, önemli İslâmî kaynaklarda bile yer bulabilen mitolojik unsurlara İsrâîliyyât demişlerdir³. Onların bu terimle kastettikleri de bizim vurguladığı-

² Aslında muhtemelen Arapça olmamakla beraber Arapçalaşmış bir kelime olan *ustûre*’nin çoğulu *esâtîr*’in, tam olarak mitoloji anlamına karşılık gelmediğini düşünenler de vardır.

³ *İsrâîliyyât* meselesinin Tefsir kaynaklarına yansımaları, merhum Abdullah Aydemir tarafından şu kitabında vaktiyle ele alınarak etraflı bir şekilde incelenmişti: *Tefsirde İsrâîliyyât*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979.

mız mitolojik boyuttan başka bir şey değildir. Onlar da daha çok önceleri İslâm inançları arasına bir takım mitolojik unsurların girdiğini fark ederek bunları topluca, zikredilen terimle adlandırmışlar ve hem Müslümanların dikkatini çekmişler, hem de reddetmişlerdir. Fakat dikkat edilirse bu terim ister istemez söz konusu mitolojik inanç unsurlarının sanki yalnızca Yahudiler aracılığıyla girmiş olduğu izlenimini uyandırır. Oysa gerçekte İslâm kültüründeki mitolojik unsurların giriş kanalı böyle tek değil, bugün Orta Doğu denilen bölge başta olmak üzere, fetihlerle beraber genişleyen İslâm coğrafyasındaki değişik bölgeler, buralardaki halklar ve eski dinler kadar çeşitlidir. Bu itibarla İsrâiliyyât terimini bu geniş perspektif içinde anlamak uygun olacaktır.

Ne var ki bu terim:

a) Tek bir menşee atıfta bulunduğu;

b) Dolayısıyla tek bir giriş kanalını çağrıştırdığı;

c) İslâm kültürüne dâhil olan mitolojik unsurların özellikle bu kültür içinde bir “yeniden üretilme” sürecine tabi olduğu gerçeğine vurgu yapmadığı;

d) Ayrıca, zamanımızda mitolojik araştırmaların zenginleşmesi ve çeşitlenmesi sebebiyle bu çeşitliliği çağrıştırmadığı için kanaatimizce yetersizdir.

İsrâiliyyât yerine en azından şimdilik İslâm mitolojisi teriminin kullanılması, bu terimin özellikle,

1- Mitolojik unsurların İslâm kültürü içine nüfuz ederek bu dinin halk arasında bazı inanç esasları haline geldiğine,

2- O kültür çerçevesinde yeni bir hayat sahası bularak yeni görünümle ortaya çıkmış olduğu gerçeğine atıfta bulunduğu için kanaatimizde daha kapsayıcıdır.

Bu son noktanın çok iyi ayırt edilmesi gerekiyor. Bununla dikkat çekmek istediğimiz husus, söz konusu “mitolojik” unsurların, hangi menşe’lerden hangi yollar ve biçimlerle nakledilmişlerse, İslâm toplumları ve kültürü içerisinde aynen kalmadıkları, bu toplumlar içinde uzun bir süreçte İslâmî inanç unsurlarının kav-

ramları aracılığıyla yeniden üretilmek suretiyle değışerek veya dönüşerek o inançları açıklayıcı bir fonksiyon icra ettikleri için yeni görünümler altında yaşamayı sürdürebildikleri gerçeğidir. Bu gerçek aynı zamanda, bu mitolojik unsurların neden İslâm kültürü içinde yaşama imkânı elde ettiklerini de izah eder. Aksi halde, bu unsurların yaşama imkânını bulabilmeleri, sosyolojik olarak imkânsız olurdu. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğiz.

“İslâm Mitolojisi” Neden Önemlidir?

Bu satırların yazarı çeşitli çalışmaları, münhasıran yirmi üç yıl önce yayımlanmış olduğu, İslâm inanç ve geleneklerinde Hızır konusuna tahsis ettiği bir çalışması vesilesiyle⁴, İslâmî bilimlerin değişik disiplinlerine ait kaynaklarda rastladığı yığınla mitolojik malzeme karşısında düşünme imkânını bulmuştu. Çünkü “Kur’an-ı Kerim’de anlatıldığına göre, Hz. Musa’ya kısa bir süre yol arkadaşlığı yapan ve hakkında yalnızca, kendisine Allah tarafından ilim verilmiş bir kul mealinde, ismi dahi zikredilmeksizin tek bir ibare bulunan bir şahsiyet hakkında⁵, zamanla nasıl oluyor da bütün İslâm dünyasında mâlum bir Hızır kültü yaratılabiliyor, en üst kademedен en alt kademeye kadar Müslüman halkların inancı haline gelebiliyor ve hakkında muazzam bir malzeme yığını birikebiliyor?” sorusu zihnine takılmıştı. Bu vesileyle “bu imajın nasıl teşekkül ettiği, nasıl ve nerelerden alıntılanarak İslâmî kaynaklara dahil edildiği ve yüzlerce yıl bunlarda nasıl bu kadar yer bulabildiği?” sorularını cevaplandırmaya çalışırken, sonuçta bu imajı yaratan malzemenin, İslâm ilahiyat kültürünün çok zengin mitolojik bir boyutuna işaret ettiği ve bunun, üzerinde ciddi bir şekilde çalışılması gereken İslâm kültür tarihinin önemli bir sorunsalını oluşturduğu kanaatine ulaşmıştı..

İşte bu makalenin amacı, İslam kültür tarihi içinde, belli bir takım şartların sevkiyle oluşan geniş anlamıyla bir “İslam mitolojisi” olgusuna kısaca işaret ettikten sonra, asıl, bunun önemli bir parçası olan, İslâm’ın temel inançlarıyla ilgili olarak İslâm kaynak-

⁴ *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1985.

⁵ Bk. Kehf Sûresi, âyet: 65.

larında mevcut mitolojik malzemenin oluşturduğu dini mitoloji boyutunu gündeme getirerek üzerine dikkat çekmek; hakkındaki düşüncelerimizi ortaya koymak suretiyle bilimsel bir tartışma açarak olgunlaştırmağa çalışmaktır. Bu makale -alt başlıkta da görüldüğü üzere- Frenkçe tabiriyle bir “mise-en-question” denemesidir; dolayısıyla bu sorunsalın çözümü konusunda bir ilk adım olarak kabul edilmeyi ümit etmektedir. Bahis konusu bu sorunsal, İslâm ilahiyat kültürünün pek çok bakımlardan önemli bu boyutu, kısaca adlandırmamız gerekirse, bizim “şimdilik” kaydıyla kullandığımız bir terimle, “İslâm mitolojisi”dir. Bu terim bilindiği gibi yeni değildir ve uzun zamandan beri zaten kullanılmaktadır⁶. Biz bu terimden şahsen ne anladığımızı ve ne kastettiğimizi yukarıda kısaca açıklamağa çalıştık.

İslâm kültürü içindeki dinî mitolojik boyut, hiç şüphesiz ki sadece bizim burada ele alacağımız yönünden ibaret değildir. Erken İslâm tarihindeki hilafet mücadeleleri sonucunda ortaya çıkmış olup, Hz. Ali’yi merkezine alan bir teoloji oluşturan Şiiliğin İmamiye, İsmailiye, Nusayriye vb. kollarında, hatta Sünnî halk arasında, muazzam bir dinî mitolojik kültürün mevcudiyeti de unutulmamalıdır. Bu öyle bir kültürdür ki, kökünü tarihsel bir olgudan almış, bu olgu etrafında inanılmaz zenginlikte bir mitoloji yaratmış, bu mitolojiden de kendi mantığı içinde güçlü bir teoloji oluşturmuştur⁷. Sadece bu bile genel anlamda İslâm mitolojisi dendiği zaman, nasıl devasa bir olgudan söz edildiğini göstermeğe tek başına yeterlidir. Bu itibarla eldeki bu makaleyi okurken, burada bahis konusu edilen mitolojinin, yukarıda belirttiğimiz çerçeveye sınırlı olduğunun hatırdan çıkarılmamasında yarar vardır

⁶ Bu konuda Türkiye’de yeni yayımlanmış bir kitabı da burada zikrelelim: Zeki Tez, *Mitolojinin Kültürel Tarihi: Doğu ve İslam Mitolojisi*, Doruk Yay., İstanbul 2008.

⁷ Bu konu belki bir on on beş yıl önce tarafımızdan Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü’nde bazı İlâhiyatçı ve Sanat Tarihçisi meslektaşlardan oluşan sınırlı bir grup çerçevesinde ele alınmış, tartışılmış ve sonuçta uluslar arası bir katılımla gerçekleştirilen bir kitap olarak somutlaşmıştı: *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005 (İngilizce versiyonu: *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2005).

Kısaca bizim bu çerçeve içerisinde ele almayı hedeflediğimiz ana problem, İslâm kùltürü içindeki az önce işaret ettiğimiz geniş anlamda mitolojik unsurlar yahut konular değil, sadece ve sadece Kur'an-ı Kerim'de yer alan İslâm'ın temel inançları etrafında yaratılan kùltürle sınırlı olan, dinî mahiyetteki mitolojik boyuttur. Aksi halde İslâm kùltürünün bütünü çerçevesinde bir mitolojik boyutu burada bahis konusu etmek, "sahilsiz bir ummana dalmak"tan farksız olacaktır, ki bizim burada böyle bir niyetimiz olmadığını hemen belirtelim.

Şimdi, asıl konumuza yoğunlaşmadan önce, şu iki soruyu sormamız lâzım geliyor:

1) Bu konu neden bir sorunsaldır?

2) Bu sorunsalın çözümü İslâm ilahiyatı kùltürüne ve araştırmalarına ne katacaktır?

İslâmî kaynaklarda, özellikle de modern zamanlar öncesi kalemeye alınmış, -aşağıda belli kategori ve gruplar altında zikredilecek olan kaynaklarda, İslâm'ın "âmentü"sü içindeki, Melekler, Peygamberler, Âhîret inancı ve hayatı, onunla bağlantılı kavramlar (Kıyamet, Kıyamet günü, Kıyâmet alâmetleri, bunlarla ilgili Deccal, Mehdi, Dâbbetü'l-Arz Âhîret ahvali, Mahşer, Mîzan, Hesap, Sırat, Cennet, Cehennem ve oralardaki hayat vb.), yani "eskatolojik" kùltür çerçevesindeki inanç temelleriyle ilgili mebzul miktarda mitolojik malzemenin bulunduğu, esasında uzun bir süreden beri bilinmektedir. Hatta kimine göre "Selefiyeci", kimine göre "Modernist" tabir edilen bazı İslâm âlimlerince, 19. yüzyıldan beri bu mitolojik unsurların söz konusu kaynaklardan temizlenmesi gerektiği dile getirilmiş, günümüzde de aynı fikri savunanlar olmuştur ve olmaktadır. Oysa bizim bu sorunsalı gündeme getirmek isteyişimiz, böyle tasfiyeci radikal bir tavır sergilemenin ötesinde, tamamen bilimsel bir amaç taşımaktadır. Başka bir deyişle bu sorunsalı yaratan mitolojik kùltürün oluşum şartlarını ve fonksiyonlarını anlamaya, anlatmaya çalışmaktır. Bizim bu yaklaşımımız belki bazılarınca "mâlûmu ilâm" olarak değerlendirilebilecek, "bu zaten bilinmeyen bir şey miydi?" denilecektir. Ne var ki, biraz

daha yakından bakıldığında bu iyi bilindiği zannedilen şeyin aslında pek de iyi bilinmediğinin farkına varılacaktır. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar, bu konunun bir “İslâm kültür tarihi veya İslam ilâhiyatı sorunsalı” olarak münhasıran ele alınıp araştırma konusu yapıldığına, yazılı olarak bilimsel bir yaklaşımla tartışıldığına şahsen şahit olmuş değiliz⁸. Meselâ:

* İslâm’ın temel inançları etrafında bir mitolojik kültür birikiminden söz edilip edilemeyeceği;

* Eğer söz edilebilecekse “mitolojik kültür”den ne anlaşılması lazım geldiği;

* Nelerin mitolojik unsurlar olduğu, bunların nasıl, hangi kriterlere göre teşhis ve tespit edileceği;

* Kökenlerinin nasıl tanımlanıp ortaya çıkarılacağı;

* Bir envanter yapılmasının lüzumu, bu konuda nasıl bir yöntem uygulanacağı;

* Mitolojik unsurların analizinde hangi yöntemlere başvurulabileceği;

* Bunların İslâm toplumlarının itikadi, toplumsal ve kültürel hayatlarında ne gibi roller oynadıkları, nasıl bir yer işgal ettikleri vb.

soruların ciddî bir biçimde ele alınıp tartışıldığını, cevaplarının bulunmaya çalışıldığını, bu konuda bir metodoloji arayışına girişildiğini şahsen duymadığımızı belirtelim. İşte yukarıda sıraladığımız bu ve benzeri cevaplandırılmamış sorular sebebiyle İslâm’ın temel inançları etrafında oluşan bu “İslâm mitolojisi”, bizce bir “İslâm ilahiyat kültürü sorunsalı” olarak değerlendirilmelidir.

Bu sorunsalın çözülmeye çalışılması ise:

* Öncelikle verimli bir bilimsel kazanç olacaktır.

* İslâm’ın Ehl-i Sünnet dışında kabul edilen bazı mezheplerinin inanç dünyalarının ciddi bir biçimde analiz edilerek anlaşılmasına katkı sağlayacaktır..

⁸ “İslam mitolojisi” konusunda internet ortamında bazı yerli ve yabancı sitelerde popüler nitelikli yazılar ve tartışma ortamları bulunmaktadır. Bizim kastettiğimiz tartışmalar bunlar değil, ama ciddi İslam ilahiyat ve kültür tarihi tartışmalarıdır.

* Bu çerçevede İslâm öncesi geleneklerin, inançların İslâmileştirilmesi sürecinin ortaya çıkarılması, İslâm inancını benimsemiş farklı toplumların geleneklerini hangi şartlarda yaşatabildiklerini, bu şartların kapsayıcılıkların ve bağlayıcı öğelerini anlamamızı sağlayabilecektir.

* İslâmî kaynaklardaki metinlerin mitolojik unsurlar ve motifler bağlamında çözümlenmesi, ne zaman, nerede, hangi şartlarda yazıldıklarının belirlenmesi, metin ve çeviri olarak bilimsel yayınlarının yapılması İslâm öncesi mitlerin içselleştirilme nedenlerin ve yöntemlerinin anlaşılmasına katkı yapacaktır.

* Ayrıca, İslâm teolojisi açısından da, kafası ister istemez belli ölçüde bugünün pozitivist (bu kelimeyi burada “akılcı, gerçekçi” anlamında müspet yönüyle kullanıyoruz) düşünmeye alışmış Müslüman zihinlerin aydınlanması, tatmin edilmesi suretiyle İslâm’ın daha iyi ve daha doğru algılanmasına yol açacaktır.

* Belki de en önemlisi, Kur’an-ı Kerim’in daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunarak Müslüman toplumların pek çok bakımlardan da İslâm kültürüne yeniden bir canlılık, üretkenlik ve yaratıcılık kazandırmalarına vesile olabilecek zihinsel bir berraklık oluşturabilecektir.

* İslâmî kaynaklardaki mitolojik malzemenin sebep olduğu bir takım “İslâmleşmiş” ama İslâm’la ilgili olmayan inanç unsurları ortaya çıkacak, dolayısıyla Müslümanların inanç dünyaları aydınlanacaktır.

* Bununla bağlantılı olarak Müslümanların, yaşadıkları dünyayı gerçekçi bir bakış açısıyla anlamalarını kolaylaştırma konusunda –hiç şüphesiz uzun, ama yararlı– bir sürece girilmiş olacaktır.

Bugün şurası inkâr edilemez sosyolojik ve tarihsel bir gerçekliktir ki, mitler ve dolayısıyla mitolojik metot, genelde dünya kültürlerini, özelde dünya toplumlarını ve inançlarını analiz etmede, anlamada ve anlamlandırmada ihmal edilmeyecek bir vasıtaadır. Dolayısıyla mitolojilerin bir anlamda dinler tarihinin de ana malzemelerinden olduğu unutulmalıdır. Batı dünyasında Rönesans’la başlayan hümanizm akımı ile antik mitoloji merakı ve bu mitoloji-

nin metinleri üzerindeki çalışmalarla başlayan mitoloji araştırmaları günümüze kadar gelmiş, çok zengin ve önemli yayınların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Bugün artık dünyanın –görece ilkel veya gelişmiş- çeşitli toplumlarının mitolojileri üzerinde yığınla yayın yapılmış ve yapılmaya devam edilmektedir. Yaklaşık olarak 20. yüzyılın başlarından sonra Batılı uzmanlar, antik Mısır, İran, Mezopotamya ve özellikle antik Yunan ve Roma mitolojileri alanında akademik ve popüler nitelikli muazzam bir literatür oluşturdukları gibi, 1950'lerden beri de Kuzey, Orta ve Güney Amerika'da yaşamış Aztek, Toltek, İnkâ ve Maya toplumlarının, Kuzey Amerika Kızılderililerinin ve diğer çeşitli dünya milletlerinin, hatta küçük etnik grupların mitolojileriyle ilgili pek çok yayın ortaya çıkmıştır. Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade başta olmak üzere, Georges Dumézil, Stith Thompson, Joseph Campbell gibi dünyaca ünlü uzmanlar, dünya mitolojileri üzerinde çok kapsamlı, aydınlatıcı ve mukayeseli metodoloji kitapları, mitoloji incelemeleri yayımladılar⁹. Bun-

⁹ M. Eliade'in dinler tarihi ile ilgili tanınmış eserlerinin dışında, münhasıran mitoloji ile alakalı olarak da pek çok çalışması vardır ki bunlar arasında özellikle şunlar zikredilebilir: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, İng çev: W. Trask, NJ: Princeton University Press, Princeton 1954 (Türkçesi için bk. aşağıda dipnot 8); *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, İng çev: P. Mairet, Harvill Press, London 1960; *Myth and Reality*, İng çev. W. Trask, Harper and Row, New York 1963. Eliade'in editörlüğünü yaptığı *The Encyclopedia of Religion* (Collier Macmillan, New York 1987, 16 cilt) ile James Hastings'in editörlüğünde yayımlanan *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'i ile (1908 -1927, 12 cilt) de bu çerçevede zikredilebilir. Ünlü Fransız uzman Georges Dumézil'in aynı zamanda fevkalade bir metodolojik çalışma olan şu kitabı da çok önemlidir: *Miythe et Epopée*, Gallimard, Paris 1986, 5. bs., 3 cilt; Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Tales, Ballads, Myths...*, Indiana University Press, 6 cilt (Thompson'un bu dev eseri, her türlü edebi anlatı şekillerinde ve bu arada dünya mitolojilerinde, efsane, destan ve masallarında öne çıkan tüm motiflerin sistematik, karşılaştırmalı, açıklamalı ve örneklemeli bir katalogudur. Bu özelliği ile henüz benzeri yapılmamıştır ve mitoloji çalışmalarında çok önemlidir); J. Campbell için aşağıya, bir sonraki dipnota bk. Bunların dışında ansiklopedik mahiyette dünya mitolojilerini içine almakta olup her konusu ayrı bir uzman tarafından kaleme alınmış önemli genel çalışmalar da vardır. Msl. bk. New Larousse, *Encyclopaedia of Mythology*, London-New York-Sidney-Toronto 1968, *Dictionnaire des Mythologies*, ed. Yves Bonnefoy, Flammarion, Paris 1981, 2 cilt (Türkçesi: *Mitolojiler Sözlüğü*, yayınlayan: Levent Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara 2000, 2 cilt).

lardan bazıları yaklaşık 1990’lardan beri de Türkçe’ye çevrilmiştir. Bu çevrilenler tabiatıyla daha çok, Joseph Campbell’dan ve diğerlerinden yapılan çeviriler gibi¹⁰ popüler nitelikli çalışmalar veya M. Eliade’dan yapılan bilimsel çevirilerdir¹¹. Türkiye’de de antik Yunan ve Anadolu mitolojisine dair Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı)¹², Azra Erhat¹³, son yıllarda Sümerolog Muazzez İlmiye Çığ¹⁴ ve başkaları daha ziyade popüler nitelikli yayınlar yaptılar.

İslâm dünyasına gelince, daha 10. yüzyıl gibi oldukça erken sayılabilecek bir devirde, Gazneliler zamanında, ünlü şâir Firdevsî (öl. 1020) tarafından düzenlenerek nazmen kaleme alınan İranlılar’ın meşhur Şehnâme’si, yüzlerce yıl çeşitli Müslüman milletlerin tarih algılayışlarını, edebiyatlarını derinden etkilediği gibi, Batı’da ve Türkiye’de çok erkenden tanındı ve birçok metin neşrinin, çevirinin konusu oldu¹⁵

Türk toplumlarının mitolojileri ise Ziya Gökalp’le başlayan bir ivme ile incelenmeğe başladı. Bu alanda daha sonra Abdülkadir

¹⁰ J. Campbell’ın *Tanrının Maskeleri* dizisinden Türkçe’ye aktarılan genel mitoloji çalışmalarına örnek olarak Ankara’da İmge Kitabevi’nce 1992’den 1995’e kadar yayımlananlar sırasıyla şunlardır. *İlkel Mitoloji* (1992), *Batı Mitolojisi* (1992), *Yaratıcı Mitoloji* (1994), *Doğu Mitolojisi* (1995). Aynı kitabevi ayrıca Kızılderi, Hindu ve Çin-Japon mitolojileriyle ilgili çeviriler de yayımlamıştır.

¹¹ Eliade’dan mitoloji alanında bilhassa şu çeviriler dikkate değer: *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, Simavi yayınları, İstanbul 1993, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altay, İstanbul 1994.

¹² Yazarın şu iki eserini popüler mitolojik çalışmalarına örnek verebiliriz: *Anadolu Efsaneleri*, İstanbul 1954; *Anadolu Tanrıları*, İstanbul 1955.

¹³ *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972. Bu sözlük aslında, Yunan ve Roma mitolojisi başta olmak üzere bir dünya mitolojileri özeti mahiyetinde bir çalışmadır. Behçet Necatigil’in *100 Soruda Mitologia* (Gerçek Yay., İstanbul 1962) isimli eseri de popüler bir çalışmadır.

¹⁴ M. İlmiye Çığ’ın kitapları, bilimsel olmaktan ziyade, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam inançlarının aslında Mezopotamya mitolojilerinden etkilendiğini ispatlamak için yazılmış ilginç, ama çoğu defa ideolojik yaklaşımlar ihtiva eden çalışmalardır, ki hepsi de Kaynak Yayınları arasında çıkan belli başlıları şunlardır: *Kur’an İncil ve Tevrat’ın Sumer’deki Kökeni*, İstanbul 1995; *İbrahim Peygamber-Sumer Yazılarına ve Arkeolojik Buluntulara Göre*, İstanbul 1997; *Ortadoğu Uygurlik Mirası*, İstanbul 2002; *Sumer Hayvan Masalları*, İstanbul 2003.

¹⁵ *Şehname*’nin Türkçe çevirisi için bk. Firdevsi, *Şehnâme*, çev. Necati Lugal, Şark-İslam Klasikleri : 10, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 1967-1968, 2. bs.

İnan ve özellikle Bahaeddin Ögel¹⁶ ve Emel Esin¹⁷ yararlı çalışmalar ortaya koydular. Bu arada Türk mitolojisinin önemli parçaları olan destanlar alanında metin analizleri yönünde bazı çalışmalar ve metin neşirleri de yapıldı. Bu tür çalışmalar halen üniversitelerin Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde, Türkiyat Araştırmaları Enstitüleri'nde devam etmektedir. Ama bütün bunlar daha genel bir çerçevede mitolojik metodoloji bağlamında toplumsal kültür analizleri çerçevesinde bir zemine oturulmadan yapılmaktadır. Türk seyirlik sanatlarının çok velûd uzmanı merhum Metin And'ın çok yakın bir geçmişte Osmanlı mitolojisi üzerinde yayımladığı gerçekten orijinal çalışmayı da bu vesileyle burada zikrederim¹⁸.

Yukarıda da temas ettiğimiz üzere, bu makale çerçevesinde ise biz, -bir kere daha vurgulayalım, bugüne kadar en azından bilimsel yayın boyutuyla- üzerinde pek durulmamış, dolayısıyla tartışılmamış, oysa, gerek ilahiyat, gerekse İslâm kültür tarihi açısından çok önemli olduğunu, dolayısıyla ciddi bir şekilde üzerine eğililmesi gerektiğine inandığımız İslâm mitolojisi'nden, -bir kere daha tekrar edelim- İslâm'ın temel inançları etrafında oluşmuş dinî mitolojiden bahsetmek istiyoruz.

Problemler:

1- Zihniyet Problemi

“İslâm mitolojisi” bahis konusu edildiğinde karşımıza çıkacak olan problemlerin belki en zorlusu zihniyet problemidir. İlk elde “mitoloji” kelimesinin özellikle antik Yunan ve Roma ile ilgili çağrışımları sebebiyle bu terime bazı itirazların ileri sürüleceğini tahmin etmek bir kehanet değildir. Bu itirazlardan belki en şiddetlisi, biza-tihi Müslümanların bilimsel zihniyet dünyası ile ilgili olup, özellikle geleneksel İslâmî bilim anlayışı ile yetişmiş Müslüman muhafazakâr çevrelerden gelebilecek itirazlarıdır. Tefsir, hadis, tasavvuf gibi geleneksel İslâmî bilimlere dair kaynaklarla yıllarca haşır neşir

¹⁶ *Türk Mitolojisi*, Selçuklu Araştırmaları Enstitüsü Yay., I. Cilt, Ankara 1971, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995. Murat Uraz'ın aynı adı taşıyan kitabı ise daha çok popüler bir eserdir (*Türk Mitolojisi*, Hüsnü Tabiat Matbabası, İstanbul 1967).

¹⁷ *Türk Kozmolojisi: İlk Devir Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1970.

¹⁸ *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojisi*, YKY., İstanbul 2007.

olmakla beraber, bunları eleştirel bir bakış açısıyla okuyarak sorgulamayı, analiz etmeyi hayatında akıl etmemiş, düşünmemiş, ama onlarda her yazılanı birer kutsal inanç unsuru gibi algılayan bu çevreler, bunları sorgulamayı, dolayısıyla eleştirmeyi "eski ulemâyı beğenmemeçlik", "iman zaafı", "modernistlik", "oryantalistik" ve hattâ "zındıklık" olarak kabul ederler. Bu, karşılaşılabilecek zihniyet problemlerinin aşılması en zor olanıdır ve başkalarını zikretmeğe gerek bırakmayacak kadar tek başına öncelikli bir problemdir.

2- Teolojik Problemler

Bu zihniyet probleminin tabii sonucu olarak, bahis konusu kaynaklarda, yani en başta tefsir kaynakları olmak üzere; Şiiiler hariç, İslâm dünyasında genellikle sahih kabul edilen hadis kaynaklarında ve onların tefsiri demek olan klasik hadis şerhi metinlerinde, mitolojik unsurların mevcut olup olmadığı, nelere mitoloji olarak bakılıp bakılamayacağı problemi karşımıza çıkar. Bu bizi önce bizzat Kur'an-ı Kerim'de, sonra da Hadislerde mitolojik unsurlar bulunup bulunamayacağı tartışmasına götürür ki daha genel bir çerçevede "Kur'an-ı Kerim'de mitoloji olup olmadığı" gibi zaman zaman dile getirilen, oldukça netameli ve hassas bir konuyu karşımıza çıkarır.

Çok iyi bilindiği üzere, Kur'an-ı Kerim'deki peygamber kıssalarını (peygamberlerin ve ailelerinin hayatlarının, tebliğ görevlerini ifa edişlerinin, karşılaştıkları tepkilerin ve gösterdikleri mucizelerin hikâyeleri) veya "Nuh Tufanı", "Ashab-ı Kehf", "Zülkarneyn" ve "Musa-Hızır" kıssaları gibi kıssaları ihtiva eden âyetlerin tebliği esnasında Peygamber'in Mekke'li aristokrat muhataplarının ilk tepkileri, bunların "eskilerin efsanelerinden, mitolojilerinden (esâtîru'l-evvelîn) başka bir şey olmadığı"nı söylemek olmuştur¹⁹. Çünkü bu kıssaların çoğu –bazen aynı biçimde olmasa

¹⁹. Bu terim Kur'an-ı Kerim'de tam 9 sûrede geçmektedir ki sırasıyla şunlardır: En'âm, âyet 25: "Hattâ (Kur'an hakkında) tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler "Bu, evvelkilerin efsanelerinden (mitolojilerinden) başka bir şey değildir" dediler". Enfâl, 31; Nahl, 24: "Onlara "Rabb'in ne indirdi?" denildiği zaman "Öncekilerin efsaneleri (mitolojileri)" dediler"; Mü'minûn, 83; Furkan, 5; Neml, 68; Ahkaf, 17; Kalem, 15; Mutaffifûn, 13.

bile- Araplar'ın şifahi kültürlerinde ve o zaman Araplar'ca da çok iyi bilinen Kitab-ı Mukaddes metinlerinde mevcuttu²⁰. Hatta bilindiği gibi, Peygamber bu kıssaları oradan kopyalamakla veya Yahudi ve Hıristiyan âlimlerinden öğrenip aktarmakla itham edilmekteydi²¹. Çok iyi bilindiği üzere, yüzyıllar sonra erken şarkiyat âlimleri de, İslâm'ı eleştirmek amacıyla aynı itirazı yeniden ileri sürmüşlerdi. Ama unutulmuş şu idi ki İslâm yeni bir şey getirmediğini, ancak kendinden önceki kitapların zamanla tahrife uğraması yüzünden onları tashih maksadıyla geldiğini zaten söylüyordu.

Bu konuda bizim açımızdan asıl problem ise esasında şu idi: Bir defa bu kıssalarda peygamberlerin içlerinden çıktıkları, Kur'an ve Hadis metinlerinde genellikle isimleri pek zikredilmeyen toplumlar kimlerdi, tarihsel gerçeklikleri ne idi, yaşadıkları yerler nereleri idi? Onlardan günümüze neler kalmıştı? Müslüman ilahiyatçılar yüzlerce yıl bu gibi sorularla ciddi ve bilimsel olarak pek uğraşmadılar, ama halk arasındaki geleneksel olarak kabul gören rivayetleri yazdıkları eserlere koymakla yetindiler²². Hatta, bu konuda günümüz Müslüman bilim adamları da modern araştırma usullerini, antikite araştırmalarını, arkeolojik verileri kullanarak bugün hâlâ somut sonuçlar ortaya koyabilmiş değillerdir²³. Oysa

²⁰ Nitekim Enâl sûresinin 31. âyetinde bu gerçeğe imâ vardır: “Onlara âyetlerimiz okunduğu zaman, “Duyduk, istesek biz de bunun benzerlerini elbette söyleriz. Bu, öncekilerin efsanelerinden başka bir şey değildir” dediler”. Bu âyette Mekkeliler'in benzerlerini söyleyebileceklerini kastettikleri, âyetin hemen ikinci cümlesi olarak işaret edilen “öncekilerin efsaneleri”dir. Öyle görünüyor ki onlar, bu “öncekilerin efsaneleri”ni kastederek Kur'an'ın benzerini söyleyebileceklerini belirtiyorlardı. Yani Peygamber'e hitaben, “Bunlar bizim için yeni şeyler değil; biz bu efsaneleri zaten biliyoruz” demeye getiriyorlardı.

²¹ Msl. bk. Furkan Sûresi, âyet 5: “(Bu Kur'an Muhammed'in başkalarından) alıp yazdığı öncekilerin efsaneleri (mitolojileri)dir. Bunlar ona sabah akşam okunuyor”. Bu âyette ise, Mekkeliler'ce, Peygamber'in âyet olarak onlara okuduğu kıssaların, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarınca ona yazdırıldığı imâ edilmektedir.

²² Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamber kıssaları D Sidersky tarafından şu kitabında mitolojik metod çerçevesinde inceleme konusu edilmişti: *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Qoran et dans les Vies des Prophetes*, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris 1933 (Burada bu eseri bize haber veren Sayın Fikret Türkmen'e teşekkür ediyorum).

²³ Bu konularda Şinasi Gündüz'ün yukarıda 16 nolu notta da zikredilen kitabı (*Mitoloji ile İnanç Arasında: Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*) bir istisna teşkil eder. Gündüz, Türkiye'de ilahiyatçılar arasında bugüne kadar pek itibar görmemiş bu meselelerde ciddi çalışmalarıyla –takip edilmesini umduğumuz-

Batılılarca yapılan gerek arkeolojik, gerekse antikite araştırmalarının sağladığı veriler, bu soruların cevaplandırılmasına bugün önemli katkılar yapabilecek duruma gelmişlerdir.

İkinci olarak, o toplumlara gönderilen peygamberlere atfen anlatılmakta olup, İslâmî literatürde mûcize tâbir edilen bazı olaylar, -Allah’ın tabiat kanunlarına müdahalesi mahiyetinde cereyan etmiş- gerçek olaylar mı idi, yoksa -ünlü şarkiyat âlimi Louis Massignon’un da Kehf sûresi vesilesiyle söylediği gibi, Allah’ın mü’minlere bazı ilâhî gerçekleri açıklamak, bazı ilâhî mesajlar vermek maksadıyla zikrettiği temsiller mi idi?²⁴ Nitekim bu tarz yorumları paylaşan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, M. Hüseyin Heykel gibi, 19. yüzyıl İslâm modernistleri de olmuştu. Onlar Peygamberlerin kıssalarında bahsi geçen mûcizeleri, modernleşen ve asla taviz vermeyen, 19. ve 20. yüzyılın koyu pozitivist Batı dünyası karşısında tabiat olaylarıyla açıklamağa, daha doğrusu te’vil etmeğe çalışmışlardı. Türkiye’de de o zamanlar bazılarınca paylaşılan böyle bir yorum, 19. yüzyıl Avrupa’sının sözü geçen baskın pozitivist bakış açısına yorulmuştur.

Hadis metinlerine gelince, zaman içerisinde Sünnî ve Şîî İslâm âlimleri tarafından derlenip tasnif edilmiş daha başka hadis koleksiyonları da olmakla beraber, bunların en başında, İslâmî bilimlerle uğraşan bugüne kadar yaşamış dünyadaki Sünnî Müslüman bilim adamları arasında, eskiden tartışmasız “sahih” kabul edilen ve Kur’an-ı Kerîm’den sonra İslâm’ın en temel kaynakları olarak kabul görmüş olup, 9. yüzyıl başlarından itibaren yazıya geçirilmiş Sıhâh-ı Sitte (Altı Sahihler) veya Kütüb-i Sitte (Altı Sahih Kitap) tâbir edilen -isimleri ehline mâlum- kitaplar gelir. Bunların “sıhat”lerini artık sorgulama ve tartışma yönünde yavaş ve temkinli bir eğilim varsa da, bu şimdiki halde o kadar yaygın değildir. Bu

önemli bir başlangıç yapmıştır. Gündüz bu eserinde Nabatiler’in Hicaz Araplarının politeizmine etkilerine (ss. 53-80), Kur’an-ı Kerîm’de Hristiyanlar’ı ifade için hep kullanıla gelen *Nasârâ* terimine (ss. 81-100), yine Kur’an-ı Kerîm’de sık zikredilen ve Ehl-i Kitap’tan sayılan Sâbîiler’in kimliğine (ss. 101-186) modern araştırmalara dayanarak dikkate değer bilimsel açıklamalar getirmektedir.

²⁴ Massignon, “Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya en Islam”, *Opéra Minora*, Paris 1969, c. I, s. 154-155; aynı yazar, *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 3. bs., s. 136.

konu Türkiye’de ise, uzun zamandan beri, Kelam, Tefsir, Hadis, Tasavvuf gibi İslâm ilâhiyatı bilimleriyle uğraşan bilim adamları arasında, dar ve kapalı çevrelerde tartışılrsa da, açıktan konuşulmağa başlaması itibariyle henüz çok yenidir.

İslâmî kaynaklarla uğraşanlarca şurası açıktır ki, hadis metinlerinde bazan Kur’an-ı Kerim’deki kıssalardan daha tafsilatlı olarak yer alan Peygamber kıssalarının ötesinde, “öbür dünya bilgisi” (eskatolji) ile alakalı, özellikle Kabir hayatı, Âlem-i Berzah, Kıyâmet alâmetleri, Kıyamet günü, bunlarla ilgili Deccal, Mehdî, Dâbbetü’l-Arz Âhîret ahvali, Mahşer, Mîzan, Hesap, Sırat, Cennet, Cehennem ve oralardaki hayat, ayrıca Yaratılış, Melekler, Cinler, Şeytan vb. konulara dair, “mahiyeti yeterince açık olmayan” kavramlar, tasvirler ve tafsilat yer alır. Hadislerdeki ve diğer dinî metinlerdeki bu tafsilat, bugünün insanı için kolay anlaşılır ve kabul edilir değildir. Bunların nasıl yorumlanacağı, nasıl açıklanacağı bugünün İslâm âlimlerini de meşgul eden oldukça ciddî bir problemdir. Sıradan halkın bu gibi konularla bir problemi olmadığı, onları –ya sorgusuz sualsiz inandığı, ya da kendi kendine sorgulasa bile en azından bunu başkalarının yanında açıktan açığa yapmadan- kabullendiği görülür. Dolayısıyla bu gibi konuların, İslâm’ı başka yönleriyle olduğu gibi, özellikle de zikredilen konulara yönelik eleştirileriyle sorgulamakta olan bazı günümüz entelektüelleriyle ilgili bir yönü olduğu kadar, bizzat bu sorgulamalara tutarlı ve mantıklı cevap vermek durumunda kalan zamanımız İslâm âlimleriyle ilgili bir yönü de vardır. Görüldüğü gibi bu problemler İslâm ilâhiyatı alanına giren ciddî problemlerdir. Şunu da unutmayalım ki, bunlar her ne kadar teolojik olsalar da, İslâm mitolojisiyle bilimsel olarak uğraşacak olanları da karşılayacak olan problemlerdir.

3- Sosyo-psikolojik Problemler:

İşlevsellik, Yaşayabilirlik, Süreklilik

İslâm kültürünün “İslâm mitolojisi” dediğimiz bu cazip boyutunun, İslâm toplumları içinde neden bu kadar zengin bir muhtevaya ulaştığını, neden İslâm ulemasının kaleme aldığı ciltler dolusu

tefsir, hadis ve hadis şerhleri, tasavvuf kaynakları ve popüler din kitaplarında yer bulabildiğini anlamak, bir başka önemli problemidir. Söz konusu dini mitolojik unsurların sosyo-psikolojik işlevlerini tespit edip anlamadan, klasik ulemanın yaptığı gibi onları hurafe ilan etmek, İslâm ilahiyatı açısından doğru bir değerlendirme olabilir. Fakat kùltür tarihi açısından kolaycı bir yaklaşımdır ve bugüne kadar sonuç vermemiştir, hiçbir zaman da vermeyecektir. Bütün kitaplı dinler gibi İslâm da halk içinde bir “hurafe” (superstition) çemberi ile kuşatılmıştır²⁵. O halde, bunca yüzyıldır bu “hurafe”lerin Müslüman halkların inanç dünyalarından çıkmamalarının sebeplerini anlamaya çalışmak lazımdır. Öyle görünüyor ki, bu unsurlar, insan hafızasının, ruhunun bir ihtiyacına cevap vermekte, yani hem sosyolojik, hem psikolojik bir işlevi ifa etmektedirler. Çünkü en eski devirlerden modern zamanlara kadar inanan insanlar, dinî inanç konusunda çok kategorik ve yalın inanç kurallarıyla yetinmemişler, onları mutlaka bir takım tabiat üstü fevkalade motifler eşliğinde algılamaya her zaman yoğun bir eğilim göstermişlerdir. Bilimsel araştırmalar, meselâ Hızır Peygamber diye “ölümsüz, darda kalanın imdadına koşan, her yerde aniden görünöveren, kılıktan kılığa giren” bir şahsiyetin gerçekte mevcut olmadığını istediği kadar açık seçik ortaya koymuş olsun, halk hafızası bir yana, eski ulemâdan, sûfilerden bile böyle bir şahsiyetin varlığını kabul etmeyene çok az, ama çok az rastlanıyor değil midir? Tefsir kitapları, en yüksek seviyedeki tasavvuf kitapları, Hızır Peygamber’in soyunu sopunu, ailesinin fertlerini, bedensel özelliklerini, yaptığı icraatı, melek mi, velî mi, yoksa peygamber mi olduğunu sayfalarca tartışmakta değil midir? Aynı şekilde Decal’ın ve onu savaşarak yenip İslâm’ın üstünlüğünü kabul ettireceğine inanılan Mehdî’nin özelliklerini de sayfalarca tartışma konusu yapmıyorlar mı? Mehdî’nin de soyu sopu, bedensel özellikleri,

²⁵ Bu çerçevede Türkiye’de halk Müslümanlığını biri Osmanlı dönemi, diğeri günümüz çerçevesinde ele alan iki kitabı burada kaydedelim: Hatice Kelpetin Alpagoş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001, Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem yay., İstanbul 2004. Her iki kitapta bugüne kadar pek inceleme konusu yapmamış bir meseleyi ele alınmaları bakımından önemli bir adım atmış sayılmalıdır.

Deccal'i nasıl mağlup edeceği sayfalarca sayılıp dökülmüş değil midir?

Bunların dışında, "Cennet köşkleri"nin, içindeki nimetlerinin, "Cehennem çukurları"nın, içindeki çeşitli azap yöntemlerinin, Kur'an âyetlerinin çizdiği sınırların ötesine geçen tasviri de aynı zihniyet dünyasının ürünüdür ve inanan sıradan insanın hafızasının beklentilerine cevap verme çabasıdır²⁶. Bütün bunlar kanaatimizce, İslâmî kaynaklardaki bu mitolojik kültürün, sözünü ettiğimiz sosyolojik ve psikolojik bir takım fonksiyonlar icra etmeleri sebebiyle asırlar boyu yaşadığını ve yaşamaya devam ettiğini göstermektedir.

4- Bilimsel ve Teknik Problemler:

A- Kökenler problemi: İslâm Mitolojisini Besleyen Ana Kaynak olarak Antik Orta Doğu Mitolojisi/ Mitolojileri

İslâm mitolojisinin beslediği ana kaynağın antik Orta Doğu mitolojisi olduğunu söylemenin bir mantıkî, coğrafi ve tarihsel gerekçesi vardır. İslâm mitolojisinin kullandığı kavramların, konu ve motiflerin büyük çoğunluğunun, doğal olarak antik Orta Doğu mitolojisinde (veya mitolojilerinde) karşılıklarının aranması icap ettiği, çok açık olarak her iki mitolojinin aynı bölge coğrafyasında hayat bulmuş olmalarındandır. Nitekim İslâm'ın klasik toprakları veya ana coğrafyası, Arabistan da dâhil, Batlıların Fertile Crescent, yahut Croissant Fertile dedikleri, Türkçe'ye Verimli (Mümbit) Hilal diye çevrilen Mısır, Suriye ve Irak'ın, hatta İran'ın da dahil olduğu ana alan, yani Orta Doğu'dur. İslâm fetihleriyle beraber hâkimiyet altına alınan bu geniş coğrafyayla birlikte, Müslüman olsun olmasın, İslâm hâkimiyetine geçen değişik halkların aracılığıyla, İslâm mitolojisi dediğimiz kültürel olgunun yaratılmasına bu bölgelerin eski mitolojilerinin kaynaklık etmesi kadar tabii bir şey olamaz. Başka bir ifadeyle İslâm kültüründeki dinî mitolojinin asıl çekirdek

²⁶ Kaldı ki daha çok eski devirlerden beri, Kur'an ayetlerinde açıklanan Cennet nimetleri ve Cehennem azap tasvirlerinin, insanların anlayabilmeleri için dünyadakilere benzeyen, insanların arzuladıkları veya korktukları türden örnekleri kullandığı, ama esas mahiyetlerinin bilinmediği şekilde yorumlandığı bilinmeyen bir şey değildir.

kaynak alanının, İslâm’ın ilk yayılma alanı olan eski Mısır’ı ve Suriye’yi, eski Mezopotamya’yı ve İran’ı kapsayan, yüzyıllar boyu “her bakımdan problemli bu coğrafya”nın oluşturduğu, tartışmaya gerek bırakmayacak kadar ortadadır.

Antik Orta Doğu mitolojisinin unsurları, belki Kur’an-ı Kerîm ve Tevrat’ta zikri geçen peygamberlerin ve onların etrafında hikâye edilen olayların bu coğrafyanın malı olması sebebiyle, İslâm’ın yayılma sürecine paralel olarak evrenselleşme şansına sahip olabilmiş ve genellikle bütün İslâm milletleri tarafından benimsenmiştir. Dikkat edilirse burada antik Yunan ve Roma mitolojisine vurgu yapılmamıştır. Her ne kadar Roma aracılığıyla özellikle Suriye-Filistin-Mısır bölgelerinde “Romalılaştırılmış” olarak Yunan mitlerinin yaşamaya devam etmesi meselesi düşünüldüğünde bu iki mitolojinin etkileri de dikkate alınmak gerektiği ileri sürülse de, İslâm mitolojisi kùltürü bu mitolojinin temeli olan “tanrılar arası kıskançlık ve rekabet kavgaları” gibi konularından hemen hemen hiç alıntı yapmaz. Unutmamalı ki, modern mitoloji araştırmaları, eski Mısır ve Yunan (bu arada Anadolu) mitolojilerinin kökeninde de, her ne kadar önemli değişimler vuku bulmuşsa da, Mezopotamya’yı göstermektedir. Dolayısıyla her hâlû kârda Kitab-ı Mukaddes’in (özellikle Tevrat’ın) ve Kur’an-ı Kerîm’in Peygamber kıssalarında çizdiği coğrafi sınırın, Orta Doğu’nun dışına çıkmadığı çok açık bir biçimde ortadadır.

Böyle olunca, eski Mısır, Suriye Mezopotamya ve İran kaynaklı bu antik mitolojinin, bu ülkelerde mevcut antik dinler çerçevesinde yaratıldığını ve aynı zamanda da o dinlerin teolojik çerçevelerini oluşturan çok zengin bir muhtevaya sahip bulunduğunu unutmamamız gerekir. Bu tespit, doğrulanabildiği nispette İslâm’ın dinî mitolojik kùltürünün analizinde bize kolaylık sağlayacak demektir. Ama ne var ki problem asıl işimize yarayacak olan bu alandaki modern mitoloji çalışmalarının nispeten sayıca azlığıdır²⁷. Bunun sebepleri ayrı bir tartışma konusudur.

²⁷ Eski Ortadoğu mitolojisine dair modern çalışmalar, eski Yunan ve Roma mitolojisi alanındaki kadar fazla sayıda değildir. Belki eski Yunan ve Roma medeniyetinin Avrupa medeniyetinin oluşmasındaki büyük payı, Batı’daki mitoloji araştırmalarının daha çok bu alana yoğunlaşmasının bir sebebi olabilir. Bu sa-

Elbette eski İspanya'dan Çin sınırlarına kadar yayılan İslâm coğrafyasında mevcut mitolojilerin unutulmaması gerekir. Özellikle İran ve Mezopotamya kültürlerine İslâm öncesi dönemlerde Hindistan'dan sızmış mitolojik öğeler olduğu düşünüldüğünde, bu çok açıktır. Nitekim Sasaniler'in eski Hint metinlerini tercüme ettirme, derleme merakları bilinmeyen bir şey değildir. Ancak bu konuda bizim hipotezimiz, onların bir kısmının yaygın hale gelmesi kadar bir kısmının da genellikle bölgesel olarak kalmış oldukları, belirttiğimiz ana coğrafya kaynaklı İslâm mitolojisinin temel şahsiyet ve konularıyla ilgili mitolojiyi besleyen yerel tâli unsurlar olarak devreye katılmış olabilecekleridir. Çünkü "İslâm Mitolojisi"nin klâsik ana konuları ve metinler genellikle -şimdilik kaydıyla- bunu göstermektedir. Diğer tâli unsurlar, birinciler kadar bütün bir İslâm dünyası çerçevesinde, ilâhiyat kaynaklarına ve edebî ürünlere nüfuz ederek evrenselleşememiş görünüyorlar. Antik Anadolu mitolojisi de bu yerel ve tâli unsurlardandır. Yalnız bu konuda şunu da unutmayalım ki, İslâmî kaynakların nerede yazıldıkları da bu konuda önem kazanır. Çok tabii olarak bu kaynakların yazarları, eserlerini kaleme alırken kendi bölgelerindeki mitolojik malzemeyi daha iyi tanıdıkları için, onları eserlerine yansıtmışlardır.

B- Antik Mitolojinin/Mitolojilerin İslâm Kültürüne Giriş Kanalları

O halde söz konusu bu tespit, "bu antik mitoloji İslâm kültürüne hangi kanallarla nüfuz etmiştir?" sorusunu da kaçınılmaz kılar. İslâm kültürü içine giren mitolojik unsurların bu kültüre giriş kanalları önemli bir problem olarak ilk elde dikkati çekiyor. Zaman ve mekân boyutunda uzun bir sürece yayılan bu problemi yüzde

tırların yazarı, gittiği Batılı ülkelerin kitabevlerinde gördüğü Yunan ve Roma mitolojisi hakkındaki yayınların bolluğuna mukabil, özellikle araştırmasına rağmen Ortadoğu mitolojisi ile ilgili çok az sayıda yayına rastlayabilmiştir. Bunlara bir kaç örnek olarak şunları verelim: E.O James, *Mythes et Rites dans le Proche Orient Ancien*, Payot Paris 1960; Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Middle Fex 1988 (Türkçesi. *Orta Doğu Mitolojisi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Yay., Ankara 1991), Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary*, 1972 (Türkçesi: *Sümer Mitolojisi: İ.Ö. Üçüncü bin Yıldaki Edebi Gelişim Üstüne Bir Çalışma*, çev. Hamide Koyukan, Kabakçı Yay., İstanbul 1999).

yüz ampirik verilere dayalı olarak her zaman çözmek mümkün olmasa da, duruma göre kısmen ampirik veriler, kısmen mukayese yöntemiyle belli bir noktaya getirmek mümkün olabiliyor. İlk bakışta bu kanalların ya bilinçli olarak bazılarınca doğrudan alıntılama veya birlikte yaşama sonucu kendiliğinden olmak üzere iki şekilde devreye girdiği söylenebilir. Bilinçli olarak dâhil edilme konusu ister istemez ihtidaları hatıra getirir. Yani İslâm tarihinin 1450 yıla yakın geçmişi boyunca, İslâm'ın fetihlerle takviye edilen yayılma sürecine paralel olarak İspanya'dan Uzak Doğu'ya kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerindeki halkların, zamanla çeşitli sebepler altında Müslümanlığı kabul etmesi, İslâm medeniyeti denilen büyük tarihsel olgunun yaratılmasında önemli rol oynayan faktörlerden biridir. İslâm medeniyeti çerçevesinde üretilen bilim, düşünce, sanat ve edebiyat ürünlerinin ortaya konulmasında, mimari ve muhtelif sanat dallarının geliştirilmesinde, değişik etnik kökenli gayri Arap bu Müslüman unsurların payı bilinmeyen bir şey değildir. İslâm ulemâsı, edip ve şâirleri ve sûfilerinin önde gelenleri içinde mühtedî kökenlilerin sayısı hiç de azımsanacak gibi değildir.

Bu insanların eski kùltürlerinin izlerini birden bire sıfırlamaları mümkün olmadığına göre, bunları yeni hayatlarında da bilinçaltılarında belli ölçüde muhafaza etmeleri, İslâmî kavram ve inanç unsurlarını, ister istemez zihniyet dünyalarını biçimlendiren, mirasçısı oldukları bu kùltürel kodlar aracılığıyla algılayıp yorumlamaları çok tabiidir. Yüksek tabakada, iyi İslâmî eğitim almış olanların bu mirası bir dereceye kadar kontrollü olarak kullandıkları düşünülebilir. Eğer öyle olmasaydı, İslâm bilim ve düşünce hayatında, mesela felsefe, kelam, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler alanında birbirinden o kadar derin çizgilerle ayrılan farklı mekteplerin teşekkülü nasıl açıklanabilecektir? Sıradan halk için ise bu eski kùltürel mirasın etkisinden kurtulabilmek daha zordur, hatta nispeten daha imkânsızdır. İslâm ilâhiyat literatüründe hurafe denilen olgunun varlığı başka türlü açıklanamaz.

İslâm ortaçağından itibaren çoğu Müslüman şehirlerde, hatta köylerde bile Müslüman ve gayri müslim halkların birlikte yaşa-

dıkları ispata gerek bırakmayacak kadar açık bir tarihsel olgu olduğuna göre, zamanla aradaki ticarî, sosyal, kültürel münasebetlerle bazı mitolojik inançların iki toplum arasında alınıp verilmesi de bilinmeyen bir şey değildir. Halk kültürü araştırmaları terminolojisinde “yüzer gezer motifler” denilen kavram, bu sosyolojik gerçeğe işaret eder. Bu kanalla pek çok mitolojik unsurun Müslüman toplumlara intikal etmiş olduğu gerçeği, izaha gerek bırakmayacak kadar ortadadır.

İslâm tarihi göz önüne alındığında, daha İslâm'ın ilk dönemlerinde bizzat Araplar'ın, Hz. Muhammed eski peygamberlerin kıssalarını nakleden ayetleri okuduğunda, “bunlar, evvelkilerin efsaneleri, mitolojileri (esâfiru'l-evvelîn)dir” şeklinde tepki verdiklerini bizzat Kur'an-ı Kerîm'in dokuz yerde muhtelif vesilelerle zikretmekte olduğuna, bunun, Hicaz Arap toplumunun belli bir şifahî mitolojik kültüre aşına bulunduğu daha önce temas edilmişti. Fakat bizce daha önemlisi, daha o ilk devirde Arap yarımadasında Arap kökenli Hıristiyan ve Yahudiler'den İslâm'a geçenlerin, pek çok eski mitolojik inanç ve kültür unsurlarını, katıldıkları yeni hayat çevrelerinde de muhafaza etmiş, hatta kullanmış olduklarıdır. Bizzat Peygamber'den hadis nakleden, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb ibn Münebbih ve Nevf gibi bazı Yahudi kökenli râvilerin, bu mitolojik birikimlerini bol bol kullandıklarını iyi biliyoruz. Bunlardan başka, muhtemelen yine bazı mühtedî kökenli râvilerin de, muhtelif mitolojik rivayetleri hadis metinleri halinde, sırf inanılabilirliklerini sağlamak için, Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Kâ'b, Saîd b. Cübeyr ve Katâde gibi önde gelen tanınmış sahabeyle atfen rivayet ettikleri de çok iyi bilinen gerçeklerdendir. Kültürünü büyük ölçüde inanılmaz bir ezber gücüne dayalı olarak şifahî kanallarla nesilden nesle nakleden Hicaz Araplarının hafızalarında korunmuş bu metinler daha sonraki asırlarda Müslüman halklar arasında inanç referansları olarak kullanılır hale gelmiş, hatta aşağıda göreceğimiz gibi, tefsir ve hadis, hadis şerhleri ve muhtelif türdeki tasavvuf kaynaklarına ve halk arasında çok tutulan ve yüzlerce yıldır okuna gelen popüler din kitaplarına olabildiğince yansımıştır. İşte söz konusu bu kaynak türleri, İslâm mitolojisinin ana kaynaklarını

teşkil eder.

C- Kaynaklar

İslâm mitolojisinin hiç mübalağasız son derece mebzul çeşit ve miktarlardaki kaynaklarını yazılı ve görsel olmak üzere iki kategori halinde ele almak mümkündür:

a) *Yazılı kaynaklar*: Bu kategorideki kaynakların başlıcaları şu şekilde gruplandırılabilir²⁸:

1. *İlâhiyat kaynakları* (Kitab-ı Mukaddes, Kur’an-ı Kerîm, Klasik tefsirler, hadis mecmuaları, hadis şerhleri)

2. *Tasavvuf kaynakları* (Klasik teorik tasavvuf eserleri, tasavvuf tabakat kitapları, tezkiretü’l-evliyâlar, menâkıpnâmeler),

3. *Vekâyinâmeler* (Klasik İslâm genel tarih ve coğrafya eserleri, şehir tarihleri),

4. *Kıyasu’l-Enbiyâlar* (Peygamberlerin hayatını destansı üslupla anlatan popüler kaynaklar),

5. *Sîretü’n-Nebî’ler* (Hz. Muhammed’in hayatını aynı şekilde destansı üslupla anlatan popüler siyer kitapları)

6. *Popüler Dinî Eserler* (Ahmediye, Muhammediye vb.)

7. *Edebî kaynaklar* (Destânî romanlar, divanlar, manzum kısa dinî hikâyeler, , özellikle nefesler vs.).

b) *Görsel Yahut İkonografik Kaynaklar*: Bu kategorideki kaynaklar, genellikle, yukarıda kısa bir tasnifle zikredilen yazılı kaynakların belirtilen çevrelerde bir takım sanatkârlar tarafından resimlenmiş versiyonlarından ibaret olup, çok popüler hale gelmiş bazı dinî olaylara dair sahnelerin ve mitolojik konuların bazı çevrelerce de “yarı-kutsal” kabul edilen görsel mahiyetteki kaynaklardır²⁹. Bunların kısmen popüler Sünnî çevrelerde de örneklerine rastlanmakla beraber, özellikle Şîi veya Şîi olmamakla beraber, belli ölçüde İslâm’ın bu yorumunun değişik kollarının etkilerini taşıyan (Alevî-

²⁸ Bu kaynak kategorisine giren İslâmî metinlerin bazı örnekleri ve tanıtımları için bk. Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2006, 4. bs. , ss. 19-39.

²⁹ Mitoloji ve ikonografi bağlantısı şurada örnekleriyle gösterilmeye çalışılmıştır: Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, Ayraç Yay., Ankara 1999.

lik, Bektaşîlik vb.) müteşeyyi' Müslüman toplumlar arasında çok yaygın olup dikkate değer bir çeşitlilik ve zenginlik sergilerler. Bunların dışında, tıpkı Budist ve Hıristiyan dünyada olduğu gibi, bazı dinî olayların tek tek resimlenmiş örneklerinden de söz edilebilir. Şîî, Alevî ve Bektaşî kültüründe bunların örnekleri oldukça fazladır. Türkiye'de ve dışarıda sanat tarihçileri tarafından bu alanda yayımlanmış ciddi ve değerli çok sayıda çalışma vardır.

D- Metodoloji

İslâm kültürünün mitolojik unsurlarının ortaya çıkarılması meselesi, muhakkak ki zor ve titiz bir mesai isteyen bilimsel bir iştir. Bu konuda ciddî, sağlam ve işe yarar bir metodoloji ortaya koymak ise, şüphesiz kolay değildir. Bu metodoloji, yukarıda "giriş" kısmında kısaca sıraladığımız soruların cevaplarını ortaya çıkaracak bir mahiyet arz etmelidir. Eski tâbirle "efrâdını câmî, ağıyarını mânî" böyle bir yöntem oluşturabilmek, şüphesiz ki henüz işin başında olduğumuz için, bir defada mümkün olabilecek bir işlem olmamalıdır. Kanaatimizce bu alanda sağlam bir metodolojinin oluşturulması, bu sorunsalın değişik boyutlarıyla alâkalı olarak ilâhiyatçılar başta olmak üzere, sanat tarihçilerinin, kültür tarihçilerinin ve folklor araştırmacılarının, hattâ yerine göre arkeologların işbirliğiyle –günümüzde sıkça telaffuz edilmeğe başladığı üzere, ancak interdisipliner bir anlayışla- sağlanabilecektir. Ancak bunun gerçekleşebilmesi de, öncelikle yukarıda kısaca temas etmeğe çalıştığımız problemlerin çözülmesiyle mümkün olacaktır.

Biz burada söz konusu metodolojinin oluşturulmasına küçük bir katkı olabilir ümidiyle kendimize göre bazı öneriler sunmağa çalışacağız. Bize göre, İslâm'ın temel inançları etrafında gelişen dini mitolojik kültürü ortaya çıkarabilmek, iyi bir mitolojik yöntem sayesinde mümkün olabilir. Bu yöntem de birbirini takip eden şu aşamalardan oluşmalıdır:

a) *Kaynak Taraması ve Malzeme Tespit Aşaması*: Kanaatimizce kat edilecek ilk aşama, ana kaynak ve modern mitoloji literatürü taraması ve malzeme tespiti olup, başlıca iki paralel safhada yürütülebilir:

1- Kur’an-ı Kerîm ve Kitab-ı Mukaddes başta olmak üzere, önce yukarıda kısaca tasnifini denediğimiz iki değişik kategoriye dahil kaynak gruplarının,

2- Antik Orta Doğu mitoloji literatürü başta olmak üzere, çevre ÷lkeler mitolojileri literatürünün çok dikkatli bir şekilde taranarak bunlardaki mitolojik malzemenin hiç atlanmadan, ihmal edilmeden tespiti.

3- Orta Doğu ve Yakın Çevresi arkeolojisi ve antik dönem tarihi literatür taraması: Bu bilimsel literatür taranmasından sağlanacak bilimsel veriler takviye malzemesi olarak bize fevkalade yardımcı olacaktır. Bu veriler sayesinde ve mitolojik motifler ışığında, elimizde mevcut envantere yer alan her mitolojik unsurun tarihsel bir zemini olup olmadığını sorgulama imkânına sahip olacağız. Bu sorgulama, değerlendirme ve yorumlama aşamasında çok işimize yarayacaktır.

b) *Veri Tabanı Oluşturma*: İkinci aşama, İslâmî kaynaklardan ve modern mitoloji literatüründen ve arkeolojik verilerden tespit edilen söz konusu malzemeyi bilgisayar ortamına aktarmak suretiyle bir veri tabanı oluşturma aşamasıdır. Çünkü bu, bundan sonraki bütün *tasnif, karşılaştırma, analiz, sorgulama ve değerlendirme-yorumlama* işlemlerinin temeli olacaktır. Bu aynı zamanda bu malzemeyi değişik açılardan sorgulayamaya elverişli bağlantılarla bir bilgisayar programının da yapılması demektir.

c) *Mitolojik Unsurların Tasnifi ve Envanter Oluşturma*: Üçüncü aşama, veri tabanına yüklenen bütün malzemeyi hangi inanç unsurlarıyla (dünyanın, insanın yaratılışı, peygamberlerin kıssaları, Melekler, Cinler, Şeytan, Kıyamet, Kıyamet alâmetleri, Deccal, Dâbbetü’l-Arz, Mehdî, Mahşer, Mizan, Hesap, Cennet, Cehennem vb.) ilgili iseler, ona göre tasnif ederek bir envanter oluşturma aşamasıdır.

d) *Mitolojik Motiflerin Tespit ve Tasnifi*: Bu aşamada gerek İslâmî gerekse mitolojik kaynaklarda mevcut malzemeyi analize tabi tutmak suretiyle, tasnifi yapılan mitolojik unsurlarda mevcut mitolojik motiflerin mutlaka bir indeksi meydana getirilmelidir. Bu, dör-

düncü aşamayı teşkil eder. Bu konuda, S. Thompson'un yukarıda adı geçen motif indeksi, dünya genelindeki mitolojik motifleri kapsayan bir çalışma olarak fevkalade yardımcı dokunacak bir referans kaynağıdır. Bu motifler indeksi, yapılacak yorum ve değerlendirmeleri kolaylaştıracaktır.

e) *Karşılaştırma ve Analiz*: Beşinci aşama, hazırlanan envantere göre, bütün bu sayılan unsurlara tekabül eden veriler, İslâmî kaynaklardaki mitolojik unsurlarla, mitolojik kaynaklardaki unsurların, tespit ve tasnif edilen söz konusu envanter doğrultusunda birbiriyle mukayesesi yapılarak analize tabi tutma aşamasıdır.

f) *Değerlendirme ve Yorumlama*: Altıncı ve son aşama, bütün bu tespit, tasnif, envanter oluşturma, karşılaştırma, analiz ve sorgulama aşamalarından sonra, işin asıl sonuç kısmı, bu aşamada yapılacak olan değerlendirme ve yorumlamalar olacaktır, ki asıl zor aşama da budur. Bu aşamada çok değişik yaklaşımlar denenebilir.

Sonuç

Yukarıdan beri bahis konusu yaptığımız “İslâm mitolojisi” kavramı ile ilgili olarak tartışmaya çalıştığımız konular bize şunu gösteriyor ki, bu sorunsal arz ettiği öneme rağmen İslâm kültürü araştırmalarında hak ettiği yeri henüz yeterince bulamamıştır. “Mitoloji” teriminin ister istemez hafızalarda çağrıştırdığı çerçeve, eski Mezopotamya, Mısır, Yunan ve Roma mitolojileri benzeri bir mitoloji algısının İslâm’la nasıl yan yana getirilebileceği sorusunu bazılarına sordurmaktadır. Ama buraya kadar anlattıklarımız dikkate alınırsa, şunu kabul etmemek mümkün değildir: Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm gibi dinler bir kenara, nasıl Musevilik ve Hıristiyanlık gibi kitaplı ve tek Tanrılı dinlerin inançları, o dinleri benimseyen toplumlarda şöyle veya böyle, şu veya bu tesirlerle zamanla veya daha başlangıçlarından itibaren eski mitolojileri özümseyip kendilerine uygun hale getirerek birer mitolojik çerçeve yaratmış ve bunu südürmüşler ise, İslâm dininin şahsiyetinin görünürlükten kalkmasının hemen ardından, aynı sosyolojik ve tarihsel süreç işlemeye başlamış ve zaman içinde İslâm inançları etrafında da mitolojik bir çerçevenin oluşması kaçınılmaz bir olgu olarak orta-

ya çıkmış ve zamanımıza kadar gelmiştir; bundan böyle de sürüp gidecektir. Onca tefsir, hadis, tarih ulemasının, bir çok mutasavvıfın kendi kitaplarında İslâmî kavramlarla yeniden üretilmiş bu mitolojik unsurları sayfalar boyunca aktarmaları boşuna değildir. Onlar bunu belki bazen inanarak, belki kendileri inanmasalar bile, bazen halkın dini ve mistik duygularını beslemek için iyi niyetle yaptılar. Her halükârda bugünlere intikal eden eserlerinde bize fevkalade zengin bir malzeme koleksiyonu bıraktılar. Bugün bizim yapmamız gereken ise, bilimsel olarak bu malzemeyi sistematik bir şekilde analiz edip anlamağa ve anlamlandırmağa çalışmaktan ibarettir.



Mythological culture constructed around
the Basic Beliefs of Islam: “Islamic Mythology” or a Neglected
Significant Problem of Islamic Theology

Citation©: Ocak, Ahmet Yaşar, (2009). Mythological Culture Constructed Around the Basic Beliefs of Islam: “Islamic Mythology”, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 137-163.

Abstract: In this paper, we will, first, refer to “Islamic mythology”, a phenomenon which was constructed according to a certain conditions in the history of Islamic culture; then try to focus on religious mythological dimension of the texts relevant to basic beliefs of Islam, and then aim to open a scholarly space for a scientific discussion around these texts. This paper is basically an essay as a form of “mise-en-question”. Thus it hopes to be a first step of solution of the problem put forward by our own study. This problem can be tentatively coined as the problem of Islamic mythology. This term has a long time of application, and not a new term.

Key Words: Islamic mythology, religious mythology, mise-en-question, Islamic theology, mythological culture.





Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü

Dursun Ali TÖKEL*

Atf/©: Tökel, Dursun Ali (2009). Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü, Milet ve Nihal, 6 (1), 165-193.

Özet: Kutsal metinleri anlamak için o metinlerin kendisine indiği toplumların inançlarını bilmek şarttır. Bu inançlar genel olarak mit dediğimiz olağanüstüye dayalı fikirlere gönderme yaparlar. Bu mitleri bilmediğimiz zaman kutsalın da neyle mücadele ettiğini anlamamış oluruz. Bu yazıda, kutsal metinlerin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması için mitolojik bilginin nasıl bir rol oynadığı araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Kutsal Metin, Anlama, Kıssa.

Mitoloji alanındaki yoğun çalışmalar, Batı'da 18. yüzyılda başlamış, 19. yüzyılda bu çalışmalar muazzam boyutlara ulaşmış; en başta din ve sanat olmak üzere mitolojinin insan hayatındaki rolü üzerine pek çok incelemeler yapılmıştır. Renan, o yıllarda mitoloji ile ne arandığı ve mitolojik çalışmaların öneminin ne olduğu sorusuna şöyle bir cevap veriyor: "Filoloji ve karşılaştırmalı mitoloji bizi, böylece, tarihsel metinlerin ötesine ve hemen hemen insan bilincinin kökenlerine götürürler."¹ Mitolojiyle ilgili tanım, tarif ve izahları, ez-cümle, körlerin fili tarifine benzetebiliriz. Herkes mitolojinin ne olduğuyula değil, kendisinin ne aradığıyla ilgilenmiş, tabii bununla birlikte pek çok tanım çıkmıştır. Fakat ortak olan nokta-

* Yrd. Doç. Dr., OMÜ Fen – Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

¹ Maurice Olender, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, (Çev: Nevzat Yılmaz), Dost Yay., İstanbul 1998, s.114.

lardan biri, mitlerin ilkel veya semavi dinlerle çok yakın ilgisinin olduğudur.

Tylor'a göre mitoloji ilkel bir felsefedir, Max Müller ve Spencer'e göre ise birer dil hastalığıdır. Bultmann'a göre mitler "aşkınlığın insan hayatına girişidir". Freud'a göre ilkel insanın şuuraltıdır ve mitler karşısında, hasta birinin başında durur gibi durmak gerekir. Mitler konusunda büyük araştırmalar yapan Lévi-Strauss, araştırmaları sonucunda, mitleri ortaya koyan insanın ilkel olmadığını, onun da en az batılı insan kadar 'beyinli' olduğunu söylemesiyle Batıda büyük tartışmalar çıkmıştır. Edith Hamilton Mythos'un dinle doğrudan doğruya hiçbir ilgisinin olmadığını söylerken², Richard Chase, hemen hemen bütün yazarların ilk çağlarda mit ve dinin birbirinden ayıramaz derecede aynı şey olduğu kanâatini taşıdığını ifâde eder.³ "Hume ve Lang gibi araştırmacılar mitle dinin arasında büyük bir husumetin olduğunu ve mitin büyük bir kısmının din karşıtı olduğunu söyler."⁴ Malinovski ise dinle efsâne arasında daha değişik bir benzerlik kurmakta ve bir Hristiyan için, Adem'in cennetten indirilmesi, insanlığın kurtuluşu için Hz. İsa'nın kendini feda etmesi ne anlama geliyor ve onu ne kadar derinden etkiliyorsa, efsânelerin de ilkel insanı o derece etkilediğini söylemektedir: "Bizim bu tür bir kutsal hikâyemiz nasıl ibadet ve âyinlerimizde, ahlâklılığımızda yaşıyor, nasıl imanımıza tesir ediyor, fiil ve hareketlerimizi kontrol altında tutuyorsa, vahşinin efsanesi de onun için aynı şeyleri yapmaktadır."⁵

Mitleri, ilahi tebliğin bir vasıtası olarak kullanmak mümkün mü? Yani biz mitlerle dinlerin insanlığa getirmek istediklerini anlatabilir miyiz? Maurice Olender, ünlü oryantalist Goldziher'in Yahudilik için bunu yaptığını söylüyor: "Mitler yoluyla, İslam uzmanı bu Macar Yahudisi, çağının Hristiyan belleğini, yüzyıllar

² Edith Hamilton, *Mitolojiya*, (Çev: Ülkü Tamer), Varlık Yay., İstanbul 1974, (3. Baskı), s.5.

³ Richard Chase, "Myth as Literature", *Myth and Method -Modern Theories of Fiction* Edited by James E.Miller, Jr.; University of Nebraska Press, 1960, s. 127.

⁴ Chase, "Myth as Literature", s.140.

⁵ Orhan Türkoğlan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, Birleşik Yay., İstanbul 1997, s. 200.

boyunca İbranilerin donmuş tanıklar olmadıklarını, yalnızca tanrısal bir bildirimden açıklayıcıları olduklarını kabul etmeye çağırır.”⁶

Mitlerin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ileri sürülen dört teoriden biri, *Scriptural Theory* adını taşımaktadır. Bu teoriye göre, bütün mitolojik anlatılar, kutsal kitapların anlatılarından ortaya çıkmıştır, her ne kadar gerçek olaylar bozulmuş ve kimlikleri gizlenmişse de Herkül Samson’un; Arion Yunus Peygamber’in bir karşılığıdır.⁷

Esasında çok yoğun bir şekilde, mitoloji okuyan bir kişi, eğer kutsal metinlere de vakıfsa, bunlar arasındaki ilişkiye şaşırması mümkün değildir. Hemen hemen büyük milletlerin mitolojilerinde anlatılan önemli hikâyelerinin hepsinin kutsal kitaplarda anlatılan hikâyelerle önemli ve derin ilişkisi vardır. Şüphesiz bu kutsal kitapların başında Tevrat gelmektedir. Yahudilerin tarih boyunca hemen hemen dünyanın her tarafına sürülmüş olması, dinlerine çok sıkı bir şekilde bağlı olmaları, kitaplarına çok önem vermeleri, bu hikâyelerin hemen her yerde yayılmasına sebep olmuştur denebilir. Mesela Firdevsî’nin Şehnâmesi’ni okuyanlar, bu eserdeki anlatılarda yer alan pek çok hikâyede Feridun ile Nuh; Keykâvus ile Nemrut; Siyavuş ile Yusuf peygamber arasındaki derin benzerlikleri hemen fark edecektir.⁸ Sadece bir örnek olmak üzere Siyavuş-Yusuf mukayesesinden bir iki satır vermek istiyoruz: Sudâbe ile Siyavuş arasındaki karşılıksız aşk ilişkisi, aynıyla kutsal kitaplarda anlatılan Yusuf kıssasına benzemektedir. Siyavuş da Yusuf gibi, o güne kadar eşi benzeri görülmeyen, görenlerin aklını başından alan olağanüstü bir güzelliğe sahiptir: “Kutlu bir çocuk doğdu. Artık, tahtını göklere kadar yüceltebilirsin. / Bütün yeryüzü, bu çocuktan bahsetmeye başladı. Şimdiye kadar, böyle güzel saçlı yüz hiç kimsede görülmüş değildir” Keykâvus bir yerde Siyavuş’u överken de onun bu güzelliğine işâret edilir: “Tanrı seni öyle yaratmış ki, tanım tanımasın, kim görse sana âşık oluyor” Sudâbe ağzından da aynı övgüler yapılmaktadır: “... yüzün bir peri yüzü gibi pırıl pırıl /

⁶ Olender, *Cennetin Dilleri*, ss. 163-164.

⁷ Daha geniş bilgi için bkz: Thomas Bulfinch, *Bulfinch’s Mythology*, The Modern Library, New York (?), ss.240,241,242.

⁸ Bu benzerlikler için bkz: Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unuslar: Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ yay., Ankara 2000. ilgili madde başlıkları.

Seni uzaktan görenlerin hepsi, kendisini kaybedip sana âşık oluyor” Yusuf gibi Siyavuş da başka diyarlarda büyür. Yusuf bir kuyuda bulunarak şehire getirilmişti, Siyavuş’un hikâyesinde ise Siyavuş’un annesi ormanda bulunarak Keykâvus’a getirilip verilmiştir. Yusuf vatanından uzakta, Mısır’da ailesine duyduğu özlemler içinde yaşar, Siyavuş da gurbet ellerde, vatanına hasret bir hâlde, bir nevi sığıntı olarak Turan ilinde yaşamak zorunda kalır. Vezirin karısı, büyük bir sevgiyle Yusuf’a âşık olur ve ondan kâm almayı diler, fakat Yusuf buna asla yanaşmayacağını, efendisine ihanet etmeyeceğini söyler. Keykâvus’un karısı Sudâbe büyük bir tutkuyla Siyavuş’a bağlanır ve ondan kâm almak ister Siyavuş bunu şiddetle reddeder ve aslâ ihânet etmeyeceğini söyler: “Yeryüzünün sahibi olan Tanrı beni şeytan’ın şerrinden korusun! / Ben, şeytana uyup da babama ihânet edemem” Aşkına karşılık alamayan Vezirin karısı (Zeliha) bağırıp çağırarak ileri atılır ve Yusuf’un gömleğini arkadan yırtar. Bu feryatları duyan herkes oraya toplanır. Sudâbe bir türlü Siyavuş’u ikna edemeyince bağırıp çağırmaya başlar ve Siyavuş üzerine saldırır, bu bağırımlar üzerine herkes oraya toplanır. “Siyavuş çıkıp gidince, Sudâbe elleriyle elbiselerini baştan başa yırttı; tırnaklarıyla da yanaklarını didik didik etti / Sonra da avazı çıktığı kadar bağırımaya başladı. Sesi harem dâiresinden sokaklara kadar duyuldu / Bunun üzerine sarayda herkes birbirine girdi...”⁹ kültürler, anlatılar, mitsel hikâyeler, efsane ve menkıbeler, başka kültürlerde yer alan benzeri anlatı formları böylesi bir kıyas gözüyle ayrıca incelenmelidir.

Kaynak Meselesi

Tevrat ve İncil ihtiva ettiği iddia edilen mitolojik göndermeler açısından değişik incelemelere tabi tutulmuştur. Tabiidir ki iman sahibi bir insan kutsal kitabında mitolojik öykülerin var olduğu iddiasını temelden reddedecektir. Tevrat’a ve İncil’e acaba mitolojik kıssalar bulaşmış mıdır; bu metinler tanrısal kattan geldiği sâflığı korumakta mı yoksa insan müdahalesi sonucu değişik mitsel figürlerle karışmış mıdır? Pek çok araştırmacıya göre bu sorunun cevabı “evet”tir; yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid fazlasıyla mitolojik öykülere bulaşmış durumdadır ve bunlar muhakkak ayıklan-

malıdır: 1941’de Protestan ilahiyatçısı Rudolf Bultmann’ın Hıristiyanlık dinini “mitolojik unsurlardan ayıklama problemi”ni yeniden gündeme getirmesi ve bu tartışmalara önemli bir örnektir. “Bultmann’ın ortaya koyduğu problem şudur: Kerygme (Hıristiyanî tebliğ) in temel niteliği ve özü, esas mesajı, eskimiş dünyanın bir kavramıyla takviye eden, bu mitolojik tabaka ve örtüden nasıl kurtulacak?”¹⁰ “Yeni Ahit’in genelinde olduğu gibi İsa’nın öğretisinde de önceden varsayılan dünya kavramı mitolojiktir.”¹¹ Bultmann tabiat bilimini Yeni Ahit’in sahip olduğu mitolojiye meydan okuma olarak kabul ediyor.¹²

Esas soru şudur: Kutsal kitaplardaki metinlerle Mitolojik veya arkaik metinler çok büyük bir benzerlik gösterdiğine göre acaba kim kimden etkilenmiştir? Joseph Campbell gibi araştırmacıların çoğu kutsal metinlerin mitolojilerden etkilendiği kanaatinde dirler. Hatta Campbell, kitaplarının genel adını *Tanrının Maskeleri (The Mask of God)* koyarak bu fikrindeki ısrarını göstermiş olmaktadır. Kendisini “dindar bir ateist” olarak nitelendiren Arnulf Zitelmann kendilerine *Hıristiyan vahyinin biricikliğinin* öğretildiğini ve bundan daha sonraları kuşkuya kapıldığını anlatıyor ve bunu da arkaik bazı metinlerle kendi kutsal metinlerinin çok fazla benzerlik göstermesine bağlıyor: “Yaşlı Usta (Çinli bilge Lao’dan bahsediyor DAT),

¹⁰ Garaudy, Roger, *Afaroızdan Diyaloğa*, (Çev: Prof. Dr. Sadık Kılıç), Birey Yay., İstanbul 1996, s.23.; ayrıca anı konuda şu makaleye bakılabilir: Rudolf Bultmann, “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi” (Çev: Cengiz Batuk), *Dinbilimleri*, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi3/makale/bultman.pdf>, s. 191.

¹¹ Bultmann, “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi” s. 187.

¹² Rudolf Bultmann, “Yeni Ahit ve Mitoloji: Yeni Ahit’in Mesajındaki Mitolojik Unsurlar ve Onların Yeniden Yorumlanması Problemi”, (Çev: Cengiz Batuk), *Dinbilimleri*, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayi4/makale/bultmann.pdf> s. 322., Müslüman arasında da inanç dairesine giren bazı konularda, mitolojik arındırmaya girişen bilginler olmuştur. Bir misal olmak üzere Annemarie Schimmel’in aktardığı örneği vermek istiyorum: “Reform yanlısı Hintli Müslüman şâir hali (ö.1914) mevlit edebiyatını mitolojik unsurlardan arındırmayı amaçlayan üstadı Sir Seyyid Ahmed Han’ın ilk yazılarının izinden giderek şu şiiriyle İran’da yıkılan saray ve mabetler efsanesinin ne anlama geldiğini açıklamaktadır:

Ateş tapınağının ateşi söndü,

Putların mabedi yıkıldı:

Düalizm kayboldu,

Teslis şimdi yıkılmakta.”¹²

bana asla yabancı gelmedi. Daha ilk büyüdüğüm Hristiyanlıkta aralarında bağlantılar gördüm. İsa'nın Dağ Vaazı'nın mesajı 'düşmanlarınızı sevin' idi. Laotse'de şunu okumuştum: 'İyiye karşı iyiyim, kötüye karşı da, çünkü iyi olan doğası gereği iyidir.' Birisi sana tokat atarsa diğer yanağını uzat! Hristiyanlığın bu temel kuralını da buluyordum Laotse'de: 'Eğer pes edebilirsen güçlüsün.' Ve: 'Kötüye iyilikle karşılık ver. Tao Te King ile İncil arasında buna benzer pek çok paralellik var. O halde İsa'dan Yüzlerce yıl önce İsa'nın kendisini tanıyacağı bir gelenek vardı. Bu, bizim özel ve biricik Hristiyan vahyi düşüncemizde bambaşka bir ışık yakıyor."¹³

Halbuki kutsal metinlerle arkaik veya mitolojik metinlerin benzerlik göstermesi onların birbirlerinden aşırma yaptığı anlamına gelmez, tam tersine kaynaklarının aynı olduğu anlamına gelir. Olaya vahiy boyutundan bakıldığından vahyin kaynağı birdir. Eğer olaya vahiy boyutundan bakılmayacaksa hakikat her yerde aynıdır. Yani Tao'un, "Kötülüğe iyilikle karşılık ver", "pes edersen güçlüsün", veya Hz. İsa'nın karşımızdakini kırmayacak derin bir hoşgörüsüyle davranılmasını istemesi yahut da Hz. Muhammed'in "gerçek pehlivan öfkesini yenendir" sözü arasında evrensel doğrular prensibi açısından benzerlikler olması normaldir. Zira aksi davranışlarla insan mutluluğuna eremez, sorunlarını çözemez.

Farklı coğrafyalarda, çok farklı zamanlarda, farklı kişilerin aynı hakikatleri dile getirmeleri; farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda pek çok peygamberin gelmesiyle açıklanacağı gibi, düşüncelerin kıtalar arası yolculuğuyla da açıklanabilir. Mitolojik metinleri okurken dikkat çeken noktalar, bunların kutsal anlatılarla çok sıkı bir benzerlik göstermesi, ister Yahudiler gibi gezgin milletlerin, isterse adı bizce bilinmeyen peygamberlerin anlatmaları olsun, *mitlerin kutsal vahyin bozulmuş bir şekli olduğu fikri* ağır basmaktadır.

Kutsal Metinleri Anlamada Mitolojinin Rolü

Şüphesiz kutsal metinler bir millete, bir insan topluluğuna iniyordu. Ve her kutsal metin, inmiş olduğu milletin tevhit düşüncesine

¹³ Arnulf Zitelmann, *Dünya Dinleri*, (Çev: Nafer Ermiş), İnkılap Yay., İstanbul 2003, s. 31-32.

karşı olan fikirlerine meydan okuyordu. Bu Kutsal metinler, şirazi kaymış, düzeni ve varlığı tamamen bozulmuş, hakkı ve hakikati unutmuş insanları adalete ve hakka çağırarak için iniyordu. O halde bu milletlerin fikirleri neydi? Bugünkü tabirle soracak olursak, mitolojileri nelerden ibaretti? Diğer milletlerin mitsel açıdan kaynakça pek çok malzemesi olmasına rağmen maalesef araştırmalarımız esnasında, Kur'an'ın inmiş olduğu Arap toplumunun mitolojisiyle ilgili fazla bilgi bulamadık. Eğer bu mitolojik bilgiler derin ayrıntılarıyla ortada olsa birçok konu daha net olarak ortaya konabilir kanaatindeyiz.

Batılı araştırmacılar, Tevrat ve İncil'i mitolojik metinler açısından didik didik etmişler ve onda pek çok mitolojik anlatı izleri bulmuşlardır. Hemen hemen büyük bir çoğunluğunun fikirleri, kutsal kitapların pek çok hikâyeyi mitolojilerden aldığı kanaatinde dirler. Mesela Bratton Sümer mitolojisinde, Âdem hikâyesinin en önemli unsurlarından biri olan yılan motifini, Sümer kalıntılarıyla açıklamakta ve Tevrat'la olan benzerliğe işaret etmektedir: "Bu ikisi arasındaki bağlantı, ilk Sümer kap kaçaklarındaki yılan teması ile de oldukça makul görünüyor. Efsânedeki tezin tipik bir ifadesinde bir yılanı hayat ağacının bekçiliğini yaparken görüyoruz. Bir diğerinde yılan, bir kadının gerisinde durur. Bir üçüncüsünde de oturmuş vaziyetteki bir kadın ve erkeğin arasında hayat ağacı ve kadının gerisinde de bir yılan görülür. Bu, bir Sümer efsânesinde yılanlarla bitkiler arasındaki bağlantıyı ve kadının baştan çıkarıcılığını işaret ediyor. İbrani (Yahudi) efsânesinde, bilgi ağacının yasaklanmış meyvesinin yenmesi ve onun, günahın başlangıcı olduğu tarzında yorumlanmasının *Adapa* efsânesinden alındığı sanılıyor."¹⁴ Hayat ağacı, bunun altında bir kadın ve bir adam, ötede bir yılan motifinin görüldüğü ve kadının adamı aldatarak yasak meyveyi yemesinin işlendiği *Adapa* Mitos'unu, Tevrat'taki hikayeden de daha önceye almış ve Tevrat'taki, insanın cennetten çıkış hikâyesinin orijininin Sümer mitolojisinde olduğunu, Tevrat'ın bu hikâyeyi buradan aldığını söylemiştir. Bratton,

¹⁴ Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, (Çev: Nejat Muallimoğlu), M.Ü.İ.F.Y., İstanbul 1995, ss.52-53.

Sümer mitolojik hikâyesiyle Tevrat'taki hikâyenin, cennet tezleri, yılan tarafından aldatılma ve cennet'ten kovulma motifleriyle aynı karakteri taşıdığını, Sümer mitolojisinde bir bahçe içinde görülen insanın 'iyi ve kötü bilgi ağacının meyvesini yemekten men edildiğini' hatırlatarak, Tevrat'ta da aynı unsurun olduğunu söylemektedir. Her iki anlatıda da insan cennetten kovulur, bundan sonra acı ve ıstırap insanlığın kaderi olur. Bratton, bu iki hikâyeyi karşılaştırdıktan sonra şu kanaate varmaktadır: "Bu efsânenin orijininin Sümer hikâyelerinde bulunduğu anlaşılıyor."¹⁵

Bratton'un, Sümer mitolojisiyle Tevrat arasındaki benzerlikler hususunda söylediklerinin bir kısmı doğru olsa da (bilhassa yılan meselesinde) bu görüşe tamamen katılmak mümkün değildir. Zira, o zaman Kur'an'daki Âdem efsânesini de Sümer mitolojisine bağlamak gerekecektir, ki bu bizi birçok problemle karşı karşıya bırakır. Aslında burada sorulması gereken soru şudur: Bir an için Tevrat'taki Âdem kıssasının Sümer mitolojisinden alındığını kabul edelim. Peki Sümer mitolojisi böylesi bir anlatıyı nereden almıştır; onun anlatısının orijini nedir? Bu soru, araştırmacıların "ilk insan" meselesindeki fikirleriyle yakından ilgilidir ve gayet tutarlı bir cevabı da vardır. Kanaatimize göre Âdem yeryüzüne geldiğinde hiç şüphesiz çok derin bir özlemle çıkarıldığı cenneti özliyordu. Belki de çocuklarına -muhtemel ki bazı sorular karşısında- niçin cennetten çıkarıldıklarını, buna nelerin sebep olduğunu anlatıyordu. Bu anlatıların nesilden nesile aktarılmadığını kim söyleyebilir? Sümerliler de Âdem'in neslinden olduğuna göre, onların da bu

¹⁵ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi* s. 53. Aslında, Sümer mitolojisindeki hikâyenin, tamamen kutsala karşı bir başkaldırı örneği taşıdığı apaçık meydandadır. Bu hikâyenin kahramanı Adapa, tıpkı Promete gibi, tanrı tarafından potansiyel bir tehlike olarak görülen bir varlıktır. Anlatıdan anlaşıldığı kadarıyla Adapa ne insandır, ne de tam bir tanrı. İkisi arası bir varlıktır. Cennetten kovulma sebebi ise çok enteresandır. "Adapa çok hırslı bir kimse olduğundan, onun yaratıcısı Ea da, Adapa'nın başarılarından ve çok fazla bilgi edineceğinden korktuğundan, Adapa'nın cennetin kapısından atılıp alelâde bir faninin sıkıntı ve mihnet içindeki hayatını yaşamasına sebep oldu." (Bratton, s.52). görüldüğü gibi, kutsal kitaplarda Âdem'in cennetten çıkarılış sebebi kendi günahyken, Adapa mitolojisinde insanın kovuluş sebebi, onun tanrı tarafından potansiyel bir tehlike olarak görülmesi anlayışıyla izah edilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz: Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar: Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 2000.

hikâyeleri atalarından -dolayısıyla Âdem'in çocuklarından- dinlediğine şüphe yoktur. Tabii ki yüzyıllar boyunca bu hikâyeler içine bazı değişik ve yakıştırma rivâyetler de karışmış olabilir. Eğer Sümerliler Âdem'den önce yaşasaydılar, bu hikâyenin orijininin Sümer mitolojisi olduğu söylenebilirdi. Hikâyesi kendi başından geçmiş bir insandan yüzyıllar sonra yaşayan bir milletin anlatısı, nasıl bu hikâyenin orijini olabilir?

Sümer mitolojisinin Tevrat'taki hikâyeden daha eski olmasının bir diğer sebebi ise, Tevrat'tan önceki kutsal metinlerin varlığıyla da açıklanabilir. Zira, her ne kadar batılı pek çok araştırmacı kabul etmese bile Tevrat'tan önce de kendisine kitap inen peygamberler vardı. İslam inancına göre *suhuf* adı verilen bu kitaplar da vahiy taşıyan kitaplardır. "Sahîfe kelimesinin çoğulu olup "sayfalar" anlamına gelen "suhuf", Peygamberlerden bazılarına verilen küçük kitapçıklara, risalelere denir. Kur'ân'da Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya sayfalar verildiği bildirilmektedir (Necm, 53/36-37; A'lâ, 87/14, 19). Ebû Zer'den yapılan bir rivayete göre; Hz. Adem'e 10, Hz. Şit'e 50, Hz. İdris'e 30 ve Hz. İbrahim'e 10 olmak üzere peygamberlere toplam 100 sayfa verilmiştir"¹⁶ Bu kutsal kitaplarda da Âdem'in Cennet'ten çıkış hikâyesi anlatılmış olabilir. Her halükârda, Âdem'in Cennet'ten çıkış hikâyesinin orijini Sümer mitolojisi olamaz. Zira Âdem, Sümerlilerden çok önce yaşamıştı. Ve anlatılan olaylar da onun başından geçmişti.

Bütün bunlardan anlaşılan şudur: Kutsal metinlerin anlaşılması için, metinlerin oluştuğu devrin mitolojik anlatılarının ve tabii ki bunun aksi olarak da mitolojik öykülerin tam olarak anlaşılması için de kutsal metinlerin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Aşağıda vereceğimiz bazı örnekler konuyu daha anlaşılır kılacaktır kanaatindeyim. Örnekleri mümkün olduğu kadar Kur'an ayetlerine müşriklerin itirazlarından vermeye çalışacağım. Yani müşrikler, putperestler neden bazı konuları anlamıyorlardı; bugün bizler bazı ayetleri niçin anlamıyoruz, daha iyi anlamamız için mitolojik çağların anlatılarından yararlanabilir miyiz?

¹⁶ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/basiliyayin/dinikavramlaroku.asp?id=1723&harf=S.18.08.2009>.

Niçin İtiraz Ediyorlardı?

Allah'ın mutlak birliği, her şeye kadir olması, doğmamış, doğurulmamış olması, ve daha pek çok sıfat-ı ilâhî müşriklerce anlaşılamiyordu. Çünkü onların tanrı inançları veya zihni süreçleri yahut da *mitolojik inançlardan* gelen saplantılar yüzünden bu tür bir *teklifi* ve *mutlaklığı* algılayamiyordu. Bütün Ortadoğu'nun, hatta bütün dünyanın, çok tanrılı dinlerinde birden fazla tanrı vardı. Hemen her unsurun -rüzgar, deniz, aşk, tahıl, hasat, savaş, barış, bahar, içki, eğlence- bir tanrısı vardı ve bunlar iş bölümü yapmışlardı. Hepsinin tepesinde bir tanrı vardı. Yunanlılarda Zeus, Romalılarda Jüpiter, Sümer-Akkad'da Anu, Mısır'da Re (Ra), Ugarit-Kenan'da El, Hitit'lerde Anu vs. bu tanrı fikrinin olduğu bir ortamda tek tanrı fikrinin anlaşılması da elbette düşünülemez. Tanrıların tanrısı olarak nitelenen tanrının durumu neydi peki? O her şeye kadir miydi? Elbette hayır!

Gerçek manada mitolojiyi anlamadan tam olarak bugünkü dünyasal bölüşüm de anlaşılabilir. Bugün dinler tarihi ve insanlık tarihi olduğu kadar, mitoloji tarihinin seyri ve gelişimi de ancak batıların araştırmalarıyla bilinmektedir. Tabii ki bu durum, anlatıları anlamada tasarruf hak ve salahiyetinin de Batılarda olduğunu gösterir. Mesela Promete'nin niçin *cezalandırıldığı* meselesi batılı mitolojik anlatılarda başka, doğulu anlatılarda başkadır. Yunan Mitolojisinde Promete, ateşi insanlardan saklayan ve ama kendileri ateşin etrafında keyif çatan zalim tanrılara başkaldıran hümanist bir figürdür: "Prometheus'un ateşi çalışı: Zeus ölümlülere ve onların koruyucusu Prometheus'u cezalandırmak amacıyla, ve bir daha etlerini pişirmesinler diye ateşi saklar. Ne var ki, kurnaz Prometheus Zeus'u bir kez daha kandırır. Olympos'a çıkar, orada güneşin alev alev yanan tekerleğinden bir kıvılcım çalar ve bunu bir rezene kabı içine koyarak ve insanlara götürür. Başka bir anlatıma göre Prometheus ateşi Hephaistos'un ocağından çalmıştır. Zeus, ateşi tekrar insanlarda görünce daha çok öfkelenmiştir. Hem insanları Hem de kendisine karşı gelen Prometheus'u cezalandırmak için yeni çareler düşünmüş"¹⁷ ve onu ağır bir şekilde

cezalandırmıştır: “Zeus ateşi çalıp insanlara vermesinden dolayı, Prometheus’u korkunç bir cezaya çarptırdı. Onu zincirlerle Kaukasos dağında kayaya bağlatarak, karaciğerini Ekhidna ile Typhondan doğma bir kartala yedirtti. Kartal her gün gelip karaciğerini yiyor ve yenilen ciğer her gün yeniden oluşuyordu.”

Fakat başka mitolojik anlatılarda durum tam tersidir: Promete, insanlığa yardım etmek için değil, ama yaratmayı taklit ettiği ve *tanrısal hak ve salahiyyete müdahale ettiği için* cezalandırılmıştır: Promete (basiretli= prévoyant) balçıktan bir insan yapıyor. Ona hayat vermek istiyor. Promete’yi göklere götürüyorlar. “Promete orada, bütün eşbahı ruh-bahşâ bir ateş ile canlanmış gördü. Kendi masnuuna dahi böyle bir hayat ilkası hevesine teb’an göğe temas ile bu nur-ı hayattan bir kıvılcım aşırıp férule denilen ve özü tedricen yanan bir otun sakında sakladı.”¹⁸ Daha sonra Promete, kendi canlısına bu suretle can veriyor: “Ve bu zî-ruh’a tavşanın korkaklığını, tilkinin hilekarlığını, tâvus’un kurumunu, kaplanın yırtıcılığını, arslanın kuvvetini bahş etti.”¹⁹ Tanrısal bir erk olan yaratma hassasını çaldığı ve kendi yaptığı yaratığa can verdiği, dolayısıyla tanrılaşmak iddiası güden Promete’nin bu küstahlığı Jüpiter’i çok kızdıyor ve onu cezalandırmak istiyor. Pandora’yı yaratıyor, elinde esrareniz bir kutuyla Promete’ye gönderiyor. Promete endişelenip kutuyu açmıyor. Fakat kız kardeşi Epimethée (Imprévoyant=gâfil) kızlık heyecanı, dayanamıyor ve kutuyu açıyor. Bütün kötülükler yeryüzüne yayılıyor. “Bu masalda dahi cins-i beşerin bir kadın hatası yüzünden dûçâr-ı felaket olması vak’a-i tarihiyesinin karışık bir hâtırasını bulmak kabildir”²⁰ Görüldüğü gibi Promete hikâyesi Batı ve Doğu anlatılarında tamamen farklı bağlamlarda anlatılmaktadır. Mitolojik öyküler okunurken buna dikkat etmek gerekiyor. Batı mitolojisinde görülen tanrılara karşı bu derece hışım, nefret ve korkunun temelinde

¹⁸ M. Edom, *Târih-i Esâtir*, (Ter: Mustafa Nuri), İst. 1329, ss. 50-51.

¹⁹ Edom, *Târih-i Esâtir*, ss. 50-51.

²⁰ Edom, *Târih-i Esâtir*, ss. 51-52. Bu cümlelere bakınca, bu hadise ile, Adem’in cennetten kadın yüzünden kovulduğu ve dolayısıyla kadının şeytan’dan daha tehlikeli olduğu şeklindeki *fasit düşünce* arasında bir paralellik kurmamak mümkün değildir.

de tanrının zalim ve keyfi davranış içerisinde olduğu inancı yatmaktadır. Promete öyküsünde bu, apaçık görülüyor. Batılı insan Promete'yi tutmuş, onun cezalandırılmasında tanrıları haksız bulmuş, hatta Herkül'le, dağda zincirlenmiş ve çok ağır işkenceler gören Promete'yi kurtartarak tanrılardan intikam almıştır. Hala devam eden bu inancı ortaya koyan Batı'nın Promete hikâyesidir. Acaba Batı'da bu hikâye Doğu'da olduğu gibi anlatılsaydı aynı inançlar olur muydu?

İkiye ayrılmış ve doğu-batı eksenine yerleştirilmiş insanlığın temel felsefik farklılıkları ve dünya görüşlerindeki başkalık da yine mitolojiye dayandırılır. Campbell'e göre, Doğu Hz. Eyyub'un, Batı Promete'nin neslinden gelir. Fakat Campbell'in mitoloji-edebiyat ilişkisine dair bu tespiti gerçekten ilginçtir ve mitoloji-edebiyat ilişkisinin bir başka boyutunu gündeme getirmektedir. Milletlerin hayat felsefesine ilişkin Campbell'in mitolojiden çıkarmış olduğu bir başka sonuç, Hz. Eyyub ve Promete karşılaştırmasına ilişkindir. Bu karşılaştırma aynı zamanda Doğu-Batı arasındaki uçurumun ne kadar derin ve anlayış farkının ne kadar değişik olduğunu göstermektedir. "Haksız mağduriyetin kusursuz örneği"²¹ Hz. Eyyub bir imtihan amacıyla -suçu olmadığı hâlde- derin ıstıraplara maruz kalmıştı. Campbell'e göre, suçsuz bir insana bunca derdi reva gören tanrıya karşı bu bölgenin bütün dinlerinde aynı teslimiyetçi tavır sergilenmiştir. Eyyub şikayet etmez, aksine derin bir tevekkül içindedir: "İşte ben değersiz bir şeyim, sana nasıl cevap vereyim? Elimi ağzıma koyuyorum... Sen her şeyi yapabilirsin bilirim, ve hiçbir muradın alıkonmaz... Bundan ötürü kendimi hor görmekteyim ve tozda ve külden tövbe eylemekteyim." ²² Oysa "suçlu" olduğu hâlde Promete, Eyyub gibi teslimiyetçi değildir, aksine "insanca mantığını savunarak, teslim olmasını emreden tanrıya şöyle bağırmaktadır: "Zeus'a aldıracağım yok. Nasıl biliyorsa öyle yap-sın."²³ Eyyub'un bu mütevekkil ve sabırlı, Promete'nin ise bu âsi

²¹ Bu ifade Manguel'e aittir. bkz: Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, (Çev: Esen Ezgi Taşcıoğlu), YKY., İstanbul 2009, s. 12.

²² Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi*, (Çev: Kudret Emiroğlu), İmge Yay. , Ankara 1993, s.38.

²³ Campbell, *Doğu Mitolojisi*, s.38.

tutumu edebiyata da aynen yansımış ve yüzyıllar boyunca bu iki farklı karakter, dünyanın bu iki yarısının adeta birer remzi olmuştur.

Bir Tek Tanrı'nın Zorunluluğunun Anlaşılması İçin

Bunun için bazı kıssaları bilmek gerekiyor. Tanrı'nın mutlak güç sahibi olduğunun söylenmesi; yine onun mutlak adil olduğunun vurgulanması şu hikâyeleri yaşayan toplumlar için ne büyük bir rahatlama getirecektir/getirmiştir. Kur'an'da bütün bunlara vurgu yapılıyorsa bunun sebebi o toplumların inandığı mitolojik kıssaların derin etkilerini yok etmek içindir.

Tanrılar anlayışının temelinde adalet ve merhamet gibi kavramları aramak her zaman doğru değildi. "Her yıl yeni yıl'ın kutlandığı günde, büyük tanrılar ve tanrıçalar, o yıl ne olacağını kararlaştırmak için toplanırlar. Şu ya da bu tanrının görüşlerine uymayan kararlar alınabilir. Söz gelimi bir kentte oturan tanrı, kendisine hizmet eden o kentin halkına karşı iyi niyetli olsa ve onların incindiğini görmek istemese bile, öteki tanrılarca o kente bir yıkım gönderilmesi kararı alınabilir. Bir tanrı bile tanrılar topluluğunun istemine boyun eğmek zorundadır.²⁴ Tanrıça İştâr, Gılgamış'a aşık olur, ancak Gılgamış Tanrıça İştâr'ı reddeder. İştâr da intikam almak için babası Tanrı Anu'dan yardım ister ve Anu da kızının keyfine göre karar verir. Bu karara göre Gılgamış'ın aziz dostu Endiku ölecek ve Gılgamış ebedi yalnızlığa mahkum edilecektir. "Tanrılar, dostların (yani Endiku ve Gılgamış'ın) boğayı öldürmekle onları aşağıladığı ve iki kahramandan birinin bu yüzden can vermesi gerektiği yönünde adaletsiz bir karar verirler."²⁵

Tanrı'nın alîm ve habîr olmasını ve her şeyden hakkıyla haberdar olmasını, mitolojik çağlarda hiç kimse beklememiştir. Zeus, tanrılar tanrısı olmasına ve evrene hükmetmesine rağmen, "Her şeyi bilmezdi Zeus, aynı anda her yerde birden bulunamazdı. Ona karşı koyanlar, onu aldatanlar çıkmıştır. Bazen kaderin ondan üs-

²⁴ William H. McNeil. *Dünya Tarihi*, (Çev: Alâeddin Şenel), İmge yay. Ankara 1994, ss.30-31.

²⁵ Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, (Çev: Esen Ezgi Taşcıoğlu), YKY., İstanbul 2009, s. 37.

tün olduğu söylenir.”²⁶ Persefon bir ara ortadan kaybolur, bütün aramalara rağmen bulunamaz, onun nerede olduğunu kimse bilmez, “ne insanlar, kuş haberciler, ne de tanrılar...”²⁷

Kenan mitolojisinde tanrı El, bütün tanrıların üzerinde, her şeyin hakimi olmasına rağmen, Kral Keret bir tanrı tarafından cezalandırılmış ve büyük musibetlere uğratılmıştı. El, o tanrıya bu belayı kaldırması için rica etti, kabul görmeyince, bütün tanrıları tek tek dolaşarak bu ricasını yeniledi, hatta tanrılara yalvardı. Yalvaran bu tanrının, tanrıların tanrısı olduğunu unutmayın, sonuç, kendisini dinlemedi ve kralın belasını kaldırmak için olmadık yollara başvurdu.²⁸

Mısır mitolojisinde iyilik tanrısı Osiris’in kardeşi olan kötülük tanrısı Seth “ne kadar akıllı bir şekilde uğraşsa da Osiris ve Horus’u yok edemeyince, iyi kötüye karşı zafer kazanır. *Ancak tanrılar da Seth’i yok edememişlerdi...*”²⁹

Tanrılar kafasına eserse ortadan kaybolur ve etrafı tam bir felaket kaplardı. Mesela, kızı ortaldan kaybolan bereket tanrıçası Demeter, işini gücünü bırakır ve bir yere çekilir. Bunun üzerine “toprak bir şey vermez, öküzler saban için isteksizleşir, kuraklık ve kıtlık başlar, insanlık acına ölmek üzeredir”. Tanrılar tanrısı Zeus, duruma müdahale eder ve Demeter’i görevinin başına gelmesi için iknaya çalışır ve fakat beceremez.³⁰ Tıpkı buna benzer bir hikaye de Hindu Mitolojisinde vardır: İndra, tanrıların kralı, bir vesileyle ortadan kaybolunca, yeryüzü ağaçlarını yitirmiş harabeye döner, ormanlar ortadan çekilir, ırmakların yolu kesilir, göller susuz kalır, bütün yaratıklar yağmursuzluktan bunalır, diğer tanrılar büyük bir korkuya kapılırlar, evreni büyük felaketler kaplar.³¹

²⁶ Hamilton, *Mitologya*, (Çev: Ülkü Tamer), Varlık Yay. İstanbul 1974, ss.10-11.

²⁷ Hamilton, *Mitologya*, s. 30.

²⁸ Fred Gladstone Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, (Çev: Nejat Muallimoğlu), M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul 1995, s.115.

²⁹ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi –Büyük Destan ve Söylenler Ansiklopedisi*, (Haz: K. Emiroğlu), İmge Yay, İstanbul 1998, s. 241.

³⁰ Hamilton, *Mitologya*, s. 31

³¹ Wendy Doniger O’Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, (Çev: Kudret Emiroğlu), İmge Yay., Ankara, İstanbul 1996, s. 72.

Bazı Ayetlerin Daha İyi Anlaşılması İçin Bazı Mitolojik Anlatılar

Kur'an'da " *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gök bozulur giderdi* (Enbiya 21/22) buyrulurken başka bir ayette ise birden fazla tanrının olmasının mantık açısından mümkün olmadığı şöyle ifade edilmiştir: "...Onunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Eğer olsaydı, her biri yarattığına hükmeder ve biri diğerine üstünlük kurmaya kalkardı." (Mü'minûn 23/91).

Eski halklar, tanrılarını memnun etmediği müddetçe asla huzur bulamayacaklarına inanmışlardı. Bir tanrıyı memnun etmek diğer tanrıyı rahatsız etmek anlamına gelebilirdi. Tanrılar arasındaki kıskançlıklar had safhadaydı. Bu şu demektir. Bir kul, ne yaparsa yapsın bir türlü rahat edemeyecek, huzur içinde bulunamayacaktı. Çünkü bir tanrıyı memnun ederken diğerini gücendirmiş olabilirdi. Bu, yukarıdaki ayette de işaret edilen, *eğer iki tanrı olsaydı alemin karışa içinde kalacağı*, meselesini çok güzel izah eder. Tek bir Allah fikrinin ne kadar büyük bir nimet olduğunu buradan anlamak mümkündür.

Tek tanrı fikri bugün için, bütün bürokrasinin ortadan kaldırılarak, bir işi bir anda yapılması gibi bir sonucu gösteriyordu. Yani ilkel kafada, tanrıya ulaşmak için çok yoğun bir bürokrasi varken, tek tanrılı bir din insanla tanrı arasındaki bütün bürokratik engelleri kaldırmış oluyordu. Tevrat'ı ve İncil'i bozan anlayış, geçmişlerin rivayetlerinin olduğu gibi kutsal metinler içine karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Bizler, Hz. Peygamberin, niçin İsrailî rivayetlere bu derece şiddetle karşı çıktığını daha iyi anlıyoruz. Bütün mitolojik metinlerde görüleceği gibi, geçmiş milletler peygamberlerini ya öldürmüşler veya ilahlaştırmışlardı. Yani bir türlü ortayı bulamamışlardı. Peygamberimizin, kendisini öven insanlara, hemen övgüyü bırakarak "ben de sizin gibi kuru ekmek yiyen bir kadının oğluyum"³² sözünü daha iyi anlıyoruz. Eğer bugün Kur'an olmasaydı bugün belki bizler için de Hz. Musa ve Hz. İsa, tıpkı Buda gibi, mitolojik şahsiyetler olarak bilinecekti.

³² "Arkadaş titreme. Ben bir melik (hükümdar) değilim. Ben Kureyş'ten kuru ekmek yiyen bir kadının oğluyum!" demişti.

Kutsal Metinlerin Mitolojiye Etkileri

Yukarıda da kısmen işaret edildiği gibi, hemen hemen bütün dünya mitolojilerinde, önemli mitolojik epizotların, büyük bir çoğunluğu kutsal metinlerin adeta değişik birer versiyonudur. Yaratılış, ilk insan, ilk insanın bir günahla iyilikler aleminden sıkıntılar alemine atılması, İlk insan-ilk kadın ve yılan, Tufan, ilahi güçlere sahip kahramanlar, doğacak bir çocuğun bir kralın tahtını yok edeceği kehaneti ve bu kehanetin ardından kralın doğan çocukları öldürmeye başlaması, çocuğun mutlaka büyüyerek sonunda kehaneti doğrulanması, kahramanların mutlaka ölümsüzlüğü araması ve tam bulacakken kaybetmesi, çok sevdiği birinin ardından ağlayarak gözlerin kör olması ve akabinde o kişiye kavuşarak gözlerinin açılması, Hz. Yusuf'un ünlü aşk menkıbesi vs. şimdi bunlara kısa birer örnek verelim:

İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi? İnanmıyorlar mı? (Enbiya 21/30).

Yapılan bir araştırma sonucuna göre: A.g. Rooth Kuzey Amerika'daki Kızılderililerden yaratılışla ilgili üç yüz efsane derliyor, bunları sekiz grupta topluyor ve bu sekiz gruptaki efsanelerin yedisinin Avrupa, Asya ve Avrasya'da da olduğunu görüyor. Maria Leach ; Amerika kıtası, Afrika, Okyanusya, Sibirya, orta ve Uzak doğu gibi birbirinden tamamen bağımsız, uzak yerlerin 82 adet Yaratılış efsanesinin redaksiyonunu yapıyor: Bütün bunlarda tekrarlanan aynı öge var: Kainat en eski zamanlarda su üzerinde bir kaosla başladı.³³

Hemen hemen bütün mitolojilerde bir ilk insan veya ilk varolan motifi bulunmaktadır. Kimilerinde çok karışık da olsa bu inanış vardır. Mesela Yunan mitolojisinde, tam olarak ilk insan motifi yoktur. Bir rivayete göre Palosgos, daha güçlü bir rivayete göre de Pandora adlı kızdır. Pandora insanlara bela vermek ve yaptıkları günahın cezasını çekmek üzere gönderilmişti. Hind mitolojisinde Bazen Manu, bazen Yama ve kız kardeşi Yima'dır.

İran mitolojisinde Kiyûmers'dir. Ki bu Kiyumers meselesi üzerinde İslam uleması da epeyi fikir üretmişlerdir, ki El Mîlel ve'n-Nihal'de Şehrîstânî, El Fark Beyne'l-Fırak'ta Abdülkadir Bağdadi, bu ulemanın bazılarından. Türklerde Kara- Han'ın ilk yarattığı Kişi adını taşır. Fakat daha sonra bu Kişi işlediği günahlar yüzünden kovulur. Sümer-Akkad mitolojisinde bu sefer Adapa ilk insan tipi olarak çizilir. Onun dünyaya gönderilmesi ise, yaratıcı tanrı Ea'nın Adapa'nın çok hırslı olmasından ve çok fazla bilgi sahibi olmasından korkması olarak verilir. Aztek mitolojisinde, Xochiçhetzal, Tlazolteotl, İxtneştli adındaki bir kadın cennette yasaklanmış ağacın meyvesini yemiştir, bunun üzerine ağaç parçalanmış ve böylece bu fiil bütün kötülüklerin, fenanın başlangıcı olmuş.³⁴ Çin Mitolojisinde ilk insan veya ilk tanrı olarak P'an-Ku geçer.³⁵ Bir başka rivayete göre Çin'in Adem'i olarak Fu Hsia'nın adı anılır.

İlk insanın kandırılarak, şeytan tarafından aldatılması, bilhassa Tevrat rivayetiyle bütün mitolojilere bulaşmış durumdadır. Mesela Hind mitolojisinde, Adi Hara'yı kıskanarak yok etmek isteyen ve intikam peşinde olan İfrit'ten bahsedilir adı Adi'dir. Bir yol bularak Adi Hara'nın yanına yaklaşmak ister, Tanrı'dan ölümsüzlük ister, kabul edilir. Yılan kılığına girerek, kutsal yerin bekçisi Viraka'yı aldatır ve Adi Hara'ya ulaşır.³⁶

Hemen hemen kendisinde bir tufan anlatısı olmayan bir mitoloji yoktur. Bütün bu anlatılara göre insanların işlediği günahlar yüzünden, insanlık cezalandırılmış ve yeryüzü sular altında kalmıştır. Yunan mitolojisinde "Pandora'nın yaratılması ve yeryüzüne gönderilmesinden sonra, insan soyu çoğalmaya başlar. Beraberinde kötülükler de çoğalır. İnsanlar tanrılara yüz çevirirler. Zeus, insan ırkını suyla yok etmeye karar verir. Islak kanatlı yelleri sarar ortaya, ırmaklar, dereler, hızla ağaçları, hayvanları, insanları, evle-

³⁴ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, Nil Yay. , İzmir 1993. s. 271.

³⁵ Donald A Mackenzie., *Çin ve Japon Mitolojisi*, (Çev: Koray Akten) İmge Kit. Ankara 1996, s. 229.

³⁶ O'Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 212.

ri sürükler. Denizler birbirine karışır.”³⁷ Bratton’a göre de Bütün mitolojiler, Tufan anlatısını Tevrat’tan almışlardır.³⁸ Hindu Mitolojisinde bir balık Manu’ya “tufan’ın olacağını, bir gemi yapmasını, bütün yaratıkların öz ve tohumlarını gemiye almasını, onu kurtaracağını” söyler: Tufan bütün yaratıkları silip süpürür ve ortada sadece Manu kalır.³⁹ Çin’de ise Tufan kahramanı olarak Yu görülür ve ona da Tufan’ın olacağını, Hind mitolojisinde olduğu gibi bir balık haber verir.⁴⁰ Japonya mitolojisinde de Ainu’lar bir Tufan anlatısına sahiptiler ve onlara göre de, insanların yok olduğu büyük bir tufandan ancak bir kişi kurtulmuştu.⁴¹

İlk arketipinin Hz. Musa’nın olduğuna inandığımız, doğumuyla ünlü bir hükümdârı tac ve tahtından edecek kahraman ve beklenen kişi motifine hemen hemen bütün dünya mitolojilerinde rastlanmaktadır. Bu motifte, bir kral doğacak bir çocuğun kendi tahtını yok edeceğini öğrenir. Kral hemen çocuğu öldürmek için harekete geçer. Çocuk annesi tarafından alınır ve kaçırılarak başka bir yere götürülür. Çocuğun götürüldüğü yer kutsal bir yerdir (ve genellikle dağdır). Çocuk büyür ve kehanet gerçekleşir. İran mitolojisinde Dahhak’ı öldüren Feridun, Efrasiyab’ı öldüren Keyhüsrev, Yunan mitolojisinde Kronos, daha sonraları Oidipus, Hind mitolojisinde Kamsa benzer örneklerdir.

Hz. Yusuf kıssasının benzeri mahiyetindeki mitolojik anlatılar. İran mitolojisinde Yakup Peygamberle oğlu Yusuf arasındaki hasret epizodu aynıyle Feridun’da ve Keykavus’ta da vardır. Siyavuş’un hikâyesi adeta Hz. Yusuf kıssasının bir kopyasıdır. Hz. Yusuf’un iffet ve sadakati Siyavuş’ta, Zeliha’nın her çılgınlığı göze alan tutkulu aşkı ise İran hükümdarı Keykubad’ın karısı Sudâbe’de canlandırılıyor.⁴² Yine Mısır mitolojisindeki Anubis’in karısıyla Bata arasındaki aşk hikâyesinde de canlandırılmış. Bura-

³⁷ <http://www.mitoloji.org/> 28.06.2009

³⁸ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 21.

³⁹ O’Flaherty, *Hindu Mitolojisi*, s. 153-156

⁴⁰ Donald A Mackenzie., *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 236.

⁴¹ Mackenzie., *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 277.

⁴² Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unuslar: Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ yay., Ankara 2000, *Siyavuş* maddesi.

da da, Bata iffet ve sadakatın, Anubis'in karısı ise Zeliha gibi, her türlü düzen ve hileyle tutkulu aşkın sembolü olmuş.⁴³ Çin mitolojisi de anlatılan bir efsane tıpkı Ashab-ı Kehf rivayetine benzer. Bir nehirde balık avlamaya giden bir adam, bir fırtına sonucu bir adaya düşer. Orada garip insanlar görür. Adamlar imparatorun baskısından dolayı buraya kaçmışlardır, balıkçı bunları görünce şaşırır ve ne zaman buraya geldiklerini sorar, onlar da "sen gelmeden biraz önce buraya geldik" derler. Adam imparatorun adını sorunca onlar da adını söylerler. Bu imparator, balıkçı doğmadan beşyüz yıl evvel ölmüş bir imparatorudur.⁴⁴

Bakara Suresindeki Bakara Kesme Ayetleri ve Apis Boğası İnancı

Kur'an'daki Bakara suresinde anlatılan, Yahudilere bir "bakara" kesmelerinin anlatıldığı kıssanın daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilmesi için, olayın arka planında o devirde Mısır'da cari olan mitolojik inançları bilmeye ihtiyaç vardır. Önce ilgili ayetleri vermek istiyoruz:

"Hani Mûsâ kavmine, "Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor" demişti. Onlar da, "Sen bizimle eğleniyor musun?" demişlerdi. Mûsâ, "Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım" demişti. "Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın." dediler. Mûsâ şöyle dedi: "Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi emrolduğunuz işi yapın." Onlar, "Bizim için Rabbine dua et de, rengi neymiş? açıklasın" dediler. Mûsâ şöyle dedi: "Rabbim diyor ki, o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır" dedi. "Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz" dediler. Mûsâ şöyle dedi: "Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır". Onlar, "İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin" dediler. Nihayet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı. Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Halbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkara-

⁴³ Bratton, *Yakın Doğu Mitolojisi*, s. 84 vd.

⁴⁴ Mackenzie., *Çin ve Japon Mitolojisi*, s. 130.

caktı. "Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun" dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir. (Bakara 2/67-74.)

Bakara kelimesi sıklıkla yapıldığı gibi sadece *inek* kelimesiyle çevrilemez. M. Hamdi Yazır bu kelimenin anlamlarıyla ilgili şunları yazıyor: "Bakar"ın müennesi veya müfredidir. "Bakar" manda cinsine de şâmil olmak üzere sığır cinsinin genel ismidir. Buna göre, "bakare" erkek veya dişi sığır, yani bir inek veya bir öküz, bir düve veya bir tosun veyahut bir manda olabilir. Bunun erkeğine bâkır, bakîr, beykur, bâkur dahi denilir. "Bakr" yarmak anlamına geldiğinden, bu hayvan da çift sürüp toprağı yarmak için kullanıldığından bu ismi almıştır."⁴⁵

Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardıktan sonra, Tur dağına gitmesinin ardından Sâmirî'nin *tanrı niyetine bir put olarak* yaptığı buzağıdan da anlaşılıyor ki ("*Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz*" Bakara 2/51.) Yahudilerde de topraklarında asırlar boyu yaşadıkları Mısırlılar gibi bir *kutsal boğa* inancı vardı. "Samirî'nin icat ettiği buzağı olayı da bunun açıkça ipuçlarını verdiği gibi, Musa kavmi, o zamana kadar "bakara"yı mukaddes bir hayvan görüyor ve öyle kabul ediyorlardı."⁴⁶ Bu yüzden Yahudiler, Hz. Musa, "Allah sizden bir bakara kesmenizi istiyor" dediğinde "sen bizimle alay mı ediyorsun" demişlerdi. Bu şaşkınlık bakara kesme düşüncesinin Yahudileri nasıl irkilttiğini göstermektedir. Peki neden irkilmişlerdi? "Firavun kavmi olan putperest Mısırlıların Apis öküzüne taptıkları ve boğanın, bunların en yüksek mabutlarını temsil ettiği, tarihî rivayetlerden olduğuna göre, sığır kurban etmek, o zaman İsrailoğulları üzerinde şiddetle hâkim olan Firavun kavminin taptığı tanrıları boğazlamak demek olacağı için, İsrailoğulları açısından Mısır'da iken, bir ihtilal anlamı taşıyan

⁴⁵ Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, <http://www.kuranikerim.com/telmalili/bakara1.htm>

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, <http://www.kuranikerim.com/telmalili/bakara1.htm>; Samirî'nin yaptığı *altın dana* heykeli için ayrıca bkz: Maurice Olender, *Cennetin Dilleri Tanrısal Bir Çift: Ariler ve Samiler*, (Çev: Nevzat Yılmaz), Dost Yay., İstanbul 1998, s. 57.

böyle müthiş bir emir, elbette kolayca yerine getirilebilecek bir emir ve tasavvuru mümkün bir iş değildi. Mısır'dan çıktıktan sonra bile yine bu buzağı meselesinin dinden sapma ve dalaletle alet edilmesinden anlaşılıyor ki, Musa kavmi henüz sığır kesilmesini içine sindiremeyecek bundan memnun olmayacak, bunun Allah tarafından bir hayır vesilesi olduğunu kolaylıkla anlayamayacak bir durumda bulunuyordu.”⁴⁷ Yani Yahudilerin bakara kesme işini yokuşa sürmelerinde, onların *inatçı bir kavim* olmalarının alakası yoktu. Çünkü onlardan istenen, *tanrı* diye taptıkları kutsal varlığın alelade boğazlanmasıydı ve bu tabii ki akıl alacak gibi gelmiyordu. Zaten ayetlerde, kesilen hayvanın etinin ölüyü dirilteceği inancının da işlenmiş olası buradaki *diriltmeye* en güzel örnektir. Aslında onlara iletilmek istenen mesaj, putlarını kırmakla kalplerine gerçek anlamda tevhit fikrinin yerleşeceğidir. Bakara kesildiği zaman onun alelade bir hayvan olduğu, hiç bir zarara veremeyeceği görülecek ve onunla ilgili bütün tabular kırılmış olacaktır.

Mısırlıların taptığı kutsal **Apis Boğası** nasıl bir varlıktı ve onunla ilgili inançlar nelerdi? Bu inançlar manzumesi Mısır mitolojisinin detaylarındandır. Ve kanaatimizce ayetlerin daha sağlıklı anlaşılması için bu mitolojik rivayetlerin, ayrıntıların muhakkak bilinmesi gerekmektedir. Zaten M. Hamdi Yazır da bu ayetlerin tefsirinde *Apis Boğası* inancına değinmektedir. Tıpkı ayetlerde sıralandığı gibi Apis boğası da çok zor bulunan, ayrıntılı özellikleri olan bir hayvandı: “*Apis Öküzü*: Eski Mısır' da tapılan canlı hayvanlar olmuştur. Bunların en başlıcası ve şöret sahibi olan Apis Öküzü'dür. Apis Öküzü başında üçgen şeklinde beyaz bir alameti olan, beyaz lekelere sahip siyah renkli bir öküzdü. Kültünün merkezi Memphis'tir. Alnundaki siyah üçgenden başka sırtında akbaya benzeyen bir şekil, sağ yanında bir hilal, dili üzerinde ise skarabe işareti bulunması gerekti. Aynı zamanda da kuyruk tüylelerinin çift olması gerekiyordu. Apis Öküzleri, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak görülürdü. Ancak, insanlar adına tanrı ile aracılık yapan diğer hayvanlardan farklıydı. Apis Öküzü Ptah mabedi-

⁴⁷ Elmalı, *Hak Dini Kuran Dili*,

<http://www.kuranikerim.com/telmalili/bakara1.htm>

nin karşısına yapılmış bir mabette, itina ile rahipler tarafından bakılır ve beslenirdi. Ölünce Mısırlılar tarafından büyük bir matem, yenisinin ortaya çıkması ise büyük sevinç olurdu. Ölen öküzler mumyalanır, bir firavunun ölümü gibi ihtişamlı cenaze törenleri yapılır ve Saqqara'da bulunan yer altı galerilerindeki lahitlere konulurdu. Apis Öküzü *Osiris* ile özdeşleştirilmiş olsa da, öküzün tapılması Mısır'ın çok daha erken dönemlerine uzanmaktadır. *Osiris*, eski krallığın son dönemlerinde tapılmaya başlanan tanrıdır, oysa ki Apis Öküzü'nden ilk hanedanlıktan bile daha erken dönemlerde bahsedilmiştir. Yine de Apis Öküzü'ne *Osiris* olduğu düşünülerek tapılmış ve *Osiris*'in ruhunun bir simgesi olarak görülmüştür.⁴⁸ Bir başka kaynakta Apis boğasının özellikleriyle ilgili şu bilgi vardır: "Büyük bayramlar sırasında güçlülüğü, görüntüsü ve bunların dışında vücudundaki sayısız beneğinden dolayı bir boğa seçilirdi. Alnındaki benekler beyaz, kendisi siyah, boynunda ve kenarlarda beyaz hilaller olmalıydı."⁴⁹ Dolayısıyla bu ayetleri tefsir ederken bu mitolojik inanca ve bunun kaynaklarına da değinmek gerekmektedir.

Altın Çağ İnanıcı

Enbiyâ suresi, 105. âyette "Andolsun Zikir'den sonra Zebûr'da da: 'Yeryüzünde iyi kullarım vâris olacaktır' diye yazmıştık." buyruluyor. Elmalılı Hamdi Yazır, bu âyetin tefsirinde, dünyanın geçirdiği ve geçireceği büyük felaketler, savaşlar ve katliamları işaretten sonra kıyamete yakın zaman için diyor ki "...yeryüzünde görülmedik feshatlar tasvire sığmaz savaşlardan sonra... Artık salıp kırılacak, domuz öldürülecek, iyi insanlar hâkim olacak, Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın her tarafa yerleşmesiyle insanlık bir mutluluk dönemine girecektir."⁵⁰ Bu inancın mitolojilerde yer alan altın çağ inancıyla bir kıyaslanması lazım.⁵¹

⁴⁸ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Apis> (18.08.2009)

⁴⁹ Fernand Comte, *Mitoloji Sözlüğü*, (Çev: Mukadder Arslan), Zed yay., İstanbul 2000, s. 45.

⁵⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilenler: İ. Karaçam-E.İşık-N.Bolelli-A.Yücel-M.Özakkaş), Azim Yay., İstanbul (t.siz), C.5, s. 466.

⁵¹ <http://sozluk.sourtimes.org/>. 28.08.2009

Altın çağ inancı dinlerden felsefelere, mitolojilerden sanat dallarına kadar pek çok alanda kullanılan karmaşık bir kavramdır ve genelde *mükemmelliğe, kusursuzluğa* vurgu yapar. Altın çağla beraber insanoğlu kusursuz ve sorunsuz bir hayat yaşayacaktır. Bir gün o altın çağ gelecek ve insanlığın hiç bir problemi olmayacak, kurtla kuzu yan yana bulunacak, acı, hastalık, fakirlik olmayacak her yere mutlak adalet hâkim olacak, insanlık zenginlik, refah ve bolluk içinde yüzecektir. Bu inancın hemen her toplumda, kabilede, millette, inançlarda ve dinlerde bulunması, bunun hakikatine dair pek çok tartışmanın doğmasına sebep olmuştur.⁵²

Bilhassa *Mehdi* ve onunla başlayacak mükemmel bir hayata olan inanç altın çağ inancının bir yansımasıdır ve mehdi inancı da altın çağ gibi çok değişik şekillerde hemen hemen bütün kültürlerde vardır. Kiminde bir melek, kiminde bir tanrı, kiminde âdemoğullarından bir oğul, kiminde kutsanmış bir insan, kiminde ise bir peygamber olacağı söylenen mehdiyle beraber yeryüzünde herkesin özlemini çektiği, eşitliğe, adalete, kusursuzluğa dayalı bir düzen başlayacaktır. Bütün eski dinlerde, artık mitolojik figürler olarak kalmış inanç sistemlerinde, çok tanrılı inanışlarda muhakkak bir mehdi anlayışı vardır. Herkes, bütün ümmetler ve milletler kıyamete yakın gelecek “mehdi”yi beklemiştir. Müslümanlar da bu beklentiyi kendilerince doğru kabul etmişler ve onlar da mehdi beklentisi içine girmişlerdir. Tabii ki Müslümanlıktaki mehdi inancına karşı pek çok eleştiri de yapılmıştır. Biz Müslümanlar, peygamberimizin ahir zaman peygamberi olduğuna, bütün peygamberlerin onun geleceğini müjdelediğine, onun gelişinden sonra artık peygamber gelmeyeceğine ve dolayısıyla onunla beraber kıyametin kopacağına inanırız. Yani Mehdi peygamberimizin bizzat kendisidir, beklenen odur ve gelmiştir. Ondan sonra beklenen artık sadece kıyamettir. Bu görüşte olanların kendilerince haklılık payları vardır. Zira Müslümanların inancına göre, bütün arkaik inançlarda Hz. Muhammed’e muhakkak bir vurgu vardır ve her peygamber ahir zaman peygamberi olarak Hz. Muhammed’in

⁵² Yaşadığımız zaman ve altın çağ kıyaslaması için bkz: Alberto Manguel, *Kelimeler Şehri*, (Çev: Esen Ezgi Taşcıoğlu), YKY., İstanbul 2009, s. 80.

geleceğini özellikle söylemiştir. "Meryem oğlu İsa da: "Ey İsrailoğulları! Ben size Allah'ın elçisiyim. Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici olarak (geldim)." demişti. Fakat onlara apaçık delillerle gelince "Bu, apaçık bir büyüdür." dediler." (Saf 61/6).

Arkaik metinleri içindeki şifre göstergeleri çözerek yorumlayan bazı araştırmacılar aslında bu inançların ne kadar karmaşık yapılar taşıdığını da göstermişlerdir. Mesela Zübeyir Yetik, Hind inancında mitolojik bazı simgelerle ifade edilen anlatıların, son peygambere işaretler taşıdığına değinerek şunları söylemektedir: "Sonuncu ve onuncu avatara ise, bütün dünya için olacaktır. Kaliyuga'nın son uca varmasıyla gerçekleşecek olan onuncu avatara, beyaz bir at üstünde olarak elinde kılıç taşıyan Kalki'nin ortaya çıkışıyla gündeme girecektir. Kalki, karanlık çağa son verip, yeni bir Altın Çağ'la birlikte yeni bir çevrimi başlatacaktır. İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sav)'in bütün insanlar için gönderilmiş bulunduğu gerçeğinin yanında, sahip bulunduğu Dülkül, kendi ifadeleriyle kılıçlı peygamber oluşu ve hele "Adem'in çocukları onun güzelliğinden birer parçasını yitireldi; bu yitiriş şimdi sona erdi" (Tecrid: 1367) ve Veda Haccında "Zaman, Allah'ın gökleri, yerleri yarattığı günkü durumuna gelmiştir" (Teaid: 1657) buyuruşları, gerek zamanın başlangıç noktasına gelmesi, gerek bozulmanın durmuş olması, gerek Kalki tasvirindeki gerek beyaz at ve kılıç, gerekse son avatara'nın tüm insanlık için oluşu açılarından bakıldığında, yeni bir zamanın, yepyeni bir Altın Çağın onunla başlamış bulunduğu yorumuna varılabilir. Hindu Kutsal Kitaplarında da O'na dair doğru haberler saklı kalmış olabilir."⁵³

Genel olarak altın çağ inancı içinde yer alan ve insanlığın bir gün mutlak eşitlik, adalet, huzur, refah ve bolluk içinde yaşayacağı inancına vurgu yapan bu metinler kanaatimce, Elmalılı'nın yaptığı gibi -çok daha geniş mitolojik örneklerle- kutsal metinlerin tefsiri-

⁵³ bkz: <http://www.darulkitap.com/oku/muhtelif/sosyalbilimler/a/015.htm>. Mitolojik metinlerin, nasıl olup da kutsal metinlerle paralel bir benzerlik gösterdiğini anlamak için; örtülü, simgesel, alegorik mitolojik metinleri ayrı bir dille okuyan ve yorumlayan şu esere bakılmalıdır: A.H.Vidyarthi, U.Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, (Çev: Kemal Karataş), İnsan Yay., İstanbul 1994.

ne dahil edilmelidir. Bu, aynı zamanda bütün dini inançların - bozuk halleriyle bile- aynı kaynaktan çıktığını gösteren en önemli gösterenleri içinde taşıyor demek olacaktır. Fakat bu göstergeleri çözmek için de muhakkak göstergebilim ve sair yapısal ve diğer metin çözme yöntemlerinden yararlanmak gerekecektir.

Arkaik Kaynaklar ve Kur'an Tefsirindeki Rolü

Arkaik metinler, geçmiş ümmetlerden geriye kalmış olan yazıtlardır. Bu metinlerde yer alan çeşitli anlatılar, kutsal metinlerin daha iyi açıklanması ve anlaşılmasında önemli roller oynayacaktır kanaatindeyiz. Burada örnek olarak Mısır papirüslerinden iki örnek vermek istiyorum. Birincisi **Hz. Musa'ya inanmayan Mısırlıların başlarına gelen felaketler**. Bu hususta A'râf suresindeki bir ayette şöyle buyrulur: "Biz de kudretimizin ayrı ayrı alâmetleri olmak üzere başlarına tufan, çekirge, haşereler, kurbağalar ve kan gönderdik, yine inad edip direndiler ve çok mücrim (suçlu) bir kavim oldular." (A'râf 7/133). Bu âyette bahis mevzuu edilen felaketler Mısır papirüslerinde şu şekilde yer almaktadır: "Bu, adaletin idarecisi, Güneş'in oğlu Ammon'un büyük biraderi olan ve pederi Güneş gibi daima yaşayan Ramses'in krallığı zamanında yedinci payını ayının, ikinci günü yazıldı. Bu mektubu aldığı vakit kalk, işe başla, tarlaların nezaretini üzerine al. Hububatın hepsini mahveden bir su basması gibi yeni bir felaketin haberini aldığı anda kafanı çalıştır (yani düşün). Hemton, onları hırsla yiyerek mahvetti, ambarlar delindi, fareler tarlalarda yığın halindedir, pireler kasırga şeklindedir, akrepler hırsla yiyorlar, küçük sineklerin açtığı yaralar sayılamayacak kadar çoktur. Ve ahaliyi mahzun ediyorlar. Scribe (Scribe, İngilizce Yahudi Alimi demektir. Burada kastedilen muhtemelen Hz. Musa'dır.) külli miktarda hububatı mahvetmek maksadına nail oldu. Sihirler onlar için ekmekleri gibidir. Scribe, yazmak sanatında insanların birincisidir."⁵⁴

Firavn'ın denizde Boğulması: Şuarâ Suresinden: "Bunun üzerine Musa'ya "Vur asân ile denize" diye vahyettik; vurunca bir infilak etti, her bölük koca bir dağ gibi oluverdi. Ötekilerini de buraya yanaştırıvermiştik. Musa ve beraberindekilerin hepsini

⁵⁴ Erdinç Doğan, *Kuran: En Büyük Mucize*, Gelenek Yay., İstanbul (t.siz), s. 104.

kurtardık. Sonra da ötekileri suda boğduk. Şüphesiz bunda bir âyet (ibret) vardır; ama çokları iman etmiş değillerdir.” (Şuarâ Suresi, 63-67.). Bu olay Mısır Papirüslerinde şöyle yer almaktadır: “Sarayın beyaz odasının muhafızı, kitapların reisi Amenamoni’den katip Penterhor’a: Bu mektup elinize ulaştığı vakitte ve noktası noktasına okunduğu zaman, kalbini müteessir edecek bir halde olan müellim (acı veren) felaketi, girdaba gark olma felaketlerini öğrenerek kalbini kasırğa önündeki yaprak gibi en şiddetli ızdırabına teslim et... Musibet, şiddetli zaruret birdenbire onu zabt etti. Sular içinde uyku, canlıyı acınacak bir şey yaptı... reislerin ölümünü, kavimlerin efendisinin şarkların ve garpların kralının mahvolmasını tasvir et. Sana gönderdiğim haber hangi habere kıyas edilebilir.”⁵⁵

Sonuç Yerine: Bir Çeldirici olarak Mitolojik Bilginin Kullanımı

Yazıda bahis mevzuu edilen konular aslında biraz da tehlikeli sularda dolaşmak olduğu bilinmelidir. Bizler, Joseph Campbell gibi, “kutsal metinler, mitolojik metinlerin aşırımlarıdır. Aslında kutsal metin diye bir şey yoktur. Aynı hikayeler farklı maskelerle, farklı toplumlarda yeniden arzı endam ediyor” demiyoruz. Bizler kutsal metinlere bulaşmış mitolojik hikâyelerden de bahsetmiyoruz. Yazımızda dikkat çektiğimiz husus aslında basit bir düşünceye dayanmaktadır: Kutsal metinlerdeki inançları anlamak için, o inançların kendileriyle mücadele ettiği mitosları bilmeye gerek vardır. Bu bilgilerin bilinmesi, aslında kutsal metinlerin de, onları getiren peygamberlerin de ne büyük mücadeleler verdiğini açık bir şekilde gösterecektir. Yazımızda, bu düşüncemizi dile getirmeye ve örneklendirmeye çalışan bir yol izlenmiştir. Bu tür bir yaklaşım izlendiği takdirde, konular çok daha derin mevzulara inmeye müsaittir ve aslında çok karmaşık bir metinler arası bilgi akışına gerek duyulmaktadır. Yazımızın örneğinde daha geniş kapsamlı ve örnekli yeni araştırmaların yapılacağını umuyoruz/ yapmalıyız da. Zira mitolojik alan bilgisi kullanılarak ve onun simgeli, sırlı, gizemli diline başvurularak çok da kaygan zeminlere davet edilmekteyiz. İlahiyatçıların pek de eğilme gereği duymadığı bu konulara

190 ⁵⁵ Doğan, *Kuran: En Büyük Mucize*, s. 110.

başkaları dokunuyor ve tabii ki çok değişik ve saptırıcı sonuçlara varıyor. Joseph Campbell, Mitolojik imgeler açısından, İslam'ın çeşitli motifleri yorumluyor ve bizce hiç hoş karşılanmayacak ve hatta kafa karıştıracak sonuçlara ulaşıyor. Şiilere göre Fatma imgesinin mitolojik boyutunu incelemiş. Ulaştığı sonuçlar çok kafa karıştııcı: "Fatma, Ali'nin karısı, Muhammed'in kızı ve Hasan'la Hüseyin'in annesi, kendi babasından bile önce gelen kutsal bir varlığa dönüştürülmüştür. Yakınlarda bulunan Gnostik etkiler taşıyan Umm el Kitab adlı İran Şiirilerine ait bir metinde şaşırtıcı bir anlatım görürüz: 'Tanrı maddi dünyayı yaratırken insanlarla bir ahit yaptı, kendilerine Cenneti göstereceğini diye dua ettiler. Onlara, milyonlarca değişik renkte titrek ışıklarla bezenmiş birini gösterdi. Tahtta oturmuş, başında taç, kulaklarında küpeler, kuşağından çektiği kılıcı tutan bir varlıktı bu. Işınımı bütün bahçeyi aydınlatıyordu. İnsanlar onun kim olduğunu sorduklarında, onlara bu formun Fatma'nın Cennetteki şekli olduğu söylendi. Taç, Muhammed'di; Küpeler Hasan ve Hüseyin; kılıç Ali'ydi ve tahtı, Yönetim Koltuğu, Tanrının, en yüce olanın kaldığı yeri."⁵⁶

Campbell, Beyazıd-ı Bestami'yi de incelemiş. Hele Hallac hakkındaki hükümleri pek vahim: Campbell'e göre Hallac Hz. Muhammed'i değil, Hz. İsa'yı örnek almış. Şeytan Âdem'e secde etmemekte haklıymış, Çünkü 'tanrıdan başka tapılacak olmadığı için bu doğrudur."⁵⁷

Bütün bu konular kafa karıştıranların kafalarının niçin karıştığı da araştırılmak suretiyle açıklığa kavuşturulabilir. Bu konularda pek çok araştırma yapılmıştır. Fakat bizler, Batı'da hayli yaygın olan bu araştırmaların, karşılaştırmalı metinler kullanılarak kutsal metinler ve mitoslar bağlamında bizde de yapılmasını istiyoruz. Zira, kanaatimizce, Doğu bilgeliği, kafası çok fazla karışmış Batı insanının karanlıkta kalmış noktalarını aydınlatacak temel irfana ve güce sahiptir (yani: Ex oriente lux- ışık doğudan gelir). Özellikle de biz Müslümanların Kutsal kitabı Kur'an, insanları çelişkiye

⁵⁶ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, (Çev: Kudret Emiroğlu) İmge Yay. Ankara 1992, s. 372.

⁵⁷ Campbell, *Batı Mitolojisi*, s. 371-378.

düşürecek farklı nüshalarının yokluğuyla orijinal vahiy olduğuna dair meydan okumasına devam etmektedir. Onun şahitliği pek çok problemin hallinde eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Bizleri eski metinlerle çelişkilere düşüren pek çok kutsal anlatı mutlak vahiy haliyle Ku'an'da yer almaktadır. Buna bir örnek olarak Yasak Meyve'nin yenilmesi hikâyesi verilebilir.

Pek çok milletin anlatısında yasak meyveyi önce kadının yediği, daha sonra kadının da erkeğe yedirdiği rivayeti yer alır.⁵⁸ Bu hikâyeye kadının aşağılanması başlangıç tarihidir: Şeytan yasak meyveyi, Âdem'e yedirememiş, kadını kullanarak erkeği kandırmıştır. Dolayısıyla kadın şeytandan daha tehlikelidir. Bu anlatının (yasak meyveyi önce kadının yemesi) aynen Tevrat'ta yer alması haliyle pek çok insanın kafasını karıştırmış ve pek çok anlatının da ana malzemesi olmuştur. İngilizlerin büyük destan şâiri John Milton Tevrat'ın bu anlatısını, büyük bir destana dönüştürmüş ve burada kadının aşağılanmasında hat safhaya varmıştı. Kadın hakkında en olumsuz düşünen Batılılardan biri de John Milton'du: "Milton boşanmayı savunurken, kadınların haklarını hiç hesaba katmaz. Bir erkek eşini istemeyince bir boşanma tezkiresi yazıp eline tutuşturur, kadını evinden kovar. Çünkü ailenin başı olan erkeğe hem Tanrı, hem de dünyanın yasaları böyle bir hak bağışlamıştır."⁵⁹ Milton'un *Tanrı'nın bu hususta hak verdiği*ni söylemesi Tevrat'ı kendisine kaynak ittihaz etmesindedir. Büyük destanî şiiri **Paradise Lost**'ta Havva'yı şöyle konuşturur:

*Both have sinned: but thou
Against God only; I against God and thee.
(İkimiz de günah işledik ama sen
Sadece Tanrıya karşı; bense hem Tanrıya hem sana karşı)*⁶⁰

⁵⁸ Kadın hakkında en olumsuz düşünen Batılılardan biri de İngilizlerin büyük şâiri John Milton'du: "Milton boşanmayı savunurken, kadınların haklarını hiç hesaba katmaz. Bir erkek eşini istemeyince bir boşanma tezkiresi yazıp eline tutuşturur, kadını evinden kovar. Çünkü ailenin başı olan erkeğe hem Tanrı, hem de dünyanın yasaları böyle bir hak bağışlamıştır."

⁵⁹ Mina Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, Altın Kitaplar, İstanbul 1986, s. 359.

⁶⁰ Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, s. 369. Kadının aşağılanması Tevrat'tan yapılan atıflarına karşı soru soran insanlar da vardı elbet Batıda. John Ball onlardan biriydi. Şöyle cevabı zor bir soru soruyor mısralarında:

when Adam delved and Eve span

Kutsal kitapların kadını böyle aşağılaması haliyle pek çok kişiye de olumsuz malzeme vermektedir. Fakat işte Kur'an'ın yüceliği burada da devreye girmekte ve vahiy olarak soruna toptan bir çözüm sunmaktadır. Kur'an yasak meyveyi, önce kimin yediğinden değil, Âdem ve Havva'nın ikisinin beraber yediğinden bahsetmektedir: "Sonunda şeytan ona vesvese verdi; dedi ki: "Sana sonsuzluk ağacını ve yok olmayacak bir mülkü haber vereyim mi? Böylece **ikisi** ondan yediler, hemen ardından ayıp yerleri kendilerine açılıverdi, üzerlerini cennet yapraklarından yamayıp-örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine karşı gelmiş oldu da şaşırıp-kaldı." (Taha 20/120-21).

İşte Kur'an'ın bu şahitliği, kanaatimizce; mitoloji-kutsal metin ve insanî olup olmayan meselelerindeki pek çok tartışmanın çözümünde çok önemli roller oynayacaktır. Bunun mümkün olması da bizim bu yazıda sadece çok basit ve kısaca yapmaya çalıştığımız çalışmalarını çok daha kapsamlı ve detaylı bir şekilde ortaya koyacak araştırmalar yapmakla mümkündür.



The Role of Mythology For Understanding Sacred Texts

Citation/©: Tökel, Dursun Ali, (2009). The Role of Mythology For Understanding Sacred Texts, Milet ve Nihal, 6 (1), 165-193.

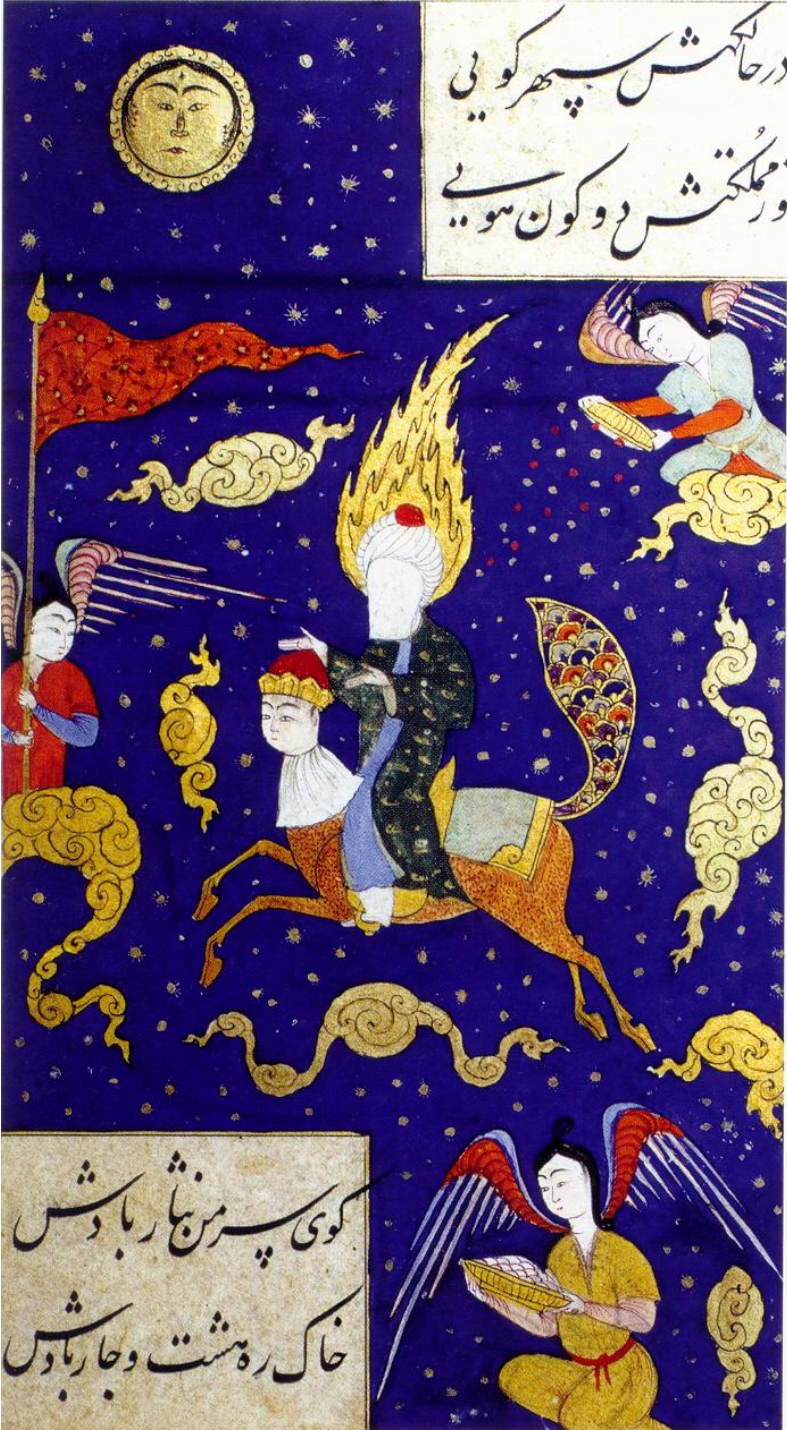
Abstract: In order to understand the sacred texts, it is necessary to know the belief of the society that the book was given. These beliefs usually refer to ideas known myth. If we do not have any idea on these myths we will misunderstand the challenge of the sacred. By this article, we will be discussing the question of using mythological knowledge to understand sacred texts.

Key Words: Mythology, Sacred Text, Meaning, Qissa.



who was then the gentleman?

(Âdem topırağı kazıp, Havva da yün eğirirken; Beyefendi kimdi o sırada?) Mina Urgan, İngiliz Edebiyatı Tarihi, s. 62.



Hız. Peygamber'in miraca çıkışının tasviri

Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru -Muhammediye Örneği-*

Mustafa ARSLAN**

Atıf/©: Arslan, Mustafa (2009). Söylem Mitos ve Tarih:Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed(sav) Tasavvuru –Muhammediye Örneği-, Milet ve Nihal, 6 (1), 195-219.

Özet: Halk arasında yaygın dinsel söylemdeki Hz. Muhammed tasavvurunun incelendiği makalede, örnek olarak Muhammediye eseri incelenmiştir. Eserde ve benzeri eserlerde temel dini ilke ve prensiplerin, mistisizmin ve neo-platonizmin etkisinin, ayrıca halk arasında yaygın olan folklorik ve mitolojik öğelerin varlığı dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Peygamber sevgisinin belirgin olarak ön plana çıktığı bu metinlerde, Hz. Peygamber'in sınırsız ve coşkulu bir tarzda işlendiği, bu sınır tanımaz sevginin, zaman zaman Hz. Peygamberin tarihsel kişiliğini örttüğü, Onun gerçek misyonu ve yaptıklarının hakkıyla tanınmamasına neden olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber sevgisinin dinin temel sahih kaynaklarından yola çıkarak ele alınması, özellikle onun tarihsel gerçek kişiliği, mücadelesi ve misyonunun insanlara aktarılması önemlidir. Ancak duygusal ve coşkusal anlatımın getirdiği kimi faydaların varlığını, psikolojik ve edebi açılımlar sağladığını da kabul etmek gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Tarihsellik, mitos, Muhammediye, Nur-ı Muhammedi, İslam Mitolojisi.

* Bu makale 7-8 Mart 2009 tarihleri arasında Sakarya'da düzenlenen *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyumu*'nda sunulan bildiri esas alınarak geliştirilmiştir.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

I. Popüler Dini Metinlerin Müslüman Türk Toplumundaki Varlığı ve Yaygınlaşma Sebepleri

Müslümanların dini hayatında Hz. Peygamberin merkezi bir konumu vardır. Çünkü Kur'an onun için "güzel örnek (Ahzab, 21)" tanımlaması yapar. Bu nedenle hayatın detaylarında onun hayat tarzını ve felsefesini takip etmek Müslümanların temel ideali olmuştur. Hz. Muhammed'in(sav) Müslümanların hayatındaki bu merkezi konumu halk arasında güçlenerek ve farklı şekillerde devam etmiştir.

Bu çalışmanın konusu, halk arasındaki yaygın dinsel söylemdeki Hz. Muhammed(sav) tasavvurunun kendine has özelliklerini incelemektir. Çalışmada Müslüman-Türk halkı arasında yaygın olarak okunmuş ve bazıları okunmakta olan *Muhammediye*, *Ahmediye*, *Enver'ül Aşikin* gibi popüler dini metinlerdeki Hz. Peygamber tasavvurunun din antropolojisi ve sosyolojisindeki ilgili kavram ve teoriler bağlamında analizi yapılacaktır.

Müslüman halk arasında Hz. Peygambere duyulan derin sevgi ve saygı zamanla, dini kaynaklara uygun rivayetler yanında mistik, aşırı duygusal ve coşkusal tarzlarda ifadesini bulmuştur. Öyle ki Müslüman halkın inanç yapısı Peygamber merkezli bir nitelikte olmuş ve Peygamber inancı popüler metinlerde bütün inanç esaslarını kapsayacak tarzda gelişme göstermiştir (bkz. Arpaguş, 2001: 212). Popüler dini literatürün en belirgin özelliğinin, Hz. Peygamber sevgisinin "sınırsız bir tarzda" ve "merkezi öge" olarak ele alınması olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca halk arasında Hz. Peygambere yönelik bu sınırsız sevgi ve coşku, popüler metinlerde farklı felsefi ve mitsel imgelerle ve mucizelerle genişletilerek yer yer mitolojik/efsanevi niteliklere de bürünmüş bu da Hz. Muhammed'in tarihsel kişiliğinin arka plana itilmesi sonucunu doğurmuştur.

Halk Arasında Yaygın Bir Dindarlık Tarzı Olarak Popüler Dindarlık

Halk arasında yaygın olan dini metinlerdeki Hz. Muhammed tasavvuru-

nu anlamak için, öncelikle popüler din kavramına ve bunun Türk toplumunun dini hayatındaki yerine kısaca değinmek gereklidir. Çünkü konumuz olan popüler dini metinler halk dindarlığı temelinde hayatıyet bulmaktadır ve halkın dini yaşantısında çeşitli işlevler görmektedir.

İlgili araştırmalara bakıldığında, bir dindarlık tarzı olarak popüler dindarlığın Türk toplumunun dini hayatında önemli bir yeri olduğu görülür. Örneğin Mardin Türk toplumunun dini yaşantısını anlamada popüler dindarlığın öncelikli konumuna değinmektedir (Mardin, 1993: 110). Ayrıca bizim konu ile ilgili çalışmalarımız bu dindarlık tarzının, bütün dinlerde görülen bir dindarlık tarzı olmakla birlikte, Anadolu'nun günümüz ve özellikle geçmişteki dini hayatını anlamada önemli bir olgu olduğunu göstermiştir (bkz. Arslan, 2003; 2004).

Halk arasındaki anlamlı bir düzenliğe ve farklılığa sahip olan yaygın halk inançları dinbilimlerinde kuramsal açıdan değerlendirilmiş ve "popüler din/darlık" terimi adı altında kavramlaştırılmıştır (bkz. Arslan, 2004; Vrijhof and Waardenburg, 1997; Long, 1987).

Popüler dini metinler halk arasında bir gerçekliğe sahip olan popüler dindarlık temelinde hayatıyet bulmakta ve işlevsel olmaktadır. Ancak bu metinler, din bilginlerinin kitabı Müslümanlığı ile halk dindarlığı arasındaki iletişimin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü evrensel dinler açısından yüksek kitabi ilkelerin halka ulaştırılması gereklidir. Böylelikle geniş halk kesimleri bağlı oldukları (örneğin İslam gibi) dinlerinin inanç, ibadet vb. konularında bilgi sahibi olacak ve o şekilde fikir ve davranışlarını dinlerine uygun hale getireceklerdir. Ancak özellikle "sözlü kültür"ün egemen olduğu toplumlarda bu durum daha bir zordur. Belli bir dini eğitim gerektiren temel dini ilkelerin eğitimsiz halk kitlelerince içselleştirilmesi bütün evrensel dinler açısından sorun oluşturmuştur. Yazılı kültüre sahip olamama yanında, kitlelerin eski inanç unsurlarını yeni dinin ilkeleri içerisinde folklorik inanç düzeyinde bir tür halk inancı olarak devam ettirme eğiliminde olmaları da (bkz. Mensching, 1994) bunda etkili olmuştur. Mensching'e göre, milli dinlerden

evrensel dinlere geçiş sürecinde kitleler terk ettikleri dinlerine ait inanç öğelerini tamamen bırakamamış, yeni dinlerin içerisinde bazen açık bazen de örtük olarak folklorik düzeyde devam ettirmişlerdir.

Evrensel dinlerin yüksek kitabi ilkelerinin sözlü kültüre sahip kitlelere anlatılması bu sebeplerle din bilginleri için önemini koruyan bir konu olagelmıştır. Halk kitlelerinin, evrensel dinlerin kitabi ilkelerinin kitlelerin kavrayış tarzlarına göre anlatılmasının gerekliliği baş göstermiş, bu amaçla *dini esasları halkın kavrayışına uygun tarzda anlatan eserlerin yazılmasına* önem verilmiştir. Müslüman Türk toplumunda da bu tarz eserler yazılmış ve halk arasında da oldukça şöhret bulmuştur.

Müslüman Türk toplumu arasında yaygın olan dini kitaplarla ilgili yeterli olmamakla birlikte bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Karataş (1995) 16. Yüzyılda Bursa'da yaygın olan kitapları, Kara (1999) ise 14.-15. Yüzyıllarda Osmanlı halkı arasında yaygın olan kitapları, Arpaguş (2001) da genel olarak Osmanlı halkı arasında etkin olan kitapları konu alan çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca, bu toplu değerlendirmelerin yanı sıra, bu eserlerin her birisi için özel makale, kitap ve ansiklopedi maddesi çalışmalarının da yapıldığını görmekteyiz.¹

Kara (1999: 131) Osmanlı halkının din anlayışına etki eden kitapları üç başlıkta toplamaktadır. Kur'an-ı Kerim, Hadis kitaplar ve üçüncü olarak âlim, arif ve ediplerin yazdıkları kitaplar. Üçüncü başlıktaki kitapları Kara, özellikle peygamber kıssaları ve tarihi hikâyeleri konu alan, insanların hayal dünyasına hitap eden, tahayyül gücünü geliştiren bir nitelik arz ettiğini söylemektedir. Türk halkının İslam anlayışını etkileyen popüler dini kitapları konu aldığı çalışmasında da Arpaguş (2001), *Muhammediye, Ahmediye, Envârü'l Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfus, Kara Dâvud, Tenbihü'l Gâfilîn, Şerhu Şir'ati'l İslam, İmâdü'l İslam, Mızraklı İlmihal, Şerhi Vasiyyeti'l Muhammediye, et-Tarikâtü'l Muhammediye, Delailü'l*

¹ Halk arasında muteber olan eserlere ilişkin tespit edebildiğimiz kadarıyla en geniş bibliyografya için Arpaguş'un (2001) çalışmasına bakılabilir.

Hayrât, Mârifatnâme isimli eserleri en yaygın eserler arasında saymakta ve bu eserlerdeki inanç esaslarının işleniş tarzlarını ana hatlarıyla incelemektedir. Halk Müslümanlığının temel metinleri de diyebileceğimiz bu eserler, sözlü kültürle yazılı kültürü birleştiren bir niteliğe sahiptirler. İletişim araçları ve okul sisteminin gelişmediği dönemlerde, belli bir din eğitime ve yazılı kültüre sahip olmayan halka, anlayış kabiliyetlerine göre dini ilke ve prensiplerin öğretilmesini sağlamışlar, gerek cami ve tekke gibi dini kurumlarda, gerekse ev ve oda sohbetleri sivil mekânlarda, halka yönelik yaygın din eğitimi enstrümanı olarak işlev görmüşlerdir. Bu eserlerin değinilmesi gereken en önemli tarafı, dini ilke ve prensiplerin, halk kesiminin anlayış seviyelerine uygun ve kendi kendilerine, başka bir deyişle otoditaktik tarzda öğretilmesindeki etkin rolleridir. Popüler dini metinler her ne kadar zaman zaman sahipsiz olmayan rivayetleri çokça işlemekle eleştirilse de, dini konu ve olayları manzum ve kıssa biçimine getirerek anlatmaları, insanların hayal dünyasına hitap ederek tahayyül gücünü geliştirmeleri, günümüz popüler kültür araçlarının gördüğü işlevi dönemlerinde gördükleri de değinilmesi gereken bir husustur.

II. Popüler Dini Metinlerde Hz. Peygamberin “Merkezi Konumu” ve Peygamber İncancının İşleniş Tarzı

1. Popüler Dini Metinlerde İşlenen Peygamber İncancında Belirleyici Bir Kavram: *Nûr-ı Muhammedi*

Popüler dini literatürün en belirgin özelliği Hz. Peygamber sevgisinin “sınırsız bir tarzda” ve “merkezi öge” olarak ele alınmasıdır. Bu sevgi nübüvvet sınırları içinde kalmadan bütün inanç esaslarını kapsayacak tarzda gelişmiştir. Metinlerde “merkezi öge” Nûr-u Muhammedi / Âlemlerin nuru tarzında ifade edilen Hz. Muhammed’dir. İnanç esasları da dâhil olmak üzere evrenin varlığı gibi konular Hz. Muhammed merkezli ele alınmaktadır. Başka bir deyişle bu kitaplardaki İslam anlayışı “nübüvvet merkezli” bir İslam anlayışıdır (Arpaguş, 2001). Hz. Peygamberin model olma niteliği zengin biçimde işlenmekte, ancak bu örneklik zamanla gerçek, tarihsel seyrinden çıkarak mistik ve efsanevi/mitik boyutlar da

kazanmaktadır. Sözlü kültürün özelliklerinden “bütün olayların ‘başkahraman’a odaklı ele alınması, zayıf tarihsellik ve yer yer efsanevi öğelere yer verme” gibi hususlar metinlerde karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda isimleri verilen kitaplarda merkezili konumda olan Hz. Peygamber inancının işleniş özellikleri ana hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz:² Öncelikle Hz. Peygamber yüceltilirken beşer üstü bir konuma çıkarılmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygambere gösterilen saygının vefatından sonraki dönemlerde efsanevi noktalara ulaştığı görülmektedir. Bu sürece, Hicri III. Asırdan itibaren gelişen Allah’ın kendi nurundan Hz. Peygamber’i yarattığı fikrinin doğuşu ve Vahdet-i Vücut anlayışı ile gelinmiştir. Sonuç olarak da *Nur-u Muhammedi* ya da *Hakikat-i Muhammediye* düşüncesi VII. Yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasında yayılmaya başlamış ve Ahmet ve Mehmet Bican kardeşlerin eserleriyle de (Muhammediye ve Envar’ül Aşikin gibi) bu anlayış halk kesimine indirilmiştir (Arpağuş, 2001, 212).

Tasavvufi etki ve özellikle Vahdet-i vücut anlayışı etkisinde olan bu Peygamber tasavvuruna göre, varlığın ilk tecelli ve taayyün mertebesi “Hakikat-i Muhammediye”dir. Halk metinlerinde yoğun olarak işlenen “Hakikat-i Muhammedi” anlayışının içeriğini “Nur-u Muhammedi” oluşturmaktadır. Bu nur, yaratılışın ilk nüvesini oluşturmakta olup hayatın kaynağıdır. Başka bir deyişle evrenin yaratılışı, ayrıca güneş ve ayın ışıkları, levh, *arş*, *kürsi*, *sidre*, *semavat*, *Cennet*, *Cehennem* gibi manevi varlıklar da Hz. Peygamberle başlamaktadır. Bütün peygamberler de bu nuru taşımaktadırlar. Bu anlayışta evren Hz. Peygamberin görünümünden ibarettir. Bütün yaratıklar ondan sonra yaratılmıştır. Onun varlığı aynı zamanda İnsan-ı kamili ifade etmektedir. O varlığın bütün hakikatlerini içerisinde toplamaktadır. *Nûr-ı Muhammedî* ile haktan gelen feyzin halka ulaşması mümkün olur. Onun hakikati aslında bütün varlıkların özünü teşkil etmektedir. Evren ve varlıklar gibi diğer peygamberler de *Nûr-ı Muhammedî*’nin bir “görüntüsü”dür. Gö-

² Bu özelliklerin tespitinde şu eserlerden yararlanılmıştır: Arpağuş, 2001; Schimmel, 2002

rüntülerin peygamberliği ise geçicidir, zamanla kayıtlıdır. Her peygamber *Nûr-ı Muhammedî*'nin bir sıfatının tecellisidir. Hz. Muhammed'de ise bütün zâtı, isim ve sıfatları ile ortaya çıkmıştır (Demirci, 1997: 180). Kaynaklarda bu anlayışın Tasavvufa Şia'dan ona da Yeni Eflatunculuk'tan, Hermetizm'den ve Maniheizm'den geçtiği, Kur'an'da bu konuda bir bilginin olmadığı da ifade edilmektedir (Bkz. Arpaguş, 2001: 157-8).

Birçok mutasavvıf şair ve bilginlerin yanı sıra Yunus Emre, Mevlana gibi ünlü şahsiyetler de Tasavvuftaki *Nûr-ı Muhammedî* anlayışını şiirlerine yansıtmışlardır (Köprülü, 1976; Danuşman, 1956). Ayrıca Anadolu'da halk arasında en yaygın dini eser olan *Vesiletün' Necat (Mevlid)* adlı eserde de konu işlenmektedir.³

³ Bkz. Aksoy, 2004: 482; Vassaf 2006. Ünlü *Vesiletü'n Necat*'ta *Nûr-ı Muhammedî* konulu dizelerden önemine binaen birkaç örnek:

*Hak Teâlâ çün yarattı Âdem'i
Kıldı Âdem'le müzeyyen âlemi*

...

*Mustafâ nûrunu alnında kodu
Bil Habîbim nûrudur bu nûr dedi
Kıldı ol nûr onun alnında karar
Kaldı onun ile nice rûzîgâr
Sonra Havvâ alnına nakl etti bil
Durdu onda dahî nice ay u yıl*

...

*Mustafâ rûhunu evvel kıldı var
Sevdi onu ol Kerîm u Girdigâr*

...

*Hem vesîle olduğiçin ol Rasûl
Âdem'in Hak tevbesin kıldı kabûl
Nûh garktan buldu ânınçün necât
Dahî doğmadan göründü mu'cizât*

...

*Hem onunla doldu âlem cümle nûr
Onun için oldu cennât içre hûr
Bil Muhammeddir bu varlığa sebeb
Cehd edip onun rızâsın kıl taleb*

...

*Sûretâ gerçi Muhammed son idi
İllâ ma'nûde kamûdan ön idi*

.....

*Şöyle vardı erdî ol nûr aslına
Erişince ol Muhammed alnına
Geldi çün ol rahmeten li'l-âlemîn*

Mevlid umumiyetle tevhid, münacat ve na't ile başlamakta, kâinatın zuhur kaynağı olan Nur-ı Muhammediye'den bahsedilerek Hz. Peygamber'in doğumuna geçilmekte, Onun mi'racı ve diğer mucizelerinin anlatılmasının ardından vefatı konusuna yer verilmekte, en sonunda da Resul-i Ekrem ve ashâbı basta olmak üzere eseri yazan, okuyan ve dinleyenler için bir dua ile sona ermektedir. Ancak özellikle *Muhammediye*'de bu çokça işlendiği için bu eserdeki tasavvufi, özellikle *Nûr-ı Muhammedi* anlayışı etkilerinin ele alınması gerekir. Bu hem Eski Türk Edebiyatı-Din ve Tasavvuf ilişkisi, hem de bu eserlerin din sosyolojisi açısından değerlendirilmesi yönünden önemlidir. Biz daha önceki bir çalışmamızda, halk arasında yaygın olan dini-edebi metinlerin (*Muhammediye*, *Ahmediye*, *Envârü'l Âşıkîn*, *Müzekki'n-Nüfus*, *Kara Dâvud* vb.) din sosyolojisi açısından işlev ve rollerini çalışırken, özellikle *Muhammediye*'nin Tasavvuftaki *Nûr-ı Muhammedi* anlayışını çokça işlediğini tespit etmiştik. Bu çalışmamızda Tasavvuf ve Vahdet-i Vücut felsefesinde çok önemli bir yeri olan *Nûr-ı Muhammedi* anlayışının Anadolu halkının asırlarca din anlayışına tesir eden *Muhammediye*'deki işleşişini ayrıntılı örneklerle ele almak istiyoruz.

Nur-u Muhammedi anlayışı sebebiyle, popüler dini metinlerde Hz. Peygamber'in, biri âlemin çekirdeği olan nuru içeren manevi, diğeri cismani olan "iki yaratılışı" söz konusu edilmektedir. Ayrıca doğumu öncesi ve doğum anındaki olağanüstülüklerle de çokça yer verilmektedir (Arpaguş, 2001: 166 vd.). Sahih olmayan rivayetlerle işlenen bu tarz konuların bu metinlerle halk arasında yayıldığı ve kitle kültürünün özelliği gereği mitsel imgelerle karıştırılarak daha ileri noktalara götürüldüğü söylenebilir. Aynı şekilde çocukluğu, gençliği, peygamber olması, Miracı, mucizeleri, şefaati, ölümü (örneğin, ölmeyip diri olması) gibi konularda sahih bilgiler yanında sahih olmayan mistik ve olağanüstü ifadelerle, insanüstü nitelermelere çokça rastlamak mümkündür. Bunların din açısından ne anlam ifade ettiği konumuzu oluşturmadığından

*Vardı nûr onda karar etti hemîn
Ondan artık kimseye nakl etmedi
Çünkü yerin buldu ayrık gitmedi*

fazla yorumda bulunamayacağız ancak, buraya kadar ki ifadelerden, bu eserlerde Hz. Peygamber inancı çerçevesinde konulara değinilirken, yer yer sahih rivayetlerin dışına çıktığı, ona kendinde olmayan sıfat ve güçler verildiği söylenebilir. Bu durum, ilgili eserlerdeki konuların dini rivayetler yanında, kolektif belleğin gereği olan mitsel düşünüş tarzına uygun işlenmesinden kaynaklanmaktadır.

2. Muhammediye Örnek İncelemesi

Türk halkı arasında yaygın olan eserlerdeki Hz. Peygamberle ilgili bu genel değerlendirmelerin yanı sıra, en çok basımı yapılan ve Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inden sonra, Türk toplumunda en fazla yaygınlığa sahip eser olan Yazıcıoğlu Mehmed Bican'ın *Muhammediye* adlı eserine yazımızın sınırları çerçevesinde değinmeye çalışacağız. *Muhammediye* halk arasında yaygın olan eserlerdeki, dini, destani ve efsanevi unsurları bir arada barındırma özelliğine sahip çok şöhretli bir eserdir. Yazıcıoğlu Mehmed Muhammediye adlı eserini yazmaya, rüyasında Hz. Peygamberi gördüğü ve kendisini anlatan bir eser yazmasını kendisinden istediği için başladığını belirtmiştir (Yazıcıoğlu Mehmed, 1996: II/4). Asırlarca Türk halkı arasında okunan en meşhur eser olan *Muhammediye* Hz. Peygamber'in hayatını temel konu olarak ele alsada üç başlıkta toplanabilecek konuları içermektedir. Bunlar "Yaratılış, Siyer, Kıyamet-ahiret" konularıdır. Kur'an ve Sünnet yanında eski geleneklere ve farklı yerel inanışlara, tarih dışı mitolojik şahıs ya da varlıklara da eserde yer verilmiştir. Eserde tasavvufi etki çok belirgindir (Yazıcıoğlu Mehmed, 1996: I/89, 135, 150).

Yukarıda değinilen diğer eserler gibi *Muhammediye*'de de Hz. Peygamber inancı coşkulu ve sınır tanımaz bir duygu seli içinde ele alınmakta olup, diğer bütün İslami inanç esasları bu inanç çevresinde işlenmektedir. Şüphesiz burada yukarıda değinildiği gibi, Vahdet-i Vücut ve Hakikat-ı Muhammediye felsefesinin etkisi çok açıktır. Hakikat-ı Muhammediye ve Nur-u Muhammedi inancı çerçevesinde Hz. Muhammed'in hayatı alemin başlangıcından da öncesinde ele alınmaktadır. Önce Hz. Muhammed'in nuru yara-

tlmış, bütün varlığın özünü oluşturan bu nurdan varlık hiyerarşisi belli ve uzun bir süre zarfında hayatiyet bulmuştur. Bu konuda *Muhammediye*'de çokça örnek bulunabilir. Bunlardan bir kaçını zikretmek istiyoruz (Mısraların Yazıciöğlü Mehmed, 1996: II adlı esere ait sayfa numaraları verilmiştir):

*Benim nûrumu evvel kıldı icad
Pes ondan sonra kıldı mülke bünyâd
Ki elli bin yıl onu ön yarattı
Semâvat ile arzı son yarattı
Dedi hem rûhum evvel oldu mahluk
Dedi hem akl-ı evvel geldi mahluk (s. 11)*

.....

Burada Yazıciöğlü Hz. Muhammed'in nurunun ilk yaratıldığı ve diğer varlıkların onun "nurundan", bazı dizelerde de "terinden" neşet ettiğini ifade etmektedir. Aşağıda da buna ve nurun yaratılışından sonraki safhalara dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

*Bu sözün hâsılı budur ki bu mecmû-i mevcûdât
Onun nûrundan olmuştur eğer esbâb ve ger ensâb (s. 13)*

.....

*Muhammed sırr-ı a'lâdır ki kadr-i kaabe kavseyn ol
Muhammed nûr-ı eclâdır ki Hak sultân-ı kevneyn ol (s. 13)*

*Çü beş kez secde kıldı ol alâ nûr
Pes onu kıldı Hak nûrun alâ-nûr*

*Nazar kıldı çü ona rahmetinden
Hayâdan terledi Hak hazretinden*

*Pes ol terden yarattı kâyinâtı
Ki arşdan ferşe cümle mümkinâtı (s. 13)*

.....

*Pes ol nûrun şuâ'ından muhakkak
Yarattı enbiyâ ervâhını Hak*

*Vucûda geldi çün kim ondan ervâh
Görürler berk urur bir nûr-ı vezzah*

Onu görüp kamu îmân getirdi
Hak onu derdlere dermân getirdi

Bunlardan sonra bir nûrânî kandîl
Yarattı şöyle kim vâsf edemez dil

Pes ondan Mustafa'nın sûretini
Yarattı gör kemâl-i kudretini

Yarattı ahsen-i sûrette onu
Kodu kandîl içinde arı cânı

Ayağım durdu Hakka etti ta'zim
Dedi Allâhu Ekber etti tahrîm

Tavâf ettiler onu cümle ervâh
Dediler budurur ol nûr-ı fettâh

Çü nûr-ı nûr-ı zât erdi zuhûra
Buyurdu kim nazar kılın bu nûra

Nazar kıldı ona ervâh-ı insan
Kimi kim gördü başın oldu sultan (s. 14)

....

Rivâyet etti râvîler Ali'den
Ki Hak Tanrının arslanı velîden

Yarattı Hak kemâl-i kudretinden
Onun nûrunu nûr-ı hazretinden

Yog idi arş u kürsi cennet ü nâr
Yog idi yir ü gök bu çarh-ı devvâr

Yog idi âlemin nâm u nişânı
Yog idi Âdem'in adı ve sanı

Bunlardan ön yarattı Hak onu bil
Ki üç yüz bin yigirmi dört bin yıl

Çün etti Hak ona bu feth-i bâbı
Yarattı sonra on iki hicâbı (s. 15)

.....

Çün on iki hicâb oldu Hâk'ın rahmetleri doldu
Gelip nûr onları buldu kabûl oldu kamu hâcât (s. 15)

....

*Mustafa'dır rûh-ı a'zam nûr-ı nûr-ı kâyinât
Mustafa'dır veh-i Ekrem sırr-ı s-ırr-ı beyyinat (s. 18)*

.....

Alemlerin ilk oluşumu Hz. Muhammed ile ve onun için iken varlığın son safhası Cennet de Hz. Muhammed içindir.

*Bunca Cennet o Habîbullah içindir
Bunca minnet ol Tabîbullah içindir (s. 20)*

Hz. Âdem yaratılınca Hz. Muhammed'in nuru iki kaşı arasında parlamaya başlamıştır (s. 57-8). Âdem ve Havva evlenme mehirleri için Hz. Muhammed'e üç kere salavat getirmişler (s. 63); Cennetten çıkarılınca Hz. Peygamberi vesile kılarak Allah'tan af dilemişler, Allah da onlarda Hz. Muhammed'i nereden bildiklerini sormuştur (71):

*Doğmuş idi cephesinde Âdem'in
Berk ururdu nûr-ı Fahr-i âlemin*

*Münakis olmuş idi nûr-ı cemâl
Bu sebebden ol dedi sâhib-kemâl*

.....

*Dedi mehri ne dediler tahiyyat
Muhammed hazretine üç salavât*

...

*Dedi ol kim safiyyindir Habibin
Muhammed'dir kamu derde tabibin*

*Neden bildin dedi kimdir Muhammed
Beyan et onu de kimdir Muhammed*

Hz. Muhammed'in ruhu ruhlar âlemindeki "ilk misak" da da geçmektedir. İlk "misak"ı Hz. Muhammed'in ruhu yapmış, sonra diğer peygamberlerin ruhları sözleşmeyi kabul etmişler, ardından da Hz. Muhammed'i muttakilerin imamı, peygamberlerin sonuncusu ve âlemin nizamı olarak tavsif etmişlerdir (s. 88).

Eserde Hz. Muhammed bütün peygamberler tarafından ismen bilinmekte, onun ümmetinden olmak için peygamberler tara-

findan dua edildiği zikredilmektedir. Örneğin, Hz. Adem Hz. Peygamberin kendisine gösterilmesi için dua etmekte ve onun ümmetinden sayılmak için Allah'a dua etmektedir.

*Dedi Yâ Rab beni eyle Muhammed ümmetinden pes
Duasın müstecab etti onu etmedi istihfâf (s. 96)*

Diğer peygamberler için de benzer konuda mısraların eserde zikredildiğini görmekteyiz:

*Zira İbrahim u Musa ona ümmet oldular
Yoluna Davud u İsa koydu baş*

*Ne kadar kim enbiya ve mürselin kim geldiler
Cümle ikrâr eyleyip fazlına etti ittifak (s. 100)*

Diğer peygamberler konusu ele alınırken onların Allah'a inanmaları yanında Hz. Muhammed'e inanmaları da iman ilkesi olarak onlardan istenmektedir. Örneğin Hz. Âdem, oğlu Şis'e (aslı Şit(sav) olmasına rağmen eserde bu şekilde geçmektedir) peygamberliği devrederken bunu istemektedir (s. 92) ve Şis'in alnında da Hz. Muhammed'in nuru görünmektedir ve Hz. Muhammed için bin şehir kurduğu beyan edilmektedir (s. 94):

*Buyurdu Hak ki Şis'e et vasiyet
Dedi Âdem ona işit vasiyet*

*Getirsin dedi Allah bana iman
Resulüm Ahmed'e hem itsin iz'an*

Burada bir anakronizm olduğu açıkça görülmektedir. Henüz tarihen yaşamayan bir peygambere inanılması Hz. Şis'ten istenmektedir. Burada amaç tarihsel hakikatler değil, Hz. Peygamberin mutlak üstünlüğüne ilişkin bir örnekleme yapmaktır. Yukarıda verdiğimiz başka örnekte olduğu gibi Hz. İbrahim, Musa, Davud ve İsa peygamberler de ona ümmet yapılmaktadır.

Muhammediye' de Hz. Muhammed'in doğumu, gençliği, vefatı ve Miraç olayı ile ilgili hem duygulu ve coşkulu ancak yer yer de temel dini metinleri ve tarihsel gerçekleri zorlayan bilgilere yer verilmektedir.

Hız. Muhammed doğduğunda Kabe ayağına kadar gelip ona secde etmiştir, yine Kisra sarayı yıkılıp Sâve nehri kurumuş, birçok kilise yıkılmıştır (s. 102). Birçok olağanüstü olay yanında dikkati çeken diğer örnekler, Hz. Peygamber'in sünnetli olarak doğması (s. 103), Şeytanların semaya çıkmalarının yasaklanması (s. 105), Şeytanın onun doğumundan eseflenerek "âh ü figân" etmesi (a.g.y.), en dikkati çeken nokta da Mekkelilerin Hz. Muhammed'i görüp onu Allah'ın elçisi olarak idrak etmeleridir (a.g.y.):

*Çü Mekke kavmi gördüler onu hep ettiler idrâk
Dediler bu durur ol kim şânında erselnâk*

*Muhammed'dir bunun adı olıdır resulu'llah
Leamruk olıdır tâcı ridası olıdır levlâk*

Görüldüğü gibi burada Mekkelilerin Hz. Muhammedi doğduğu an peygamber olarak tanıdıkları gibi tarihsel gerçeklikle ve Hz. Peygamberin verdiği mücadele ile taban tabana zıt bir bilgi verilmektedir.

Muhammediye'de Hz. Muhammed'in çocukken diğer çocuklardan farklı olarak, göğsünün yarılmasından, üstünde devamlı bir bulutun gezmesinden, tuvaletini yaparken mucizevî bazı hallerinden bahsedilmekte, papaz Bahira'nın Mekkelilere Hz. Muhammed'in peygamberliğini açıkladığı bilgisi verilmektedir (s. 106-7):

*Kureyş'e pes dedi bilin budur âlemlere seyyid
Resûlullah olıdır pes âmennâ ve saddeknâk*

*Bunu âlemlere rahmet idüben gönderiserdir
Bula ümmetleri izzet çü budur nasr-ı erselnâk*

İslam ilahiyatında tartışmalı olan konuların başında "mucize" konusu gelmektedir. Kimi kelamcılar Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'den başka mucizesi olmadığı inancında iken, kimisi de bazı mucizelerin varlığına inanmaktadırlar. Mucize olağan dışı olayları ifade etmekte olup, gündelik hayatın akışına ters olaylara işaret etmektedir. Bu anlamda mucizeler dinler açısından olağan olgular olarak görünebilirler. Nitekim Kur'an'da mucize gösteren peygamberlerden bahsedilir. Ancak *Muhammediye* başta olmak üzere

yukarıda zikredilen eserlerde mucizeler fazlalığı ve sahih rivayetleri aşan nitelikleri ile Hz. Muhammed'in gerçek kişiliğini örten ve ona insanüstü nitelikler bahşeden bir işleve sahip görünmektedirler.

Yazıcıoğlu ayın yarılması, batan güneşin namazı kaçırmak için tekrar doğması (s. 183) gibi konulardan bahsetmektedir:

Mu'cizâtından birisi bu kim ay

İki pâre oldu sankim iki yay

...

Gördü gün batmış cihân olmuş Habeş

Doğ dedi doğdu gerü derhal güneş

Bir a'rabinin ölen kızını kabrinden diriltmeye çalışırken kabirden, canının Allah'a ulaştığına dair bir sesin gelmesi (s. 183), Hendek savaşında kazma ile taş vurduğunda taştan bütün Medine'yi aydınlatacak bir şimşek çıkarması (s. 184), ordunun az olan yemeğine tükürerek herkese yetmesini sağlaması (s. 187), yetmeyen suyun artırılması (s. 190) gibi örnekler veren Yazıcıoğlu, bu ve benzeri mucizelerle Hz. Peygamberin peygamberliğine iyi bir delil olduğunu mübalağalı ifadelerle dile getirmektedir.

Yazıcıoğlu Mehmed, Miraç olayını anlatırken de sahih rivayetlere aykırı tarih dışı ve olağanüstü konulara yer vermektedir. *Hız. Muhammed(in nuru) bütün yedi gök semada gezen, Allah ile konuşan, peygamberler ile müzakereler eden, gelecek toplulukların ahvalini gören, göğe sayısız kereler miraç eden, diğer peygamberlerin zor anlarında onlara yardım eden bir olağanüstü kişilik, süper güçlere sahip efsanevi bir kahraman olarak tavsif edilmektedir (s. 133 vd.). Ayrıca eserde mitolojik varlık ve öğelere de yer verilmiştir (Yazıcıoğlu Mehmed, 1996: I/150)*

Yukarıda başta Muhammediye olmak üzere değerlendirmesi yapılan eserlere bakıldığında, dini inanç ve prensipler çerçevesinde konuların ele alınması yanında, sözlü kültürün özelliklerinden "bütün olayların 'başkahraman'a odaklı ele alınması, zayıf tarihsellik ve yer yer efsanevi, mitolojik öğelere yer verme" gibi hususlar

karşımıza çıkmaktadır.

3. Hz. Muhammed'in Örtülen Tarihsel Kişiliği

Bu eserlerde işlenen Hz. Peygamber sevgisinin, derin saygı, tazim ve coşkulu işleniş tarzlarının yanı sıra mitolojik öğelere ve bir takım olağanüstülüklerle (birçok mucize isnadı vb.) dönük tarzda işlenmesi Hz. Muhammed (sav)'in tarihsel kişiliğini örtmüştür. İslami konularda çalışmalarıyla tanıdığımız A. Schimmel (2002) bu gerçeği, Hz. Muhammed'i konu edindiği bir makalesinde şu şekilde dile getirmektedir:

Hz. Muhammed'den sonra çok geçmeden halk dindarlığı, genel düşüncede yerleşmiş olan halk şarkıları ve Peygamber Hikâyeleri arasından mucizeleri ona isnat etti ki, bunlar neredeyse *onun tarihi kişiliğini örttüler*. Biz, Hz. Peygamber'in ilk biyografilerinde zaten böyle hikâyeleri bulmaktayız. Daha sonra bunlara hayal ürünü şeyler katılarak genişletildi ve nihayet bunlar yaygın olarak okunan ibadet kitapları olarak bir araya getirildi (s. 401)..... Hz. Muhammed hakkındaki mistik saygı perdeleri ve sayısız menkıbe, milyonlarca Müslüman'ın dini hayatına oldukça etki etti. Bununla birlikte aynı zamanda, inananların gözlerini *tarihsel hakikatten perdeledi* ve "binlerce yıl önce" yaşayan ve tebliğ eden *tarihsel Muhammed hakkında çok daha fazlası bilinmedi* (s. 406). (vurgular bize ait. M.A.)

A. Schimmel, Hz. Muhammed'e yönelik aşırı mistik ve menkıbevi söylemin "tarihsel Muhammed'in kişiliğini" örttüğünü, menkıbe ve mitolojilerin hakim olduğu tarih üstü, olağanüstü güçlere zaman zaman da tanrısal özelliklere sahip bir peygamber imajının ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁴ Aslında Hz. Muhammed etrafında örülen mitolojik kalkanın doğası gereği böyle bir durumun ortaya çıkması normaldi. Çünkü yukarıda açıklandığı gibi mitlerin dünyası ile tarihsel olaylar arasında çok açık bir zıtlık söz konusudur. Popüler belleğin tarih dışı karakteri, tarihsel olana direnç göstermektedir. Efsanevi, mitolojik söylem tarihsel ve kişi-

sel olanı daima olduğundan farklı ve tarih dışı bir şekilde konumlandırmaktadır.

Bu nedenle burada öncelikle mitolojik düşünce tarzını anlamak ve “mitoloji nedir?” sorusunun cevabına kısaca değinmek gereklidir.

III. Mitos ve Tarih Gerginliği

1. Mitoloji ve Zaman Tasavvuru

Mitoloji en genel anlamıyla “başlangıçlar zamanında cereyan etmiş olanı anlamak” anlamına gelmekte olup, geniş anlamı “hayali bir anlatım içinde, yarı tanrıların, kahramanların bir hikâyesini de katan ve ilk, daha doğrusu arkaik bir zaman türüne, tarihsel zamanın ötesindeki başlangıç zamanına varıp dayanan bir hikâye, anlatım biçimidir” (Kılıç, 1993: 1). Burada yer alan olaylar tarihsel zamanın dışında, efsanevi bir zamanda cereyan etmektedir.

Mitlerle ilgili çalışmalarda en önemli vurgu “zaman” kavramı üzerinedir. Bu anlamda mitolojiler genel karakterleri gereği “başlangıçtaki olayların tarihi”dir. Aynı zamanda yaşanan anın “başlangıçlar zamanı” ile alakasının olduğu düşüncesi mevcuttur. Mitolojide başlangıç zamanının önemi arkaik ontolojinin anlamında gizlidir. Arkaik insan için “bir nesne ya da eylem ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçek olur. Gerçeklik yalnızca tekkerrür veya katılma yoluyla kazanılmaktadır; örnek modeli olmayan her şey “anlamsız” yani gerçeklikten yoksundur” (Eliade, 1994: 47). Bu sebeple geleneksel kültür dünyası için ilk zamanı çok önemlidir.

Arkaik insan için zamanın iki boyutlu bir anlamı vardır. Birisi “tarihsel şimdi”, diğeri ebediyete sahip “kutsal zaman”dır. İlkel zamanın tekrarını ifade eden, onun tezahürü olan olay ve ritüeller bu anlamda önemlidir. İnanan insan, rit ve mitlere katılarak, (bir tür ayinle) tehlikesiz biçimde normal sonlu zamandan, mecazi yolla kutsal zamana geçebilir (Kılıç, 1994: 7). Geleneksel kültür insanı tarihe güçlkle katlanır ve zaman zaman onu yok etmeye çalışır. Çünkü *tarihsel olanla mitsel olan birbirine zıttır* (Eliade, 1994:

54). Tarihsel bir olgu ya da olay mitselleştirmenin aşındırıcı eylemi karşısında fazla dayanamaz.

Mitolojinin diğer bir özelliği sözlü özellikte oluşudur. Mitler kolektif/popüler belleğin ürünüdür. Eliade'ın deyişiyle *kollektivite-nin belleği "tarih dışı"dır* (Eliade, 1994: 58). Geleneksel arkaik insanın zihniyet dünyasındaki bu tarih dışı karakter, arketiplerin geleneksel insanın zihni için taşıdığı önemden ve popüler belleğin arketipler dışında hiçbir şeyi sürdürememesi sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Popüler belleğin bu "tarih dışı karakteri", *tarihsel olay ve aktörleri arketiplere dönüştürmesi, yani tarihsel ve kişisel özellikleri yok etmesi* sonucunu doğurmaktadır. Böylece tarihsel olay ve kişilikler, tarih dışı bir karaktere ve mitolojik öğelere (mitlere) dönüştürülerek, geleneksel insanın zihninde hem kalıcı hale gelmekte, hem de kutsal bir zaman içerisinde olma duygusu kazanılmış olmakta, aynı zamanda kişi, kahramanların veya ataların '*başlangıçlar zamanı*'nda yaşamış oldukları şeyleri tekrarlamaya da kabiliyetli hale gelebilmektedir.

2. Tarihsel Perspektif Yokluğu Nerede: İslam'da mı Onun bir ögesi Olan Tasavvufta mı?

Görüldüğü gibi, tarihsel olanla mitsel olan arasında çok açık bir zıtlık söz konusudur. Tarihsel bir olgu ya da olay mitselleştirmenin aşındırıcı eylemi karşısında fazla dayanamaz. Ayrıca dini düşüncenin mucizelere açık oluşu ile popüler belleğin olağanüstülüklerle eğilimli olması da her iki düşünce tarzını yani efsanevi, menkıbevi düşünce ile dini düşünce tarzlarını bir yerde buluşturabilmektedir. Halk için yazılan popüler dini metinlerdeki tarih dışı, efsanevi ifade tarzları bu nedenlerle ortaya çıkmaktadır.

Şüphesiz bu ifadelerin bu metinlerde neden yer aldığı konusunda daha uzun açıklamalar yapılabilir. Bunun böyle bir çalışmanın sınırlarını aşacak genişlikte olduğunu belirtmek gereklidir. Ancak bu metinlerdeki tarih dışı söylemin ele alınması gereken başka bir yönüne, "var olan '*Tarihsel perspektif yokluğu*'nun genel olarak İslami bakış açısından mı yoksa onun içindeki belli bir

ekolden mi kaynaklandığı” sorusuna yazı sınırları çerçevesinde değinmeye çalışacağız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, halk arasında yaygın olan eserlere mitolojik efsanevi sözlü unsurlar yanında dini-tasavvufi dünya görüşü de kaynaklık etmektedir. Başka bir deyişle bu eserler,

- i) Dinin temel esasları (Kur’an ve Sünnet),
- ii) Özellikle Vahdet-i Vücut anlayışının ağırlıkta olduğu Tasavvuf,
- iii) Başka din ve kültürlerle ait unsurların sözlü kültürle mezcedildiği mitolojik, efsanevi öğeler

olmak üzere üç temel unsurun sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada söz konusu olan “tarih dışı öğelerin aşırı işlenişi” meselesi olduğunda, konunun odağına Tasavvufun yerleştirilmesinin gerekliliği ortadadır. Fakat zaman zaman mesele, Tasavvufu da aşarak bizzat İslam’ın kendisine de hamledilerek ele alınmaktadır.

Bu konu “İslam’da tarihsel perspektifin olup olmadığı” şeklinde bilim dünyasında tartışılmaktadır. Ülkemizde de konu 1993 yılı felsefe kongresinde Sayın Elisabeth Özdalga (1993) tarafından ele alınmış ve tebliği Felsefe Dergisi’nde yayımlanmıştı. Özdalga yazısında Montgomery Watt’ın o dönem “*Islamic Fundamentalism and Modernity*” adıyla yeni çıkan ve sonraları ülkemizde de yayımlanan (Watt, 1997) eserindeki “İslam’da tarihsel perspektif yokluğu” konusunu ele almaktadır.

Watt İslam mistisizmini incelerken tarihin İslam düşüncesi içerisinde ikincil bir rol oynadığını fark ettiğini belirtmekte ve “İslam’da tarihsel bir perspektifin olmadığı” sonucuna varmaktadır. Watt bu görüşünü İslam’da tespit ettiği şu argümanlarla sağlamlaştırmaya çalışmaktadır:

i) Değişmeyen durağan bir dünya ideali. Burada değişiklikler büyük bir şüphe ile karşılanmakta ve itizal anlamında bidat sayılmaktadır. “Bireysel ve toplumsal açıdan insanlar özde bir değişim göstermezler, insanın mahiyeti değişmezdir” ilkesi hâkimdir.

ii) İslam son ve nihai bir dindir. Vahiy İslam'la birlikte sona ermiştir, bu da onun hakikatlerinin değişmez ve mutlak olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu hakikatler tarihsel olayların işleyişini aşarlar.

iii) Önemli doktrinal meselelerde karar verme otoritesine sahip (örneğin Katoliklik Kilisesi gibi) resmi herhangi bir inanç bütünlüğünün yokluğu. Çünkü, formel bir kurumun varlığı tarihsel olayların ardışıklığı bilincini çoğaltırken, böyle bir kurumun olmayışı tarihsel bilinci ortadan kaldırmaya meyletmektedir.

Burada kısaca verdiğimiz bu ve benzeri argümanlar nedeniyle Watt, İslam'ın tarihsel perspektiften "yoksun" olduğu sonucuna varmaktadır. Özdalga, Watt'ın bu yorumlarına, İslam'ın günümüzde tarihi aşmaya çalıştığı ve tarihe karşı mücadelenin aslında "tanrı merkezli (*theocentric*)" bir kozmolojiye dayalı imanın sürdürülmesinden başka bir şey olmadığı argümanlarıyla karşı çıkmaktadır. Ona göre Watt'ın anlamadığı, dindarlar açısından günümüzde asıl önemli olanın, büyüü bozulan bir dünyada, mitlerin ve mutlak hakikatlerin nasıl canlı tutulacağı meselesidir. Dolayısıyla İslam'a bu tarz suçlamada bulunmak yerine, bu (tarih dışı) tavrın arkasındaki "dini güdüler" in anlaşılması gereklidir (s. 53). Özdalga bu amaçla Eliade'ın yukarıda kısaca değindiğimiz dini, mitolojik tasavvur ile tarihsel tasavvur arasındaki zıtlığa değinen açıklamalarını önemsedini belirtir.

Konumuz açısından meseleye yaklaşırsak, Özdalga birkaç örnekten özellikle Tasavvuftan hareketle İslam'ın tamamının tarih dışı bir perspektife sahip olduğu sonucuna varmanın yanlışlığına, aksine İslam'ın tarih ve ebediyet, mevcut toplum ve aşkın dünya arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılmasında biricik olduğuna, konuya Watt'tan daha adil yaklaştığını söylediği, W. Cantwell Smith'den alıntılarla vurgu yapmaktadır (1993: 57). İslam bütün tarihi boyunca, bu dünyadaki (toplum ya da tarih) hayatı öbür dünyadaki hayatla (ebedi kurtuluş) nasıl uzlaştıracığı sorunuyla ilgilenmiş ve bu sorunu çözmek için savaşmıştır.

Ancak *İslam Tasavvufunda tarihsel bir perspektif yokluğundan bahsedilebilir*. Nitekim İslam Tasavvufu konusunda uzmanı olan A. Schimmel'in Tasavvufi metinlerdeki tarih dışılaştırma konusundaki görüşlerine yukarıda değinmiştik. Özdalga da aynı görüştedir (1993: 58). İslam dünyasında 13. yüzyıl ve sonrasında Tasavvuf ve Sunni İslam arasında bir kutuplaşma olmuştur ve ikisinin meselelere bakışlarında görece farklılıklar söz konusudur. Tasavvuf "tarihsel olandan çok ebedi olanı, Allah'ın gücünden çok sevgisini, insanın davranışından çok niyetinde olanı vurgular. Ziyadesiyle insanın eylemlerinin doğru olmasından çok, ruhunun temiz olmasıyla ilgilidir" (Özdalga, 1993: 58). Özellikle Vahdet-i Vücut felsefesinin tasavvufta yaygınlaşması ve halka dönük metinlerdeki meselelere bakışta farklı felsefi, mistik ve mitolojik öğelere yer verildiği görülmektedir. Ancak Özdalga, Watt'ın Tasavvuftaki bu özelliği İslam'ın diğer geniş ekolü olan Sünni İslam'a ve dolayısıyla İslam'ın tümüne yaygınlaştırmasını yanlış bulurken haklıdır.

Sonuç olarak, genel olarak Tasavvufun meselelere bakışında zaman zaman tarih dışı bir perspektifi kullandığı anlaşılıyor. Özellikle Vahdet-i vücut felsefesinin etkisiyle yazılan popüler dini metinlerde bunu bütün açıklığıyla görmek mümkündür.⁵ Popüler dinsel söylem mistik yaklaşımın yanı sıra halk arasındaki folk ya da mitsel kimi tasavvurları da alarak halk kitesinin beğenisine uygun metinler ortaya çıkarabilmiştir. Bu nedenle tasavvuf, mitolojik tasavvur ya da folk inanışlardan etkilenen bu metinlerdeki tarih dışı özelliği bizzat İslama atfetmek yanlış olmanın yanında yanlış bir bakışın da ürünü olmaktadır.

Burada önemli bir hususa değinmek gerekir. O da, dinin de bizzat tarih ve tarih dışılığın gerilimini yaşadığı gerçeğidir. Aşkın bir tanrı ve vahiy gibi inançlara sahip semavi dinlerde, tarih dışılık çok açıktır ve dini din yapan, diğer beşeri düşünce sistemlerinden

⁵ Tasavvufi eserlerdeki bu tarz örnekler avama has metinler yanında yüksek edebi tasavvufi metinlerde de görülmektedir. Örneğin Tasavvufta varlığın ilk oluşumunu işleyen Devriye türündeki yüksek edebi metinlerde, Tasavvuftaki "Devir nazariyesi"nden ilham alarak felsefi düzeyi yüksek bir kozmolojiye dayalı yorumlar yapılmaktadır (bkz. Uludağ, 1994; Uzun, 1994).

ayıran da bu tarih üstü karakteridir. Vahyi temel kabul eden bir düşünce tarzının tarih dışı karakterlerinin olması çok doğal hatta zorunludur. Ancak din de her şeyden önce tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkar, peygamberinin hayatı, teolojisinin kurulması tarih içinde oluşur. Konumuz olan peygamberin hayatı da tarih içinde vuku bulması hasebiyle fazlasıyla tarihseldir. İslam peygamberi, mesajı ve mücadelesi ile tarihin içinde ve tarihsel kanunlar çerçevesinde bir hayat yaşamıştır. Dolayısıyla biz burada tarih-tarih dışılık konusunu ele alırken dinin aşkın olan özelliğini görmezden gelmiyoruz. Ancak dinin içinde belli bir tarihselliği olan, burada peygamberin kişiliği ve mücadelesi gibi konuların tamamen tarih dışı karaktere sokulmasının doğurduğu sıkıntılara dikkatleri çekmek istiyoruz.

Sonuç ve Bir Öneri

Yazının başında halk arasında yaygın olan dini metinlerin, din bilginlerinin kitabi dindarlığı ile halk dindarlığı arasındaki iletişimin sonucu olduğuna değinilmişti. Bu metinlerde hem temel dini ilke ve prensiplerin hem de halk arasında yaygın olan bir takım folklorik ve mitolojik öğelerin varlığı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Konumuz olan halkın muteber saydığı dini metinler her iki geleneğin, yani halk dindarlığı ve kitabi Müslümanlığın öğelerini içerisinde barındıran bir özelliğe sahip görünmektedir. Öncelikle bu kitaplar, medrese okumuş din bilginlerince yazılan dini metinler olup, doğrudan dini duygu ve heyecanların ifadesidirler.

İkinci olarak bu metinlerde, mistik ya da neo-platonizmin etkisini, aynı zamanda da temel, kitabi emir ve prensipleri en coşku- lu ve zaman zaman en üst perdeden işlenmiş haliyle bulabiliriz. Ancak aynı zamanda bu metinlerde sözlü kültüre ait form ve içerikleri, eski kültür ve dinlere ait mit ve efsaneleri de bulabiliriz.

Şüphesiz burada bu metinlerdeki bazı mistik ve mitolojik unsurların İslami söylemle uyuşup uyuşmadığı konusu gündeme gelmektedir. İşin teolojik-dini açıdan hüküm yönünü bir tarafa

birakacak olursak, bu metinlerdeki mistik ve duygusal zaman zaman da mitsel imgelere sahip anlatımın, kişilerin hayal dünyasını geliştirdiği, dini konuları şiirsel bir üslupla ve sözlü kültüre sahip, eğitimsiz kitlelerin anlayışlarına göre işlediği görülmektedir.

Aynı şekilde bu metinlerde Hz. Peygamber sevgisinin en belirgin konu olarak ön plana çıktığı, Hz. Peygamber'in sınırsız bir sevgi seli içerisinde, coşkulu bir tarzda işlendiği, bu sınır tanımaz sevgi ve saygı duygusunun, zaman zaman Hz. Peygamberin onun tarihsel kişiliğini örttüğü de söylenebilir. Bu metinler genel olarak varoluşun başlangıcını ve inançların temelini de Hz. Peygamber'le başlatmaktadırlar. Dini konuların işlenişi de peygamber inancı bağlamında yapılmaktadır.

Kitlelerin anlayışına uygun olarak Hz. Peygamber sevgisini işlemek, sözlü geleneğe sahip popüler kültür üzerinde bir takım imge ve simgeleri kullanarak peygamber sevgisini farklı şekillerde ele almak, bilincin sınırlarını zorlayarak, kolektif bilinçdışına hitap ederek kitlelere sevgi ve coşkunun farklı tonlarında peygamber sevgisi ve saygısı kazandırmak küçümsenecek bir şey değildir. Kurgusal özelliğe sahip sanatsal etkinlikler ya da popüler kültür ürünlerinin gördüğü işlevleri bu metinlerin, zamanında kitleler üzerinde gördüklerini, anlam dünyalarında farklı açılımlar sağladıklarını belirtmek gerekir.

Ancak her şeye rağmen bu metinlerde Hz. Peygamber'in tarihsel kişiliğinin örtüldüğü, bunun da Onun gerçek misyonu ve yaptıklarının hakkıyla tanınamamasına neden olduğunu belirtmek gereklidir.

Hz. Peygamber sevgisinin dinin temel sahii kaynaklarından yola çıkarak ele alınması, özellikle onun tarihsel gerçek kişiliği, mücadelesi ve misyonunun da insanlara aktarılması önemlidir. Ancak duygusal ve coşkusal anlatımın getirdiği faydaların varlığını, psikolojik ve edebi açılımlar sağladığını kabul etmek gereklidir. Özellikle günümüz psikoloji biliminin açıkladığı gibi insan sırf "bilinç" düzeyinde öğrenen ve düşünce üreten bir varlık değildir.

İnsan zihninin “bilinçdışı” alanı ifade eden, etki olarak daha geniş bir güce sahip olan bir yönü daha vardır ve imge ve simgeler aracılığıyla ve daha çok kolektif tarzda işlemektedir.

Bu nedenle bu metinlerdeki mistik ve mitolojik öğelerin kullanımının bir takım “avantaj ya da dezavantajlarının” var olduğunu düşünüyoruz. Burada teolojik ve pedagojik önceliklere dikkat etmek de önemlidir. Eliade yukarıda değinilen çalışmasında mitlerin insanın anlam hayatına kazandırdıkları hakkında önemli şeyler söylemiştir. Ancak söz konusu olan din olduğu zaman, dini bilginin, dinin temel kaynaklarıyla çelişmeden kullanılması gibi bir gereklilik de söz konusudur. İnsanlığın mirası olan ve kolektif bellekte muhafaza edilen *mitlerin, din dili ile kutsallaştırılarak işlev görmesinin teolojik açıdan bazı mahzurları vardır*. Fakat şu da bir gerçek ki, dini yorumlarken felsefi ya da modern bilgiyi ne kadar kullanıyorsak mitolojik bilgiyi de o derece kullanma hakkımız vardır. Ancak burada *dini kitaplara giren mitlerle diğer sahîh rivayetlerin ayrılması gereklidir*. Ayrıca dini-edebi metinlerdeki mitolojik öğelerin dine aykırı sayılması sebebiyle tamamen göz ardı edilmesi, ilk başlarda doğru gibi görülse de aslında eksik bir tavidir. Efsane ve mitolojilerin orijinal içerikleri ile aktarılmasının kültür hayatımıza sağlayacağı sayısız katkılar sosyal bilimlerde dile getirilmektedir. Dinler tarihi biliminde mitolojinin din olgusunu anlamadaki farklı işlevlerine de vurgu yapılmaktadır.

Bu sebeple, “İslam mitolojisi” adı altında bir bilim dalının kurulmasının gerekli olduğu inancındayız. Bu, dini metinlerdeki mitolojik öğelerin tespiti ve yorumlanmasına hizmet edeceği gibi, aynı zamanda bu tespit sayesinde, dini kitaplarda karışık kullanılan mitlerin dini bilgilerden ayırt edilebilmesine de imkân sağlayacaktır. Bazı İslami kitaplarda kullanılan mitolojik bilgiler dini bilgi olarak kullanılma yerine, mit olduğu tespit edilip bu özelliği bilinerek asli işlevi gereği kullanılmalıdır. İslami ilimlerde İsrailiyyat terimi kullanılmaktadır ancak, bu terim daha çok Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bilgilere işaret etmektedir. Hâlbuki mitler ondan da önce var olan hatta Kitab-ı Mukaddes’e de zaman zaman kaynaklık eden bir

bilgi türüdür (Kılıç, 1993; Hooke, 1993). Ayrıca mitoloji ayrı bir bilim olup, işlev ve etkileri de tespit edilmiştir. Sahip oldukları bu etki ve işlevler, duygu ve coşku zenginlikleri, varoluşun farklı önelerine hitap eden bilinçdışı hitap zenginliği dini bazı konuların yorumlanması ya da kurgulanmasına hizmet edebilir.

“İslam mitoloji” kavramının bazı yanlış çağrışımlara neden olacağı gibi endişelerle eleştirilmesi de mümkündür. Çünkü bu isimlendirme, ilk bakışta kulağa, sanki mitlerin İslami olduğunu ima eder gözükmektedir. Ancak kısa bir fikir yürütme ile görülecektir ki, bir şey mit ise İslami değildir, İslami olan da özde mitsel olamaz. Çünkü mit doğası gereği pagan bir kökene sahiptir. Ancak zaman içinde bazı dini bilgiler aslından farklı şekillere sokularak mitolojik hale dönüştürülmüş olabilir. “İslam mitolojisi” isimlendirmesindeki İslam kelimesi “bizzat dini olanı değil, İslam medeniyetine ve içindeki bilgi ve kültür ürünlerine işaret etmektedir. Bu anlamda İslam mitolojisi ismiyle, İslam tarihinde yazılmış metinlerdeki mitolojik öğeleri belirleyen, yorumlayan ve analiz eden, konu ve amacı belirlenmiş bir bilim dalının oluşturulmasının faydalı olacağı kanaatini taşıyoruz.

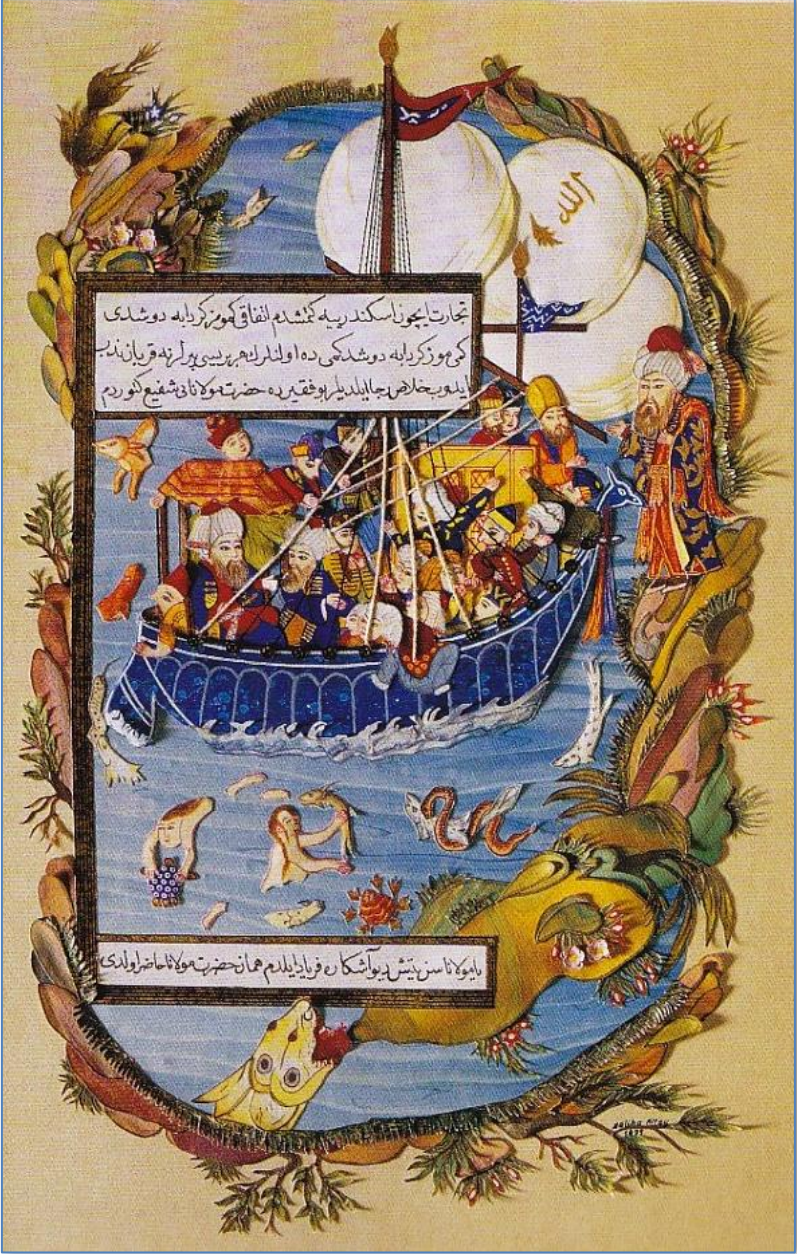


Discourse, Myth and History: The Conception of Muhammad (pbuh) in Popular Religious Literature –The Example of Muhammediye-

Citation/©: Arslan, Mustafa, (2009). Discourse, Myth and History: The Conception of Muhammad (pbuh) in Popular Religious Literature –The Example of Muhammediye-, Milet ve Nihal, 6 (1), 195-219.

Abstract: In this article that be studied the conception of Muhammad (pbuh) in popular religious discourse had be examined Muhammediye as model study. In this work, the effects of religious principles, mysticism and neo Platonism, besides folk beliefs and mythological parts among people exist too. In this work and similar works appeared that the Muhammad's love was examined as enthusiastic and limitless, and this feeling of limitless love covered Muhammad's historical character. This result covered His mission and struggle. The treating of Muhammad's love by basic Islamic principles and, explaining of His factual character, struggle and mission is very important.

Key Words: Historicity, myth, Muhammediye, Nur-ı Muhammedi, Mythology of Muslims.



Sevakıb-ı Merakıb adlı eserden Mevlana Minyatürü (16. yy.)

Metinde İskenderiye'ye giderken bir girdaba yakalanan gemi yolcularından birisinin Mevlana'yı yardıma çağırması ve Mevlana'nın buna icabeti anlatılıyor: "Ya Mevlânâ sen yetiş diye aşıkârane feryad eyledim. Heman Hz. Mevlânâ hâzır oldu."

Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine

Zafer ERGİNLİ*

Atıf/©: Erginli, Zafer (2009). Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 221-243.

Özet: Sembolik anlatım, sūflilerin yüksek hakikatleri anlatmak için kullandıkları temel yolların başında gelir. Mesnevî bu konuda bol malzeme içeren bir eserdir. Burada anlatılan öyküler pek çok şerhe konu olmuş, bunlardan bazıları modern çağda da ele alınmıştır. Bu makalede, Mesnevî'nin ilk hikâyesi olan Pâdişâhla Cârîyenin Hikâyesi geleneksel ve modern bakışlar ışığında yorumlanmaya çalışılmakta, hikâyede sembolize edilen tasavvufî terimlerin Mevlânâ tarafından ortaya konulan sülûk esaslarıyla bağlantıları da aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sembol, Kıssa/Hikâye, Mevlânâ, Mesnevî.

Giriş

Gerçeğin kurgu yoluyla anlatımı tarih boyunca başvurulan etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu ve batı dünyasında görülen masal ve hikâye birikiminin heyli geniş bir hacme sâhip olduğu bilinmektedir. Konuya İslâm medeniyetinin birikimi açısından bakıldığında, Kur'ân ve hadislerdeki geçmiş zamanlarla alâkalı malzeme yanında, İslâm düşüncesinin sembolik hikâye birikiminin zenginliği de göz kamaştırıcı niteliktedir. Felsefî

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

düşüncede İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi düşünürler sayesinde ivme kazanan sembolik hikâye kullanımına, İslâm düşüncesinin önemli bir yönünü oluşturan tasavvufî düşünce de bîgâne kalmamış, hatta Senâî ve Attâr gibi sûfiler sâyesinde bu kullanım çok daha ileri noktalara taşınmıştır. Mevlânâ da bu geleneği, kendi özgün çizgisi içerisinde sürdüren büyük bir sûfi düşünür örneğidir¹.

Ancak burada şöyle bir ayrımı ortaya koymak gerekmektedir: Günümüzde *hikâye* kavramıyla özdeş sayılan *kıssa* kavramına ikinci bir mânâ verme eğilimi hissedilmektedir. Bu da ilk bakışta Kur'an'da anlatılan ve gerçekliği vurgulanmak istenen *kıssa* kavramıyla, gerçeğe yakın olan ya da olmayan hikâyelere isim olan *kıssa* kavramının ayrı tutulma isteğiyle bağlantılı gözükmektedir². Bununla beraber Mevlânâ'nın hikâye kullanımıyla ilgili ilke, hedef ve teknikleri, *Hikâye* başlıklı maddelerde zikredilmemiştir³. Mevlânâ'nın hedefi açısından bakıldığında bu durum belli bir noktaya kadar anlaşılabilir. Çünkü Mevlânâ asıl amacının hikâye anlatmak olmadığını, anlatılan hikâyenin özüne bakılması gerektiğini, Schimmel'in deyimiyile "bu edebiyatın sadece dış faktörlere işâret ettiğini" ifâde etmektedir. Meselâ üç balık hikâyesini anlatırken bizzat Mevlânâ şöyle demektedir⁴:

¹ Mevlânâ'nın hikâye kullanımı ile ilgili olarak bk. Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, Selâm Yayınları, İstanbul 1971, c. I, s. 21-22; Gholam Hosein Yousoufi, "Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Ramazan Muslu, yıl: 6, sy. 14, [2005], ss. 645-658; Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, Vefa Yayınları, İstanbul 2007, ss. 215-228.

² Nitekim İslâm Ansiklopedisi'nde biri *Hikâye* başlığına gönderme yapan iki adet *Kıssa* maddesi bulunması da bu hassasiyeti ortaya koymaktadır. Bk. İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, c. XXV, ss. 498-501. Bu ayrım konusundaki hassasiyet Mevlânâ incelemelerinde de fark edilmektedir. Örnek için bk. Arpaguş, *a.g.e.*, 215-228 (hikâye), 228-237 (menkıbe ve kıssa).

³ Hüseyin Yazıcı vdğr., "Hikâye", *DİA*, XVII, 479-501; "Hikâye", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, c. IV, ss. 225-230.

⁴ Bk. Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, trc. Senail Özkan, İstanbul 2003, s. 49. Metin için bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, Ankara 1993, defter IV, yk. 188^b [trc. Adnan Karaismailoğlu, I-VI, İstanbul 2004, defter IV, s. 90] (beyit 2202).

** Bu çalışmada sırasıyla *Mesnevî*'nin aslındaki defter numarası, varak numarası, köşeli parantez içinde Karaismailoğlu tercümesinin sayfa numarası, normal parantez içinde beyit numaraları verilmiştir.

Kelile’de okumuşsundur, fakat o hikâyenin kabuğudur; buysa canın da özü.

Tâhirü’l-Mevlevî’nin şu ifâdesi bu husûsa açıklık getirmektedir⁵:

Mesnevî’de lâfızdan ziyâde, mânâyâ ehemmiyet verilmiş; bir şiir kitabı yazmak değil, okuyanlara hakîkati anlatmak gayesi hedef ittihâz edilmiştir. Bundan dolayı avam tabakası, içindeki hikâyeleri dinler ve hoşlanır. Havasdan olanlar, ifâde eylediği hakîkatten hisse ve feyz alır. Onun için, câhiller müstesnâ olmak üzere, her sınıf arasında okunur ve dinlenir.

Son tahlilde Mevlânâ hitâp ettiği kitle içerisinde avâm seviyesindeki insanların havâs seviyesine çıkmasını hedeflemekte, hikâyeyi anlatırken yaptığı uyarılar da bunu ortaya koymaktadır. Şu halde aşağıda ele alınacak hikâyeye söz konusu olduğunda asla göz ardı edilmemesi gereken husus, hikâyeye kullanımındaki hedefin ne derece önemli olduğudur. Bu çerçevede Mevlânâ’nın halkın kolaylıkla anlayabileceği sıradan hikâyeleri özellikle seçmesi⁶, böyle bir hedefin izlenmesiyle alâkalıdır. Yine Mevlânâ, hikâyeyi “*mânâ tohumunun içinde dinlendiği ölçekler*” gibi görmekte, “*akıllı kişinin ölçeğe değil, taneyi almaya bakacağını*” ifâde etmektedir⁷.

Öte yandan o, hikâyeyi olduğu gibi ele almamakta, işlemekte, geliştirmekte ve değiştirmektedir. Bu yolla yüksek fikirleri basitleştirmekte, özgür irâde, özgürlük, sorumluluk gibi ağır ve karmaşık konuların da kolay anlaşılabilir hale gelmesini sağlamaktadır⁸. Bu çerçevede en basit olayları ve en sıradan hikâyeleri bile ustalıklı yorumlarla ortaya koymayı başarması onun en dikkat çekici yönlerinden biridir⁹. Şu halde diğer sanat formları gibi hikâyeye kullanımının tercih edilmesinde de yüksek hakîkatlerin kolay kavranmasının sağlanması gibi bir hedefin gözetilmesi söz konusudur.

⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, I, 21.

⁶ Arpaguş, a.g.e., 216.

⁷ Arpaguş, a.g.e., 225. İlgili beyitler için bk. *Mesnevî*, II, 94^b [278] (beyit 3609-3610).

⁸ Tâhirü’l-Mevlevî I, 21; Yousoufi, 646-647.

⁹ Mehmet Demirci, *Mevlânâ’dan Düşünceler*, İzmir 1997, s. 83.

Mevlânâ'nın hikâye kullanımıyla ilgili bu genel ilkelerin tespitinden sonra ilgili Mesnevî hikâyesine geçilebilir.

1. Pâdişâhla Cârîyenin Hikâyesinde Semboller Arasındaki İlişkiler

Mesnevî'de anlatılan ilk hikâye olan *Padişahla Cârîyenin Hikâyesi*, Mevlânâ nazarında derin insânî hakîkatlere işârette bulunmakta, aynı zamanda seyr ü sülûk usûlleriyle ilgili ipuçları içermektedir. Bu hususların anlaşılabilmesi için hikâyenin özeti kadar, hikâyede kullanılan semboller ve bu semboller arasındaki ilişkilerin doğru bir şekilde yorumlanması da önemlidir.

a. Hikâyenin Özeti ve İnsan Varlığı Açısından İfade Attığı Anlam

Söz konusu hikâye Mesnevî'nin ilk hikâyesidir. Hikâye şöyle özetlenebilir¹⁰:

Eski zamanlarda bir pâdişâh beraberindekilerle birlikte yolda giderken bir cârîyeye rastlar ve ona âşık olur. Onu satın alarak murâdına erer, fakat cârîye bir süre sonra hastalanır. Pâdişâh onu iyileştirmek için hekimler çağırır, fakat kendilerine çok güvenen ve cârîyeyi iyileştireceklerinden emin görünen bu hekimlerin hiçbir ilâcı arzulan sonuca vermez. Üstelik hastalık daha da şiddetlenir. Çaresiz kalan pâdişâh yalınayak mescide koşar ve uzun uzun Allah'a yalvarır. Bu uzun münâcâtların ardından uykuya mağlûb olduğu bir sırada rüyasında yaşlı bir adam görür. Adam kendisine bir hekim göndereceğini müjdeleyerek, ona tam teslim olması uyarısında bulunur. Rüyasında müjdeyi alan pâdişâh, uyandığında derhal sarayın kapısına yönelir ve bir yaşlı adamın saraya geldiğini fark eder. Kendisine verilen müjdenin bu zat sayesinde tahakkuk edeceğini anlar. Ona saygıda kusur etmez, hizmetkârlarının da önüne geçerek onu kapıda karşılar ve hastanın yanına götürür.

Hekim, sarayda kim varsa dışarı çıkarmasını, hastayı yalnız olarak muâyene edeceğini söyler. Hasta cârîyenin nabzını eline alarak, kendisine nereden geldiğini, yakın çevresinin kimler olduğunu sorarak işe başlar. Daha sonra hangi şehirleri gezdiğini sorar. Semerkand söz konusu olduğunda cârîyenin nabız hareketlerindeki değişmeyi fark eder. So-

224 ¹⁰ *Mesnevî*, I, 9^b-11^b [38-44] (beyit 35-246).

nunda cârîyenin Semerkand'da köprü başında Gatfer Mahallesi'nde oturan bir kuyumcuya âşık olduğu anlaşılır. *Hekim-i ilâhî* diye de adlandırılan bu hekim, derdini pâdişâh da dahil kimseye söylememesini, derdine çare bulacağı konusunda da ümitli olmasını ihtâr eder.

Pâdişâha durumu kendisi ileterek, iki güvenilir adamını Semerkand'a gönderip kuyumcuyu getirtmesini söyler. Pâdişâh söyleneni yapar. Adamlar Semerkand'a gider ve kuyumcuya pâdişâhın kendisini çağırdığını, kuyumculuktaki ününü duyduğunu ve kendisini hazinedârlığı ile şereflendireceğini müjdelerler. Adam saraya gelince hekim, cârîyenin kuyumcuyla evlendirilmesini söyler. Bu evlilik altı ay sürer.

Daha sonra hekim bir şurup hazırlayarak kuyumcuya verir ve kuyumcu yavaş yavaş erimeye ve çirkinleşmeye başlar. Kuyumcu durumu anladığında iş işten geçmiştir. Bu şekilde öldürülmesinin zulüm olduğunu, esasen kendisinin kolay kolay ölmeyeceğini, bu durumun, geyiğin miski için öldürülmesine benzediğini söyler. Kısa bir süre sonra da ölür. Onun şurup etkisiyle çirkinleşip ölmesiyle cârîyenin ona olan sevgisi sona erer ve böylece hastalıktan kurtulur.

Hikâye gelenek içerisinde pek çok şerhe konu olmuştur. Bu çalışmada İsmâil Ankaravî, İsmâil Hakkı Bursevî, Âbidin Paşa, Ahmed Avni Konuk ve Tâhirü'l-Mevlevî şerhlerinden istifâde edilecektir¹¹. Modern çalışmalardan da Schimmel, Meyerovitch ve Arasteh'in yaklaşımları dikkate alınacaktır¹².

¹¹ Hikâyenin sözü edilen eserlerdeki şerhi için bk. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Meârif*, İstanbul 1289 h., c. I, ss. 56-95; İsmâil Hakkı Bursevî, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004, ss. 169-459; Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, İstanbul 1324, c. I, ss. 60-156; Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vdğr., İstanbul 2004, c. I, ss. 98-162; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89-193.

¹² Sözü edilen modern yaklaşımlar için bk. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 49; a. mlf., *Halifenin Rüyalari-İslâm'da Rüya ve Rüya Tabiri*, trc. Tüba Erkmen, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 144; a. mlf., *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, trc. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 235; Eva de Vitray Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001, s. 27-30, 130-131; A. Reza Arasteh, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, trc. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Ankara 2003, s. 83-86; A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel

Mevlânâ hikâyeye başlarken bir uyarıda bulunmaktadır:

Dostlar, bu hikâyeye kulak veriniz! Bu hikâye hakikatte bizim hâlimizin ta kendisidir.

Günümüz tabiriyle ifâde etmek gerekirse Mevlânâ, çağlar ötesinden hikâyenin “*bizim hikâyemiz*” olduğunu söylemektedir. Bursevî bu beyti yorumlarken, olayın görünüşte geçmiş zamanda cereyân ettiğini, fakat günümüzde de her insan tekinin yaşadığı bir süreçler toplamı olarak süregeldiğini ifâde etmekte, hikâyenin “*kesret*” olarak ortaya koyduğu durum içerisinde “*vahdet*” sefâsının sürülmesi uyarısında bulunmaktadır¹³. Gerçekten hikâyede çokluk olarak görülen hususlar, şârihlerin tespitlerine göre, aşağıda şahıslarla ilgili yorumlarda da görüleceği üzere insan bütünlüğü içerisinde gerçekleşen durumların bir toplamından ibârettir.

Hikâye, genel *Mesnevî* hikâyeleriyle ilgili tespite uygun olarak, “*şahıs kadrolarının kurulup, problemin sergilenmesi*”yle¹⁴ başlar. Yukarıda özeti verilen hikâyede hiçbir şahıs gereksiz olarak yer almamıştır. Şerhler dikkate alındığında *pâdişâh rûhu*, *câriye hayvânî rûh* ya da *nefsi*, *kuyumcu hevâyı*, *yaşlı hekim* ya da *hekim-i ilâhî mürşid-i kâmilî* temsil etmektedir¹⁵. Öte yandan Bursevî yaşlı adamı (*pîr*) sûreti Cebrâil olan *küllî akıl* olarak da yorumlamaktadır¹⁶.

Ancak şârihler arasında bazıları katkı mâhiyetinde olan yorum farklılıklarına da rastlanmaktadır. Bu farklılıklar arasında en belirgin olanı Konuk dışında sayılan dört şârihin *câriyeyi nefis* ya da *hayvânî rûh* ve *kuyumcuyu hevâ* olarak yorumlamalarına karşılık, Konuk’un *câriyeyi cüz’î akıl*, *kuyumcuyu ise nefis* olarak yorumlaması ve bu yorumu şârihlerin çoğunun yorumu olarak göstermesidir. Konuk, diğer yorumlarda ise önceki şârihlerle hemfikiridir¹⁷. Şu halde insan bütünlüğü açısından bakıldığında ruh ile

Benliğe Giden Yol”, trc. Seval Yılmaz, *Sufi Psikolojisi* içinde, ed. Kemal Sayar, İstanbul 2000, s. 71-73.

¹³ Bursevî, 171.

¹⁴ Arpaguş, *a.g.e.*, 217.

¹⁵ Bk. Ankaravî, I, 56; Bursevî, 169, 175; Âbidin Paşa, I, 60-61; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89, 169.

¹⁶ Bursevî, 197.

¹⁷ Konuk, I, 98-99.

nefis ya da akıl arasındaki ilişkinin mürşid-i kâmil tarafından sağlıklı bir bütünlüğe kavuşturulması süreci anlatılmaktadır. Hikâyeyi “*bizim hikâyemiz*” kılan şey de, bu bütünlükten yoksun insan teklerindeki parçalanmışlıkların sürekli yaşanan durumlar olmasıdır.

Bu konuda iki sembol üzerinde daha durmak gerekmektedir: Pâdişâhın beraberindekiler ve doktorlar. Pâdişâhın *beraberindekiler* Ankaravî'ye göre *rûhun ilmî ve fiilî kuvvetleri*, Âbidin Paşa'ya göre aşk ve mehabbet gibi *duygusal*, düşünce ve zihnî kavramlar gibi *fikrî güçleri*, Konuk'a göreyse insanın *zâhirî ve bâtinî tüm kuvvetleri*dir¹⁸. Şu halde pâdişâhın beraberindekiler isim olarak nasıl ifâdelendirilmiş olurlarsa olsunlar, insanın maddî-mânevî tüm güçlerini kapsamaktadır. Şu halde Mevlânâ'ya göre insandaki tüm güçler gerçekte rûhun kuvvetleridir.

Câriyenin tedâvisi için pâdişâh tarafından çağrılan *doktorları mukallid ve sahtekâr şeyhler* olarak yorumlayan Ankaravî ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin yaklaşımlarında, tasavvuf perdesi altındaki eksiklik ve yanlışlıklara dokundurmalar olduğu da fark edilmektedir. Ankaravî'nin *mukallid âlimler*, Konuk'un *zâhir ulemâsı* şeklindeki yorumları ise mânevî derinlikten yoksun ilim çevrelerinin yetersizliğine vurgu yapmaktadır¹⁹.

Eski zamanların cismâniyet âleminde önceki rûhâniyet âlemi, pâdişâhın câriyeye rastladığı *yolun* ise *dünyâ* ya da *cismâniyet âlemi* olduğu noktasında şârihlerin çoğu müttefik gözükmektedir²⁰. Bazı şârihlerin nefsi, Ahmed Avni Konuk'un ise hevâyı temsil ettiğini belirttikleri kuyumcunun sâkin bulunduğu *Semer kand* şehri konusunda da yorumlar yapılmıştır. Ankaravî'ye göre *Semer kand tabiat*

¹⁸ Ankaravî, I, 56; Âbidin Paşa, I, 60; Konuk, I, 99; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 89.

¹⁹ Krş. Ankaravî, I, 57; Bursevî, 178; Âbidin Paşa, I, 63; Konuk, I, 100; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 95, 169. Mevlânâ'nın sûfileri de eleştirmesi ve bunlardan pek azının doğru yolda bulunduğunu, geri kalanın tamah ehlinde olduğunu söylemesi kendisindeki melâmefî neşvenin bir tezâhürü olarak görülür. Bk. Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, ss. 325-334, s. 328-329.

²⁰ Ankaravî, I, 56; Bursevî, 172-173; Âbidin Paşa, I, 61; Konuk, I, 99; Âbidin Paşa ve Tâhirü'l-Mevlevî eski zamanlar kavramı konusunda sessiz kalırlarken, Tâhirü'l-Mevlevî de yol kavramına yorum getirmez.

şehri, Bursevî'ye göre *insânî vücûd şehri*, Konuk'a göre ise cüz'î akla şeker gibi tatlı gelen, nefis kuyumcusunun sâkin olduğu *vücûd ve enâniyet şehridir*²¹. Bursevî yorumlarını daha ileri götürmekte "*şehri dûr*" kavramını açıklarken, hevânın oturduğu "*şehrin*" pâdişâhın bulunduğu yerden hayli uzak olduğunu belirtmektedir²². Dolayısıyla, her ne kadar iç içe olsalar da ruhla beden birbirinden tamamen farklı olduğuna işârette bulunmaktadır. Üstelik o, diğer şârihler gibi "*köprübaşı (ser-i pul)*" ifâdesine *dünyâ mânâsını* vermekle yetinmemiş²³, "*Gatfer Mahallesi*" ifâdesindeki *gatfer* kelimesini *örtmek* anlamına gelen *gafereden* türeterek *rûhu perdeleyen cesed* olarak yorumlamıştır²⁴. Konuk da bu mahalleyi, ilk nefis mertebesi olan *nefs-i emmâre* olarak açıklamıştır²⁵. Âbidin Paşa ise kelimeyi dünyânın her tarafında bulunan altın ve gümüş, dolayısıyla *maddî zenginlik* olduğunu ifâde etmiştir²⁶. Şu halde klasik Mesnevî şârihlerinin *cesed* ve *nefs-i emmâre* yorumları dünyâyâ bağlılığın insânî temelini ortaya koymakta, Âbidin Paşa ise insanı dünyâyâ bağlayan dış faktörlere işârette bulunmaktadır.

Bursevî'nin yorumları arasında şöyle bir sıralamaya da rastlanmaktadır: Vücûd şehrinin güzergâhu olan cesedin pek çok mahallesi, yani kuvveti vardır. Nasıl her mahallenin sâkinleri bulunuyorsa, bu kuvvetlerde de değişik ahlâk ve sıfatlar yer almaktadır. Bu cümleden olmak üzere *nefs-i emmâre*de *ucub*, *kibir*, *riyâ*, *hased*, *öfke*, *mâl* ve *makam sevgisi* bulunur, bunların tamamı da *hevâda* toplanmaktadır²⁷. Hevâyı ya da nefsi temsil eden kuyumcunun yok edilmesini sağlayan şerbet veya acı ilaç ise Ankaravî ve Konuk'a göre *mârifetullâh*, Bursevî'ye göre *riyâzet*, Âbidin Paşa'ya göre *servet sevgisinin yok edilmesi*, Konuk'un diğer bir yorumuna göre de *hakîkî tevhid*²⁸.

²¹ Ankaravî, I, 84; Bursevî, 347; Konuk, I, 143; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 95, 169.

²² Bursevî, 367.

²³ Ankaravî, I, 84-85; Bursevî, 350; Konuk, I, 144.

²⁴ Bursevî, 350-351.

²⁵ Konuk, I, 144.

²⁶ Âbidin Paşa, I, 122.

²⁷ Bursevî, 350-351.

²⁸ Krş. Ankaravî, I, 88-89; Bursevî, 388; Âbidin Paşa, I, 136; Konuk, I, 152.

b. Hikâyede Geçen Semboller Arası İlişkiler ve Seyr ü Sülûk

Semboller arasındaki ilişkiler açısından bakıldığında, pâdişâhın câriye ve pîr ile ilişkisinden başka, câriyenin kuyumcu ile ilişkisi, bunlara ek olarak da pîrin pâdişâh, câriye ve kuyumcu ile ilişkisi dikkat çekmektedir. Sembollere verilen anlamlar dikkate alındığında, ruhun nefisle ve mürşidle, nefsin hevâ ile, mürşidin ise her biriyle ilişkisi dikkat çekmekte ve bu ilişkiler ağı açısından bakıldığında merkezî bir konuma sâhip olan temel figürün mürşid olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu karşılaştırma sonucunda, Mevlânâ nazarında mürşidin insan iç bütünlüğünü sağlayıcı rolünün teslim edildiği de açığa çıkmaktadır.

Hikâyede vurgulanan temel ilişkinin ise pâdişâhın câriyeye olan aşkı olduğu göze çarpmaktadır. Pâdişâh, câriyenin hastalığını iyileştirme yolunda her şeyi göze almış görünmektedir. Büyük fedâkârlıklarla ona doktorlar getirmiş, fakat sağlığına kavuşturulması konusundaki başarısızlık kendisini ümitsizliğe sevk etmiştir. Şârihlerin yukarıda belirtilen yorumları dikkate alındığında, ruhun nefse olan aşkı söz konusudur. Ruhun erkek (pâdişâh), nefsin ise dişi (câriye) olarak nitelenmesi ve aralarındaki ilişkinin Âdem ile Havvâ arasındaki ilişkiye benzetilmesi dikkate alındığında²⁹, Schimmel'in isâbetli bir yorumda bulunduğu anlaşılmaktadır. O, ruhun doğurtucu ve etki edici (*pederî*) bir güç olduğunu, nefsin ise dişil, yani alıcı durumda olduğunu söylemektedir³⁰. Bu tespit, insan varlığındaki ikiliğin semboller yoluyla anlatımında seçilen yolu da ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yaratılışın çokluğa dönük yüzünde vazgeçilmez bir ilke olarak bulunan çift-yapılılık ve bundan doğan çiftlerin, insan yapısındaki etkinliği de açığa çıkmaktadır.

Ancak pâdişâhın câriyeye aşkına paralel olarak, câriyenin de kuyumcuya âşık olması, yani şârihlerin çoğuna göre nefsin hevâyâ, Konuk'a göreyle aklın nefse bağlılığı sözü edilen ilişkinin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Öyle ki câriye kuyumcuya olan aşk

²⁹ Bursevî, 174.

³⁰ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 235.

ve hasretinden dolayı hekimlerin tedâvîden âciz kaldıkları bir hastalığa dûçâr olmuştur.

Burada örtülü olarak ifâde edilmiş olan bir husus daha vardır: Cârîye hastalığının gerçek sebebi hakkında bilgi sâhibi değildir, bunu ortaya çıkaran pîrdir. Dolayısıyla nefis hastalığının farkında olmadığı gibi, hastalığın sebebi hakkında herhangi bir fikre de sâhip değildir, bunları deşifre eden insan-ı kâmil sıfatını hâiz olan mürşiddir³¹. Nitekim Mevlânâ, insanın maddî rahatsızlıkları gidermekte bile zorlandığını mânevî rahatsızlıkların ise kolay kolay fark edilemeyeceğini “*diken*” örneğiyle açıklamaktadır³². Bu durumda kişiyi, “*gönül dikenini*”nden kurtarmak mürşidin işidir.

Söz konusu ilişkiler ağı, insanı irşad arayışına götüren iç âlemdeki krizin de temelini oluşturmaktadır. İnsan parçalanmışlığının bütünlüğe kavuşturulması yolunda ilk işâret, yaşanan bu çokluk krizi olarak göze çarpmaktadır. Bununla beraber pâdişâhın “*Benim canım mesele değildir, canımın canı odur. Dertli ve hastayım, dermanım odur*” diyerek hekimlerden yardım istemesi, ruh ile nefsin ayrılmazlığına da vurgu yapmaktadır³³. Sonuçta yukarıdaki görüşlerinden de anlaşılacağı gibi ilk şârihlerin, nefsin öldürülmesini değil, tedâvî edilerek rûhun hizmetine verilmesini, fakat hevânın yok edilmesini; Konuk’un ise nefsin öldürülmesini, cüz’î aklın rûhun hizmetine verilmesini temele aldığı görülmektedir.

³¹ Ankaravî, I, 85; Bursevî, 351; Konuk, I, 123; Tâhirü’l-Mevlevî, I, 160. Pîrin hastalığı ortaya çıkarış biçimi üzerinde de çokça durulmuştur. Cârîyenin elini tutarak nabzını kontrol etmesi şeklinde ortaya konan bu tablo, Mevlânâ’nın psikanalizi çok iyi bildiği, tasavvufî eğitimin psikanaliz yöntemleriyle derinlerde birikmiş enerjileri ortaya çıkardığı yorumlarına sebep olmuştur. Bk. Eva de Vitray Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001, s. 27-30; Arasteh, a.g.e., 84; A. Reza Arasteh-Enis A. Sheikh, “Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, trc. Seval Yılmaz, İstanbul 2000, s. 71. Oysa aşkla ilgili olarak bu tür bir muâyene şeklinin İbn Sinâ tarafından da bilindiği mâlumdur. Bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, c. I, 70; Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm*, 221-222. Batı dünyasında görülen bu tür yaklaşımlar, İslâm Medeniyeti’nin bir bütün olarak kavranamaması sonucunda ortaya çıkmakta ve geçmişteki derin tecrübelerin, günümüz disiplinlerindeki yüzeysel biçimlere indirgenmesi şeklinde tezâhür eden bir anakronizmin göstergesi olmaktadır.

³² *Mesnevî*, I, 10^b [41] (beyit 150-157).

³³ *Mesnevî*, I, 9^b [38] (beyit 45).

Fakat o, her ne kadar hikâyede nefsin öldürülmesi sürecinin anlatıldığını vurgulamışsa da, nefsin gerçekte ölünceye dek hayâtiyetini sürdürdüğünü, buradaki ölümün, sülûk sonucunda gerçekleşen mânevî bir ölüm olduğunu, sâlikin var oluş dünyâsı içinde nefsin gizli de olsa varlığının devam ettiğini ifâde etmektedir. Buna göre onun ölümü, çirkinliğinin ortaya çıkmasından dolayı hükümranlığının son bulması şeklinde yorumlanabilir³⁴. Dolayısıyla kuyumcunun ölümü, insan varlığında diğer şârihlere göre hevânın, Konuk'a göreyse doğrudan doğruya nefsin hükümranlığının sona ermesidir.

Öte yandan önceki şârihler tarafından nefsin, hayvânî yönüyle de ilâhî sırlara vâkîf olma istîdâdı olduğu ve bu sebeple ilâhî emaneti yüklendiği dile getirilmektedir³⁵. Pâdişâhın ne pahasına olursa olsun, onun tedâvîsi için uğraşması da bunun göstergesidir. Ancak burada rûhun nefse bağlı olmasıyla nefsin hastalığının farkına varması arasındaki çelişik durum, aynı zamanda insanın temel iç çelişkisini de oluşturmaktadır.

Bu iç çelişkinin giderilmesi hem mürîd, hem de mürşid tarafından atılması gereken adımlar yoluyla mümkün olabilmektedir. Mevlânâ pâdişâhın pîri karşılaşmasını tasvir ettikten sonra *edebe* yer vermekle³⁶ mürîdin atması gereken adıma; pîrin önce inceden inceden hastalığın sebebi olarak tespit ettiği kuyumcuyu bir hîleyle Semerkand'dan getirterek öldürtmesini anlatmakla da³⁷ mürşidin uyguladığı usûllere işârette bulunmaktadır. Her durumda amaç, câriyenin sevgisinin pâdişâha yönelmesi, yani nefsin hevâ ve heveslerini bırakarak gerçek hedefi bulması, yani rûhun kaynağını oluşturan *ilâhî aşka* ulaşmasıdır³⁸. Kuyumcunun pîr tarafından özel bir şurup yardımıyla öldürülmesi de, hevâ ve hevesin bırakılması için bedeninin isteklerinin sınırlandırılmasını sağlayan *riyâzetin* gerekliliğini göstermektedir. İnsan varlığındaki parçalanmışlık du-

³⁴ Konuk, I, 155-156.

³⁵ Bursevî, 201.

³⁶ *Mesnevî*, I, 9^b-10^a [38-39] (beyit 55-92).

³⁷ *Mesnevî*, I, 10^b-11^a [41-43] (beyit 144-216).

³⁸ *Mesnevî*, I, 10^a [39-40] (beyit 75-115), 11^a [42-43] (beyit 185-206).

rumunun tevhide dönüştürülmesi için Mevlânâ'nın gerekli gördüğü yol budur.

Klasik şârihler tarafından böyle derinlemesine işlenen “*kuyumcunun öldürülmesi*” sahnesi, Batılı yazarlar tarafından genellikle ya kapalı geçilmekte ya da hiç ele alınmamaktadır. Schimmel konuyu “-itiraf etmeliyiz ki acımasız yöntemlerle-” şeklinde kapalı bir ara cümleyle geçiştirirken, Meyerovitch ve Arasteh, hikâyenin sonunu cârîye ile kuyumcunun evlendirilmesi şeklindeki bir “*mutlu son*” ile bağlamaktadırlar³⁹. Bu durum da, Mevlânâ'nın hikâyede asıl anlatmak istediği gerçeği ve vermek istediği mesajı perdelemekte, tasavvufu sıradan bir psikoterapi yöntemine indirgemektedir. Böylece tasavvufta nefsin sert yollarla da olsa terbiye edilmesi yönündeki gereklilik, bir psikoterapi türüyle yer değiştirmiş olmaktadır.

2. Hikâyede İşâret Edilen Tasavvufî Terimler

Hikâyede görülen temel tasavvufî terimler *ruh*, *nefis*, *edeb*, *riyâzet*, *aşk* ve *şeyh* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu terimler hikâyede birbirine bağlı olarak dinamik bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Bunlar da doğrudan insan melekelerini açıklayan *zâtî insânî unsurlar* ve insanın eğitimi ve duygu dünyâsıyla ilgili *usûle dair terimler* olarak ikiye ayrılabilir.

a. Zâtî İnsânî Unsurlar

1-Ruh ve Nefis: Pâdişâh tarafından temsil edilen ve Mevlânâ tarafından mekânsızlıkla tasvir edilen ruhun temel niteliği mânevî hayata, hikmete ve mârifete meyletmektir. Buna karşılık nefsin görünür hâle geldiği beden, dünyâ malı ve menfaatine düşkünlüğün kaynağını oluşturmaktadır⁴⁰. Bu noktada ruh ile bedenin birbirine bağlanması için bir kesişme noktası gereklidir. Bu bağlantı noktası da *nefistir*. Bu nokta insandaki çift kutuplu yapının da açıklamasını oluşturmaktadır. Nitekim şârihler de bu konuya açıklık

³⁹ Krş. Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 144; Meyerovitch, 28-30; Arasteh, 83-86; Arasteh-Sheikh, 71-73. Arasteh-Sheikh ikilisinin bu atlaması, sonraki sayfada ortaya konan aşkı ya da Allah'ı arama perspektifiyle çelişki arz eder. Bk. s. 74.

⁴⁰ *Mesnevî*, III, 154^b [429] (beyit 4436-4439).

getirmektedirler. Ankaravî, Havvâ'nın Âdem'den yaratılması gibi, rûhun bedene taalluku sebebiyle nefsin neş'et ettiğini söylerken, Âbidin Paşa ve Konuk, rûhun dünyevî ihtiyaç ve arzulara kapılarak nefse tâbî olduğunu belirtmektedir⁴¹. Böylece nefis, ruhla da irtibatlı olmakla beraber bedene daha yakın bir sentez durumunu ifâde etmekte, bu yönüyle kişiyi yüce hedeflerden uzaklaştırma riski taşımaktadır.

Bu noktada Mevlânâ, genel sûfî kabullere uygun olarak nefsin tehlikeleri karşısında uyarılarda bulunmakta, onu her türlü puttan daha tehlikeli bir put⁴² ve Firavun⁴³ gibi sıfatlarla nitelemektedir. Nefsin pek çok hîlesi bulunduğu ve bunlar karşısında dikkatli olmak gerektiği uyarısında bulunan Mevlânâ, aklın bedende garip olduğunu, nefsin ise "*kendi evinde*" bulunduğunu söylemekle⁴⁴ nefsin madde ve bedene ruhtan daha yakın olduğunu belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla ruh, saf bir melekeyi temsil ederken nefis, maddeye karşı arzu duymanın ve bedenî hazlara bağlanmanın sebebidir. Ancak insan söz konusu olduğunda bunların birbirinden ayrı düşünülmesi de mümkün değildir. Rûhun hedefine ulaştırılabilmesi, nefsin isteklerinden vazgeçirilerek eğitilmesine bağlıdır. Bu eğitimin temel faktörü de mürşiddir.

2-Mürşid: Yukarıda görüldüğü gibi hikâyede her ne kadar pâdişâhın câriyeye olan aşkı anlatılıyorsa da, ilişkilerin merkezinde *pîr* sembolüyle anlatılan mürşid yer almaktadır. Çaresizlik içinde duâ edip ağlayarak uykuya dalan pâdişâhın rüyasında bir müjdecî olarak beliren pîr, devreye girdiği andan itibaren aktivitesini hemen hiç yitirmemektedir. Kendi iç bütünlüğünü sağlamış, bilgi,

⁴¹ Krş. Bursevî, 174; Âbidin Paşa, I, 61; Konuk, I,100.

⁴² *Mesnevî*, I, 16^b [61] (beyit 773-783).

⁴³ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3627).

⁴⁴ *Mesnevî*, III, 131^b [367] (beyit 2544-2557). Şefik Can bu beyitleri ele alırken Mevlânâ'nın mürşidi Burhaneddîn Tirmîzî'nin şu meâldeki bir kıt'asına yer verir: "*Rûh gurbettedir. Beden ise kendi vatanında, yani yeryüzünde yaşamaktadır. Allah'ım, garîb ve vatandan ayrı düşmüş olan rûha acı, merhamet et.*" *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. Şefik Can, I-VI, İstanbul 2004, c. III, s. 202. Mevlânâ, burada yer alan şu beyitle şeyhinin bu görüşünü tekrar etmektedir: "*Çünkü nefsin kendi evindedir, aklınsa bedende garîbdir. Köpekler kendi kapısında kor-kuñç bir arslan kesilir.*"

bilinç ve duygu dünyâsı bakımından tevhîde ulaşmış ârif tipini temsil eden pîr, mânevî olarak aynı ihtiyacı duyan insanları bu durumdan kurtarmaya yönelmekle görevlidir⁴⁵. Son tahlilde gerçek kaynağı Allah olan aşkın⁴⁶ insan varlığında ortaya çıkarılması temel olarak peygamberlerin (*mürselûn*) görevleri arasındadır⁴⁷. Ancak peygamberlerin dünyâdan çekilmesinden sonra bu görev ârifler tarafından yerine getirilmektedir. Mevlânâ, aşk yolunun insanı hedefinden saptıracak ve onun mânevî hayatını alt üst edecek tehlikeli varlıklarla dolu olduğunu ve şeyhin kişiyi bu yoldaki tehlikelerden koruyacağını belirtmektedir⁴⁸.

Bunun yanında Mevlânâ, şeyhin hangi vasıfları taşıması gerektiği üzerinde de durmakta ve insanların bu konuda dikkatli olmaları gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Ona göre şeyhin temel niteliği, varlığında herhangi bir nefsanî duygu, yani benlik kırıntısı kalmamış olmasıdır. Bu niteliğe sâhip olmayan kişi kâmil bir şeyh değildir⁴⁹. Ancak bu niteliğe sâhip olan bir mürşide uyulduğunda, nefsin de itaat altına alınabileceğini ifâde etmektedir⁵⁰.

Mevlânâ mürşidin tasarrufu hakkında sıradan insan aklıyla yapılan yorumların isâbetli olmayacağını da ifâde etmektedir. Bu noktada mürşid önce câriye ile kuyumcuyu, yani nefisle hevâyı bir araya getirmiş, daha sonra kuyumcuyu, yani hevâyı ortadan kaldıracak bir tedbirde bulunmuştur. Burada iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi nefsin hevâsıyla bir süre baş başa bırakılması, ikincisi ise bunların birbirinden tamamen ayrılması.

Birinci durum ilk bakışta tasavvuf mantığı açısından ters gözükmektedir. Nefsin terbiyesini hedef alan bir disiplinin nefisle hevâyı bir araya getirmesi nasıl düşünülebilir? Şârihler bu durumu, nefsin bir süre hevâsına tâbî kılınması olarak açıklamaktadırlar. Bu tâbî kılınış konusunda Âbidin Paşa, konuyu madde planın-

⁴⁵ *Mesnevî*, VI, 322^a [438] (beyit 4565-4568). Mevlânâ'nın mürşid ile ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bk. Arpağuş, *a.g.e.*, 515-528.

⁴⁶ *Mesnevî*, III, 106^a [298-299] (beyit 405 vd.).

⁴⁷ *Mesnevî*, VI, 321^a [436-437] (beyit 4494-4502).

⁴⁸ *Mesnevî*, I, 41^a [132] (beyit 2942-2946).

⁴⁹ *Mesnevî*, III, 122^b [343] (beyit 1788-1797).

⁵⁰ *Mesnevî*, III, 131^b [367] (beyit 2544-2547).

da ele alarak, maddeyi saklayıp korumanın değil, ona bağlanmanın zararlı olduğunu dile getirmektedir. Ahmed Avni Konuk, nefsin hevâya bırakılması konusunu “*şeriat dâiresinde*” kaydıyla uygun görmektedir. Tâhirü'l-Mevlevî de eğitimde tedricilik esâsını dikkate alarak, birdenbire getirilecek yasaklamaların nefsin hırsını artıracığını, dolayısıyla tasavvuf yoluna yeni sülûk eden kişilerin bir süre hevâ ve heveslerine bırakıldığını ifâde etmektedir⁵¹.

Câriye ile kuyumcunun altı ay evli kalması konusu da şârihlerin işlediği bir konu olmuştur. Esasen bu konuda yapılan yorumlar nefsin hevâsıyla baş başa bırakılması meselesine açıklık getirebilir. Bursevî konuya merâtib-i vücûd silsilesinin de dâhil olduğu karmaşık bir yorumlar yumağı ile açıklık getirmeye çalışırken, Âbidin Paşa doğu, batı, kuzey, güney, alt ve üstten oluşan altı yön yorumunu getirmekte, Konuk ise nefsin altı mertebesi olarak açıklamaktadır⁵². Buna göre nefsin altı aşamada eğitilmesi sırasında her zaman için nefsin değişik düzlemlerde hevâyla baş başa olması söz konusu olmakta, her mertebede nefsin farklı tuzakları bulunmaktadır. Seyr ü sülûkte hevânın nefsi etkileme durumu en azından mürşidin kontrolü altında olup süreç içerisinde yavaş yavaş hevâyla bağların koparılması mümkün olabilmektedir. Nitekim Konuk yedinci mertebeye olan *nefs-i safiyeyi* rûhiyyet mertebesi saymakla, zımnen ilk altı mertebenin nefsiyyetle ilgili olduğunu ifâde etmiş olmaktadır.

Tarîkate giren bir mürîdin ruh dünyâsı açısından bakıldığında, esasen insan nefsi hevâdan hiçbir zaman ayrı kalmamaktadır. Ancak tasavvuf yolunun başlangıcında kişi çok saf ve temiz duygularla hatalardan uzak durma eğiliminde başarı sağlayabilmekte, fakat zaman içinde ilk heyecânın sönmesiyle eski hatalara düşme vakaları görülebilmektedir. Bu durumda mürşidin kontrolü devreye girmekte ve hevâyla bağlantıyı yavaş yavaş zayıflatmaktadır. Ancak bu yolculukta *edeb* başta olmak üzere mürşidin reçetesine uymak şarttır.

⁵¹ Krş. Ankaravî, I, 88; Bursevî, 388; Âbidin Paşa, I, 134, Konuk, I, 151; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 173.

⁵² Krş. Bursevî, 390; Âbidin Paşa, I, 135, Konuk, I, 152.

Mürşidin kuyumcuyu öldürmesi Kehf Sûresi'nde geçen [18/60-82] Hızır tarafından geminin delinmesi ve mâsûm bir çocuğun öldürülmesi hâdisesiyle karşılaştırılmaktadır⁵³. Bu durum yok etmek için değil, hayat vermek içindir. Bununla beraber, mürşidin hevâyı öldürme konusundaki strateji ve taktikleri, o seviyede bulunmayan kişilerce anlaşılabilir. Hikâyenin devamında gelen *Bakkal ve Papağan* hikâyesi de bu bilinç farkını ortaya koymak için, bu hikâyeye bağlantılı olarak anlatılmıştır⁵⁴.

Mürşidin terbiyesi sırasında öne çıkan terimler ise *edeb*, *riyâzet* ve *aşk*tır. Edeb, mürşidden istifâdenin temel şartıyken, riyâzet bedene bağlı kayıtlardan kurtuluşun ve rızâ ile iç içe olan aşka varmanın temel araçlarından biridir. Bunların her biri tasavvufî terbiyenin vazgeçilmez unsurlarıdır.

b. Tasavvufî Usûlle İlgili Terimler

1-Edeb: Mevlânâ hikâyenin başlarında, mürîde gerekli olan önemli donanımın *edeb* olduğu uyarısında bulunmaktadır. Bu hikâyede edebden söz edilen pasaj, pâdişâhın yalınayak mescide koşarak duâ etmesinden söz edilen kısımda yer almaktadır⁵⁵. Bu sıralama şârihlerin dikkatinden de kaçmamıştır⁵⁶. Rûhu temsil eden pâdişâh, henüz mürşidle karşılaşmadan edebe uyarak yalınayak mescide koşmuş ve duâda bulunmuştur. Bazı şârihler, bu yalınayak mescide koşma durumunu Hz. Mûsâ'ya Tûr Dağı'nda emredilen *ayakkabıların çıkarılmasına* (*hal'u'n-na'leyn*) [Tâhâ 20/12] benzetmişler⁵⁷ ve böylelikle sülûkün başında edebın şart olduğuna işaret etmişlerdir. Tasavvufun "*tümüyle edebden ibâret*" olduğuna

⁵³ *Mesnevî*, I, 11^a [43] (beyit 224-237). Şârihlerin yorumları için krş. Ankaravî, I, 93; Bursevî, 423; Âbidin Paşa, I, 87; Konuk, I, 158-159; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 188.

⁵⁴ *Mesnevî*, I, 11^b-12^a [44] (beyit 247-323). Şârihlerin hikâyeye ilgili benzer yorumları için krş. Ankaravî, I, 94 vd.; Bursevî, 456 vd.; Âbidin Paşa, I, 156 vd.; Konuk, I, 162 vd.; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 194 vd..

⁵⁵ *Mesnevî*, I, 10^a [39] (beyit 78-79).

⁵⁶ Krş. Ankaravî, I, 63-64; Bursevî, 224-227; Konuk, I, 113-114; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 113-115.

⁵⁷ Bk. Ankaravî, I, 59; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 98.

söyleyen sūfî kabûl, edebî vazgeçilmezliđi konusunda hayli çarpıcı bir ifâdedir⁵⁸.

Edebî diğer yönü de mürşide duyulan saygıda ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ'nın sözü edilen pasajın ardından ortaya koyduğu beyitlerde, pâdişâhın mürşide olan saygısı da edebî açıklanmakta⁵⁹ ve Allah'a karşı edebî sonra kişiyi Allah'a götürecek mürşid karşısındaki edebî de vazgeçilmezliği vurgulanmaktadır. Burada mürşidin elini öpmek şeklinde tezâhür eden edebî, Ankaravî tarafından her hususta mürşide müracaat etmek, Bursevî tarafından ise *beyat*, yani mürşide irşâdı konusunda kayıtsız şartsız boyun eğme olarak nitelenmektedir⁶⁰. Ahmed Avni Konuk da, bunun devamında, seyr ü sülûkteki makam ve hâller hakkında mürşidden bilgi alınmasını saymaktadır⁶¹. Edebî sadece tasavvufta değil, tüm âlemde geçerli hususlardan biri olduğunu anlatan beyitlerin açıklanması sadedinde şârihler, Mevlânâ'nın belirttiğine uygun bir tarzda, edebî uymayanların sadece kendilerini değil, başkalarını da yoldan çıkardıkları uyarısında bulunmuşlardır⁶². Edebî, en başından en sonuna kadar tasavvuf yolunun vazgeçilmez unsurlarından biridir.

2-*Riyâzet*: Mevlânâ'nın sülûk sırasında gerekli gördüğu unsurlardan biri de *mecâ'et* (açlık) kavramıyla ifâde ettiği *riyâzettir*⁶³. Bursevî ve Tâhirü'l-Mevlevî'nin, kuyumcunun öldürülmesiyle ilgili beyitleri açıklarken riyâzet üzerinde durmaları konuya verilen önemi göstermektedir⁶⁴. Mevlânâ, riyâzeti "*yağın çıkarılması için ayranın çalkalanması*"na benzetmiştir⁶⁵. Ancak onun riyâzete verdiği önem, müridlere evlenmeyi yasaklayacak bir boyuta ulaşmamış,

⁵⁸ Derli toplu bilgi için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 116.

⁵⁹ Tâhirü'l-Mevlevî, I, 124.

⁶⁰ Ankaravî, I, 70; Bursevî, 246.

⁶¹ Konuk, I, 120.

⁶² Bk. Ankaravî, I, 64; Bursevî, 227-228.

⁶³ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3623). Riyâzet hakkında toplu bilgi için bk. Uludağ, 293.

⁶⁴ Bursevî, 388; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 187.

⁶⁵ *Mesnevî*, IV, 198^b [117] (beyit 3030-3032). *Riyâzet* için ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 141^b [394] (beyit 3349-3352); IV, 205^a [137] (beyit 3621-3623).

tam tersine şeytânî ve nefsânî çağrılara karşı koyabilmek için evlenmeyi gerekli görmüştür⁶⁶. Riyâzetin hedefi tezkiyedir ve tezkiyenin gerçek rehberleri de peygamberler ve onların temsilcileri olan mürid-i kâmillerdir⁶⁷. Şu halde tasavvufta riyâzet bir amaç değil, belli bir amaca varmak için kullanılan bir araçtır. Mevlevîlikte bu uygulama, sonraki yüzyıllarda *çile* olarak adlandırılmıştır. Çile kavramı da *rızâ* ile sıkı sıkıya ilişkili, hatta iç içedir⁶⁸. Çile, rızâyâ kavuşmanın bir yoludur. Buradaki rızânın iki boyutu olup bunlardan birincisi Allah'tan gelen her şeye râzı olmak, ikincisi ise çileyi Allah'ın rızâsını kazanmaya dönük olarak çekmektir⁶⁹.

Mevlânâ dervişlerin riyâzet sebeplerini açıklarken, bedenini yaşadığı sıkıntılar sayesinde rûhun güçlendiğini ve bekâyı kavradığını belirtmektedir⁷⁰. Mevlânâ riyâzeti ateşe, nefsi de demire benzeterek, demirin tavında dövülmesi gerektiği gibi nefsin de riyâzet yoluyla terbiye edileceğini belirtmektedir. Kullandığı delillerden biri de, nefsin rahatlığa kavuştuğunda önceki bütün sıkıntılarını kolayca unutarak tekrar hataya düşme ihtimalinin yüksek olması durumudur⁷¹.

3-Aşk: Bilindiği gibi tasavvufta temel terimlerden biri de aşktır⁷². Mevlânâ'nın üzerinde en çok vurgu yaptığı konunun da aşk oldu-

⁶⁶ *Mesnevî*, V, 229^a [193-194] (beyit 1372-1374).

⁶⁷ *Mesnevî*, III, 141^b [394] (beyit 3352). Mevlânâ, Hz. Âdem'in de bir Allah dostundan (*yâr-i Hudâ*) mahrum olmasından dolayı aldanişa düştüğünü söyler. *Mesnevî*, II, 57^b [169] (beyit 19).

⁶⁸ Nitekim bir çalışmada *Çile* (*Rızâ*) şeklinde başlık açılması da bu iki kavramın birbiriyle sıkı ilişkisini gösterir. Bk. Arpaguş, *Mevlevîlikte Ma'nevî Eğitim*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009, s. 167-168. Buna göre çilenin Mevlevîlik'teki süresini ifade eden bin bir sayısı, rızânın ebced hesabıyla karşılığıdır. Mevlânâ'nın arkadaşı Sadreddin Konevî'nin babalığı ve hocası, aynı zamanda kendisinden yaşça büyük çağdaşı olan İbn Arabî de, Arapça'da kök harfleri aynı olan *riyâzetle rızâ* kavramı arasında irtibat kurmakla konunun dikkat çekici bir boyutuna işâret etmiştir. Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'âşî, Beyrut 1997, II, 472.

⁶⁹ Rızâ hakkında toplu bilgi için bk. Uludağ, 291. Mevlânâ'nın rızâ hakkındaki görüşlerinin topluca ele alınması için bk. Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, ss. 581-586.

⁷⁰ *Mesnevî*, III, 141^b [267] (beyit 3349-3352, 3365).

⁷¹ *Mesnevî*, IV, 205^a [137] (beyit 3621-3627).

⁷² Uludağ, 50-51.

ğu bilinmektedir. Ona göre aşk sadece insanlar arasında gerçekleşen bir duygudan ibaret değildir. Gerçekte aşk sadece bir duygu değil, yaratılışın temelinde yer alan, hem sebep, hem itici bir güç, hem de bir sonuç olan varlığın ana ilkesi konumundadır. Mevlânâ, zerreler âleminde atomları, küreler âleminde ise gezegenleri birbirine bağlayan çekim kuvvetini de *aşk* kavramıyla açıklamaktadır⁷³. Hatta insanın nefsinin temizlemek ve ruhunu beslemek için de bir sanat olarak dîni öğrenmesi de ilâhî aşka tâlib olmak içindir⁷⁴. Bunun için Mevlânâ, şeytanda aşkın bulunmadığını, aşkın temel olarak insânî (*âdemî*) bir nitelik olduğunu vurgulamaktadır⁷⁵. İnsânî akıl ve bilginin de aşktan ve dolayısıyla onun getireceği kulluktan kopuk olmamalıdır⁷⁶.

Mevlânâ'nın varlığında aşk ve muhabbeti taşıyan insanın mükerrem bir varlık olarak görüşüne paralel bir tarzda aşkı Hakk'ın niteliği olarak kabul ederken, korkuyu mide ve şehvetine esir kulların niteliği sayması⁷⁷, *aşk ve muhabbeti* aslî, korkuyu ise ârîzî saydığını göstermektedir. Bu düşünce, mü'min ve hatta insan-ı kâmil olma potansiyelinden dolayı, inançsız insanlara hor gözle bakmama düşüncesine kapı aralamaktadır⁷⁸.

Mevlânâ'ya göre aşk, bir yönüyle insanın hakîkatte Allah'ın nefesi olan rûhunda saklı ve ortaya çıkarılması gereken bir yöndür ve bu durumda insandaki aşkın gerçek kaynağı da Allah olmaktadır⁷⁹. Bu aşkı ortaya çıkarmanın peygamberlerin (*mürselûn*) görevi olması da bu var oluş ilkesinden kaynaklanmaktadır⁸⁰.

⁷³ *Mesnevî*, V, 237^a [215] (beyit 2007); VI, 281^a [325-326] (beyit 910 vd.). Mevlânâ, burada gerçek aşkın ortaya çıkmasıyla mecâzî aşkın da ortadan kalkacağını belirtir. Ayrıca bk. Arasteh, *a.g.e.*, 114.

⁷⁴ *Mesnevî*, II, 83^a [245] (beyit 2578-2587).

⁷⁵ *Mesnevî*, IV, 179^b [64] (beyit 1401).

⁷⁶ Âdem'in bilgisiyle tüm âlemin önüne geçtiği şeklindeki ifadelerin (*Mesnevî*, I, 19^a [69] (beyit 1013-1014)) şerhi sadesinde, insana Allah tarafından öğretilen ilmin akıl (*akl-ı mevhib*), din ve insanlığa dayanması gerektiği belirtilirken de bu hususun vurgulanmış olduğu anlaşılıyor. bk. Âbidîn Paşa, II, 128.

⁷⁷ *Mesnevî*, V, 239^b [221] (beyit 2183-2184).

⁷⁸ *Mesnevî*, VI, 298^a [373] (beyit 2451).

⁷⁹ *Mesnevî*, III, 106^a [298-299] (beyit 405 vd.).

⁸⁰ *Mesnevî*, VI, 321^a [436-437] (beyit 4494-4502). Burada aşkın farklı tezâhürlerinden de söz edilir. Sevginin eş, çocuk, hoca ya da dostlar karşısında

Ancak Mevlânâ aşkın temelde rûhânî olduğunu söylemekle birlikte, onun nefsânî bir boyuta da sâhip olduğunu, temelde rûhânî boyuttan kaynaklanmasına bağlı olarak nefsânî boyutuyla bile insanı sonsuzluğa taşıyabileceğini ifâde etmektedir⁸¹. Aynı beyitlerde aşkın akılla açıklanamayacağı, aşkı ancak aşkın açıklayabileceği, “güneşin delilinin güneş olabileceği” örneğiyle vurgulanmaktadır. İkinci cildin başında geçen “Aşk nedir?” sorusunun “Benim gibi ol anlarsın” şeklindeki cevâbı da, bu durumun ancak yaşanmakla anlaşılabilceğini ortaya koymak için zikredilmekte ve hemen ardından aşkın akılla anlaşılamaz oluşu, ilâhî bir sıfat oluşuyla açıklanmaktadır⁸².

Pâdişâhla câriyenin hikâyesinde de Mevlânâ hikâyeyi zaman zaman kesmekte ve bu kesintilerin birinde aşktan söz etmektedir⁸³. Burada ölümsüz olan aşkın seçilmesi gerektiğini belirtirken, câriyenin kuyumcuya, dolayısıyla nefsin hevâyâ olan aşkını bırakıp Allah aşkına yönelmeyi uygun bulmakta, birincisinin geçici, ikincisinin ise ölümsüz olduğunu ifâde etmektedir. Şu durumda pâdişâh tarafından temsil edilen rûhun mürşide olan sevgisi gerçek aşkın bir izdüşümü olurken, câriye tarafından temsil edilen nefsin hevâyâ olan düşkünlüğü mecâzî aşkın bir ifadesidir. Mürşid, mecâzî aşkı kontrol altına almakla, nefsin aşkını rûha ve onun kaynağı olan Allah’a doğru yönlendirmiş olmaktadır. Bunu yaparken de *riyâzet*, *mücâhede* ve *tefekür* gibi yollarla hevânın çirkinliklerini nefse göstermekte, nefsin hevâyâ olan aşkını Hakk’a çevirmektedir.

farklı görünüm alması tek bir cevherin farklı görünümüdür. bk. Arasteh, *a.g.e.*, 116-117. Aşkın kaybedilen Sevgili’ye tekrar kavuşmak için itici bir güç olduğu *Mesnevî*’nin ilk onsekiz beytinde de vurgulanır. bk. *Mesnevî*, I, 7^b, 9^a [37] (beyit 1-18). Bu kısmın şerhi için bk. Ankaravî bu konuda müstakil bir esere imza atmıştır. Bk. İsmail Ankaravî, *Mesnevî’nin Sırrı Dibâce ve İlk 18 Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan-Mustafa Topatan, I, Hayykitap, İstanbul 2008. Diğer şerhler için bk. Bursevî, 90-139; Âbidin Paşa, I, 17-47; Konuk, I, 73-89; Tâhirü’l-Mevlevî, I, 49-73; Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 28-43.

⁸¹ *Mesnevî*, I, 10^a [40] (beyit 109-116, özellikle 111).

⁸² *Mesnevî*, II, 55^b [168]. Burada “Allah onları sever, onlar da Allah’ı” [Mâide 5/54] meâlindeki âyeti zikreder, fakat aşkın kula nisbet edilmesinin mecâzî olduğunu da belirtir.

⁸³ *Mesnevî*, I, 11^a [43] (beyit 217-220).

Sonuç

Dünyâ edebiyâtı, gerçeğin kurgu yoluyla anlatımına dayanan zengin bir birikime sâhiptir. Felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere İslâm medeniyetinin çeşitli disiplinlerinde de bu birikimin izleri mevcuttur. Senâî ve Attâr'ın mensup olduğu Aşk Mektebi'nin özgün temsilcilerinden Mevlânâ'nın da bu geleneği sürdürdüğü bilinmektedir.

Ancak asıl amacının hikâye anlatmak olmadığını belirten Mevlânâ, hikâyenin şeklinden çok, hikâyelerde işlenen konuların özünün anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle o, çok basit ve kolay anlaşılır hikâyeler yoluyla yüksek hakikatleri normal insanların idrâk seviyelerine yaklaştırmayı hedeflemiştir. Bunun amacı da okuyucu ya da dinleyicilerin idrâk seviyelerinin yükseltilmesidir. Mevlânâ, pâdişahla câriyenin hikâyesini anlatırken de çok basit ve kolay anlaşılır semboller yoluyla, insan iç dünyasının fitrî yapısı ve bu yapının dünyevî şartlar içerisindeki parçalanmışlık ve gelgitlerini anlatmayı seçmiştir. Bu yönüyle hikâye Mevlânâ'nın deyimiyle *"bizim hâlimiz"*in ifâdesi, günümüz ifâdesiyle ise *"bizim hikâyemiz"*dir.

Hikâyede geçen hiçbir sembol yersiz değildir. Ana sembollerden câriye ve kuyumcunun ilk bakışta farklı serhlere konu olması, anlatılmak istenen gerçeklerin özünde bir değişikliğe sebep olmaktadır. İnsan varlığında her şeyin kaynağı olan rûh, pâdişâh metaforuyla temsil edilmekte, böylece insandaki hâkim konumuna işâret edilmektedir. Hikâyede söz konusu edilen ilişkiler ağı, insanı irşad arayışına götüren iç âlemdaki krizin de temelini oluşturmaktadır. İnsan parçalanmışlığının bütünlüğe kavuşturulması yolunda ilk işâret, yaşanan bu çokluk krizi olarak göze çarpmaktadır. Hatta Mevlânâ'nın da dâhil olduğu pek çok kişi tarafından tasavvufî hayata girmeden ya da tasavvufî kemâle ulaşmadan önce yaşanan benzer krizlerin, mürşidlik mertebesine ulaştıktan sonraki verimli

bir irşad hayatı için en önemli itici güçlerden biri olduğu söylenebilir.

İnsandaki parçalanmışlığın giderilmesi Mevlânâ'ya göre mürşidin faaliyet ve tasarrufuyla mümkün olabilmektedir. Çünkü insan, içinde bulunduğu durum ve eksikliğin tam olarak farkında olamamaktadır. Mürşidin gösterdiği hedef de *edeb* ve *riyâzet* gibi araçlar yoluyla nefse ve nefsânî olana duyulan sevginin gerçek hedefine ulaşması, yani rûhun kaynağını oluşturan *ilâhî aşka* dönüşmesidir. Böylelikle kişinin tevhîde ulaşması mümkün olacaktır. Mürşid, şurup ya da şerbet metaforunun temsil ettiği araçlar yoluyla kuyumcuyu öldürmekte ve dolayısıyla parçalanmaya yol açan temel unsur olan hevâyı ortadan kaldırmaktadır. Ancak hikâyenin bu kısmı günümüz disiplinlerinden beslenen yerli ve yabancı yazarlar tarafından sükûtle karşılanmaktadır. Öte yandan Mevlânâ'nın muhtemelen İbn Sînâ'ya kadar uzanan bilgi kaynaklarında yer alan tedavî yöntemlerinin psikanaliz olarak nitelenmesi de bir çeşit anakronizmi ortaya koymakta, diğer yandan bu yaklaşım yoluyla tasavvufî yöntemlerin bir çeşit psikoterapiye indirgenmesi söz konusu olmaktadır.

Bu hikâyeden sonra gelen *Bakkal ve Papağan* hikâyesi mürşidin tasarruflarının sıradan insanlar tarafından anlaşılamayacağını vurgularken, bir yandan da *Mesnevî* hikâyeleri arasındaki siyâk-sibâk ilişkisini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eserde yer alan hikâyeler arasındaki siyâk-sibâk ilişkisinin, eserin bütünü için de dikkate alınması önem kazanmaktadır.

Hikâyede *ruh*, *nefis*, *edeb*, *riyâzet*, *aşk* ve *şeyh* gibi temel tasavvufî terimler, birbirine bağlı olarak dinamik bir yapı içerisinde ele alınmaktadır. Böylelikle Mevlânâ, bu hikâye yoluyla bir yandan tasavvuf usûlünün genel ilkelerine işâret ederken, bir yandan da bu usûlün Mevlevîliğe mahsûs özel bir şeklinin temelini de atmaktadır. Bu çerçevede Mevlânâ, şeyhin vasıfları hakkında da bilgi vermekte, Ankaravî ve Tâhirü'l-Mevlevî gibi bazı şârihlerin yorumlarına göre, câriyenin hastalığını artıran sahte şeyhleri de eleştirmektedir.

Özetle Mevlânâ, bu hikâyede basit görünen, kolay anlaşılabilir semboller yoluyla, derin insânî hakikatlerin merkezine parmak basmaktadır. Bu yaklaşım, günlük sıradan insânî durumlar kadar, hatta onlardan daha fazla yüksek insânî tecrübelerle ulaşabilmenin yollarını ortaya koymaktadır.



Predicating the life to the symbols:
On the Understanding Manners of a Story of Mathnavi

Citation/©: Erginli, Zafer, (2009). Predicating the life to the symbols: On the Understanding Manners of a Story of Mathnavi, Milet ve Nihal, 6 (1), 221-243.

Abstract: Symbolic expression is first of the basic ways which sufis used to describe high truth. The Mathnavi of Mawlânâ contains abundant material on this subject. The stories told in this book was explained very much and some of these have been delt with in the modern era. In this article the first story of Mathnavi "The Story of The Sultan and his Concubine" is tried to interpret in the light of traditional and modern comments and also to search for relationships between the essential mystical terms which symbolized in the story and the mystical manner of Mawlânâ.

Key Words: Symbol, Story, Mawlânâ, Mathnavi





Hz. Peygamber'in ayı ikiye bölmesini anlatan bir minyatür.

Lafız - Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı

Şevket TOPAL*

Atıf/©: Topal, Şevket (2009). Lafız-Mana İlişkisi Bağlamında Fıkıh Dili ve Mitolojik Anlatı, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 245-259.

Özet: Fıkıh ve fıkıh usûlü ilmi, lafız mana ilişkisine son derece önem verir. Bu bağlamda İslam hukukçuları, kullandıkları lafızların ve manalarının kapalılık içermemesine azami dikkat göstermişlerdir. Kullanılan lafızlar, olay ile mutabık ve açık seçiktir. Gizemli ve hayattan kopuk bir dil, insanların pratik hayatını çözümlenmede çok fonksiyonel olmadığından, fıkıh dili ile uyuşma halinde değildir. Bu makalede, kurguya dayalı anlatım dili karşısında yer alan; beyanı ve anlaşılır olmayı isteyen fıkıh dilinin temel özellikleri lafız-mana ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mitoloji, lafız, anlam, fıkıh dili.

- I -

İslâm toplumunun Kur'an ve sünnet metinlerini temel alarak geliştirdiği ve hukûkî çözümlerinde esas aldığı fıkıh; fakihlerin titiz çalışmaları neticesinde oluşan zengin bir bilgi birikimi ve hukûk tecrübesi ile günümüze değin Müslümanların meselelerine hal çaresi olma işlevini hakkıyla sürdürmüştür. Pek tabii ki, asırlardır farklı coğrafyalarda pek çok insana hitap eden İslâm dini ve onun öngördüğü hukûk sistemi olan fıkıh içerisinde benzer meseleler

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.

için geliştirilmiş farklı hükümler, uygulamada belli bir zenginliği ve tarihi tecrübeyi de beraberinde getirmiştir. Hatırlanacağı üzere İslâm, Arap yarımadasında zuhur etmesini müteakiben kısa sürede çok çeşitli milletlerle ve kültürlerle; dolayısıyla yeni mühtedîlerle ve onlarla alakalı olarak çözülmesi gereken problemlerle karşılaşmıştır.

Rasûlullâh'ın (s.a.v.) döneminde vahiy devam ettiğinden, sa-habe her bir sorununa çözüm bulma imkânına sahipti. O'nun vefatından sonra daha işin en başında, içeride veya dışarıda pek çok problemle boğuşmak zorunda kalan, buna karşın zaman ve mekan dilimi açısından merkezden gittikçe uzaklaşmaya başlayan sonraki dönem İslâm toplulukları, hukûkî çözümler üretebilme adına mevcut sınırlı sayıdaki nassı, sınırları oldukça genişlemiş coğrafyanın sorunlarına uyarılama mecburiyetindeydi. Bu mecburiyet, fukâhânın yetenekli ve yerinde ilmî çözümleriyle hukûk adına zengin bir birikime dönüştürülebilmiştir. Bu ise rasgele bir ilmî disiplinle değil, ortaya çıkan meselenin hangi hiyerarşi içerisinde çözüme kavuşturulacağını son derece güçlü ve sağlam ilkelerle belirleyen usûl-ü fıkıh ilmi vasıtasıyla yapılmıştır.

Fıkıh usûlü ilmi, hukûkî lafızların zâhiri ile yetinilmemesini, aksine onların manalarının da dikkate alınmasını; hükümlerde lafız-mana uyumuna dikkat edilmesi gerektiğini kurala bağlar. Bir başka ifadeyle, hiçbir kimse *kelime oyunları ve lafzın içeriklerini değiştirme yoluyla*, hukûkî bir tasarrufta bulunamaz; aksi halde *şeriatın ruhuna aykırı bir iş* yapmış olur.¹ Bununla birlikte herhangi bir söz/düşünce, farklı üsluplarla ve ele alınan konunun hususiyeti ya da üslup sahibinin tercihi doğrultusunda sarîh/açık veya kapalı/dolaylı bir şekilde ifade edilebilir. Her bilim dalının, kültürün ya da inanç sisteminin içerisinde, bunun örneklerini sıkça bulmak mümkündür. Bizim burada amacımız İslâm toplumu bünyesinde gelişen; temel referansları Kur'an, sünnet gibi ilâhî menşeli bilgi kaynakları ve bu kaynaklara ilave olarak geliştirilen diğer fer'i kaynaklar olan İslâm hukûkunun, özellikle fıkıh usûlü kaynaklı

¹ Geniş bilgi için bkz.: İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslâm Hukuk Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 155-159.

anlatım tarzının bazı örneklemelerinden hareketle hususiyetlerini ve mitolojik anlatım tarzından ayrıldığı belirgin hususları vurgulamak olacaktır.

- II -

İslâm, yapısı gereği insanın hem ruhuna hem de bedenine hitap etmektedir. Dünya ve âhiret ile ilgili hususlar da bu hitaba dâhil olup; birincisi nesnel gerçekliklere, ikincisi gaybî bilgilere dayanır. Dolayısıyla İslâmî metinlerde yer alan ifade tarzlarında, anlatılmak istenilen konunun hassasiyeti gereği, pek çok üslup bir arada ve başarı ile kullanılır. Nitekim İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan bilimlerin, kendilerine uygun olan bir dili tercih ettikleri, erbabınca bilinmektedir. Sözelimi; akıl yoluyla idrâki oldukça zor olan ve anlaşılması nakle dayanan inanç/gayb konularında, pek tabii ki fizik ötesi âlemdaki bir durumu fizik âleme izah edecek bir ifade şekli tercih edilecektir. Burada sarıh ifadelerden ziyade *teşbih*, *temsil*, *mecaz*, *kinaye*... lafızları ile anlatım yolunun tercih edilmesi gerekir. Örneğin “*Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasıcalar! Bilakis Allah’ın iki eli açıktır; dilediği gibi verir. Andolsun ki sana Rabb’inden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü artırır...*”² âyetinin metninde yer alan “*yed/el*” kelimesini, *hakikat* manasına hamlederek anlamak, İslâm’ın yerleşik kuralları açısından mümkün olmadığından, burada ister istemez bir *te’vile* gidilmiş; kelimenin *hakikat* anlamı değil, *mecaz* anlamı tercih edilmiştir. Benzer şekilde İslâm ilim geleneği içerisinde yer alan başta tasavvuf olmak üzere, kimi ilimlerin de şu ya da bu oranda metaforik/temsil ve teşbihe dayalı veya mitolojik/ütopik bir anlatımı tercih ettikleri görülür.³ Bunda yadsınacak bir durum da yoktur. Zira böyle bir üslup muhatabın dağılan zihnini toparlar, dikkatini belli bir noktaya celbeder. Ancak İslâm ilim geleneği içerisinde temel amaç, *tercih edilen üslup ne olur-*

² Mâide, 5/64.

³ Ögke, Ahmet, *Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005, s. 74 vd.

sa olsun, ütopyanın değil, bir hakikatin en etkin şekilde öğretilmesidir. Bu, XIV asırı aşkın süreden beri devam ede gelen İslâm geleneğinin değişmez bir karakteridir.

Oysaki 19. asrın başlarından itibaren Avrupa'da etkin olan pozitivizm akımı, deneyle ispatlanamayan bilgiyi reddetmekteydi. Yine bu dönemde hüküm süren determinist düşünce de, pozitivizmle uyuşan görüşler ortaya koyarak; evrende olup biten her şeyi önceden belirlenmiş tabiat kurallarına bağlamaktaydı. Bu görüş zamanla Kitab-ı Mukaddese de eleştiriler yöneltmeye; içerisindeki mitolojik unsurları temizleme ve hatta reddetmeye kadar işi ilerletmiştir.⁴ Avrupa'nın bilimsel ve teknolojik alanda gittikçe ilerlemesi ve İslâm dünyasının buna karşılık verememesi, batı dünyasında yapılan çalışmalarda İncil'e benzer eleştirilerin Kur'an içinde dillendirilmesi neticesini de getirmiştir. 19. asırda Kur'an üzerine çalışan Müslümân ilim adamları batı'nın ilerlemesi, eleştirileri ve pozitivist anlayışı karşısında savunmacı bir yaklaşımla tavır geliştirmeye çalışmışlar; neticede İslâm geleneğinde ve kaynaklarında yer alan kıssaları mitolojik karakterde yorumlamaya, mucizeleri inkâr etmeye, âhiretle ilgili ifadeleri ise sembolik olarak nitelendirmeye... ve aklileştirmeye çalışmışlardır.⁵ Burada ele alınmak istenen konuyla doğrudan alakalı olmadığından detaya girilmeden şu kadarını belirtmek gerekirse, İslâm inancı açısından kaynaklarda yer alan kıssalar, mucizeler veya âhiret alemi ile ilgili haller, Batı ilim dünyasında ifade edildiği şekliyle, mitolojik bir anlatı olarak nitelendirilemez. Zira, tarihi değeri olmayan güvenilmez söylenti anlamında kullanılan mitolojinin⁶ aksine, dini alanda kullanılan sembollerin ya da fizikötesi âleme ilişkin haberlerin, ister dînî tecrübeye dayansın ister vahiy bilgisine, Müslümân âlimlerin ekseriyeti nezdinde *bilgi verici*⁷ özelliğe sahip olduğu

⁴ Gündüz, Şinasi, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri", (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu), Ankara, 1998, s. 59-60.

⁵ Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?", s. 45.

⁶ Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun 1998, s.26; Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, Ankara Okulu, s. 142-143.

⁷ Dini sembollerin bilgi verici özelliği ve epistemolojik değeri ile ilgili ileri okuma için bkz.: Tokat, *Dinde Sembolizm*, 177-185.

kabul edilir. Konu, fıkıhla alakalı olarak değerlendirildiğinde, bu alanda tamamen farklı bir metodun; *delilden hareketle beyanı açığa çıkarma, olabildiğince açık ifadeler kullanma suretiyle gizemli ve kapalı ifadelerden uzak kalma* amacının güdüldüğü görülür. Esas itibarı ile bunun, İslâm hukûk metodolojisinin ana işlevlerinden birisi olduğu görülür.

- III -

İslâm hukûkçuları lafızlar ile onların delâleti arasındaki ilişkiyi en ince ayrıntısına kadar irdelemişler; nass ile onun delâlet ettiği anlamın her zaman aynı şeyler olmadığı neticesine ulaşmışlardır. Bu nedenle lafızlar konusu ve lafız-anlam ilişkisi fıkıh usûlü içerisinde oldukça mühim bir mevki işgal ettiğinden, İslâm hukûkçuları fıkıh usûlü eserlerinde hükmün kaynakları, bu kaynakların hiyerarşik sıralaması, beyan türleri, lafızların manalara ya da hükümlere delâletleri, delâletin çeşitleri gibi konular üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır. Zira fıkıhta anlama ve hüküm çıkarma, bu temel üzerine oturtulmuştur. Doğaldır ki, pek çok ekolün ve bu ekol içerisinde yer alan birbirinden farklı sayısız görüşün oluşturduğu asırlara dayalı zengin malzemenin, bir makale çerçevesinde ele alınması ve değerlendirilmesi mümkün olmayacağından, burada sadece örnek kabilinden temel bazı kavramlar çerçevesinde, fıkıh usûlündeki anlama ve yorumlama metodu üzerinde bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır.

Fıkıh usûlünün ilk elden kaynağı olan Kur'an ve hadis metinlerinde, hükme dayanak oluşturabilecek ifadelerde *sarih/açık* beyanın yanında *teşbih, kinaye* veya değişik açılardan manası kolaylıkla anlaşılabilen *kapalı* lafızlar bulmak mümkündür. Bununla birlikte, ilk bakışta gizemli ve kapalı gibi duran ifadenin anlatmak istediği şeyi, değişik karineler yoluyla açığa çıkarmaya çalışmak fıkıh usûlünün temel fonksiyonu olduğu gibi, kendisini temeli kurgu

olan mitolojik bilgi ve yorumlara dayalı anlatıyı benimseyen⁸ ilimlerden de ayıran belki en mühim hususiyettir. Çünkü fıkıh, kurgu üzerine oturtulan bir bilgiye dayanarak hüküm veremez. Bununla birlikte elde edilen bilginin hem zâhiri hem de bâtını (manası itibarı) ile şeriata uygun olması gerekir.⁹

İslâm hukûku içerisinde yer alan meseleler, yapısı gereği iki farklı şekilde karşımıza çıkarlar: Bunlardan *birincisi*; beş vakit namaz, ramazan orucu, içki içmenin ve zina fiilinin yasaklığı... gibi dinin kesin olarak bilinen hükümleri olup, bu konuda fukahânın ihtilâfı söz konusu olamaz. Zira bu türden hükümler kesinlik/kat'ilik içerir. *İkincisi* ise hakkında kesin hüküm olmayan şer'î meselelerdir ki; müçtehitler bu türden meseleler hakkında değişik şekillerde ihtilaf etmişlerdir. İctihada açık alan olan bu sahada, "Allah katında hakikatin tek mi? olduğu veya birden fazla mı? olduğu, isabet edenin de hata edenin de sevap alıp alamayacağı" gibi konular¹⁰ üzerinde de duran fukahâ, esasında bu tartışmalarıyla, bir bakıma olayın içtihadı olduğunu da bize öğretmiş olmaktadır. Bununla birlikte bir beyanın ya da hükmün isabetli olup olmadığı konusunda mühim husus, hükmün neticesinden ziyade delillerin doğru bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı ile ilişkilidir. Delilin doğru bir şekilde kullanılması sonucu meydana gelebilecek muhtemel bir içtihat hatası, müçtehidin Allah katında sorumluluktan kurtarabileceği gibi, gayreti sebebiyle sevap elde etmeye de götürebilecektir.¹¹

Nasslardan istinbat yoluyla hüküm elde edilmesi son derece dikkat ve derinlemesine araştırma gerektirir. Bunların kaynağı durumunda olan şer'î nasslar yani Kur'an ve sünnet ise Arapça olarak gelmiştir. Dolayısıyla bunlardan hüküm elde edecek müçtehidin Arap dilinin yapısını ve kurallarını tam olarak bilmesi; dilin imkân vermediği anlamları dile yüklememesi gerekir. Bu

⁸ Gerçi İslam tarihi içerisinde, açık lafızlardan dahi batını anlamlar çıkaran fırkaların mevcudiyeti bilinmekle birlikte, bunlar ana doku içerisinde marjinal düşünceler ve fırkalar olarak kalmışlar; bütünü temsil niteliği taşımamışlardır.

⁹ Şatîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfakât* (Türkçesi: Mehmed Erdoğan), İstanbul 1990, II, 276-279.

¹⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 436 vd.

¹¹ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 437.

bakımdan Cüveynî'nin de ifade ettiği gibi “*usûlde sözün gücü, lafız ve manalara taalluk eder... Şeriat Arapça olduğundan kişi, dili esas almadıkça ve kurallara uymadıkça bağımsız görüş sahibi olamaz.*”¹² Gazalî de benzer görüşler serdettikten sonra, usûlün asıl fonksiyonunun, “*hüküm istinbatında müçtehide düşünceyi kullanma ile alakalı dayanaklar sağlamak olduğunu*” belirtir.¹³ Konunun önemine ve hususiyetine binaen, kaynaklardan hüküm çıkarma sadedinde lafızların mana ile ilişkisini tespit etmeye çalışan fakihler, lafızları değişik açılardan tasniflere tabi tutmuşlardır. Bunları şu şekilde vermek mümkündür:¹⁴

Vaz' olduğu anlam, yani ilk konuluğu itibarı ile sahip olduğu nitelik bakımından lafızlar *hâss*, *âmm* ve *müşterek* kısımlarına ayrılmıştır.

Kelimenin kullanıldığı mana ile vaz' olduğu anlamın aynı olup olmaması bakımından lafızlar *hakikat*, *mecaz*, *sarih* ve *kinaye* kısımlarına ayrılmıştır.

Kelimenin kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından lafızlar *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem*; buna karşılık kapalılık derecesi bakımında ise *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* kısımlarına ayrılmıştır.

Lafızlar bir de lafzın manaya delâleti ve sözü söyleyenin lafızla neyi kastettiğini anlayabilme yolları bakımından *ibârenin delâleti*, *işâretin delâleti*, *delâletin delâleti* ve *iktizânın delâleti* kısımlarına ayrılmıştır. Fıkıh usûlünde ele alınan ve yukarıda tasnifini verdiğimiz lafız mana ilişkisi çerçevesinde, detaya çok fazla girmeden şunları ifade edebiliriz:

Âmm; tek vaz' ile, tek bir manayı göstermek üzere konulmuş olan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafız¹⁵ demektir. Âmma,

¹² Cüveynî, *el-Bürhân*, s. 169.

¹³ Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l- Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, Beyrut, ts., I, 315.

¹⁴ Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, (Ter. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 2001, s. 310.

¹⁵ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 345.

“*essârigu ve’s-sârigatü fegdaû eydiyehumal/hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının (...) ellerini kesin.*”¹⁶ âyetinde geçen *essârigu ve’s-sârigatü/hırsız* lafızlarını örnek olarak verebiliriz. Âyetteki ifade kadın erkek arasında herhangi bir ayırıma gitmeksizin umumi manada hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesini emretmiştir. Bununla birlikte *fukahâ*, kelimenin sadece lafzından hareketle bir genellemeye gitmemiş; amm lafzı ve içeriği ile çok farklı tartışmalara girmiştir.

Hanefilere ait usûl kitaplarında bazı âlimler âmm lafzı “*isimler veya (soyut) mânaları toplu olarak içine alan şeyler*” olarak tanımlamışlardır.¹⁷ Pek tabii ki, burada topluluktan bahsedilecekse, Arap dilinin yapısı gereği, âmm olan nesnelere de sayı bakımından üç ve yukarı olması gerekir. Buna karşılık Bâkılânî âmmı “*iki ve daha fazla şeyi kapsayan söz*” olarak tanımlamak suretiyle, bunların umûmî olmalarının sayı ile değil içerikleri yönüyle olduğunu ve bu haliyle iki şeye şamil olan sözün de âmm olabileceğini belirtmiş olmaktadır. Dolayısıyla O’na göre bir lafız bir yönüyle âmm olurken, bir başka yönüyle hâss olabilmektedir.¹⁸ Gazzâlî ise âmmı “*aynı şeyi ifade etmeleri bakımından, iki ve daha fazla şeye delâlet eden tek bir lafız*”¹⁹ şeklinde tanımlar. Burada âmmın, iki ve daha fazla şeye delâlet eden lafız anlamında kullanılması, esas itibarı ile fakihlerin bir kelimenin umûmunun kapsamını belirlemede ayrıldıkları bir noktayı da ifade etmesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte konumuz açısından belki en çarpıcı nokta fakihlerin, tek bir lafız ve onun manaya delâletini tespit hususunda dahi delillerden ve Arap dilinin yapısal özelliklerinden hareketle ne kadar hassas davrandıklarıdır. Umumi anlam içeren bir lafız, eğer hususî bir hükme has kılınacaksa (tahsîs edilecekse), bu ancak delâlet yoluyla câiz olur. Aksi halde lafız, kendi başına bağımsız bir anla-

¹⁶ Maide, 5/38.

¹⁷ Ebû Zeyd ed-Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, Daru’l-Kütübî’l-İlmiye, Beyrut 1421/2001, s. 94; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü’s-Serahsî* (thk: Ebû’l-Vefâ Efgânî), Dâru’l-Marife, Beyrut 1973, I, 125.

¹⁸ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb, *et-Takrîb ve’l-İrşâdu’s-Sağîr*, thk. ‘Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetü’r- risâle, Beyrut, 1418/1998, III, 5.

¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 47-48.

ma sahip olur.²⁰ Öte yandan bir lafız, aynı kullanım içerisinde hem *hakikat* hem de *mecaz* olarak kullanıma müsaitse, bu durumda *hakikat* anlamı tercih edilir. *Mecâzî* kullanım ancak bir delile istinaden söz konusu olabilir. Çünkü isimlerde esas olan, kelimenin va'z edildiği anlamda kullanılmasıdır. *Mecaz* ise, kelimenin dildeki konulduğu anlamın dışında kullanılması durumunda söz konusu olur.²¹

Hâss, vaz' olunduğu mana bakımından tasnife tutulan ikinci mühim lafız türü olup; tek bir manayı ve mananın delâlet ettiği fertleri teker teker göstermeyi ifade eder. Ahmet, Mehmet gibi cins isimler; ilim, hikmet gibi mana isimleri; yapısında çokluk bulunmakla birlikte bir grubu temsil eden iki yüz, üç yüz, bin gibi sayı isimleri de hâss kabul edilir.²² *Mutlak*, *mukayyed*, *emir* ve *nehîy* terimleri de *hâss lafızlar* içerisinde incelenirler. Oldukça mühim kavramlar olan ve her biri hacimli çalışma ile ele alınabilecek vüsatte olan hâss lafızlar ile onun içerisinde mütalaa edilen *mutlak*, *mukayyed*, *emir* ve *nehîy* konularında burada detaya girmek amacı aşacağından, şu kadarını ifade etmek gerekirse; hâss lafız, va'z olunduğu manaya kat'î olarak delâlet eder ve aksine bir delil olmadıkça bu lafızın başka anlamda kullanılmayacağı hususunda âlimlerin ittifakı vardır. Pek tabii ki buradaki kat'îlikten maksat, delile dayalı ihtimâllerin ortadan kalkmış olması anlamındadır.²³

Müşterek, birbirine zıt manalara sahip tek bir lafızın, bu manalardan her birisine tertip üzerine değil, münferiden muhtemel olmasıdır. Müşterek lafız üzerinde, içtihat yoluyla bir hükme ulaşılabılır. Bunun mukabili olan mücmelde ise, sözü söyleyenin beyanı olmaksızın bir hükme ulaşmak mümkün değildir.²⁴ Örneğin; "*ve'l-mutallekâtü yeterabbesne bi enfüsihinne selasete kurû'lboşanmış olan*

²⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, I, 41-42; Cessâs, Ebû Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 343.

²¹ Geniş bilgi için bkz.: Cessas, *el-Fusûl*, I, 46; İsnevi, *Tahricu'l-Furû*, s. 228; 312; Ahsâî, Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Lafzu'l-Ma'kul fî Beyâni Ta'rifi'l-Uşûl*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2004, s. 89.

²² Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992, s. 243; Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 311.

²³ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-312.

²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 162-163.

*kadımlar (evlenmeden) kendi başlarına üç kur' süresi beklerler.”*²⁵ âyetindeki *kurû'* lafzı hem adet dönemini hem de temizlik dönemi ifade etmesi bakımından birbirinden farklı, ama sözlükteki kullanımını itibarı ile ikisi de sahih kabul edilebilecek bir anlamı içermektedir. Bu yüzden söz konusu kelime ortak manalı kelime anlamında *müşterek* lafız olarak isimlendirilmiş²⁶ ve çözümünü içtihadî olarak belirlenmiştir. Müşterek bir lafzın anlamının belirlenmesi için harici bir karineye ihtiyaç duyulur. Karine olmadıkça, lafzın anlamını belirleme konusunda *tevakkuf* edilir; anlam ile ilgili bir tayinde bulunulmaz.²⁷

- IV -

Zâhir; lafzın sadece sîgasından, sözü işiten kimsenin murat edilen manayı anladığı, her bir lafızdır.²⁸ **Nass** ise mütekellimden kaynaklanan bir durumdan dolayı, lafzın zâhirini sîga açısından değil de, mana açısından açıklığa kavuşturmadır. **Zâhir**, *tev'il*²⁹ ihtimali taşıyan;³⁰ **nass** ise maksadı ve manası açık, belli bir hükmü olan *hâss* veya *âmm* lafızları ifade eder. **Nass** da tıpkı **zâhir** gibi teville imkan verir, ancak bu ihtimal **nass** da biraz daha düşüktür.³¹ Ancak bir söz bir manada **zâhir**, başka bir manada ise **nass** konumunda olabilir. Yani bir kelimelik sözün söylendiği sıya itibariyle **zâhir**, karinesi itibariyle de **nass** olabilir.³² Bu yönüyle **zâhir** ve **nass** her ikisi de metnin doğrudan lafzı ile bağlantılı anlamlarla ilgilidir. Örneğin; alış verişlerle ilgili olarak “*Allah alış verışı helal ribâyi ise*

²⁵ Bakara, 2/228.

²⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 46.

²⁷ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 104.

²⁸ Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, I, 72.

²⁹ *Te'vil*; bir delile binaen lafzı zâhiri manasından alıp, başka bir manada kullanmaktır. Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 376.

³⁰ el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 713.

³¹ Cessas, *el-Fusul fi'l-Usûl*, I-IV, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, İstanbul ts., I, 19; Buhârî, Alauddin Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar*, Beyrut, 1994, I, 72-75.

³² Serahsî, *Usûl*, I, 164; Taftazani, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I-234.

haram kıldı."³³ âyeti, *zâhiri* anlam bakımından alışverişin *helal*, faizin de *haram* olduğunu ifade eder. Ancak burada asıl vurgulanmak istenen, alışverişin de faiz/ribâ gibi olduğunu iddia edenlerin sözlerini doğru olmadığıdır. Bu gerekçe âyetin kendi metninden elde edilmektedir.³⁴ Bu sebeple bazı usûl âlimlerine göre *zâhir* ve *nass* aynı anlamı ifade ederler.

Lafzın hükme açıklık derecesi artıkça, manaya ihtimâlin kuvveti de artar. Bu nedenle usûl âlimleri *te'vile* kapalı olan, yani her ne kadar neshe ihtimâli³⁵ olsa da, *müfesser* lafızların hükme kesin olarak delâlet edeceğini ve yüzden onlarla amelin gereğini vurgularlar.³⁶ Bir lafızdaki nesih ihtimâli de ortadan kalkmışsa, o halde lafız *muhkem* olarak isimlendirilir. Artık bu lafza bağlı hükmün gereğini kesin olarak yerine getirmek gerekir.³⁷ Örneğin "*namuslu kadınlara zina isnadında bulunan, sonra da ispat için dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun.*"³⁸ âyetindeki "*seksen*" bir sayıyı ifade eder; fazlalığa ve eksikliğe ihtimâl vermez. Bu yönüyle mezkur lafız, *müfesser*dir. Aynı lafız, Hz. Peygamberin vefatından sonra nesh edilme ihtimâli kalmadığı için bir başka açıdan da *muhkeme* dönüşmüştür. Gerek *müfesser* gerekse *muhkem* lafızlar, *te'vil* ve tahsise kapalıdır.³⁹

Manaya delâleti kapalı gözüken lafızlar da İslâm hukûk usûlünde detaylı bir şekilde incelenir ve bu kapalılığın ne şekilde ortadan kaldırılacağı ile ilgili hükümler yer alır. Kapalı lafızlar arasında zikredilen *hafî*, kapsamına bir çok ferdi alan, ancak kendisinden kaynaklanmayan bir engelden dolayı bu fertlerden bir kısmına delâleti açık olmayan lafızları içerir. Örneğin; hırsızlık cezası olan el kesmenin, kendisine benzeyen farklı bir suç çeşidi olan kefen soyuculuk (*nebbâş*) ve yankesiciliği de (*tarrar*) kapsayıp

³³ Bakara, 2/275.

³⁴ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 116.

³⁵ Nesih, yani bir hükmün değiştirilerek yerine başka bir hükmün konması, sadece Hz. Peygamber dönemi için söz konusudur. Bu nedenle *müfesser* hükmünü taşıyan lafızlar, O'nun vefatından sonra *muhkem* vasfına dönüşmüşlerdir.

³⁶ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

³⁷ Debbûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

³⁸ Nûr, 24/4.

³⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrar*, I, 77 vd.

kapsamadığı, söz konusu fiillerin de şeklen hırsızlığa benzemeleri sebebiyledir. Buradaki kapalılığın nedeni ise hırsızlık (sirkat) lafzından kaynaklanmamaktadır. Bu ise, inceleme ve derinlemesine düşünme ile ortadan kaldırılabilecek bir durumdur.⁴⁰ Hafîye göre, bir derece daha kapalı lafız olan müşkilde ise kastedilen mana, ancak karineler ve emâreler üzerindeki incelemeler neticesinde vuzuha kavuşturulabilir. *Müşkil* ifadeler ise, aynı anda birden fazla anlamda kullanılması mümkün olan müşterek lafızlarda söz konusu olur. Örneğin “*Boşanan kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kur’ beklerler.*”⁴¹ âyetinde geçen *kur’* lafzı, birden fazla anlamda kullanılabildiğinden (*müşterek*) dolayı, kapalılık (*müşkil*) içerir. Bunun giderilmesi içinse derinlemesine teemmül ve içtihat gerekir.⁴²

Mücmel, konuşanın söylemiş olduğu sözden neyi kastettiğinin anlaşılamadığı lafızlara denir. Örneğin; “*malımın bir kısmında falancanın hakkın vardır*” sözünde olduğu gibi lafzın hükmünde ve mahallinde kapalılığın bulunması böyledir. Zira bu sözde hem malın başkasına ait olan kısmı açık değil hem de falancanın kim olduğu zikredilmemiş. Dolayısıyla mananın anlaşılması bakımından bir mücmellik söz konusu.⁴³

Mücmel lafzın manasının anlaşılabilmesi için, sözü söyleyenin beyan ve tefsiri gerekir. Aksi halde kapalılık devam eder. Bu nedenle mücmel bir lafızdaki kapalılık devam ettiği sürece onun manası konusunda, sözü söyleyenin beyanını elde edinceye kadar tevakkuf/beklemek gerekir.⁴⁴ Mücmel, müfesserin zıddı bir kullanıma sahiptir.⁴⁵

Müteşabih ise, lafızlarda kapalılığın en ileri seviyesini oluşturur ve bu türden lafızların anlamlarının bilinmeyeceği kabul edilir. Örneğin; “*Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.*”⁴⁶ âyetinde *el* ifade-

⁴⁰ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar*, I, 82.

⁴¹ Bakara, 2/228.

⁴² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar*, I, 83.

⁴³ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 232-233.

⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 168-169.

⁴⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 86-87.

⁴⁶ Feth, 48/10.

sinin kullanılması, Allah'ın yaratılanlara benzemeyeceğinden dolayı, mahiyeti itibarı ile *müteşâbih* kabul edilir.⁴⁷ Daha çok inançla alakalı olan bu lafızlar, usûlden ziyade inançla alakalı konuları inceleyen kelamla ilgili görülebilir.⁴⁸

Usûlcüler, Kitap ve Sünnette yer alan lafızların manaya delâleti ve sözü söyleyenin lafızla neyi kastettiğini anlayabilme yolları bakımından, *hüküm elde etmede* dört farklı metot uygulamışlardır: *ibarenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *delâletin delâleti* ve *iktizanın delâleti*.⁴⁹ Bir lafız, nassın asıl geliş maksadına delâlet ediyorsa (doğrudan hüküm) *ibarenin delâletinden*; nassın asıl geliş maksadına delâlet etmemekle birlikte, onun gerektirdiği bir anlamı içeriyorsa (dolaylı hüküm) *işaretin delâletinden*; nassın ayrıca incelenmesine gerek kalmaksızın, sırf dil unsurundan hareketle ve illetteki müştereklik sebebiyle mevcut olan hüküm, nassta belirtilmeyen hüküm hakkında da sabit oluyorsa *nassın delâletinden*; her ne kadar nassta zikredilmemişse de, mantıken sözün sağlıklı anlaşılmasının bir gereği olarak kabul etme gereği hasıl olan hükümler içinse *iktizanın delâletinden* söz edilir. Örneğin; “*Alış-veriş de ribâ/faiz gibidir! derler. Oysa Allah alış verışı helal, ribâyı haram kılmıştır.*”⁵⁰ âyeti, lafızıyla ve ibaresiyle ribânın haram, alış-verişinse helal olduğunu; aynı zamanda bunları aynı kategoride görenlerin yanıldığını ifade eder. Bu, ibâre yoluyla hâsıl olan bir delâlettir. Bir diğer örnek: “*...emzirmeyi tamamlatmak isteyen (baba) için...*”⁵¹ ifadesinin sevk sebeplerinden birisinin, çocuğun nafaka mükellefiyetinin babaya ait olduğunu bildirmektir. Bu hüküm, nassın işaretinden elde edilmektedir. “*Onlardan biri veya her ikisi yanında ihtiyarlarsa, onlara “öf” bile deme, onları azarlama!*”⁵² âyetinde yer alan “*öf bile deme...*” ifadesi, nassın delâleti yoluyla, bundan daha ağır kelimelerin doğal olarak yasak kapsamına dahil olduğunu; “*Ümmetinden hata, unutt-*

⁴⁷ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 88 vd.

⁴⁸ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 391.

⁴⁹ Ahisketi, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fi Usûli'l-Mezheb* (Şerhu Hafızü'd-Dîn en-Neseffî), Thk: Salim Ögüt, yy., ty., s. 245 vd.

⁵⁰ Bakara, 2/275.

⁵¹ Bakara, 2/223.

⁵² İsrâ, 17/23.

ma ve ikrah kaldırılmıştır."⁵³ hadisi ise, iktizanın delâleti yoluyla, aslında ortadan kalkanın, unutmamanın bizzat kendisinin değil, getireceği sorumluluğun olacağını ifade etmiş olmaktadır.

- V -

Dilin fıkıh ve usûl alanındaki kullanımının, keyfiliğe imkan vermeyecek açıklıkla kullanılması gereği oldukça önemlidir. Bunu *tevil*⁵⁴ kavramına ilişkin şu alıntı çerçevesinde ifade etmek gerekirse: "*Te'vilde tercih edilen mana, kelimenin sözlük anlamına veya örfün ya da şeriat sahibinin itibar ettiği kullanıma uygun olmalıdır. Te'vil esnasında kelimenin çok bilinen anlamlarından birisi tercih edilmemişse bu durumda te'vili yapan kimse, tercih ettiği anlamı hangi delile dayandırdığını izah etmelidir. Şayet te'vil bir kıyasa dayalı olarak yapılmışsa; bu durumda kıyasın hafil/kapalı değil, celi/açık kıyas olması gerekir. Fukahâ arasında kıyasa dayalı te'vili kabul etmeyenlerin de olduğu, bilinmelidir...*"⁵⁵ Esasında fakihlerin usûl ilmi vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştıkları da bundan başka bir şey değildir. Bu ifadelerin bize naklettikleri dikkate alındığında fukahânın, kapalılık içeren herhangi bir sözle karşılaştığı durumlarda ne kadar titiz davrandıkları ve kelime üzerinde doğabilecek kapalılığı giderme gayreti içerisinde olduklarını görürüz. Fakih, pek tabii ki kelime üzerindeki kapalılığı gidermede herkesin tercih ettiği bir anlamı kabullenme zorunluluğu taşımaz. Bununla birlikte kendisi farklı bir anlamı tercih etmişse, bu tercihinin delile dayalı olarak açıklamak zorunda olup; keyfi davranmadığını izah etmek zorundadır.



⁵³ İbn Mâce, Talak, 16.

⁵⁴ Sözün zâhiri olarak taşıdığı muhtemel anlamlarından *birisini* bir delile dayalı olarak tercih etme. Bkz.: Şevkâni, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 298.

⁵⁵ Şevkâni, *İrşâdu'l-Fuhul*, s. 300-301.

The Language of Muslim Jurisprudence and the Mythological Narration in the Context of the Statement and the Meaning

Citation/©: Topal, Şevket, (2009). The Language of Muslim Jurisprudence and the Mythological Narration in the Context of the Statement and the Meaning, Mîlel ve Nihal, 6 (1), 245-259.

Abstract: The Muslim Jurisprudence gives urgent attention to the relation between the statement and the meaning. In this sense, Muslim jurists have paid attention to the clarification in the statement and the meaning they used. The statement they used was in convenience with the case and was very obvious. Since the language which is mysterious and far from the dynamic life is not much functional on solving the human vital problems, It is not a proper language with that of the Muslim Jurisprudence. In this article in the context of the statement and the meaning, the main features of the language of the jurisprudence is handled up, which is located on the opposite of the narrative language based on fiction, and which wishes to be comprehensible.

Key Words: Muslim Jurisprudence, Mythology, statement, meaning, language of jurisprudence.





Davut'un Câlût'u (Goliath) sapan taşıyla öldürmesini tasvir eden bir resim.
T.W. Wilson, *Through the Bible*, London and Glasgow: Collins, 1947, s.192.

İki Kral - İki Hikâye: Kral Saul ve Kral Davut -Tarih ve Mitoloji Işığında Bir Okuma-

Ali Osman KURT*

Atıf/©: Kurt, Ali Osman (2009). İki Kral - İki Hikâye: Kral Saul ve Kral Davut, -Tarih ve Mitoloji Işığında Bir Okuma-, Milet ve Nihal, 6 (1), 261-287.

Özet: İsrailoğulları tarihinde, tarihle mitolojinin iç içe girdiği en önemli örneklerden birisi, hiç şüphesiz Kral Saul ve Kral Davut'un hikâyeleridir. Halef selef olan bu iki kralın, İsrailoğullarına kral seçilmelerinde Tanrı'nın açık bir müdahalesi söz konusudur. Belki de iki hikâye arasındaki en temel ortak nokta da bu yöndür. Yani kimin kral olacağına Tanrı tarafından önceden belirlenmesidir.

İsrailoğullarının aynı zamanda ilk kralı olan Saul, halkın peygamberden bir kral istemeleri neticesinde Tanrı'nın bizzat belirlemesiyle seçilir. Saul, savaşlarda büyük başarılar kazanmasına, kuzey ve güneyi birleştirmesine rağmen, işlediği bir günah yüzünden krallıktan olur. Krallık, benzer şekilde, Tanrı'nın eliyle Saul'den alınır Davut'a verilir. Davut da selevi gibi büyük başarılarla imza atar. Ancak işlediği üç günaha rağmen, krallık elinden alınmaz, hatta onun soyu, krallık dönemi sona erinceye kadar, bu görevi ellerinde bulundurulur.

İki hikâyede dikkati çeken en önemli fark, sonraki dönem gelenekte Saul görmezden gelinip başarıları önemsizleştirilirken; Davut idealize edilip yaptıkları abartılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yahuda ve Benyamin Kabilesi, Samuel, Tâlût, Câlût, Davut, Kral.

Giriş

*"Saul vurdu binlerini, Davut da on binlerini."*¹

Yahudi düşüncesine göre Yehova, İsrailoğullarının tek ve biricik kralıdır.² Onun dışında bir kral benimsemek, kabul edilemez bir

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ I. Samuel 18/7.

durum olarak görülür.³ Musa'ya kadar Yahudilerin idaresi, doğrudan Tanrı'dan aldığı vahyi insanlara aktaran peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Musa'nın halefi olan Yeşu'dan sonra lidersiz kalan halkı "softim" denilen hâkimler idare etmiştir. Ancak hâkimler, kral değil birer halk kahramanıdır. Hâkimler, seçilmiş insanlar da değildir. Bunlar, Dvora, Gideon ve Samson gibi, liderlikleri tamamen kendi yetenek ve becerileri sayesinde herkesçe kabul edilmiş kişilerdir.

Hâkimler döneminden sonra İsrailoğullarına peygamber olarak Samuel gönderilir. İsrailoğulları, Samuel peygamberden, diğer milletlerin birer krallarının oluşuna da özenerek, toplumda görülen başıboşluk, yozlaşma ve bozulmalara bir çözüm bulacak birisini kral olarak atamasını isterler.⁴

Krala Duyulan İhtiyacın Sebepleri

Hâkimler kitabının sonlarında İsrailoğullarının kral istemelerinin alt yapısı mahiyetinde yaşanan bazı olaylardan bahsedilir. Yaşanan tatsız olaylar anlatılırken, hikâyenin başında veya hemen akabinde "O günlerde İsrail'de kral yoktu", "Ve vaki oldu ki, İsrail'de kral olmadığı o günlerde", "O günlerde İsrail'de kral yoktu. Herkes gözünde doğru olanı yapardı."⁵ denilerek yaşanan bu olayların sebebi, bir kral olmamasına bağlanır.

² Spinoza, "Teokrasi" terimine en iyi örneğinin İbraniler olduğunu söyler. Onlar, Musa'nın tavsiyesini dinleyerek haklarını hiçbir ölümlüye değil, ancak Tanrı'ya devredeceklerine karar vermişlerdir. Yine onlar tereddüt etmeden, hepsi eşit bir biçimde ve tek bir ağızdan, Tanrı'ya ve onun bütün buyruklarına itaat edeceklerine ve onun peygamber vahyi aracılığıyla duyuracağı kanundan başka kandan tanımayacaklarına söz vermişlerdir. Böylece onlar, devletin gücünü sadece Tanrı elinde bulundurmuş ve *Tanrı'nın krallığı* diye adlandırmışlardır. Bu devletin düşmanları da doğal olarak Tanrı'nın düşmanları olarak kabul edilmiştir. Bkz. Benedict De Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and Political Treatise*, (Translated from Latin: R.H.M. Elwes), Dover Publications, New York, 1951, s. 219-220.

³ Yehova'nın krallığı ile ilgili bkz. Marc Zvi Brettler, *God is King/Understanding an Israelite Metaphor*, JSOT Press, Sheffield, 1989.

⁴ "...Şimdi öteki uluslarda olduğu gibi bizi yönetecek bir kral ata." I. Samuel 8/5.

⁵ Hâkimler 18/1; 19/1; 17/1-6;

İsrailoğulları kabileleri arasında cereyan eden ve büyük yankı uyandıran bir olay şu şekildedir: Efrayim bölgesinden bir Levili, Beytlehem'den bir cariye alır. Kadın onu başkasıyla aldattır ve babasının evine döner. Levili, tekrar Beytlehem'e gidip eşini alır ve döner. Dönüş yolunda Benyamin kabilesinin yaşadığı Giva'da bir evde gecelerler. Burada bazı kimseler, tıpkı Sodom-Gomera halkının Lut'tan misafirlerini istemesi gibi, ev sahibinden birlikte olmak için Leviliyi isterler. Ev sahibi, Lut'un dediği gibi, onlara kendi kızlarını ve misafirin cariyesini teklif eder. Sonra bizzat Levili tarafından cariye onlara zorla teslim edilir. Adamlar tüm gece kadınla beraber olur ve sonunda onu öldürürler. Levili, cesedi eve götürüp on iki parçaya böler ve İsrail'in on iki kabilesine dağıtır.⁶

İsrailoğullarının tamamı, bu kötülüğü yapan Benyamin oğullarıyla savaşmış onlardan buldukları herkesi, hayvanları kılıçtan geçirirler, şehirleri de ateşe verirler. Üstelik Benyamin kabilesinden olanlara kız vermemeye yemin ederler. Hâkimler kitabında bu olay nakledildikten, daha önce söylenen "O günlerde İsrail'de kral yoktu. Herkes gözünde doğru olanı yapardı." cümlesi aynen tekrar edilerek son bulur.⁷

Hâkimler kitabındaki söz konusu bu yerlerde, İsrail'de bir krala ihtiyaç olduğu anlatılmak istenmektedir. İnsanların ahlakî seviyesi düşmüştür. Bir çözüm bulunmazsa, kavimler bir iç savaşla birbirlerini yok edecektir. Burada İsrailoğullarının kral istemelerinin haklılığı vurgulanmakta, zihinlerde siyasî bir liderin bazı problemleri çözeceği izlenimi yaratılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, vurgulanmak istenilen husus, İsrailoğulları birleştirilmeli, toplumun ahlakî seviyesi yükseltilmeli ve İsrail'in düşmanları yok edilmelidir. Bunu yapacak tek güç ise bir kralın varlığıdır.

Hâkimler kitabının sonunda yer alan krallığın gerekliliği temasını, Samuel kitabındaki halkın krallık talebi takip eder. Bu talep, Samuel tarafından Tanrı'nın krallığını reddetmeyle eşdeğer görülür ve kabul edilmek istenmez. Fakat Yehova "*reddettikleri sen*

⁶ Bkz. Hâkimler 19/1-30.

⁷ Bkz. Hâkimler 20 ve 21.

değilsin, ancak üzerlerine krallık etmeyeyim diye beni reddettiler”⁸ diye rek peygamberden, halkın bu talebini yerine getirmesini ister. Fakat kral seçimi sonrasında neyle karşılaşacaklarını da onlara önceden haber vermesini öğütler:

“Size krallık yapacak kişinin yönetimi şöyle olacak: Oğullarınızı alıp savaş arabalarında ve atlı birliklerinde görevlendirecek. Onun savaş arabalarının önünde koşacaklar. Bazılarını biner, bazılarını ellişer kişilik birliklere komutan atayacak. Kimisini toprağını sürüp ekinini biçmek, kimisini de silahların ve savaş arabalarının donatımını yapmak için görevlendirecek. Kızlarınızı itriyatçı, aşçı, fırıncı olmak üzere alacak. Seçkin tarlalarınızı, bağlarınızı, zeytinliklerinizi alıp hizmetkârlarına verecek. Tahıllarınızın, üzümleğinizin ondalığını alıp saray görevlileriyle öbür hizmetkârlarına dağıtacak. Kadın erkek kölelerinizi, seçkin boğalarınızı, eşeklerinizi alıp kendi işinde çalıştıracak. Sürülerinizin de ondalığını alacak. Sizler ise onun köleleri olacaksınız. Bunlar gerçekleştiğinde, seçtiğiniz kral yüzünden feryat edeceksiniz. Ama Rab o gün size karşılık vermeyecek.” (I. Samuel 8/10-18).

Yehova'nın uyarı ve tehditlerine ve başlarına geleceklere aldırmaksızın, onlar krallıkta ısrar ederler. Bu ısrar, İsrailoğulları tarihinde yeni bir dönemin, Krallar Dönemi'nin başlangıcı kabul edilir. Bu dönemin ilk kralı da Benyamin kabilesinden **Saul** olur. Kralın, diğer kabilelerin savaştıkları ve kızlarını onlara vermemeye yemin ettikleri bu kabileden seçilmesi ise dikkate şayandır.

Yaşasın Kral: Saul ve Krallığı

Saul'ün, Tanah'ta tarih sahnesine çıkışıyla kral seçilişi aynı zamana denk düşer. İsrailoğulları, Samuel önderliğinde kral seçimini gerçekleştirmek için toplandıkları bir anda, Saul tesadüfen⁹ orada bulunur. Böylece o, kendi halinde babasının hayvanlarını otlatan bir çobanken, o gün İsrailoğullarının kralı olur.

⁸ I. Samuel 8/6-7; I. Samuel 19/17-19.

⁹ Tesadüflük, Saul açısından. Yoksa Tanah'a göre Tanrı'nın onu yönlendirmesi söz konusudur.

Tanah'ta Saul'ün kral seçilmesinde Tanrı'nın sürece müdahalesi açıkça görülür. Tanrı, hem öfkesinin bir sonucu olarak kral isteyen topluluğa bir ders vermek, hem de merhametinin sonucu olarak onları düşman elinden kurtarmak için, Saul'ü peygambere gönderir ve ona "Yarın bu saatlerde sana Benyamin bölgesinden birini göndereceğim ve onu halkım İsrail'in önderi olarak meshedeceksin." der.¹⁰

Saul, hem on iki İsrail kabilesinin en küçük ve en zayıfı olan Benyamin kabilesine, hem de bu kabilenin en küçük aşiretine mensuptur.¹¹ Dolayısıyla, kabileciliğin ön planda olduğu bu toplumda, onun krallığının diğer kabile üyelerince kabul edilmesi çok kolay olmayacaktır.¹² Burada Tanrı devreye girer ve peygambere kral olacak kişinin özelliklerini açıklar. Bu özellikler, Tanrı tarafından peygambere yönlendirilen Saul'den başkasının sahip olmadığı bir özelliktir: *İsrail kavimlerinin en uzun boylusu olmak*. Samuel kitabında onun hakkında ilk bilgiler verilirken "...İsrail halkı arasında ondan daha yakışıklısı yoktu. Boyu herkesten bir baş daha uzundu."¹³ denilerek kral olacak kişinin kim olacağının ipuçları önceden verilir.

Samuel peygamber, kral seçmek için insanları bir araya toplar ve seçimi kura çekerek yapılır. Kura Saul'e çıkar. Geleneğe göre Saul, kura kendisine çıkınca, gizlenecek kadar mütevazı ve alçakgönüllü olarak tanıtılır. Bu hikâyede Saul, karışık dönemlerde İsrail'i korumak için ortaya çıkan hâkimler gibi karizmatik bir lider olarak gözükmektedir. İlk kez krallıkla tanışan halk sevinçle hep bir ağızdan "*Yaşasın kral*" diye bağırır.¹⁴

Bütün rivayetlerde Saul'ün Tanrı tarafından kral olarak seçildiği ve insanların onayıyla Samuel tarafından meshedildiği kabul

¹⁰ I. Samuel 9/15-16.

¹¹ Bkz. I. Samuel 9/21.

¹² "...Ama bazı kötü kişiler "O bizi nasıl kurtarabilir?" diyerek Saul'ü küçümsediler..." I. Samuel 10/27.

¹³ I. Samuel 9/2; krş. 10/23.

¹⁴ I. Samuel 10/17-24

edilmektedir. Samuel peygamber Saul'ü kral olarak meshettikten¹⁵ sonra, onun krallığının delili olarak üç şeyin gerçekleşeceğinden bahseder: (1) Babasının kaybolan eşeklerinin bulunması; (2) Yolda Tanrı'nın huzuruna çıkan üç adamla karşılaşması ve onların kendisin selamlayıp iki somun ekmek vermeleri; (3) Yine yolu üzerinde tapınma yerinden inen bir peygamber topluluğuyla karşılaşması ve Rabbin Ruhu'nun güçlü bir biçimde onun üzerine inmesidir. Bunları bizzat müşahede ettiği anlatılan Saul'ün, o gün farklı bir kişiliğe büründüğü, Tanrı'nın Ruhu'nun güçlü bir biçimde onun üzerine indiği ve onlarla birlikte onun da peygamberlikte bulunmaya başladığı söylenir.¹⁶

Saul'ün krallık yıllarının çoğu, İsrail'in düşmanlarına karşı savaşlarla geçer. O, İsrail'e kral olduğu zaman, Moab, Ammoni, Edom ve özellikle de Filistilere karşı şiddetli savaşlar yapar,¹⁷ zorunlu askere almalar dışında düzenli bir ordu kurar.¹⁸ Amaleklilerle yapılan savaşın Saul açısından tarihsel bir önemi vardır. Çünkü bu savaşta ilk kez Samuel ile Saul arasında bir anlaşmazlık ortaya çıkar.¹⁹

Saul'ün Trajik Sonu

Kral Saul, şöhretinin zirvesindeyken bunalıma girer. Kralı bunalıma götüren sebepler arasında en dikkat çeken iki husustan birisi; peygamberin ve Tanrı'nın kendisini yalnız bırakması, diğeri de Davut'un halkın nazarında kendisinden daha çok sevmeye başlamasıdır. Bunlardan birincisi onu umutsuzluk ve yalnızlığa iterken, ikincisi kıskançlık ve öfkelenmesine neden olmuştur. Bazı araştırmacılar Saul'ün trajik sonunu "Çaresiz ve umutsuz bir kur-

¹⁵ I. Samuel 10/1. Septuagint versiyonunda "Sen Rabbin halkını yönetecek, onları çevreleyen düşmanlarının elinden kurtaracaksın. Rabbin seni kendi halkına önder olarak meshettiğinin belirtisi şu olacaktır." şeklindedir.

¹⁶ I. Samuel 10/1-12.

¹⁷ I. Samuel 14/47-52.

¹⁸ I. Samuel 13/2-3; 14/52.

¹⁹ I. Samuel 15.

ban” olarak görmekte ve onunla ilgili üç psikopatolojik durum tespitinde bulunmaktadır: *Depresyon, paranoya ve öfke nöbetleri*.²⁰

Kralı bu duruma götüren süreç ise kısaca şöyledir. Rivayete göre Saul, önce peygamber Samuel’e karşı bir usul hatası yapar, ardın da Tanrı’nın emrine karşı gelir. Saul’ün ilk hatası, Filistîlerle yapılacak savaş öncesinde peygamberin gelmesini ve savaşın başlaması için işaret vermesini beklemeden, kurban sunumunu bizzat kendisi gerçekleştirir.²¹ Buna çok kızan Samuel, Saul’e, krallığının sona ereceğini, yerine Tanrı’nın başka birisini getireceğini söyler.²²

Bazı araştırmacılar, Saul’ün yaptığı hata oluşunu, Tanrı’ya kurbanı bizzat kralın sunmasının, peygamber tarafından, kendi kâhinsel otoritesine karşı bir haddi aşma ve ritüel güçlerin krala ait olduğunun haksız yere iddia edilme girişimi olarak yorumlanmasına bağlarlar.²³ Kralın bu davranışı, Samuel tarafından kendi konumuna ve toplumsal imajına kötü bir şekilde meydan okuma kabul edilir.²⁴

Saul’ün ikinci hatası, Amaleklilerle savaşında onları tamamen yok etme yönündeki tanrısal emri yerine getirmemesidir. Yani o, bu savaşta kral Agak’ı öldürmeyip esir alır, hayvanlardan besili ve iyi olanlarını, Tanrıya kurban etmek amacıyla, öldürmez. Tanrı, bu davranışından dolayı, Saul’ü kral yaptığı için pişman olduğunu ifade eder.²⁵

Yehova’nın Amaleklilerin soyunun yok edilmesinin gerekçesi olarak, Mısır’dan çıktığı zaman İsrailoğullarına savaş açmaları gösterilmektedir.²⁶ Burada Tanrı, uzun zaman da geçse yapılanları

²⁰ Herman M. Van Praag, “The Downfall of King Saul: The Neurobiological Consequences of Losing Hope”, *Judaism*, 1986, C. 35, Sa: 4, s. 425; Stanley A. Cook, *Critical Notes On Old Testament History/ The Traditions of Saul and David*, The Macmillan Company, London and New York, 1907, s. 19.

²¹ I. Samuel 13/8-9.

²² I. Samuel 13/14.

²³ Bustanay Oded, “Saul”, *EJ*, CD Edition.

²⁴ Gil Nativ, “God’s Nepotism/ A Rabbinic Critique of Divine Retribution in Yoma 22b”, *European Judaism*, (2004), 37/1, s. 161.

²⁵ Bkz. I. Samuel 15/2-15, 35.

²⁶ Bkz. I. Samuel 15/2-3; Krş. Çıkış 17/8 vd.

unutmadığını, İsrailoğullarının düşmanlarından önünde sonunda intikam alacağını bir kez daha ifade etmiş olmaktadır. Saul, kral hariç bütün bir kavmi kılıçtan geçirmesine, bazıları hariç, ki onları da Tanrı'ya kurban etme amacıyla alıkoymuştur, bütün hayvanları telef etmesine rağmen, yine de emri yerine getirmemiş kabul edilir ve en ağır şekilde, yani *krallığının elinden alınmasıyla* cezalandırılır.²⁷

Saul'ün akıbeti ise Tanah'ta oldukça trajik anlatılır. Tanah'a göre, Filistilerin İsrail'e saldırmak için hazırlık yaptıkları bir sırada, Saul çok korkar. Tanrı'dan hiçbir işaret alamaz. Daha önce cincileri ve büyücüleri şehirden kovan kral, Samuel'in ruhunu çağırması için cinci bir kadından yardım ister. Samuel, kabrinden çıkıp Saul'e, işlediği hatalar yüzünden krallığın Davut'a verildiğini, bu savaşta oğullarıyla birlikte öldürüleceğini haber verir. Bu olaydan sonra Saul, Filistilerle yapılan savaşta oğullarının öldürülmesinden sonra, kendinin de öldürüleceğini anlayıp, düşman eliyle ölmek için, kendi kılıcının üzerine atlayarak ölüme gider.²⁸

Davut, kral Saul ve oğlu Yonatan'ın savaşta öldürüldükleri haberini alınca, onlar için yas tutar ve bir mersiye söyler.²⁹

Rabbanî Kaynaklarda Saul

Saul'ün fizikî güzelliği konusundaki birlikteliğe rağmen, Samuel Kitabı'nın aksine, rabbiler, İsrail'in ilk kralının başarılarını da övücü ifadelerle anarlar. Saul'ün İsrail'in ilk kralı seçilişinin sebepleri arasında, onun olağanüstü yakışıklı oluşundan bahsedilir. Öyle ki "kadınlar onunla konuşmaya can atar ve gözleri ona bakmakla bayram ederdi" denilir.³⁰ Yine onun tahta çıktığında bir yaşındaki çocuk kadar masum olduğundan ve daha önce hiç günah işlemediğinden,³¹ askerî cesaretinin ileri derecede olduğu ve savaşta hiç

²⁷ I. Samuel 15/22-23, 26, 28. Samuel, bu yönüyle aynı zamanda Tanah'taki tek otantik hayalet olma özelliğini taşımaktadır. Çünkü o, mezarından gözle görülecek şekilde dışarı çıkmış, açıkça konuşmuş ve sonra tekrar dönmüştür. Bkz. William Lyon Phelps, *Human Nature in the Bible*, Charles Scribner's Sons, New York-London, 1922, s. 117.

²⁸ Bkz. I. Samuel 28/6-19; 31/1-6.

²⁹ Bkz. II. Samuel 1/17-27.

³⁰ TB, Berakot 48b; Krş. I. Samuel 9/2; 10/23.

³¹ TB, Yoma 22b

dinlenmeden 120 mil yürüyebildiğinden,³² alçakgönüllülüğünden ve atalarının faziletli oluşundan söz edilir.³³

Saul'ün Tanrı'nın Amaleklileri toptan yok etme emrine karşı gelişi bile Samuel Kitabı'ndakinden farklı olarak, yani kralın çok sayıdaki masum insanın kanının akıtılmasına gönlünün razı olmadığı şeklinde yorumlanır. Bazı rabbiler kralın, Tevrat'ta katili bulunamayan bir kişinin kanı için en yakın yerleşim yerindeki insanları temize çıkarmak için günah takdimesi (*eglah arufah*) şart koşulduğuna göre,³⁴ yasanın burada çok sayıda kanın dökülmesine izin vermeyeceğini düşündüğünü ve emri uygulamadığını söylerler. Bazı rabbiler ise Saul'ün bu emrin gerekçesini sorgularken "Aynı gün bir hayvanın ve onun yavrusunun katledilmesini yasaklayan yasanın, aynı anda yaşlı ve gencin, yetişkin ve çocuğun yok edilmesine izin veremeyeceğini" düşündüğünü naklederler.³⁵ Yani Saul, kadınların, çocukların ve hayvanların topyekûn öldürülmesine karşı çıkmış ve kendi kendine "Ben bu kadar insanı nasıl öldürebilirim? İnsanlar günah işlediyse, hayvanların suçu nedir, onları neden öldüreyim? Eğer yetişkinler günah işlediyse, küçüklerin suçu nedir, onları hangi sebeple öldüreyim?" diye kendi kendine muhasebe yapmıştır. Bazı kaynaklarda, "Ne çok doğru ol, ne

³² <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=S&artid=275> (10.10.2009).

³³ Editorial Staff, "Saul, In the Agadah", *EJ*, CD Edition; Michael J. Harris, *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*, Routledge, 2003, s. 103.

³⁴ Faili meçhul cinayetlerde uygulanacak yöntem şöyledir: Kimin öldürdüğü bilinmeyen birisi bulunduğu, ölüye en yakın kentin ileri gelenleri işe koşulmamış, boyunduruk takmamış bir düveyi, toprağı sürülmemiş, ekilmemiş ve içinde sürekli akan bir dere olan bir vadiye kesecekler. Levili kâhinler de oraya gidecek. Ölüye en yakın kentin ileri gelenleri, derede boynu vurulan düvenin üzerinde ellerini yıkayacaklar. Sonra da: 'Bu kanı ellerimiz dökmedi, kimin yaptığını gözlerimiz de görmedi. Ya Rab, fidyeyle kurtardığın halkın İsraili'leri bağışla. Halkını dökülen suçsuz kanından sorumlu tutma.' diyecekler. Böylece kan dökme günahından bağışlanacaklar. Rabbin gözünde doğru olanı yapmakla, suçsuz kanı dökme günahından arınacaklar." Bkz. Tesniye 21/1-9. Bu durum, İslâm hukukunda "kasâme" olarak adlandırılır. Bu yöntemle göre, katili bilinmeyen cinayetlerde öldürülen kişinin bulunduğu köy veya mahalle halkından elli kişinin Allah'a yemin ederek "Öldürmedik ve öldüreni de görmedik" diye yemin etmeleridir. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", İslâm Ansiklopedisi, DİA, XXIV, İstanbul, 2001, s. 528-530.

³⁵ Nativ, s. 161; Harris, s. 103; E.S., "Saul, In the Agadah", *EJ*, CD Edition.

çok bilge. Niçin kendini yok edesin?"³⁶ şeklinde tanrısal bir sözün, Saul'ün emri sorgulaması için söylendiği belirtilir.³⁷

Tanah'ta başka bir katliam haberine göre, Saul'ün Edomlu Doek'e "Sen git ve kâhinleri öldür" emri uyarınca, kadın, erkek, çoluk çocuk demeden kâhinler kenti Nov'un halkının kılıçtan geçirildiği, o gün seksen beş kâhinin öldürüldüğü aktarılır.³⁸ "Ne çok kötü ol, ne de çok akılsız. Niçin vaktinden önce ölesin?"³⁹ tanrısal sözünün, bu olay üzerine kral için söylendiği iddia edilmektedir.⁴⁰

Yine Agada'da, Saul'ün, ruhundan yardım istemek için Samuel peygamberin mezarına gidişi ve onun mezardan çıkışını anlatan bölüm farklı yorumlanır. Rabbi Elazar'ın, Samuel'in mezarından çıkıp Saul'e "Beni çıkararak niçin rahatsız ettin?"⁴¹ cümlesini okuyunca ağladığı ve kralın yanındaki kadının "Yerden çıkmakta olan bir ilah görüyorum"⁴² ifadesinde geçen "olim" (göçmenler) kavramının çoğul olduğunu, dolayısıyla mezardan bir değil iki kişinin çıktığını söylediği rivayet edilir. Ona göre bunlardan birisi Samuel, diğeri ise onun beraberinde getirdiği Musa'dır. Musa'yı çağırma sebebi olarak "Muhtemelen kendisinin dinî bir hüküm için çağrıldığını, dolayısıyla Musa'yı Tevrat'ta yazılı olmayan ve cevap veremeyeceği bir soruyla karşılaştığında, onun cevap vermesi" için yanında getirdiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴³

İslâm Kaynaklarında Tâlût (Saul)

Kur'an'da anlatılan Tâlût (Tanah'ta Saul olarak geçer)⁴⁴ kıssasında ise Hz. Musa'dan sonraki bir dönemde İsrailoğullarının ileri gelen-

³⁶ Vaiz 7/16.

³⁷ Rabbi Jacob Ibn Chabib, *En Jacob/ Agada of The Babylonian Talmud*, (Translated into English: Rabbi S.H. Glick), U.S.A, 1919, Volume II, s. 66-67; TB, Yoma 22b.

³⁸ I. Samuel 22/18-19.

³⁹ Vaiz 7/17.

⁴⁰ Ibn Chabib, II/67.

⁴¹ I. Samuel 28.

⁴² I. Samuel 28/13.

⁴³ Ibn Chabib, III/4.

⁴⁴ Kral Saul'ün ismi, Kur'an'da "Tâlût" olarak geçer. Ancak soyu ve ailesi hakkında herhangi bir bilgi verilmez. (Bkz. Bakara 2:247-249). Tefsir kaynaklarında ise onun, Benyamin kabilesinden Kiş'in oğlu olduğu kaydedilir. (Krş. I. Samuel 9/1, 21). Yine bazı İslâmî kaynaklarda Tâlût'un ismi, onun uzun boylu oluşuyla ve-

lerinin kendilerine gönderilmiş olan bir peygamberden,⁴⁵ “Allah yolunda savaşmak için” bir kral istedikleri ifade edilir. Başlangıçta peygamber İsrailoğullarının bu taleplerini, “Size savaş yazılır da ya savaşmazsınız?” diyerek kabul etmek istemez. Ancak İsrailoğullarının bu konudaki ısrarı üzerine peygamber, Allah’ın kral olarak Tâlût’u seçtiğini haber verir. Oradakilerin Kur’an’da da Tâlût’un kral gönderildiği haber verildiğinde oradakilerin, “Biz, hükümdarlığa daha layık olduğumuz halde, kendisine servet ve zenginlik yönünden geniş imkânlar verilmemişken o bize nasıl hükümdar olur?” şeklinde itirazları anlatıldıktan sonra onlara, “Allah sizin üzerinize onu seçti. İlimde ve cüssede ona, sizden daha çok üstünlük verdi. Allah mülkünü dilediğine verir...” şeklinde cevap verilir. Hemen devamındaki ayette ise “Onun hükümdarlığının belgesi, size Tabut’un gelmesidir ki, onda Rabbinizden ‘sekîne (bir güven duygusu?) ve huzur’ ile Musa ve Harun ailesinden artakalanlar var; onu melekler taşır. Eğer inanmışlarsanız, bunda şüphesiz sizin için bir delil vardır.” denilerek Tâlût’un krallığı resmen tescil edilir.⁴⁶

ya çok bilgili ve yakışıklı oluşuyla açıklanır. Ayrıca onun isminin, İbranice’de “Şavul” veya “Şadul”, Süryanice’de “Şaruk” veya “Şazuk” olduğu bildirilir. Bkz. Taberî, Târîhü’t-Taberî, (Ebu’l-Fazl), Kâhire, 1987, I, s. 475; Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fi fununi'l-edeb*, Vizaretü’s-Sekâfe ve’l-İrşad, XIV, Kâhire, [t.y.], s. 36-37; Sabir Tuayme, *Benu İsrail fi Mizâni'l-Kur’ani'l-Kerim*, Dâru’l-Cil, Beyrut, [t.y.], s. 226; Muhammed Ahmed Cadelmevla, Ali Muhammed Bicavi, Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, *Kasasü'l-Kur’ân*, Dârü’t-Türas, Kahire, 1984, s. 175.

⁴⁵ Tanah’ta Samuel olarak anlatılan bu peygamberin ismi, Kur’an’da zikredilmez. Sonraki dönem İslâm kaynaklarında onun isminin, “Sem’un, Şem’un veya Uşmu’il” olduğu kaydedilir ve onunla ilgili bazı bilgiler verilir. Bu bilgiler büyük oranda Yahudi geleneğindeki Samuel kıssasıyla örtüşür. Örneğin, bir rivayete göre İsrailoğulları, kralları Câlût (Tanah’ta Golyat) olan Amalika kavmiyle savaşı kaybeder, onlara cizye vermek zorunda kalırlar. Bu savaşta Tevrat ve Tâbût (Ahit Sandığı) düşman eline geçer. İsrailoğulları, Allah’tan kendisiyle savaşa katılacakları bir peygamber göndermesini isterler. Peygamber soyundan hamile bir kadın dışında hiç kimse yoktur. Bu kadın, halkın beklentisi doğrultusunda bir erkek çocuğu için dua eder ve bir erkek çocuk dünyaya getirir. Bu çocuğun ismini “Allah duamı işitti” anlamında Şem’un veya Uşmu’il koyar. Bkz. Taberî, I/467-471; Nüveyrî, XIV/37; Cadelmevla-Bicavi-Ebü’l-Fazl İbrâhim, s. 177; Krş. I. Samuel 1/20, 27.

⁴⁶ Bakara 2:246-248.

Kur'an'daki Tâlût kıssasında yer almayan bazı ayrıntıları, sonraki dönem İslâm kaynaklarında görmek mümkündür. Bir rivayete göre, buluş çağına gelen Uşmu'il'e peygamberlik görevi verilince İsrailoğulları ondan, Allah'ın kendilerine düşmanlarıyla savaşacak bir kral göndermesi yönünde bir mucize göstermesini isterler. Peygamber de, uzun bir değnek getirip "kral olacak kişinin boyunun bu değnekten uzun olması gerekir" diye ilan eder. Ancak İsrailoğullarından hiç kimsenin boyu bu uzunluğa ulaşamaz. Babasının kaybolan eşeklerini aramak üzere peygamberin yanına gelen Benyamin kabilesinden Tâlût'un boyu istenilen ölçüye uyduğunu gören Uşmu'il onlara, "Allah'ın Tâlût'u kendilerine kral olarak gönderdiğini" bildirir. Fakat oradakiler, onun ne peygamber soyu Levi'den ne de kral soyu Yahuda'dan olmadığını söyleyerek krallığına karşı çıkarlar. Tâlût da peygambere, kendi kabilesinin İsrailoğullarının en küçük kabilesi olduğunu, nasıl kral olabileceğini sorar.⁴⁷ Peygamber ona, kendisi için krallığın işareti döndüğünde babasının kaybolmuş eşeklerini bulması ve bir de kendisine vahyin gelmesi;⁴⁸ İsrailoğulları için onun krallığının delili ise Tâbût'un gündüz vakti onların açıkça göreceği şekilde gök ve yer arasında melekler tarafından indirilmesi olarak açıklar.⁴⁹

Bazı rivayetlerde, Tâlût'un krallığının meşru oluşunun delili olarak gösterilen tâbûtun, yer yüzüne indirildiği sırada Hz. Âdem'e verildiğinden bahsedilir. Hz. Âdem'den itibaren elden ele geçen tâbût, sonunda İsmail'in oğlu Kayzer tarafından Yakub'a teslim edilir. Tâbût'un içerisinde, Musa'ya verilen, peygamberlerin kalplerinin yıkandığı altın bir tas olan "sekîne" ile tabletler, Musa'nın asası ve ayakkabıları, Harun'un sarık ve asası ve bir miktar kudret helvası vardır.⁵⁰ Yine Tâbût'un, Amaleklilerin eline geçtikten sonra, başlarına gelen bir takım felaketlerin sebebi olarak düşünülerek İsrailoğullarına geri gönderildiğinden söz edilir. Bir

⁴⁷ Krş. I. Samuel 9/3- 21.

⁴⁸ Krş. I. Samuel 10/6-11.

⁴⁹ Taberî, I/467-471; Nüveyrî, XIV/37; Ebied and L.R. Wickham, "Al-Ya'kub'î's Account of the Israelite Prophets and Kings", *Journal of Near Eastern Studies*, 29/2 (1970), s. 85.

⁵⁰ Taberî, I/468-469.

rivayete göre ise, onu bizzat melekler götürüp Tâlût'un evine bırakırlar.⁵¹

Kur'an'da Tâlût'un Tanah'ta anlatılan, Tanrı'nın emrine itaat etmediği için krallığının sonlandırıldığı ve onun ölümüyle ilgili hiçbir bilgi verilmezken, sonraki dönem İslâmî kaynaklarda, tıpkı Yahudi geleneğinde anlatıldığı gibi, Tâlût'un hayatı trajik bir şekilde sona erer. Tâlût, krallığı döneminde yaptıklarından pişmanlık duyar ve tövbe etmek ister. Her gece kabristana gidip ağlayan kral, bir gün Uşmu'il'in kabrine gidip ondan yardım ister. Kral kabre gidip seslendiğinde Uşmu'il, topraktan başını çıkarıp Tâlût'la konuşur. Krala tövbesinin kabulünün ancak, Allah yolunda savaşıp oğullarıyla birlikte öldürülmesiyle mümkün olacağını söyler ve tekrar kabrine döner. Tâlût da, savaşır ve oğullarıyla birlikte bu savaşta öldürülür.⁵² Bir rivayete göre Tâlût, bu savaşta ölüncüye kadar kırk yıl İsrailoğullarına krallık yapmıştır.⁵³

Yaşasın Yeni Kral: Davut ve Krallığı

Tanah'ın II. Samuel kitabı, Davut'un krallığının bir tarihçesidir. Davut'un Tanah'taki hikâyesi belirsizlikler, çelişkiler ve sürprizlerle doldur.⁵⁴ Buna rağmen, onunla alakalı anlatılanlar, diğer kralardan çok daha fazladır. Davut'la ilgili hikâyeler serisi I. Samuel Kitabı'nın 16. babından başlar, I. Krallar Kitabı'nın 2/12. cümlesiyle sona erer. Genel kabul, Davut'la ilgili tarihsel materyalin farklı kaynaklardan alındığı yönündedir. Söz konusu anlatımlarda, açık bir şekilde onun idealize edilmesi yönünde bir eğilim göze çarpar. Özellikle Tarihler Kitabı'nda bu çok daha barizdir.⁵⁵

Saul'ün daha önce bahsedilen hataları, krallığın Saul'den tetricen alınıp başka birisine verileceği süreci başlatmış olur. Saul, henüz krallığa devam ederken, Tanrı, Samuel'i yeni kral adayını

⁵¹ Nüveyrî, XIV/42-43.

⁵² Nüveyrî, XIV/53.

⁵³ Taberî, I/475.

⁵⁴ Paul Borgman, *David, Saul and God/Rediscovering an Ancient History*, Oxford University Press, New York, 2008, s. 4-5.

⁵⁵ Bustanay Oded, "David", *EJ*, CD Edition.

meshetmek için Beytlehem'e gönderir.⁵⁶ Peygamberin kutsadığı bu yeni kral, Yahuda'nın Beytlehem Kenti'nden Efratlı Yişay adında bir adamın sekiz oğlundan en küçüğüdür.⁵⁷ Kızıl saçlı, yakışıklı, gözleri pırl pırl bir delikanlı olan bu kişi Davut'tur.⁵⁸ Tıpkı Saul gibi, o da babasının sürülerini otlatan bir çobandır ve sonunda İsrailoğullarının yeni kralı olacaktır.

Yehova, krallığı Saul'den alıp Davut'a verince, Tanrı'nın ruhu da Davut'a iner. Dolayısıyla Saul'den Tanrı'nın ruhu ayrıldığı için, kötü ruhlar ona sıkıntı vermeye başlar.⁵⁹ İşte Saul ile Davut'un yolları bu noktada keşişecektir. Çok iyi lir çalan Davut, kralın daveti üzerine saraya çağrılır. Böylece Davut'un krallığı için ilk adım atılmış olur. Davut'u saraya gönderilmesini sağlayan yine Yehova'dır.

Samuel Kitabı'nda, Davut'un Kral Saul'le tanışmasıyla ilgili iki rivayet vardır.⁶⁰ Birinci rivayete göre, Davut, Saul'ün son yıllarında yaşadığı ruhsal bunalımı atlatmak için, saraya lir çalmak için getirilmesiyle başlar. İkinci rivayete göre ise o savaş tecrübesi olmayan bir çobandır. Filistîlerle yapılan bir savaş esnasında Saul'le tanışır. Davut'un, yenilmez dedikleri Golyat'la savaşta galip gelip onu öldürmesi, onu bir kahraman ve halkın gözdesi yapar.

Davut-Golyat Mücadelesi

"Bugün İsrail ordusuna meydan okuyorum!
Benimle dövüşecek birini çıkarın karşıma!"⁶¹

İsrail'in ilk kralı, cesur ve korkusuz kral Saul'ü, Golyat'ın bu sözlerle meydan okuması korkutmuş olabilir mi? Daha önce defalarca savaşa katılmış ve zaferler kazanmış kral bugün neden korkmuştur? Yukarıdaki bu sözlerin, öleceğini bildiği halde düşmanın üzerine cesurca giden bir kralı gerçekte korkuttu mu bilinmez ama bir

⁵⁶ I. Samuel 16/1 vd.

⁵⁷ I. Samuel 17/12-14.

⁵⁸ I. Samuel 16/12.

⁵⁹ I. Samuel 16/13-15.

⁶⁰ I. Samuel 16-18.

⁶¹ I. Samuel 17/10.

“kahraman” yarattığı muhakkaktır. Bu kahraman daha sonra isminden sıkça söz edilecek olan, Davut’tan başkası değildir.

Kral, İsrailoğullarına meydan okuyan Filistîli Golyat’ı “Öldürene büyük bir armağanın yanı sıra kızını da vereceği; Babasının ailesini de İsrail’e vergi ödemekten muaf tutacağı” haberini alan Davut, Golyat’la savaşmak ister. Kralın karşı çıkışına, “Bir aslan ya da ayı gelip sürüden bir kuzu kaçırınca, peşinden gidip ona saldırır, kuzuyu ağzından kurtarırım. Eğer aslan ya da ayı üzerime gelirse, boğazından tuttuğum gibi vurur öldürürüm. Kulun aslan da, ayı da öldürmüştür. Bu sünnetsiz Filistîli de onlar gibi olacak.” diyerek kralı ikna eder. Attığı sapan taşı Golyat’ı yere devirir. Davut, yerde yatan Golyat’ın boğazını keser. Böylece İsrailoğulları arasında büyük bir üne kavuşur.⁶²

Bu olaydan sonra Davut, halkın nazarında Saul’dan daha çok sevimliye başlanır. Hatta Saul’ün en büyük oğlu Yonatan ile Davut arasında çok yakın bir arkadaşlık gelişir. Saul ve askerleri karşılamaya çıkan kadınların terennüm ettikleri “*Saul vurdu binlerini, Davut da on binlerini.*” sözleriyle Davut’a karşı gösterilen bu aşırı teveccüh, Saul’ü çok kızdırır ve kıskançlığına sebep olur. Onun bu kıskançlığı, Davut’u öldürme girişimine götürecektir bir düşmanlığa dönüşür. Bu yüzden Saul, onu birçok kez öldürmek isterse de başarılı olamaz.⁶³

Kendi kızıyla Davut’u evlendirme sözü bile onu tuzağa düşürüp öldürtmek amacıyla. Çünkü kızıyla evlenebilmesi için şart koştuğu şey: “Başlık parası olarak yüz Filistînin öldürülmesidir.” Bu şekilde Davut’un Filistîlerin eline düşüp öldürüleceğini ummuştur. Fakat durum kralın umduğu gibi gitmez, Davut ve adamları iki yüz Filistîyi öldürür. Sonunda kral kızını onunla evlendirmek zorunda kalır.⁶⁴

Bir başka seferinde yine kralın kendisini öldüreceği haberini alan Davut, saraydan ve şehirden kaçır. Gittiği yerde “Sıkıntısı,

⁶² Bkz. I. Samuel 17/25-51.

⁶³ Bkz. I. Samuel 18/7; 18/5-29; 19:1, 4-7, 9-10.

⁶⁴ Bkz. I. Samuel 18/25-27.

borcu, hoşnutsuzluğu olan herkes Davut'un çevresinde toplanmaya başlar. Davut, her geçen gün sayıları artan bu insanlara liderlik yapmaya başlar. Bundan sonra Saul, Davut'un peşine düşer ve gittiği yerlerde irtibatla olduğu kişileri katletmeye başlar. Bunlar arasında kâhin Ahimelek ve tüm ailesiyle birlikte "Erkek, kadın, çoluk çocuk demeden kâhinler kenti Nov'un halkını kılıçtan geçirirler. Sığırları, eşekleri, koyunları da öldürürler."⁶⁵

Sonraki yıllarda Davut, birkaç kez fırsat yakalamasına karşın kral Saul'ü öldürmez.⁶⁶ O, savaşlar yapıp zaferler kazanır. Şöhreti gün be gün artarak devam eder. Saul ile Samuel peygamber arasındaki anlaşmazlık, Davut'un şöhretini daha da artırır. Çünkü peygamber, kral Agak olayından sonra bir daha Saul'ü görmeye hiç gitmemiştir.⁶⁷

Saul'ün oğlu İş-Boat'ın öldürülmesinden sonra bütün kabileler kendisine gelip krallığını kabul ederler. Davut, kırk yıllık krallığı süresince İsrail'in düşmanlarıyla savaşır ve büyük başarılar kazanır.⁶⁸

İslâm Kaynaklarında Davut-Câlût (Golyat) Mücadelesi

İslâm kaynaklarında Davut'un Câlût'u (Golyat)⁶⁹ yenmesi ve Kral oluşu şu şekilde anlatılır: Tâlût, kral olduktan sonra, Câlût komutasındaki orduyla savaşmak üzere yola çıktığında askerlerine, Allah'ın bir ırmakla kendilerini imtihan edeceğini haber verir. Askerlerden çok azı hariç ırmaktan doyasıya su içer ve imtihanı kaybederler. Bunun neticesinde, ırmağın suyundan içenler ırmağı geçemez, Câlût ve askerlerine karşı koyma ve savaşma gücünü kaybederler. Diğerleri ise ırmağı geçip Câlût'un ordusuyla savaşır. Bu savaşta Davut, Câlût'u öldürür ve kendisine krallık ve hikmet verilir.⁷⁰

⁶⁵ I. Samuel 22/2, 11-29.

⁶⁶ I. Samuel 24 ve 26.

⁶⁷ I. Samuel 15/35.

⁶⁸ Bkz. II. Samuel 5/1-4; I. Krallar 2/11.

⁶⁹ Câlût (Golyat) hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Küçük, "Câlût", *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul, 1993, VII, 38.

⁷⁰ Bakara 2: 249-251.

Sonraki dönem kaynaklarda, Amaleklilerle savaşmak üzere çıkanların sayısının yetmiş veya seksen bin kadar oldukları, suyundan içilmesinin yasak edildiği ırmağın Ürdün Nehri olduğu ifade edilmektedir. Bu sudan içmeyenlerin sayısı konusunda farklı rakamlar verilmektedir. Bazı kaynaklarda dört bin, bazılarında ise Hz. Muhammed'in Bedir ehli için söylediği bir hadisten hareketle 313 (310 veya 319) rakamları yer almaktadır.⁷¹

Câlût savaş öncesi Tâlût'a haber gönderip kendisiyle mübareze yapacak birisini ister. Eğer kendisi öldürülürse ülkesini kendilerine vereceğini, kendisi öldürürse ülkelerini alacağını söyler. Bu teklif karşısında Tâlût askerlerini çağırır ve Câlût'u öldürene kızını ve ülkenin yarısını (üçte birini) vereceğini vaat eder.⁷² Davut, Câlût'u öldürdükten sonra Tâlût ondan mehir istemiş, ancak daha sonra halkın tepkisinden çekinerek düşman askerlerinden 200 kişinin (300 kişi veya 200 dev) başını getirmesini şart koşmuştur. Neticede Davut, denilenleri yaparak Tâlût'un kızıyla evlenir. Halkın Davut'a karşı gösterdikleri sevgiyi kıskanan kral, onu öldürmek istemişse de, eşinin haber vermesi üzerine ölümden kurtulmuştur.⁷³ Kralın onu ikinci öldürme girişimi ise mağaradaki örümcek ağı sayesinde başarısız olmuştur.⁷⁴

Tanah'ta anlatılan, Saul'un Tanrı'nın emrine itaat etmediği için krallığının sonlandırıldığı ve yerine Davut'un kral olarak seçildiği şeklindeki bir bilgi, Kur'an'da yer almaz. İslâmî gelenekte, kırk yıl krallık yaptığı söylenen Tâlût'un ölümünden sonra, Davut, hem kral hem de peygamber olur. "Allah ona krallık ve hikmet verdi" ayeti,⁷⁵ Davut'a hem Uşmu'il'in peygamberliği, hem de Tâlût'un krallığının verildiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁷⁶

⁷¹ Taberî, I/469; Nüveyrî, XIV/44-45.

⁷² Krş. I. Samuel 17/8-9, 25.

⁷³ Krş. I. Samuel 18/25-27, 19-20.

⁷⁴ Taberî, I/473; Nüveyrî, XIV/46-51.

⁷⁵ Bakara 2:251.

⁷⁶ Taberî, I/468-475; Nüveyrî, XIV/42-53; Tabatabaî, II, 622-645).

Davut'un Sevapları ve Günahları

Davut, yakışıklı, akıllı konuşan, iyi lir çalan başarılı bir müzisyen, usta bir şair; muhteşem bir siyasetçi, güçlü bir savaşçı, komutan ve yönetici olduğu kadar,⁷⁷ bazı konularda zayıflıkları vardır. Mesela kendi ailesini doğru dürüst yönetmekte ve saray işlerini entrikalardan bağımsız bir şekilde idare etmekte başarısızdır.⁷⁸

Kral Davut'un siyasî ve askerî başarılarını gölgeleyen en önemli olay, hiç şüphesiz "Bat-Şeva" ile olan gayr-i meşru ilişkisidir. Bu ilişki neticesinde kadının gebe kaldığını öğrenen kral, kocası Uriya'yı, vurulup ölmesi için, savaşın en şiddetli olduğu cepheye gönderir. Davut, Uriya'nın ölümünden sonra kadını saraya getirtip evlenir. Bat-Şeva bir oğlan doğurur.⁷⁹

Davut'un işlediği bu günah, Tanrı'nın hoşuna gitmez ve Natan peygamberi krala gönderir. Natan, krala "birçok koyunu ve sığırı olan zenginle, yalnızca bir kuzusu olan yoksulun hikâyesini" anlatarak, Davut'a yaptığıнын cezayı gerektiren bir günah olduğunu hatırlatarak, doğacak çocuğun mutlaka öleceğini ve hanımlarının gündüz vakti kendi gözü önünde ve herkesin önünde başkalarıyla yatacağını haber verir.⁸⁰

Davut, kendi verdiği hüküm gereğince, Bat-Şeva için dört kat cezalandırılacaktır.⁸¹ Bazı kaynaklarda ilerleyen zamanlarda meydana gelen bazı olaylar, bu günahı sebebiyle Davut'a verilen cezalar olarak yorumlanmıştır: (1) Bet-Şeva'nın ilk çocuğunun ölümü,⁸² (2) Oğlu Amnon'un ölümü,⁸³ (3) Tamar'ın kötü kaderi⁸⁴ ve (4) Avşalom'un kötü kaderi.⁸⁵ Bazı rabbiler, bu cezaların hiç birinin Davut'un bedeninde cereyan etmediğini belirtirler. Ancak bir rivayete göre Davut, altı ay cüzama yakalanır. Bu süre içerisinde

⁷⁷ I. Samuel 16/18.

⁷⁸ Oded, "David", *EJ*, CD Edition.

⁷⁹ II. Samuel 11/1-27.

⁸⁰ II. Samuel 12.

⁸¹ II. Samuel 12/6.

⁸² II. Samuel 12/14-19.

⁸³ II. Samuel 13/6-29.

⁸⁴ II. Samuel 13/6-22.

⁸⁵ II. Samuel 18/13-18.

Sanhedrin üyeleri ondan uzaklaşır, Şekina da ondan ayrılır. “Bana dönsün senden korkanlar, öğütlerini bilenler”⁸⁶ ve “Kurtar beni kan dökme suçundan...”⁸⁷ cümlelerinden birincisinin Sanhedrine, ikincisinin de Şekina’ya işaret ettiği söylenmektedir.⁸⁸

Davut’un son yılları savaşlar ve iç isyanlarla geçer. Son zamanlarında oğlu Süleyman’ı henüz hayattayken kral eder. Kısa süre sonra da hayata gözlerini yumar.⁸⁹ Davut, otuz yaşında kral olmuş ve kırk yıl krallık yapmıştır.⁹⁰

Rabbanî Kaynaklarda Davut

Rabbanî literatürde Davut’la ilgili verilen bilgilerden bazıları onu yüceltmeye/ülküleştirmeye, bazıları günahlarından dolayı temize çıkarmaya ve bazıları da eleştirmeye çalışır.⁹¹

Davut’un İsrail’in seçkin bir ailesine mensup olduğu ve Tanrı tarafından seçildiği ifade edilir. Ataları için, onlar soyluların soylusu ve İsrail’in en gözde kabilesinin büyük adamlarıydı denir. Tanah’ta açıkça söylenmese de onun, Musa’nın kız kardeşi Miryam’ın neslinden olduğu ileri sürülür.⁹²

Davut’un diğer İsrail krallarının aksine, krallığında eşsiz bir durumdadır. Davut hanedanlığının asla sona ermeyeceğine inanılır. Hatta Midraş’ta “Tanrı’nın kıyamete kadar Davut’un kral olmasını çok istediği” ve “Her kim Davut hanedanlığının hükümlerine karşı çıkarsa, yılanın sokmasını hak etmiştir” denilir.⁹³

Bazı rabbiler, Davut’un günahsız olduğunu savunur ve “Her kim Davut günah işlemiştir derse, hata eder” derler.⁹⁴ Aynı şekilde, Davut’un Tanah’taki tövbesinin, kendisi için değil, başka insanlar

⁸⁶ Mezmurlar 119/79.

⁸⁷ Mezmurlar 51/14.

⁸⁸ Ibn Chabib, II/67; Nativ, s. 163-164.

⁸⁹ II. Samuel 1-2.

⁹⁰ II. Samuel 5/1-4; I. Krallar 2/11.

⁹¹ Nativ, s. 160.

⁹² <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=82&letter=D&search=dauid> (11.10.2009).

⁹³ Israel Moses Ta-Shma, “David”, *EJ*, CD Edition.

⁹⁴ TB, Şabat 56a.

için olduğunu söylerler. Farklı bir yaklaşıma göre ise Davut yaptıklarından pişman olur ve bağışlanır.⁹⁵

Bazı kaynaklarda, Davut'un Bat-Şeva'yla olan günahı da yine hafifletilmeye ve Davut temize çıkarılmaya çalışılır. İddiaya göre askerler, hanımlarını "agunah"tan (boşanma kâğıdı olmadan veya kocasının öldüğüne ilişkin hiçbir delilin olmadığı kadının yeniden evlenememe durumu)⁹⁶ korumak istemişlerdir. Uriya, tıpkı Davut'un ordusundaki diğer askerlerin yaptığı gibi, savaşa gitmeden önce eşine bir boşanma kâğıdı verir. Bu yüzden Bat-Şeva, Davut'la nikahsız birlikte olduğunda resmî olarak duldur. Üstelik Uriya bir asidir ve ölümü hak etmiştir.⁹⁷

Bunların dışında rabbanî kaynaklarda Davut'un faziletiyle ilgili söylenen şeylerden bazıları ise şöyledir: (1) Âdem'in 1000 yıl yaşayacakken, hayatının yetmiş yılını Davut'a verdiği, bu yüzden 930 yıl yaşadığı iddia edilmiştir. (2) "Kavmimi, İsrail'i sen güdeceksin"⁹⁸ cümlesinde dendiği gibi Davut, İsrail'in çobanıdır. Davut'un çobanı ise bizzat Tanrı'dır.⁹⁹ (3) Mika 5/5'de ifade edilen İsrail'in "yedi çobandan" merkezde Davut, sağında Âdem, Şit ve Metuşelah,¹⁰⁰ solunda İbrahim, Yakup ve Musa vardır. (4) İsrail'i ayakta tutan iki güzel lider: Musa ve Davut'tur. (5) En çok övülmeye layık kral Davut; en çok övülmeye ayık peygamber de Musa'dır. Musa, İsrailoğullarını Mısır'dan kurtarmış; Davut da İsrail'i tehdit eden krallıkların boyunduruğundan kurtarmıştır. Musa, denizi bölmüş; Davut ise İsrail için nehirleri bölmüştür. Her ikisi de mezbah yapmış ve kurban sunmuştur. (6) Davut, bir günde dört aslan ve üç canavar öldürmüştür. (7) Bakır bir yay alıp bükümüştür. Bakır bir yayı bükmek, onun kolunu bükmekten daha kolaydır. (8) Bir ok atardı, aynı anda 800 kişiyi öldürürdü. (9) Sesi

⁹⁵ Nativ, s. 160, 166.

⁹⁶ Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, Hebrew Publishing Company, New York, 1991, s. 457-458.

⁹⁷ TB, Şabat 56a. Ayrıca yorumlar için bkz. <http://adderabbi.blogspot.com/2005/06/reading-of-shabbat-56a-davids-sin-or.html> (11.10.2009).

⁹⁸ II. Samuel 5/2.

⁹⁹ <http://www.judaicaplus.com/tzadikim/kingdavid.htm> (11.10.2009).

¹⁰⁰ Tekvin 5/21-27.

çok hoştu. (10) Davut'u rüyasında gören dindarlığı elde edeceğini umabilir.¹⁰¹

Davut, Tanrı için bir mabet yapmak ister, ancak Tanrı "Adıma bir tapınak kurmayacaksın. Çünkü sen savaşçı birisin, kan döktün" diyerek,¹⁰² bunu kendi soyundan gelecek birisinin yapacağını bildirir. Davut için belki de en güzel müjde Tanrı'nın "Soyun ve krallığın sonsuza dek önümde duracak; tahtın sonsuza dek sürecektir." sözleri olmuştur.¹⁰³

İslamî Kaynaklarda Davut

Kur'an'da Davut'la ilgili verilen bilgiler içinde soyu ve hayatıyla ilgili bilgi verilmez. Câlût'u öldürmesinden sonra Allah'ın, ona hükümdarlık ve hikmet verdiği, dilediği ilimlerden de öğrettiği belirtilir. Ayette geçen hikmeti, peygamberlik olan yorumlayan müfessirler, Hz. Davut'un şahsında krallık ve peygamberliğin birleştiğini söylerler.¹⁰⁴

Hz. Davut'la ilgili Kur'an'da zikredilen ayetlerin içeriği şöyledir: (1) Zebur verilmiş;¹⁰⁵ (2) Yeyüzünde halife kılınmış, saltanatı güçlendirilip adaletle hükmetmesi emredilmiş;¹⁰⁶ (3) Sürekli ibadet etmiş, günah işlemekten sakınmış;¹⁰⁷ Dağlar ve kuşlar onun emrine verilmiş, sabah-akşam onunla Allah'ı tesbih etmişler¹⁰⁸ ve (4) Demiri işleyip zırh yapmıştır.¹⁰⁹

Kur'an'ın verdiği bilgiler dışında, sonraki dönem İslâmî kaynaklarda yer alan bilgilerin çoğu, İsrailiyât türünden olup Tanah'taki bilgilerle büyük oranda benzerlik gösterdiği için, burada onları tekrar etmeyeceğiz.¹¹⁰

¹⁰¹ <http://www.judaicaplus.com/tzadikim/kingdavid.htm> (11.10.2009)

¹⁰² I. Tarihler 28/3.

¹⁰³ II. Samuel 7/7/12-13, 16; I. Tarihler 17/11-13.

¹⁰⁴ Fahreddin er-Râzi, et-Tefsîrü'l-Kebîr, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, V-VI, Beyrut, 1990, s. 159-160.

¹⁰⁵ Nisa 4/163; İsrâ 17/55.

¹⁰⁶ Sâd 38/20, 26.

¹⁰⁷ Sâd 38/17.

¹⁰⁸ Enbiyâ 21:79; Sebe 34:10.

¹⁰⁹ Enbiyâ 21:80; Sebe 34:10-11.

¹¹⁰ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Dâvûd", *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul, 1994, s. 21-24.

Saul-Davut Karşılaştırması

Buraya kadar, İsrailoğulları tarihinde başarıları ve günahlarıyla bir döneme damgasını vuran iki önemli şahsiyetin Yahudi dinî geleneğinde, kısmen de İslâm geleneğinde, nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını açıklamaya çalıştık.

İsrail'in ilk kralı, hem en uzun boylu adam hem de on iki İsrail kabilesinin en küçük ve en zayıfı olan Benyamin kabilesine, bu kabilenin de en küçük aşiretine mensuptur.¹¹¹ Saul'un kişisel tarihi, Tanah'taki en trajik hikâyelerden birisidir. Çünkü Saul ilk olarak sahneye çıktığında onu şefkatli, mütevazı, görkemli bir görünüşü olan bir genç, işinden memnun, çok sağlıklı ve güçlü birisi olarak görüyoruz. Kral olduğunda ciddi bir değişim yaşamış, huzuru ve heybeti kaybolmuş, zihin dinginliği kronik kuruntu ve vesveselerle düşmüştür.¹¹²

Bazı araştırmacılar ilk kralın Benyamin kabilesinden seçilmesinin tesadüfî olmadığı görüşündedirler. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, Hâkimler kitabının sonunda çok açık bir şekilde Benyamin'in en zayıf kabile olduğu görülür. Aynı şekilde yaşanan Levili olayında da bu kabilenin diğerlerince dışlanmışlığı söz konusudur. Bu düşmanlığın önlenmesi istenmiş olabilir. Bir başka husus, Benyamin en zayıf kabile olduğu için kral, kendisine sadık en az sayıda askere sahip olacak, böylece yeni kral diğer kabileleri tehdit etmeyecektir. Bunun aksine Davut, Yahuda'nın en güçlü kabilesine mensuptur. O, daha başarılı bir kral olmayı deneyecektir. Davut'u, Yahuda'nın kendi kabilesinden güçlü bir desteği vardır. Saul, başlangıçta böyle güçlü bir desteğe sahip değildir.¹¹³

İlk kralın Benyamin kabilesinden seçilmesinin ikinci sebebi, Tekvin'de yer alan bir konuyla ilişkilendirilir. İlk ata olan İbrahim'in ilk erkek çocuğu, cariyesi Hacer'den olmuş ve hemen sonrasında karısı Sara İshak'ı dünyaya getirmiştir. İbrahim'in halefi olarak İshak'ın seçimi, liderliğin en büyük çocuğuna geçmesi kura-

¹¹¹ I. Samuel 9/21.

¹¹² Phelps, s. 111.

¹¹³ Mordecai Richler, *National Review*, 8/1/1994, Cilt: 46, Sayı: 14, s. 3.

ına göre yapılmaz. Küçük olan çocuğun büyük olanın önüne geçmesi, İshak'ın iki oğlundan büyük olan Esav'ın yerine Yakup'un geçmesinde de yaşanır. Yakup'un on iki çocuğunun en genci Benyamin'dir. Bu yüzden onun soyundan gelen birisi ilk kral olmuştur. İlk kralın Benyamin kabilesinden seçilmesi, atalar döneminde yaşanan iki olaya bağlanmışsa da, Yahuda'dan Davut'un çıkışı, bu teoriyi yalanlayacaktır.¹¹⁴

Her ikisi de bizzat Tanrı tarafından kral olarak seçilmesine karşın, Tanah'ta anlatılan hikâyelerde, gözle görülür derecede birisi diğerine tercih edilmiş, olaylar Davut'un lehinde kompoze edilmiştir. Bu görüşü dile getiren araştırmacılar, I. Tarihler'de¹¹⁵ Saul'ün ölümünden hemen sonra Davut'un bütün İsrail'in kralı olduğu şeklinde yanlış bir varsayımda bulunulduğunu iddia etmektedir. Bunun sebebinin de II. Samuel kitabının bazı redaktörlerinin yanlış görüşlerinden kaynaklandığını belirtmektedirler. Zira genel kabul, Davut'un tüm İsrail'in kralı oluşu, ancak Saul'ün oğlu İş-Boşet'in¹¹⁶ ölümünden sonradır. Tarihler'deki bu hatanın Samuel'in kitaplarıyla düzeltilmesi gerektiği de ifade edilmektedir. Sonraki dönem gelenekte Davut'un nasıl idealize edildiğini ve başarılarının abartıldığını öğrenebiliriz. Ayrıca bütün İsrail'in ilk kralının, kuzey ve güneyi ilk birleştiren kişinin, popüler gelenekte gözde şahsiyet olması gerekir.¹¹⁷

Aynı şekilde metinsel karışıklığın Saul'ün iki yılının değersiz görüldüğü ve geçiştirildiği, tahta geçişinden kısa süre sonra da Tanrı tarafından reddedildiği anlatılır.¹¹⁸ Ayrıca kâhinler veya peygamber taraftarları da Saul'e karşı gösterilir. Saul'ün hayat hikâyesinin büyük bir bölümü ya Samuel ya da Davut'la ilgilidir. O bir taraftan Musa ve İlya'yla (Elijah) aynı düzeyde olan kâhin ve peygamberin, diğer yandan da bir gün kendi yerine kral olacak bir gencin gölgesinde kalmıştır. Saul, Tanrı'ya samimi olarak ibadet

¹¹⁴ Richler, s. 3.

¹¹⁵ I. Tarihler 11.

¹¹⁶ II. Samuel 4.

¹¹⁷ Cook, s. 3

¹¹⁸ I. Samuel 13/1-14.

eden bir yüreği vardır ve O'nun için kendinin ilk altarnı (mezbah) inşa etmiştir. O ölümünde bile cesur ve korkusuz bir yapısı vardır. Gözünü kırpmadan ölüme gidebilmiştir. Gerçek şu ki, Saul ve krallığıyla ilişkili eski gerçek özgün hikâyeler,¹¹⁹ üzülecek bir şekilde çok azdır.¹²⁰

Rabbanî kaynaklarda Saul ile Davut'un karşılaştırılmasının çok nadir olduğu belirtilmektedir. Örneğin Rabbi Huna, kral Saul ile kral Davut arasında işledikleri günahların bir mukayesesini yapar ve şu sonuca varır: "Saul bir günah işlediği için krallıktan edildi; Davut ise iki günah işlediği halde görevinde kaldı. İki kralın kaderinin farklı oluşu, Tanrı'nın Davut'un lehinde olmasına bağlanır. Hâlbuki Nov kâhinlerini topluca öldürülmesinden bile Saul sorumlu tutulmaz ve ona bu yüzden bir günah atfedilmez. Saul'ün tek günahı Amalek kralı Agak'ı öldürmemesidir. Tanrı bunun yüzünden Saul'ü kral yaptığına pişman olmuştur. Hâlbuki Davut iki günah işlemiştir. Davut'un işlediği günahlar, Uriya olayı ve nüfus sayımdır.¹²¹ Fakat bunlardan başka üçüncü bir günahı daha vardır ki, o da Bat-Şeva'yla olan ilişkisidir.¹²²

Davut'un İsrail'de sayım yaptığı için de cezalandırıldığı belirtilir. Talmud'da İsrail'in sayılmasına karşı çıkış, "İsrailoğulları'nın sayısı denizin kumu gibi sayılamaz..."¹²³ cümlesindeki "sayılamaz" ifadesi yasaklama olarak yorumlanmasından kaynaklanır.¹²⁴ Davut'un bu hatasının cezası, İsrail'in üzerine veba gönderilmesi ve yetmiş bin kişinin ölmesidir.¹²⁵

Agada'da Mika 5/5'de geçen "*yedi çoban ve sekiz önder*" ifadesinin yorumunda, yedi çobanın; merkezde *Davut*, sağında Âdem,

¹¹⁹ I. Samuel 14/35, 47 vd.

¹²⁰ Cook, s. 19.

¹²¹ II. Samuel 11; 24.

¹²² Nativ, s. 160.

¹²³ Hoşea 1/10.

¹²⁴ Bazıları Saul'ün de sayım yapmasına rağmen (I. Samuel 15/4) cezalandırılmaması yorumlarken; Saul'ün sayımının dolaylı olduğu, çünkü bir savaş öncesinde ordusundaki askerleri saydığı söylenir. Hâlbuki Davut, doğrudan nüfus sayımı yapmış ve bütün yetişkin erkekleri saymıştır. Bu durum kesin olarak yastır. Bkz. Nativ, s. 160.

¹²⁵ II. Samuel 24/15.

Şit ve Metuşelah, solunda İbrahim, Yakup ve Musa'nın olduğu, sekiz önderin ise Yesse (Davut'un babası), *Saul*, Samuel, Amos, Tsefanya, Hizkiya, İlya ve Mesih olduğu kaydedilmekte,¹²⁶ Davut'a peygamberler içinde merkezde yer verilirken, Saul ona göre ikinci planda kalmaktadır.

Saul kendi evinde bir aziz hayatı yaşamış, hatta kâhinsel temizlik kurallarını bile gözetmiştir. Tanrı, Saul'ün düşüşüyle ilgili bir şarkı kaleme aldığı için Davut'u azarlamıştır. Kendisini sıcak tutacak başka hiçbir giysisi olmadığı halde, Davut, Saul'ün manto-sunun köşesini kestiği için cezalandırılmıştır. Davut'un krallığı döneminde ülkede büyük bir kıtlık olduğunda, Tanrı ona, Saul'den geriye kalan şeylerin, şeref için onun yanına gömülmediği için bu cezanın verildiğini söylemiştir. O anda Saul'ü "Tanrı'nın seçtiği" diye çağıran tanrısal bir ses yankılanmıştır. Onun krallığı kaybetmesinin asıl nedeni, "kendisini küçümseyen", "değersiz insanlara/arkadaşlarına" karşı hiç bir intikam duygusu taşımayan yanlış bir uysallığa sahip olmasıydı.¹²⁷

Saul, Filistlilerle yapılan bir savaşta ölür ve uzun ömürlü bir hanedanlık oluşturamaz. Ardından kral olan Davut ise Yahuda kabilesindedir ve sağlam bir krallık tesis eder. Agada'da Davut ile Süleyman'ın krallıklarının devamlı oluşu, onların boynuzdaki yağ ile meshedilmelerine,¹²⁸ Saul ve Yehu'nun¹²⁹ krallıklarının uzun süreli olmayışını ise şişedeki yağla meshedilmelerine¹³⁰ bağlamaktadır.¹³¹

İki kralın farklı bir açıdan değerlendirenlerde şunları söylemektedirler: Kralların en yaygın huylarından/kusurlarından ikisi olan şehvet düşkünü ve intikamcı olma durumu Saul'de bulunmaz.¹³² Saul, bu yönüyle Davut'tan daha değerlidir. Çünkü Da-

¹²⁶ Ibn Chabib, II/29.

¹²⁷ E.S., "Saul, In the Agadah", *EJ*, CD Edition.

¹²⁸ I. Samuel 16/1; I. Krallar 1/39..

¹²⁹ II. Krallar 9-10.

¹³⁰ I. Samuel 10/1.

¹³¹ Ibn Chabib, II/249.

¹³² Phelps, s. 120.

vut'un çok sayıda hanımı ve cariyesi varken, Saul'un sadece bir hanımı vardır.¹³³

Davut, bir savaşta ölüm korkusuyla geride kalırken, Saul, son savaşında da ordusunu yönetmiştir. Saul'un, babalarının yolunca giden ve savaşlarda kahramanca ölen üç oğlu vardır. Davut'un üç oğlu babaları hayattayken, dördü ise Davut'un ölümünden kısa süre sonra ölür. Davut'un üç oğlu, babalarının yolundan giderek insan hayatını önemsememenin, güç ve kadın için arzularını kontrol edememenin cezasını çekmiştir.¹³⁴ Mesela Amnon, üvey kız kardeşi Tamar'a tecavüz etmiş; Avşalom, Amnon'u öldürmüş; Avşalom, babasına karşı isyan etmiş, babasının cariyesiyle ilişkiye girmiş ve sonra öldürülmüş; Adoniya, Süleyman'a verilen tahtı ele geçirmeye çalışmış, Davut'un ölümünün ardından da son zamanlarında Davut'un yanında olan dostu Avişag'ı eş olarak istemiş, Süleyman da bu isteği yüzünden onu öldürmüştür.¹³⁵

Geleneğe göre Mesih, Davut'un soyundan gelecektir. "Önde en küçük oymak Benyamin, Kalabalık halinde Yahuda önderleri"¹³⁶ ifadesinin Mesih'in Davut soyundan geleceğinin işareti olarak yorumlanmaktadır.¹³⁷

Sonuç

Buraya kadar söylenenlerden çıkan sonuç şudur: Bir tarafta Yahuda soyundan, İsrailoğullarının altın çağının mimarı Davut, diğer tarafta Benyamin soyundan, İsrail'in ilk kralı Saul. Aslına bakılırsa her iki kralın mensup olduğu kabileler, sonradan kuzey ve güney diye ikiye ayrılacak olan krallıkta, güneydeki Yahuda krallığını oluşturacaktır. Ancak krallık, Saul hariç bir daha Benyamin kabilesinin eline hiç geçmeyecektir.

Gerek Tanah'ta ve gerekse yorumlarda çok açık bir şekilde, Saul karşısında Davut'a ve tabii olarak Yahuda kabilesine karşı bir

¹³³ E. S., "Saul, In the Agadah", *EJ*, CD Edition.

¹³⁴ *Nativ*, s. 165-166.

¹³⁵ Sırasıyla bkz. II. Samuel 13/1-22; 13/22-33; II. Samuel 15, 18; I. Krallar 1/5-10; 2/13-25.

¹³⁶ *Mezmurlar* 68/27.

¹³⁷ *The Zohar*, Translation and Commentary: Daniel C Matt, Stanford University Press, California, 2006, s. 73.

yönelmenin ve tercihin olduğu görülür. Tanah'ın diğer bazı kitaplarında izlenebilen "Yahudacılık" etkisi, söz konusu bu kitaplara da sinmiş gözükmektedir. Aksi takdirde Saul'un, Davut'un yaptıkları karşısında oldukça önemsiz kalabilecek bir hatası yüzünden, apar topar gözden çıkarılışını ve krallığın elinden alınmasını anlamamız kolay olmayacaktır. Beklenen Mesih'in onun soyundan geleceği inancını da hesaba kattığımızda, Davut'un oldukça "masum" olması gerektiği daha iyi anlaşılacaktır.

Bütün hatalarına ve günahlarına rağmen Davut, ölümünden üç bin yıl sonra bile halkı arasında sevilmekte ve her gün Yahudiler Davut'un krallığının yeniden kurulması için dua etmektedirler. Saul ise ancak trajik sonuyla ve Davut'un, ölümünün ardından söylediği mersiyesiyle hatırlanmaya devam edecektir.



Two Kings – Two Stories: King Saul and King David -A Reading in the Light of History and Mythology-

Citation/©: Kurt, Ali Osman (2009). Two Kings – Two Stories: King Saul and King David -A Reading in the Light of History and Mythology-, MİLEL VE NİHAL, 6 (1), 261-287.

Abstract: In the history of Israeli, one of the most considerable examples in which history and mythology merged into a single body is, in no doubt, the story of the Kings Saul and David. God manifestly intervenes in the selection of both king who are successor and predecessor to each other as a king. It is likely to be the main point common to the both stories, i.e. the fact that God predetermined who will be the king.

Saul, the first king of Israelis, was elected as a king by the designation of God himself due to the demand for a king from the nation. Though Saul had great achievements in wars and united the Northern and the Southern into one, he lost his authority of kingdom in consequence of a sin he had committed. Subsequently, the power was turned over to David by God. David, like his predecessor, had great achievements. Nevertheless, he was not deprived of his authority despite of three sins he had committed, and what was more, his descendants had the power till the end of the Kingdom era. The most distinctive point in the stories is that Saul was ignored and his achievements were regarded as insignificant by the tradition in a later period; whereas David was idealized and his deeds were exaggerated.

Key Words: Tribes of Judah and Benjamin, Samuel, Saul, Goliath, David, King.





William-Adolphe Bouguereau (1825-1905)'nun – "Homer and his Guide (1874)" isimli Homeros'un tanrıçaların kutsal dağı olarak kabul edilen Kaz (Ida) dağında dolaşırken etrafını köpeklerin sardığı anı tasvir eden tablosu.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Bu Coğrafyanın Paganistleri

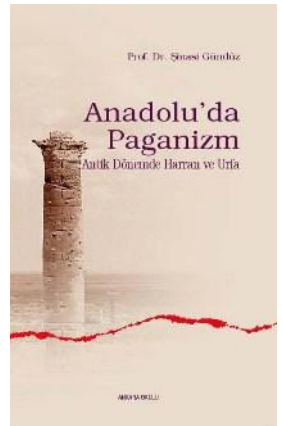
Anadolu'da Paganizm, Antik Dönemde Harran ve Urfa

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, 144 s.

Kuzey Mezopotamya denilince, Türkiye'de yaşayan insanların pek çoğunun aklına Harran ovası ve GAP gelecektir. Türkiye'nin en büyük enerji ve tarımsal yatırımı olan GAP'ın bölge ve ülke için önemli olduğu ve bölgenin çehresini değiştireceği/değiştirmekte olduğu bir vakıdır. Yıllardır suya hasret topraklar suyla birlikte aynı zamanda kavurucu sığağa direnmeye çalışan yemyeşil meyve ağaçlarıyla da tanışmaya başlamıştır. Kimbilir belki 5-10 yıl sonra ovanın büyük bir bölümü meyve fidanlarıyla kaplanır. Tarih boyunca iki nehir arasında kalan bu bölge yerleşime elverişliliği ve geniş tarım alanlarıyla insanlar için bir cazibe merkezi olmuşlardır.

Ancak bölgenin tek özelliği bu tarımsal yapısı değildir. Bölgeyi asıl önemli kılan içinde bulunan ve kendi tarihlerinde birer kültürel merkez olma özelliği taşıyan tarihi şehirleridir. Bu önemli şehirlerden ikisi



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 6 sayı 1 Ocak – Nisan 2009

bugün de hala bölgenin en önemli şehirlerinden birisi olan Urfa ile şimdilerde küçük bir kasaba görüntüsündeki Harran'dır.

Urfa'ya nazaran çok daha eski bir yerleşim yeri olan Harran'ın tarihte ilk olarak kimler tarafından kurulduğu tam olarak bilinememekle birlikte MÖ üçüncü bin yılın ilk yıllarından itibaren Mezopotamya'nın güneyinde yer alan Sümerlilerin Ur şehriyle birlikte Ay kültürünün merkezi konumunda olduğu bilinmektedir. Nitekim Sin, Nikkal ve Nusku'l'a ev sahipliği yapan Ehulhul (e-hulhul)'un kuruluşu MÖ üçüncü bin yılın ortalarına (MÖ 2400-2300) dayanmaktadır.¹ Edessa, Orhay ya da bugünkü adıyla Urfa şehri MÖ dördüncü yüzyılda Seleukos hanedanı tarafından bir garnizon kenti olarak kurulan bir yerleşim yeridir. Kurulduğu tarihten itibaren Harran'ın gerek paganist kültüne ve gerekse siyasal konumuna ciddi anlamda rakip olan Urfa, MS üçüncü yüzyılda Kral VIII. Abgar'ın (öl. MS 212) Hıristiyan olması sonucunda MS III. yüzyıl başlarında Urfa ilk Hıristiyan site devleti olmuş ve "kutsal şehir" olarak anılmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm Harran'ın siyasal anlamda Urfa'nın gerisinde kalmasına neden olmuşsa da Harran önceden olduğu gibi asıl üstünlüğünü dinsel ve kültürel anlamda korumaya çalışmış ve paganist kültürünün yanı sıra felsefe okuluyla da bir merkez olma özelliğini özellikle 6. yüzyıldaki İslami döneme kadar sürdürmüştür. Harran, çok erken dönemlerde Hz. Ömer döneminde İslam topraklarına katılmış olmakla birlikte paganist yapısını Moğollar tarafından yıkıldığı 13. yüzyıla kadar devam ettirmiştir.

Rakibi Hıristiyan Urfa'ya nispetle Müslümanlarla sıcak ilişkiye giren Harranlılar İslam devletlerinde iyi muameleyle karşılaşır- lar. Sahip oldukları kültürel zenginlik Müslümanların dikkatini çeker ve Müslümanlar Harran'ın felsefi birikiminden istifade eder- ler. Harran, İslam dünyasına yaptığı etki kadar aynı zamanda Müslümanlardan da ciddi anlamda etkilenir ve Ortaçağda Harran

¹ Jamie Robert Novotny, *Ehulhul, Egipar, Emelamana, and Sin's Akitu-House: A Study of Assyrian Building Activities at Harran*, (A thesis for the degree of Doctor of Philosophy), Middle Eastern Civilizations University of Toronto, Toronto – Canada, 2003, ss.2-5.

paganizmde monoteist eğilimler görülür. Kuşkusuz monoteist eğilimlerin tek etkeni Müslümanlar olduğunu söylemek zor ancak İslam'ın etkisi de yadsınamaz.

Harran ve Harran'ın dinsel geleneği üzerine her ne kadar klasik İslami kaynaklarda atıflar bulunsa da günümüzde yapılan çalışmaların büyük bir çoğunluğu, Kanada'ya varana kadar bazı batı ülkelerinde yapılmıştır. Şehristani, Mesudi, İbn Nedim gibi İslam alimlerinin onca ilgisine karşın sonraki dönemlerde Harran adeta Urfa karşısında kaybettiği kültürel ve siyasal üstünlüğüyle birlikte ilgisizliğe terk edilmiştir. Harran kültürünün önemli mekanlarından olan Soğmatar harabeleri bu ilgisizlik sonucunda unutulmuş ve yine batılılarca adeta yeniden keşfedilmiştir. Bu keşfin bir nişanesi olarak da Soğmatardaki mağaraya, burasıyla ilgili ilk araştırmaları (1906'da) yapan H. Pognom'un adı verilir: "Pognom mağarası". Günümüzde tekrar kısmen turistik gerekçelerle kısmen bilimsel kaygularla Harran'la ilgilenilmeye ve Harran'ın tarihi, sosyal ve kültürel yapısı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. 2006 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen Harran Okulu Sempozyumu yöreye ilgilenen araştırmacıları buluşturmasının yanı sıra farklı bilim dallarındaki araştırmacıların yöreden haberdar olarak ilgilenmelerini sağlamıştır.

Son yıllardaki Harran'a dönük güzel çalışmalar arasında öne çıkan bir çalışma da Şinasi Gündüz'ün "Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa" adlı çalışmasıdır. Harran Sabiileri, Harran ve Urfa üzerine birçok makaleye imza atan yurtiçi ve yurtdışında çok sayıda sempozyumda bildiriler sunan Gündüz bu çalışmasında salt Harran dinsel geleneğini ele almak yerine uzun dönemler boyunca birbirine rakip olan iki şehrin, Harran ve Urfa'nın paganist geleneklerini bir arada inceliyor. Urfa'nın Hıristiyanlığı ilk kabul eden site devleti olması ona tarihte farklı bir kimlik kazandırmış, Hıristiyanların kutsal şehirlerinden birisi haline gelmiş ve sanki paganist bir geçmiş yokmuş gibi bir algıya yol açmıştır. Gündüz'ün çalışması bu yönüyle Urfa'nın zamanla monoteist geleneklerle özdeşleştirilen paganist geçmişi ve kalıntıla-

rına ışık tutmaktadır.

Urfa ve çevresinde etkin olan Atargatis kültüründe kutsal göl/havuz ve buralarda yaşayan balıkların kutsallığı önemli bir yer tutmaktadır. Bugün de Urfa'da tarihsel olarak Hz. İbrahim'le ilişkilendirilmesi oldukça zor olan "kutsal balıklı göl" vardır. Atargatis kültürü hakkında detaylı bilgiler veren Gündüz, geleneksel balıklı göl inancını da inceleyerek okuyucunun sorgulama yapmasına imkan sağlamaktadır.

Anadolu'nun paganist geleneği şu ya da bu şekilde bazen kimlik değiştirerek bazen mahiyet değiştirerek farklı inançlar içinde yaşamını sürdürmektedir. Bu yüzden bölge ve paganist geçmiş üzerinde yapılan çalışmalar kendi inançlarımızı da daha iyi tanımamıza ve sorgulamamıza yardımcı olacaktır.

Üç bölümden oluşan eserinde Gündüz öncelikle Paganizm kavramı üzerinde duruyor. "Monoteist Gelenekler ve Paganizm" kısmında paganizmle monoteist gelenekler arasındaki ilişkileri incelerken bir sonraki kısımda geleneksel paganizmin özelliklerini ortaya koymaktadır. Harran ve Urfa'yı anlamak için hayati önem taşıyan Paganizm kavramını açıklamanın bir adım ötesine geçen Gündüz, son olarak "Neopaganizm" başlığı altında kurumsal dinsel geleneklere muhalefeti içinde barındıran, günümüzde ABD, Kuzey Amerika ve bazı Avrupa ülkelerinde görülen paganizm hareketini incelemektedir. Adeta Paganizmin Monoteizmin bir öncülüğü olduğunu savunan ilerlemeci din anlayışının bütün tezlerini altüst edercesine politeizmi/çok tanrıcılığı savunan bu akım mensupları Hıristiyanlık öncesi (özellikle Avrupa'daki) dinsel inanç ve ritüelleri ihya etmelerinin yanı sıra doğayla uyumu gözetten, bireysel özgürlükleri ve farklılıkları öne çıkaran, her tür dini kurumsallaşmanın karşısında duran tavırlarıyla dikkat çekmektedirler. Bu yönleriyle geçmişte Harran ve Urfa örneğinde olduğu gibi çok büyük paganist mabedler ve kült mekânları inşa eden öncüllerinden ayrılmaktadırlar.

Eserin ikinci bölümü Harran paganizmi ve son bölümü de an-

tik dönemdeki Urfa paganizmine ayrılmıştır. Küçük hacmine karşın oldukça dolu bir muhtevaya sahip olan eser bugün Anadolu'da oldukça yaygın olan ve batıl inançlar olarak adlandırılan birçok uygulamanın temelini Eski Türk inançlarıyla birlikte Anadolu'nun eski pagan gelenekleri olduğunu göstermektedir.

Gündüz'ün dikkat çektiği önemli hususlardan birisi de çok erken dönemlerde Hıristiyan egemenliği altına giren Urfa'daki pagan geleneklerine karşı açılan savaştır. Hıristiyanlığın siyasal bir güç halinde topluma egemen olmasıyla farklı inançlara yasaklama getirilmesi ve farklı inanç mensuplarının zorla dönüştürülmesinin tarih boyunca dünyanın değişik yerlerinde görülen bir durum olarak karşımıza çıktığını ifade eden Gündüz, buna karşılık olarak Harran'daki Paganist geleneğin 13. yy.'daki Moğol istilasına kadar varlığını devam ettirdiğini belirtir.

Eser, Harran ve Urfa'nın dinsel geleneklerine dikkat çekici ve bölgenin önemini göstermekle birlikte bu eserin Anadolu'nun diğer paganist gelenekleri üzerine yapılan çalışmalarla desteklenmesi gerekmektedir. Eser üst başlığına bakıldığında sanki Anadolu'daki bütün paganist gelenekleri inceliyormuş izlenimi verse de alt başlığındaki "Urfa ve Harran" ifadesiyle konu sınırlandırılmış. Anadolu, Mezopotamya ve Ortadoğu merkezli gerek paganist ve gerekse monoteist ya da düalist dinsel gelenekleri hakkında yapılan çalışmalar son derece önem arz etmektedir. Kültürel birikimin ve senkretik yapıların açığa çıkarılması ve batıl inanç kabul edilen birçok inancın kökeninin görülmesi açısından bu çalışmalar önemlidir. Ve her şeyden önemlisi batılılardan daha fazla kendi yaşadığımız mekanların tarihi ve kültürel geçmişlerini öğrenmek için bu tarz güzel çalışmalara ihtiyacımız var.

Cengiz BATUK

(Y.Doç. Dr. OMÜ. İ.F.)

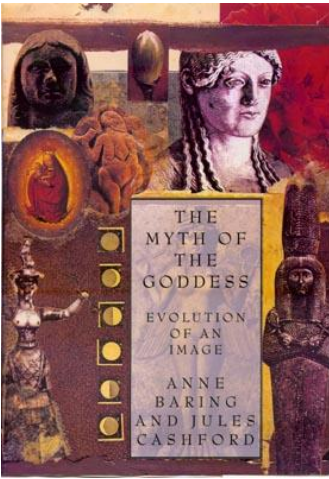
The Myth of The Goddess: Evolution of an Image,

Anne Baring & Jules Cashford,

Arkana Penguin Books, London 1991, 782 s.

Tanrıça Miti (The Myth of the Goddess) kitabını değerlendirmeye başlamadan önce eserin değindiği geniş konu yelpazesi ve okuru derinden düşünmeye sevkeden farklı boyutlardaki tartışmalarıyla üzerinde yapılacak tanıtım ve tenkitleri güçleştirecek bir hüviyete sahip olduğun söylemeliyiz. Bununla birlikte Baring ve Cashford'un ortak çalışması olan bu eser, tanrıça kavramı üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olma özelliğine sahiptir. Eserin öne çıkan bir diğer ayırt edici yönü de yazarların tanrıça kavramına mitoloji, arkeoloji ve tarih gibi bilimlerin yanı sıra feminizm gibi günümüz düşünce akımlarını dikkate alarak yaklaşmış olmalarıdır.

Konuya ilişkin sistemli bir bilgi sunma çabasının ötesinde, 'Evolution of an Image' "Bir İmajın Tekâmülü" alt başlığını taşıyan eser, her ne kadar indirgemeci bir nitelik taşısa da bir tarih okumasına örnek teşkil etmektedir. Aslında kitabın tam anlamıyla feminist bir tarih okumasının ürünü olduğunu söylemek de müm-



kündür. Eser, tarihin başlangıcından günümüze kadar coğrafi ve sosyo-kültürel açıdan birbiriyle ilgisi olmayan kültürlerde aralarında paralellik keşfettikleri tanrıça mitlerini incelemekle kalmayıp, bu tanrıça ve mitlerin tarihsel süreç içerisinde muhtelif topluluklarda nasıl yer edindiklerini, birbirleriyle olan benzerliklerini ve ilişkilerini bilhassa; iddia edilenin aksine tarihin belli bir döneminden itibaren tanrıçaların güçlerinin azalmadığı ya da tamamen ortadan kaybolmadıklarını, değişen imajlarıyla Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde hayatiyetlerini nasıl sürdürdüklerini

anlatmaya çalışmaktadır.

Yazarlar, kitabın birinci bölümünü Ana Tanrıçalara ve sevgili-oğullarına ayırmaktadır. Yine kitapta Ana tanrıça ve sevgili-oğullarıyla ilgili mitlerin ilişkilendirildiği 'ayın' hallerine dair fenomenolojik açıklamalar dikkate değerdir. Bu bölümde, tanrıçaların ilk izlerini buldukları MÖ 25.000'den başlayarak, ilerleyen çağlarda onların değişen formları ve anlamları üzerinde durulmaktadır. Gökyüzü, yeryüzü ve sularla bağlantılı olan tanrıçaların, boğa, yılan, mağara, çifte balta ve labirent gibi sembollerinin de açıklamalarına bu kısımda yer verilmektedir. Buna ilaveten, yaşam formlarının içerisinde hem içkin hem de aşkın olarak var olduklarını nitelendirdikleri tanrıçaların hükmettiği doğum, ölüm ve yeniden doğuş çemberinde üstlendikleri önemli roller de vurgulanmaktadır. Yazarlar, kitaptaki bu fenomenolojik yaklaşımları ilerleyen sayfalarda daha sistemleştirerek somut örneklerle destekleme cihetine gitmektedir. Mezopotamya'dan İnanna\İştär, Mısır'dan İsis, Babil'den Tiamat ve Yunan dünyasından Gaia, Hera, Artemis ve Athena örnekleriyle tanrıçaların bu toplumlardaki fonksiyonları üzerinde durularak, bu toplumlar açısından tanrıça kültürünün önemi bir kez daha vurgulanmaktadır. Yazarlar, zikredilen medeniyetlerdeki birçok tanrıça arasından öne çıkan bu tanrıçaların birer arketipi temsil ettikleri üzerinde durmakta ve fikirlerini Batı'da bu meyanda görüş bildiren yazarlardan alıntılarla desteklemektedirler.

Kitaba göre, tanrıçaların etki alanı gökyüzünden yeryüzüne, yeryüzünden de yer altı dünyasına kadar geniş bir alana yayılmaktaydı. Tanrıçaların daha etkin olduğu erken dönemlerde, onlar kozmik bir rahim ve hayatın ritmik nabızıydı. Daha da önemlisi tanrıça kültüründe; doğadan kendimizi kopardığımız bu zamanların aksine, tabiatla ruh iç içe olarak algılanıyordu, doğa hükmedilmesi gereken değil, içindeki ruhun keşfedilmesi gereken bir fenomendi. İnsanlar bu hem içkin hem de aşkın boyutu tanrıça kültürü aracılığıyla tecrübe etmekteydi. Ayrıca kitapta tanrıçalar için kullanılan birden çok sıfat ile de onların hem karmaşık, hem de zıt kutuplu

(hem var eden, hem yok eden) niteliklerine değinilmektedir. Öte yandan, tanrıçalar, varlıklarıyla bu zıtlığın birliğini de temsil ediyordu. Örneğin, İnanna\İştâr hem aşk, hem savaş, hem de yukarı ve aşağının tanrıçasıdır. Yine Mısır'daki İsis, hem cennetin, hem yeryüzünün hem de yer altı dünyasının tanrıçası olarak görülmektedir. Fakat yazarlara göre, bir tanrıçanın bünyesinden bulunan birden çok rol, zamanla başka tanrıçalar arasında paylaştırılmıştır. İlahi bütünlüğü tamamlayan bu roller, artık farklı tanrıçalar tarafından üstlenilmiştir, böylece hayatın her alanına hükmeden tanrıçanın gücü de aynı şekilde başka tanrıçalar arasında taksim edilmiştir.

“Kutsal Evlilik” başlığını taşıyan ikinci bölümde, baharın ilham verdiği bir ritüel olarak kutsal evliliğin, bu kültürdeki anlamına ve bu vesileyle tanrıçanın doğa ve bereketle olan sıkı birlikteliğine temas edilmektedir. Yazarlar, tezlerini bir ileri aşamaya taşıdıkları bu bölümde de verdikleri örneklere devam ederek, Anadolu ve Yunan medeniyetlerindeki tanrıça mitlerine değinmektedirler. Ayrıca bu bölümde yazarlar, tarihin başlangıcından itibaren hâkim olan Ana tanrıça'nın (The Mother God), yerini bir baba tanrıya (The Father God) nasıl bıraktığı konusuna geniş yer ayırarak, bu süreci Babil Yaratılış destanı olan Enuma Eliş ile başlatırlar. Onlara göre, mitte tanrı Marduk'un, ilksel tanrıça Tiamat'ı öldürüşü bunun bir temsili anlatımını sunmaktadır. Buna ek olarak, bu mite dair başta Eliade olmak üzere birçok dinler tarihçisinin farklı şekilde getirdikleri yorumlara eserde temas edilmemesi dikkati çekmektedir. Yine yazarlar, artık zamanla kanlı savaşların dünyaya hâkim olması, dolayısıyla güneşin öne çıktığı kahraman mitlerinin de ortaya çıkışını bu sürecin başlangıcı olarak görürler. Onlara göre, tanrıça kültüründe dişiliği öne çıkaran ayın gizemi, yerini kralıklardaki gücü sembolize eden eril güneşe bırakmıştır. Nihayetinde de zaman içerisinde Yahudilikteki Yahve, Yunan mitolojisindeki Zeus gibi bir Baba tanrı tam olarak hâkimiyeti ele geçirmiştir. Bu anlamda, Adem ve Havva mitiyle zirveye oturan eril bir tanrının hakimiyeti sürecinde, tüm yaratılanların annesi olarak Yunan mitolojisindeki Pandora ile ilişkilendirdikleri “Havva” figüründeki

olumsuz anlam üzerinde vurguda bulunurlar. Bu bölümde öne sürdükleri teze göre; tarihte, ana tanrıçaların bir baba tanrının arkasına itilmesi, bir başka ifadeyle tanrıçanın oturduğu yerden alışı olması tanrıça imajının olumsuz yöndeki değişimi ile vuku bulmuştur. Tabii bu imaj evriminden nasibini tanrıçanın beşeri temsilcisi olan kadın da almıştır.

Bunun yanı sıra, yazarlara göre, tarih sahnesinden kaybolduğunu sandığımız tanrıçalar günümüzde halen etkinliklerini korumaktadırlar. Bu açıdan kitabın ikinci bölümünde Eski Ahit'teki saklı tanrıçalara atıfta bulunmaktadır. Belki de eserin en ilgi çekici tezi, Hıristiyanlıktaki Meryem'in tanrıçanın geri dönüşü olarak görülmesidir. Bu iddiaya göre Meryem, tanrıçalar halkasının sonuncusudur. Hatta önceki sayfalarda zikredilen çok sayıda tanrıçanın imajları doğrudan, Hıristiyanlıkta merkezi bir rol üstlenen tanrının annesi olarak kabul edilen "Meryem" figürüne aktarılmıştır. Son olarak, bu fikirlere ister katılalım ya da karşı çıkalım yazarların tezlerini, eserlerinde gayet başarılı bir şekilde işlediğini söylememiz gerekir. Okuyucu, kitabın başından sonuna kadar bu teze ikna edecek entelektüel malzeme ile karşı karşıya bırakılmaktadır. Yalnız, yazarların bu tezi gerek ele alırken gerekse de işlerken yapmış oldukları tarih okumaları onları maalesef monolitik bir perspektife sürüklemiş gibi gözükmektedir. Örneğin tanrıça kültürünün marjinal, eleştiri alan bazı yönlerinden eserin hiçbir yerinde bahsedilmemektedir. Ayrıca, tanrıça kültürünün bulunduğu eski toplumlarda kadının üstün statüsüne dair ısrarları, tarihsel ve sosyolojik açıdan başka kaynaklarda verilen bilgilerle tenakuz içerisindedir. Yine tarihsel süreçte yaşanan bir değişimin çok yönlü sebepleri düşünülmez, yalnızca bir faktöre indirgenmesi eleştirilmesi gereken bir başka husustur. Her şeye rağmen yine de, "The Myth of The Goddess", Dinler Tarihçilerinin atlamaması gereken bir çalışma olarak daha çok konuşulacağı ve tartışılacağı benzenmektedir.

Maksude KURT

(Y.L.Öğr., Rize Üniv. S.B.E.)

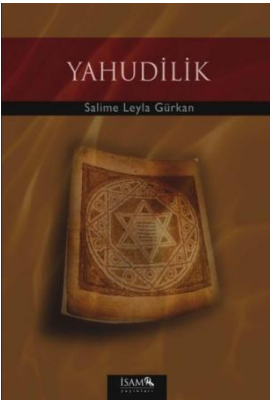
Ötekini Anlamak

Yahudilik, Salime Leyla Gürkan,
İsam Yayınları, İstanbul, 2008, 278 s.

Amerika dönüşünde Konferansını dinlediğim bir hocamız, heyecanla bazı şeyleri eleştiriyordu. Eleştirdiği şeylerden aklımda kalan en önemlisi Türkiye'deki dinler tarihçilerinin Yahudiliğe haddinden fazla yer verdikleri meselesiydi. Üstada göre, dünya genelinde nüfusu yaklaşık 20 milyon civarında olan bir topluluğun dinine derslerde ve araştırmalarda ancak dünya nüfusu içinde kapladıkları alan kadar yer verilmeliydi. Yedi milyara yaklaşan dünyada 20 milyon deve de kulak bile sayılmazdı. Bu yüzden de ısrarla müfredattan tamamen çıkarılmasını bu olmazsa da bir derste işlenen bir konu olarak geçiştirilmesi gerektiğini, aksi davranışın hiçbir şekilde pragmatist olmadığını söylüyordu. Böylesi bir söylem de öncelikle bir mantık hatası vardı. Demografik yapıyla kültürel, felsefi ve dini ağırlık aynı şey değildir. Bir topluluğun yeryüzünde kapladığı yer küçük olabilir ama etkisi fazla olabilir ya da atasözünde

söylenenin aksine cürmünden büyük yer yakabilir. İkinci olarak incelenecek ya da eğitimi verilecek dinsel ya da felsefi geleneğe müntesiplerinin sayısına bakarak karar verilmez. O takdirde bugün müntesibi hiç bulunmayan dinleri araştırmanın ya da öğretmenin hiçbir mantığı olmayacaktır.

Yahudilik ya da Musevilik tarih sahnesine çıktığı andan itibaren sürekli çok küçük bir topluluğun dini olarak kalmıştır. Üstelik bu küçük topluluk yüzlerce yıldır hem sürgün hayatı yaşamakta hem de muhtelif



ülkelere dağılmış, parçalanmış bir yapıya sahiptir. Yahudilik ise müntesiplerinin onca parçalanmışlığa yeryüzünün muhtelif belde-lerine yayılmış olmasına rağmen ayakta kalmayı başaran bir dindir. Ve artık din olmanın ötesine geçmiş ve bir kimlik haline gelmiş, ırk ve inanç öylesine içice geçmiştir ki, artık birini diğerinden ayrı ifade etmek neredeyse imkânsızlaşmıştır. Şili'den Urugay'a, Avustralya'dan İran'a, G. Afrika'dan Özbekistan'a, Hindistan'dan Kosta Rika'ya kadar dünyanın hemen hemen her yerinde olan ikinci bir halktan daha söz edilebilir mi? Yine buldukları ülkelerin neredeyse tamamında sosyal, kültürel, politik ve ekonomik hayatın ya fiilen içinde ya da geri planında olmayı başarabilen başka bir halk var mı? Birçok yerde istenmeyen adam ilan edilip sürekli sürgün pozisyonunda olmasına rağmen buldukları yerde hızlı bir şekilde kök salmayı başarabilen başka bir halk var mı?

Evet, Yahudileri diğer insanlardan ayrı kılan özgün yapan yönleri hakkındaki yukarıdaki soruları çoğaltmak pekâlâ mümkündür. Bu yüzden Yahudilik/ler sadece dinler tarihinin konusu olamayacak kadar girift ve geniş bir konudur. Kaldı ki ülkemizde yapılan özgün çalışmalar bir elin parmaklarını geçemeyecek kadar azdır. Hz. Peygamberin Mekke'de davetine ilk başladığı anlardan itibaren Müslümanların şöyle ya da böyle yakından ilişkide oldukları en önemli topluklardan birisi Yahudilerdir. Özellikle Medine'ye hicretten sonra ilişki, diyalog, işbirliği ve çatışma gibi farklı boyutlarda devam etmiştir. Tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar zaman zaman açıklama gerektiren konularda kendi literatürlerinde bulamadıkları bir konu için Yahudi metinlerine müracaat etmişler ve "İsrailiyat" adı verilen rivayetlerin ortaya çıkmasına neden olmuşlar; zaman zaman da Yahudiler İslam düşünce sisteminden fazlaca etkilenmişler ve Maimonides gibi Yahudi tarihi açısından son derece önemli bir isim bütün düşünce sistemini İslam kelimeleri üzerine bina edecektir. Ya da Kabbala ve Hurufilik arasındaki benzerlikler birçok araştırmacının hangi geleneğin diğerini etkilediğini izah etmekte zorlamasına neden olacak kadar içice geçmiştir.

1492’de İspanya’dan sürülen Yahudilere Osmanlı kucak açmış ve onları ülkenin muhtelif yerlerine yerleştirerek hayatlarını sürdürmelerini sağlamıştır. O tarihlerde kimsenin istemediği (1290’da İngiltere’den, 1394’de Fransa’dan sürülürler.) bu insanlara sadece Osmanlının kucak açması manidardır. Aramızda böylesine derin tarihsel bağlar ve karmaşık ilişkiler bulunan bu halkı ve dinlerini anlamak son derece önemlidir. Bu yüzden ülkemizde yapılan ve yapılacak olan özgün çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Salime Leyla Gürkan’ın “Yahudilik” üst başlığını taşıyan çalışması diğer çalışmalardan bir adım öne çıkmaktadır. Kuşkusuz girişte belirttiğimiz Yahudiliği konuşmanın gereksiz olduğunu, zaman kaybı olduğunu düşünen bakış açısına rağmen gerek İslam dünyasında gerekse ülkemizde birçok eser ortaya konmuştur. Ancak bu eserlerin büyük bir kısmı reddiye tarzında hazırlanan ve karşımızdaki “tanıma”ya yarayan eserler olmaktan çok “tanımlama”ya ve “mahkum” etmeye dönük çalışmalardır. Gürkan’ın çalışması ise bir örneğini Baki Adam’ın “Yahudi Kaynaklarına göre Tevrat” adlı özgün çalışmasında gördüğümüz tarzda “Yahudilik”i tanımamıza ve anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Salime Leyla’nın çalışması ilk bakışta benzer Yahudilik çalışmalarından ayrılmakta ve salt bir Yahudi tarihi kitabı olmanın ötesine geçmektedir. Çalışmasında Yahudiliği, Tarihi, Teolojik ve Pratik olmak üzere üç bölümde ele alan Gürkan, tarihi süreç başlığı altında hem Yahudiliğin hem de İsrailoğullarının tarihsel seyrini ortaya koymaktadır. Avram (İbrahim)’la başlayan modern İsrail devletiyle günümüze kadar uzanan İsrailoğullarının öznel tarihi, kitabın bu bölümünde okura bütüncül bir tarihsel perspektif kazandıracak tarzda işlenmiştir. Öyle ki, Yahudilerin Müslümanlarla ve diğer toplumlarla olan ilişkileri de bu bağlamda ele alınmış ve ana hatlarıyla ifade edilmeye çalışılmış.

İkinci bölümde Yahudi teolojisindeki Tanrı, Tevrat/Kutsal Kitap, İsrail, Peygamberlik, Ahiret İnancı, Mesih düşüncesi, Yahudi mistik geleneği olan Kabala gibi temel hususlar ele alınmış. Üçüncü bölümde ise Gürkan “otorite oluşturma noktasında inançtan

ziyade, pratiği öne çıkararak bir din" (s.61) olarak nitelendirdiği Yahudilikteki "Pratik Boyut"u incelemektedir. İsrailoğullarının asırlardır süren diaspora yaşamları ve dünyanın dört bir yanına yayılmalarına rağmen geleneklerine ve kimliklerine bu denli sahip çıkmalarının asimile olmamalarının sebeplerinden birisi belki de onların pratiğe verdikleri bu önem olsa gerektir. Öyle ki, bu pratiklerini çoğu zaman dünyanın diğer halklarına da kabul ettirmişlerdir. Uluslar arası taşımacılık yapan havayolu şirketleri sayılarının azlığı ya da çokluğuna bakmaksızın Yahudilere özel (koşer damgalı) menü bulundurmaktadır. İlk bakışta bunun onların ekonomik ve siyasal güçlerinin bir göstergesi olduğu düşünülebilir. Lakin diğer taraftan onların ne olursa olsun gelenek ve inançlarına bağlılıklarının bir göstergesi olduğu da unutulmamalıdır. Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir ülkede bile seyahat acenteleri mola saatlerini namaz vakitlerine göre ayarlama ya da benzeri hassasiyetleri göstermezken dünyanın en seküler turizm şirketleri bile Yahudi dininin pratiklerini dikkate alarak hareket etmektedir.

Gürkan eserinde, pratik boyut bölümünde doğum, evlilik, ergenlik, ölüm gibi konuların yanında yeme içme kuralları, temizlikle ilgili uygulamalar, ibadet ve bayram, yabancılarla münasebetler ve onların dine kabulleri gibi konuları işleminin yanı sıra günümüzün önemli konularından birisi olan kadın konusunu ele almaktadır. Kitap detaylı bir kronoloji, tarihsel dönemleri gösteren birkaç harita ve sözlük bölümüyle son bulmakta. Eserin güzel ve kapsayıcı olduğu ve okura bütün olarak Yahudilik hakkında ciddi bir perspektif kazandıracağı aşikar.

Cengiz BATUK

(Y.Doç. Dr. OMÜ. İ.F.)

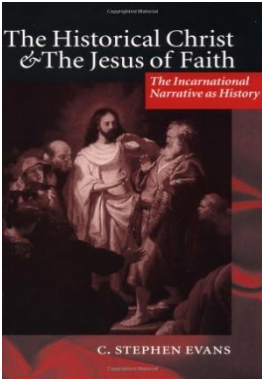


**The Historical Christ and the Jesus of Faith:
The Incarnational Narrative as History, C. Stephen Evans,**
Oxford: Clarendon Press, II. Baskı, 2004, xiv + 386 s.

Bilindiği üzere Yeni Ahit, kilise tarafından tarihsel olarak doğru kabul edilen bir Nasıralı İsa hikâyesi sunar. Bununla birlikte son iki yüzyıldır hem Kilise içindeki hem de Kilise dışındaki araştırmacıların İsa konusundaki incelemelerinde ve Kilisenin onun hakkındaki idraklerinde önemli değişiklikler meydana gelmiş ve bu hikâyenin gerçeklik değeri kritiğe tabi tutulmuştur. Aydınlanma çağı ile birlikte Kitabı Mukaddes araştırmacıları ve teologların Hıristiyan geleneğini ve özellikle de İncilleri bilimsel metotlar ışığı altında ele alıp incelemeleri tabii olarak “tarihin İsa’sı” ile onun ölümü sonrası ilk Hıristiyan cemaatinin ona bağlılıkları sonucu gelişen ve kuramsallaşan “imanın Mesih’i” arasında bir ayırımı gidilmesine sebebiyet vermiş ve bu dönemden itibaren tarihin İsa’sının kim olduğu ve temel misyonunun ne olduğunu araştıran ve sorgulayan çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarını deskriptif olarak ortaya koyarak ortaya çıkan bulgular hakkında Türk okuyucusunu bilgilendirmek amacıyla ülkemizde de Mahmut Aydın tarafından Tarihsel İsa: İmanın Mesih’inden Tarihin İsa’sına (2002) isimli bir çalışma kaleme alınmıştır.

Stephen Evans’ın Tarihsel Mesih ve İmanın İsa’sı adlı eseri,

İsa’nın hikâyesinin tarihselliğinin halen bir problem olup olmadığı ve problemse niçin böyle olmaya devam ettiği sorularını açıklığa kavuşturmak için kaleme alınmış bir çalışmadır (s. VI). Kitabının başında çalışmasının bir apoloji ürünü olmadığını ifade etmesine karşın (s. VII) Bevens’in kitabını bu tür bir teşebbüsün ürünü olarak görmek mümkündür. XIV bölümden oluşan kitapta İsa’nın hikâyesinin tarihselliği problemi, modernitenin probleme yanıtları, imanın epistemolojisi, inkarnasyonun mantıken mümkün olup olmadığı, tarihsel araştırmalar



ve sıradan Hıristiyanlar üzerindeki etkileri gibi temel konular üzerinde durulmaktadır.

Yazar, kitabında "Incarnational Narrative" olarak isimlendirdiği Tanrının oğlunun dünyevi kariyeri, yani İsa'nın yaşamı, ölümü ve yeniden dirilişine yönelik hikâyenin, tarihselliği içerisinde makul ölçülerde kabul edilebileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bunu yaparken hikâyenin tarihselliğinin hala bir problem olarak ortada durduğuna da vurgu yapan yazar (ss. 67-72), yaygın olarak yapılan İmanın Mesih'i ile Tarihin İsa'sı arasında ayırımının sürdürülemeyeceğini ifade etmektedir (bkz. ss. VI-VII). Kaldı ki Bevans, bu tezini başlığına da taşımış ve kitabına Tarihsel Mesih ve İmanın İsa'sı üst başlığını koymuştur. Bevans, imanın konusu olan Mesih'in tarihsel olarak görülmesi gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre tarihsel İsa araştırmalarının yeniden inşa ettiği İsa, aslında daima imana yönelik ifade ve anlayışlar tarafından şekillendirilmiştir.

Evans, kitabında "Incarnational Narrative" olarak isimlendirdiği olgunun tarihselliğine inanmayanları ikna etmeye dönük bir yaklaşım içine girmemektedir. Dahası çağdaş Yeni Ahit araştırmalarını ve bu araştırmaların dayandığı felsefi ve literal faraziyeleri dikkatli bir şekilde inceleyen Evans, bu çalışmaların kilisenin İsa hakkında sunduğu hikâyenin doğruluğuna inanan sıradan Hıristiyanların inancına zarar vermediğini belirtmektedir (ss. 302-320).

Birçok araştırmacı tarafından tarihsel İsa araştırmalarının imanları üzerindeki yansımaları hakkında bilgi sahibi olmak isteyen Hıristiyanlara okumaları için salık verilen bu çalışma, tarihsel İsa araştırmaları ve bu araştırmaların ortaya koyduğu İsa portresi hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacı ve okuyucuların oldukça istifade edebilecekleri bir çalışmadır.

Süleyman TURAN

(OMÜ, Dinler Tarihi Arş. Gör.)





William-Adolphe Bouguereau (1825 – 1905)'nun etrafı meleklerce çevrilmiş olan bebek İsa ve Meryem'i konu alan "The Virgin With Angels (1900)" adlı tablosu.

Milel ve Nihal Geleneğinden

Müslüman - Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif

Salih Sabri YAVUZ*
İbrahim YENİÇAĞ**

Atıf/©: Yavuz, Salih Sabri – Yeniçağ, İbrahim (2009). Müslüman – Hıristiyan Polemiği Açısından Tahrif, Milel ve Nihal, 6 (1), 305-344.

Özet: Polemik Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında yüzyıllardır devam etmektedir. Bu süreçte en önemli tartışma konusu "Tahrif" olmuştur. Hıristiyan teolog Pfander ve Müslüman âlim Rahmetullah bu konu üzerinde tartışmışlardır. Bu makalede onların argümanları değerlendirilecektir. Ayrıca polemiğin tarihsel temelleri üzerinde de duracağız.

Anahtar Kelimeler: Polemik, Tahrif, Milel ve Nihal, diyalog, Pfander, Rahmetullah.

Müslümanlarla diğer din mensuplarının teolojik problemler anlamında karşılaşmasının tarihi seyrini Hz. Muhammed (a.s.) dönemine kadar geri götürmek mümkündür. Her ne kadar o dönemde diğer din mensuplarıyla ve özellikle de Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında yapılan fikri tartışmaları, polemik veya diyalog kavramlarının bugün taşıdıkları anlamlarla birebir örtüşürmek mümkün değilse bile, tüm insanlığı hedef kitle olarak gören evrensel İslam mesajının ulaştırılması noktasında onlarla diyaloga girdiği ve bunun tabii bir sonucu olarak, karşı tarafın da farklı duruşuyla zamanla polemiğe dönüştüğü bilinmektedir. Bu itibarla tarih için-

* Doç. Dr. Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

** Aydın Fen Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

de Müslümanlar Hıristiyanlara reddiyeler yazmış veya birtakım sözlü tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalar esas itibariyle Kuran'da onlara yöneltilen eleştiriler merkez alınarak yapılmıştır. Tarihte bir örneğini teşkil etmesi bakımından tahrif konusunu Rahmetullah el-Hindî ve Pfander arasında yapılan tartışmadan hareketle ortaya koyarak bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

I. Polemik

Yunanca "savaş" anlamına gelen polemik, "polemos" kelimesinden türetilmiş bir kavramdır.¹ Dilimizde yazarlar arasında yazıyla yapılan tartışmaları dile getirmek için kullanılır.²

Latince kökenli bu kavram İngilizcede ilk olarak 1638 tarihinde kullanılmıştır. Aslında bu kavram rakip Hıristiyan gruplar arasında yapılan tartışmaları tanımlamak için kullanılmıştır. Polemik kelimesinin "kelimelerin savaşı" şeklindeki yeni anlamı çok kısa zamanda Hıristiyanlığın İslam'la olan ilişkileri ve İslam hakkında Hıristiyanların yazdıkları eserler için kullanılmıştır. Karl Gottlieb Pfander'in "Mizân'ül-Hak" (Balance of Truth) adlı çalışması bu türün çarpıcı örneklerinden biri olarak gösterilebilir.³

Polemik, diyalog ve apolejetik kavramları arasında zaman zaman yanlış anlamalardan doğan karıştırmalar olmaktadır. Polemik aslında taraflar açısından diyaloga benzemektedir. Onun diyalogdan farklı yönü polemiğin karşı tarafın fikirlerinin dinlenilip öğrenildikten sonra monolojik bir üslûba devam edilmesidir. Polemik fikrî bir savaş ve çekişmedir. Hâlbuki diyalogda tarafların karşılaşması böyle bir çekişmeden uzak durmayı hedefler. Diyalog iyi niyete dayalı bir ilişkidir. Polemik ve apolejetik⁴ ilişkiler ise, monolojik olarak rölatif hakikat içerirler. Polemik ilan edilmemiş bir harp durumunu, apolejetik ise onun savunmasını ifade eder, bir barış içermez.⁵ Bu itibarla imanın ve derin kanaatların hâkim

¹ Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1986, s. 47.

² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ankara 1993, V, 221.

³ Goddard, *age*, s. 47.

⁴ Apolejetik: Savunma. Teolojinin bir bölümüdür ve ereklilik ilkesinin savunmasını kapsar. Terim, genellikle Hıristiyanlığın savunması anlamını taşır. Türkçe'de tam karşılığı "savunmalı"dır. Apolejik dnî eserler "apoleji" adıyla anılırlar. bkz. T. W. Crafer, "Apolojetics" mad. *Encyclopedia of Religion*, s. 612; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 85.

⁵ Haddad, *el-Medhal ila'l-hivâri'l-İslam ve'l-Mesîhî*, Beyrut 1986, s. 47.

olduğu dînî mevzularda katı bir çekişmeye, polemiğe girmek iman ve ihtida olayında fayda sağlamaz.⁶

Tüm büyük dünya dinleri ilişki içinde oldukları öteki dini topluluklar, mezhep taraftarları veya kendi öz cemaatinden çıkmış sapıklar tarafından yapılan saldırı, itiraz ve ithamlardan kendi müntesiplerinin inançlarını korumak amacıyla “savunma duvarları” yükselttiklerini belirten Watt, bunun yaygın bir şeklinin inanan bir kimsenin, kendi dinini karşı tarafın dininden daha üstün görmesini sübjektif bir şekilde ortaya koyması olduğunu, bu durumun ise çoğu zaman öteki dini yanlış tanıtmaya sebep olabildiğini söylemektedir.⁷ Elbette polemikte sübjektif unsurların çok daha ağır bastığı doğrudur. Fakat bir konunun hiçbir objektif husus içermediğini söylemek de isabetli değildir.

II. Müslüman- Hıristiyan Polemiği

Müslüman-Hıristiyan polemiği açısından meseleye bakıldığında, Hıristiyan âleminde Watt'ın belirttiği anlamda polemik türünde eserler kaleme alındığı söylenebilir de, Müslümanların Hıristiyanlara yazdığı reddiyeler için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Hıristiyan âleminde yazılan polemik türü eserlerin genel karakteristiği, Hıristiyanlığın üstünlüğünü ortaya koymak maksadıyla, bu dine en büyük rakip gördükleri İslam'ı ve İslam'ın temel unsurları olan Hz. Peygamber ve Kur'an'ı tezyif ve tahkire çalışmaya yöneliktir. Özellikle İslâmiyet'in ortaya çıkışından sonraki ilk dönem Hıristiyan düşünürleri, bir taraftan Hz. Peygamberin nübüvvetinin hayali ve yapmacık olduğu iddialarını ispatlamak için, onun şeref ve itibarına sürekli hücum etmişler⁸, öte yandan Müslümanların, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edildiği iddialarına karşı kutsal metinlerinin tahrif edilmediğini, Hıristiyanlığın vahiy anlayışını da ortaya koyarak ispat etmeye çalışmışlardır.

İslam âleminde, Hıristiyanların tenkit ve hücumlarına karşı İslam'ı savunma vazifesini genellikle kelâm âlimleri üstlenmişlerdir. Hatta Mutezile'nin tenzih düşüncesinin temelinde, o dönemlerde Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili kanaatleri dolayısıyla Allah'ın sıfatları arasında bir paralellik kurulmamasına yönelik endişeler yatmaktadır. Kalam ilminin amacı “kesin deliller kullanmak ve muha-

⁶ Abdülmecid eş-Şerefi, *Pour une nouvelle approche du Christianisme par la pensée Musulmane*, Islamochristiana, XIII (1987), s. 61-63.

⁷ M. Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, trc. Turan Koç, İstanbul 1991, s.23.

⁸ Norman Daniel, “Christian-Muslim Polemics”, *Encyclopedia of Religion*, XI, 402.

liflerin ileri sürdüğü şüphe ve itirazları defetmek suretiyle dini akideleri ispata güç kazandıran ilim"⁹ diye tarif edilmektedir. Dolayısıyla kelamcılar, Allah'ın zat ve sıfatlarından başlayarak dinin aslını oluşturan esaslarla uzaktan yakından ilgisi olan her şeyle ilgilenmek, İslam'a karşı tavır alan ve kendilerince ona karşı tezler ileri süren herkese de cevap vermek durumundadırlar. İlk dönemden itibaren kelamcılar söz konusu amaçlar doğrultusunda diğer dinlere mensup insanlara da İslam'ı tanıtmaya, dini akideleri akli yönden ispat etmeye gayret etmiş ve onların İslam hakkındaki yanlış kanaatlerini tenkit ederek cevaplamaya çalışmışlardır. Kelâm âlimleri diğer dinlerle ilgili söylemlerini bilinen klasik *kelam, el-milel ve'n-nihal* ve münhasıran bu konuya ayırdıkları *reddiye* kitaplarını olmak üzere farklı eserlerde kaleme almışlardır.¹⁰ Kelam ilminin ilk isimlerinden biri tevhid'dir. Tevhid ise İslam'ın varlık şartlarının en önemlisidir. Hatta İslam'ın bu isimle birlikte anılmasında, onun diğer semavi dinlerin ulûhiyet anlayışlarını tashih ettiği düşüncesi bulunmaktadır.¹¹

Kelamcılar öncelikle Hıristiyanların yanlış Tanrı telakkilerini temsil eden teslis anlayışı, Tanrı'nın Hz. İsa'ya hulul etmesi yani ittihat, Hz. İsa'nın kulluğu ve peygamber oluşu, Hz. İsa'nın öldürülmediği hususu, Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrif edildiği ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğinin İncil'de önceden haber verildiği gibi hususlar üzerinde durmuşlardır.¹²

A. Polemik Zeminin Belirlemede Kuran'ın Rolü

Tarihte Müslüman-Hıristiyan münasebetleri, İslam dininin doğuşu ile başlamaktadır. İslam geldiğinde Hıristiyanlık altı asrını tamamlamış, Roma İmparatorluğu ile Mısır ve Habeshistan topraklarına yayılmış bulunuyordu. Arabistan Yarımadası'nda da Hıristiyanlar mevcuttu.

İslam'ın gelişine kadar Hıristiyanlık geniş topraklara yayılmasına rağmen kendi iç dünyasında büyük çalkantı ve sarsıntılar da geçirmekteydi. İman esasları ve doktrininde birlik sağlayamamış, bir insana ulûhiyet makamı vermenin getirdiği izah güçlükleri içinde kavram kargaşası ve teslisin tevhidle bağdaştırılma çabaları, Hz. İsa'nın şahsiyeti ile ilgili farklı görüşler, çeşitli fırka ve mez-

⁹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1257, I, 23.

¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, "*Diğer Dinlerin Kelâm İlmine Konu Olması*", s. 3-4.

¹¹ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 477.

¹² Mustafa Sinanoğlu, "İslam Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık", *DİA*, XVII, 369.

heplerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Görüş farklılıkları sebebiyle heretik sayılan ve ana bünyeden atılan cemaatler, Bizans hudutları dışında, Mısır ve Habeşistan'da varlıklarını sürdürmekteydi. İşte Müslümanlar, ilk defa Bizans'tan kopmuş ve onunla çekişmeli olan, Bizans kilisesince heretik addedilen, fakat teslisi ve çarmıha gerilmeyi savunan Hıristiyanlarla karşılaştılar. Bu ortamda Kur'an Hıristiyanlara ökümenik bir çağrıda bulundu.¹³ Onun bu çağrısını en özlü bir şekilde ilan eden ayetlerden biri şudur:

Ey Resulüm! De ki: "Ey Ehl-i Kitap! Gelin, bizimle sizin aranızda müşterek olacak bir sözde birleşelim. Yani Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiç bir şeyi ortak koşmayalım, Allah'tan başka kiminiz kimimizi Rab edinmesin. Şayet bundan yüz çevirirlerse deyin ki: "Şahit olun ki biz Allah'a itaat eden Müslümanlarız (Âl-i İmran 3/64).

Özellikle Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında önceleri dostane münasebetler söz konusuysa. Müslümanların Hıristiyanları kardeş telakki ettikleri günler de olmuştur. Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilir:

Sen (Muhammed) müminlere en azılı düşman olarak Yahudileri ve Allah'a ortak koşanları bulursun; İnananlara sevgice en yakın olarak da, "Biz Hıristiyan'ız" diyenleri bulursun; çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar (Mâide 5/82).

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki büyük din dahil olmak üzere İslam dışı inanç sistemlerinin zaruri varlığını kabul eden Kur'an, bu inanç mensuplarına karşı en insani ve mantıki ilişkiyi takip eder. "Sizin dininiz size, benim dinimde bana..." (Kâfirun 109/6) prensibi ile herkesi inancı ile baş başa bırakır. Fakat bu ilişki içinde Kur'an pasif bir durum arz etmez. Onun hedefi beşeriyeti hakka, hayra, en güzele davettir. Kur'an, İslam dışı inanç sistemlerinin varlığını ve onların müntesiplerinin mevcudiyetini kabul etmekle beraber, zorla İslam'a getirilmesini tasvip etmeyerek; yer yer ve fazla teferruata girmeden bu inanç sistemlerinin tutarsızlıklarını ve İslam'ın berrak itikad esasları karşısındaki geçersizliklerini de göstermiştir.¹⁴ Bu bağlamda, İslam-Hıristiyan münasebeti yönüyle müspet olan Kur'an'ın tavrı, Hıristiyanlığın itikadi yönü açısından hiçte böyle olmamıştır. Kur'an birçok ayetlerinde diğer peygam-

¹³ Suat Yıldırım, *Asrımızda Hıristiyan-Müslüman Münasebetleri*, s. 11,17.

¹⁴ Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998, s. 5-6.

berlerin ve Hz. İsa'nın da kendisinin "Allah'ın kulu" olduğunu bildirdiğini ilan etmiş, Hz. İsa'nın doğumunu, bebekliğini, hayatını ve dünyadan ayrılmasını bazı mucizevî hadiselerin çevrelemesinin, onu beşeriyet planından uluhiyet planına çıkarmak için sebep teşkil etmeyeceğini anlatmıştır.

Yine Kur'an, Hıristiyanlar tarafından yapıldığını açıkça zikretmeksizin, Allah'a oğul isnat edenleri reddetmiş¹⁵ ve Hıristiyanların bu imadan ders alarak şirk bulaşıklarından temizlenmelerini istemiştir. O dönemdeki Hıristiyanların birçoğu bu üsluptan paylarını almayıp Hz. İsa'nın tanrılığında diretince, "De ki: Ey Ehl-i Kitap, dininizde taşkınlık etmeyin, Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin" (Nisâ 4/171) buyurularak Hz. İsa'nın, Allah'ın kulu ve resulü olduğunu kabul etmeye çağırılmışlar, onlar bundan vazgeçmeyince, Kur'an onu tanrılaştırmanın küfür olduğunu kesin olarak açıklamıştır.

Kur'an'ın Hıristiyanlara yönelttiği bir diğer isnat da yine Hz. İsa'nın şahsiyle ilgilidir. Hıristiyan teolojisinde çok önemli bir yeri olan çarmıha gerilme olayını¹⁶ ve neticesinde Hz. İsa'nın kefareti¹⁷ hadisesini Kur'an şüpheye yer bırakmayacak şekilde reddeder.

Hıristiyanlık konusunda Kur'an'ın üzerinde durduğu bir başka önemli husus Hıristiyanların Hz. İsa'nın getirdiği İncil'i tahrif ettikleri isnadıdır. Kur'an, tahrif ithamını hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara yöneltir (Bakara 2/79,85; Al-i İmrân 3/78). Kur'an'ın bu tespitlerine göre, Hz. İsa'nın kendilerine tebliğ etmediği "Mesih Allah'ın oğludur" gibi sözleri Hıristiyanlar kendi ağızlarıyla uydurmuşlar (Tevbe 9/30) ve "Meryem oğlu Mesih"i de kendilerine Allah'tan başka Rab edinmişlerdir (Tevbe 9/31). Yine Kur'an mevcut Hıristiyanların Hz. İsa'nın getirdiği İncil'le hiçbir alakalarının olmadığını beyan etmektedir (Mâide 5/68). Ayrıca gerek Yahudi bilgilerinin ve gerekse Hıristiyan rahiplerinin menfaat temini için, Allah'tan kendilerine indirilmiş olan kitabın hükümlerini tağyir ettiklerini Kur'an sarahatle ortaya koyar (Tevbe 9/31).

Kuran ayetlerine dayanılarak tespit edilen bu düşüncelerin de işaret ettiği gibi, Hıristiyanların içine düştükleri hataları ortaya koymak ve konuları belirlemek suretiyle Kur'an, Hıristiyanlar ve

¹⁵ "Bir kısım insanlar da 'Allah kendine bir oğul edindi' iddiasında bulunurlar. O, yaratılmışlara özgü böyle vasıflardan kesinlikle uzaktır." (Bakara 2/116).

¹⁶ Matta, 27/27-50; Markos, 15/16-37; Luka, 23/26-46; Yuhanna, 19/17-31.

¹⁷ Matta, 20/28; I; Yuhanna, 2/1-2; I.Petrus, 2/22-23.

Müslümanlar arasındaki polemik zeminini bir anlamda belirlemiştir.¹⁸

B. Müslümanlara Karşı Hıristiyan Polemiğinin Tarihi Seyri

1. Hz. Peygamber Dönemi Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri:

Müslüman-Hıristiyan münasebetlerinin İslam'ın doğuşu ile başladığını yukarıda belirtmiştik. Hz. Muhammed (s.a.v.), İslam Peygamberi sıfatıyla tebliğe başladığı zaman, ilk defa Mekke'de bazı Hıristiyanlarla karşılaşmıştı. Hatta vahyin ilk günlerinde Hz. Hatice'yi ve Hz. Muhammed'i teselli eden Varaka b. Nevfel de İncil'in el yazmalarına sahip olan bir Hıristiyandı.¹⁹

Hz. Peygamber'in Hıristiyanlarla münasebeti dostâne hudutlar içinde başlamıştı. Henüz risaletten üç yıl gibi kısa bir zaman sonra, Ehl-i Kitap Bizans'ın, Ateşperest İran'a mağlubiyeti, Mekke'de Müslümanları üzmüş²⁰, Allah da kendilerini teselli eden vahy-i ilahisini göndermişti.²¹

İslam Peygamberinin hicret'ten önce ilk sempati duyduğu ve Müslümanların hicret etmelerini arzu ettiği ilk Hıristiyan ülke, Habeşistan olmuştur. Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinin amansız işkenceleri ve tazyikleri karşısında Mekkelî Müslümanların Habeşistan'a hicretlerini arzu etmiş ve bu hislerini şu ifadeleriyle onlara iletmiştir. "İsterseniz ve elinizden geliyorsa, Habeşistan'a iltica ediniz. Zira orası doğru ve emin bir yerdir, Allah âsân edinceye kadar orada kalın."²²

Hz. Peygamber dönemi Müslüman-Hıristiyan polemiği diye isimlendirebileceğimiz ilk ve en önemli hadise, Arapça konuşan Necranlı Hıristiyanların Medine'ye gelerek Resul-ü Ekrem ile tartışmaları gösterilebilir.²³ Buna göre Hz. Peygamber'in daveti üzerine Necran Hıristiyanları Medine'ye altmış kişilik bir heyet gönderdiler. Heyete Ebu Hârise b. Alkame başkanlık ediyordu. Öğleden sonra geç vakitte Medine'ye ulaşan Necran heyeti, Mescid'de Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmışlardı. İbadet vakitleri geldiğinde

¹⁸ N.Daniel, *agm.* s. 402.

¹⁹ İbn Hişam, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyari-Abdülhafız Çelebi, Beyrut ts. I, 237; Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, trc. Said Mutlu, İstanbul 1966, I, 411.

²⁰ Melşana Şibli, *Asr-ı Saadet*, trc.Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1974, IV, 1611, 1614.

²¹ Rum 30/1-5.

²² İbn Hişam, *age.* I, 205; Taberi, *Tarih*, Mısır 1969, I, 330.

²³ Baki Adam, "Hıristiyanlık ve Diğer Dinler", *DİA*, XVII, 361.

Mescid'de ibadet etmek istemişler, Ashab buna itiraz etmekle beraber, Resulullah (s.a.v.) onlara Mescid'i bırakmıştı. Onlar da Şark'a dönerek ibadetlerini yaptılar. Ertesi gün Hz. Muhammed (s.a.v.), Necran heyeti adına konuşan dini liderleri Ebu Harise ile başkanları Abdulmesih'i İslamiyeti kabule çağırıldı. Onlar: "Biz senden evvel müslüman olduk" diye cevaplar verdiler. Hz. Peygamber, "Yalan söylüyorsunuz, sizi İslamiyeti kabulden üç şey alıkoymaktadır. Bunlar, domuz eti yemeniz, Haç'a tapmanız ve Allah'ın oğlu bulunduğuna inanmanızdır." Bu defa onlar, "Ya Mumammed! İsa'nın babası kimdir?" diye sordular. Hz. Peygamber'in bu soruya hemen cevap vermeyip sustuğu, Hz. İsa'nın şahsiyeti ve Hıristiyanlıkla ilgili pek çok meseleyi içine alan Âl-i İmran Suresi'nin baştan itibaren seksenden fazla ayetinin nazil olduğu bildirilmiştir. Necran heyeti, ölüleri diriltmesi, hastaları tedavisi, gaibten haber vermesi ve çamurdan kuş yapması gibi mucizelerden dolayı İsa'nın "Allah" olduğuna kail olmuşlardı. Yine babasız olmasından dolayı da ona, "Allah'ın oğlu" diyorlardı. Ayrıca, "yaptık, emrettik, hükmettik" gibi Allah kelimelerinden de Allah'ın "Üçün üçüncüsü" yani, Allah-İsa-Meryem üçlüsünden biri olduğuna kanaat getirmişlerdi.²⁴

Necran heyetine karşı Kur'an'ın katî emirlerini alan Hz. Peygamber, davasında haklı olduğunu göstermek için emr-i ilahi gereğince Necranlıları Mubâhaleye (lanetleşmeye) davet etmişti. Çünkü yapılan tartışmaların sonu gelmiyordu. Böylece davasında haksız olanın üzerine Allah'ın lâneti istenecekti. Aslında böyle bir lânetleşme olayına Allah Resulünü davet eden bizzat Cenab-ı Hak'dı. Allah bu konuda şöyle buyuruyordu; "Artık sana ilim geldikten sonra kim seninle onun hakkında çekişirse de ki : "Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım. Sonra Allah'a dua ve niyaz edelim de O'nun lânetini yalancılara üzerine okuyalım. Eğer yine yüz çevirirlerse muhakkak Allah, o fesatçıları hakkıyla bilendir."²⁵

Allah Resulü'nün bu Mübahale teklifi²⁶ karşısında Necran heyeti, özel müşâvere için çekilmişler ve bu müşâverede Abdülmesih: "Ey Hıristiyan Cemaati! Hepiniz çok iyi biliyorsunuz ki, Mu-

²⁴ İbn Hişam, *age*. II, 224.

²⁵ Âl-i İmrân 3/61.

²⁶ İbn Hişam, *age*. II, 232; M.Hamidullah, I, 414; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, II, 293.

hammed gönderilmiş bir peygamberdir. Ve yine biliyorsunuz ki, peygamberlerle lânetleşen bir kavmin zürriyeti kesilir. O'nunla lânetleşmeyi kabul etmeyiniz ve kendisiyle bir antlaşma yaparak dininizde kalınız" demiştir. Bu görüşe iştirak eden heyet mensupları Hz. Peygamber'e gelerek şöyle derler:

Ey Ebu'l-Kâsım, seninle lânetleşmemeye karar verdik. Seni kendi dininle baş başa bırakacağız. Biz de kendi dinimize döneceğiz. Bizim hakkımızda istediğin gibi hükmet. Biz sana istediğin şeyi verelim ve seninle bir antlaşma yapalım. Yalnız bize ihtilaflarımızı halletmesi için bir Müslüman hâkim gönder.²⁷

Hz. Peygamber ile Necranlı Hıristiyanlar arasında geçen bu tartışma, daha sonraki dönemlerde devam eden Müslüman-Hıristiyan polemiklerinin seyrine ışık tutmaktadır. İlk Müslüman-Hıristiyan polemikçi sayılan tartışmadan şu neticeleri çıkarmak mümkündür:

1. Hıristiyanların, Hz. İsa'nın bakire Meryem'den doğmasını onun ulûhiyetine delil olduğunu ileri sürmeleri Müslümanlara inandırıcı gelmemiştir.
2. Hıristiyanlar, Kur'an'da Allah'a izafeten "yarattık, hükmettik" gibi ifadeler kullanılmasının teslise delil olduğunu ileri sürmüşler, fakat bu istidlal şekli Müslümanlar tarafından itibar görmemiştir.
3. Hz. İsa için "Allah'ın oğlu" ifadesinin kullanılması, Müslümanlara en fazla ters gelen meselelerden biri olmuştur. Allah'ın tek (unity) ve müteal (transcendence) oluşu, İslam'a göre kesinlik arz etmektedir.
4. Allah'ın Hz. İsa'ya hululü (incarnation) meselesi, itikadi noktada Müslümanlarla Hıristiyanların buluşmasını engelleyen başka bir bloktur. Ebedi olan Allah'ın ölmesi nasıl kabul edilebilir? Ulûhiyete ortak olduğu iddia edilen Hz. İsa niçin yeryüzünde iken istediği her şeyi yapamadı? Niçin pek çok yönden sınırlıydı?

2. Hz. Peygamber Sonrası Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri:

Hz. Peygamber döneminden sonra İslamiyet Yunanca konuşan Hıristiyanların topraklarına girince ilk ciddi tartışmalar başlamıştır.²⁸ Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler, önceleri karşılıklı tartışmalar, sonra mektuplaşmalar ve nihayet reddiyeler

²⁷ İbn Hişam, *age*. II, 233.

²⁸ Baki Adam, *agm. DİA*, XVII, 361.

yazmak suretiyle devam etmiştir. Karşılıklı tartışmalar ile ilgili bildiğimiz en eski belge Antalya Yakûbi Patriği I. Yuhanna (636-648)'nin Mezopotamya Hıristiyanlarına yazdığı Süryanice mektuptur. Bu mektubun konusu, Yakûbi Patriği I. Yuhanna ile Müslüman ordusu komutanı arasında yapılan dini muhavere. Patrik mektubunda, tartışma konusu hakkında bilgi vermektedir. Buna benzer bir diğer tartışma da, Amr b. Âs İle Mısır Yakûbi Patriği Benjamin arasında 643'de yapılmıştır. Nestûri rahib Abraham da 670'lere doğru, bir Müslümanla bir Hıristiyan arasındaki bir tartışmayı konu alan bir risâle yazmıştır.²⁹ I. Timotheus, Hz. Muhammed'in peygamberliğini açıkça kabul etmemesine rağmen, O'nun putperestliğe karşı mücadele etmesi ve tevhid akidesini tebliğ etmesi sebebiyle peygamberlerin yolunu takip ettiğini ifade etmiştir.³⁰

Dini tartışmalar Emeviler döneminde de devam etmiştir. Emeviler döneminin en önde gelen Hıristiyan müdafaacısı, şüphesiz Yuhanna Dımuşki (ö. 750 m.)'dir. Yuhanna Dımuşki İslamiyeti Hıristiyanlık içerisinde ayrılıkçı (heretic) bir hareket olarak görmektedir.³¹ Dımuşki'nin "Mesih'in uluhiyeti" ve "Beşeri irade" konusunda, Hıristiyanlığı müdafa eden ve Müslümanların görüşlerini tenkid eden eserleri vardır. Polemik ve apolojetik metodlara nüfuz etmiş, onlara karşı ananevi delillerle silahlanmış olan Dımuşki, Abdülmelik b. Mervan'ın sarayında uzun memuriyetiyle İslam'ın unsurlarını öğrenmiş ve Müslümanlarla yaptığı tartışmaları bize kadar intikal etmiştir. Dımuşki eserlerinde Müslümanlarla tartışan Hıristiyanlara yol göstermiş ve Müslümanların sualleri karşısında nasıl bir tavır takınılacağını izah etmiştir. Dımuşki'nin bu izahlarından İslamî kültürünün mükemmel olduğu neticesi çıkmaktadır. Çünkü Kur'an'ın Hz. İsa'ya bakışını kendi itikadı nokta-i nazarından doğru buluyor ve Müslümanları Hıristiyanlığı yanlış anlamakla itham ediyor.³²

Yuhanna Dımuşkî ile başlayan İslam-Hıristiyan polemikliği, İslam devletinin müsamahası içinde her geçen gün gelişmiş ve daha sonra gelen Hıristiyan polemikçilerine, Dımuşkî'nin delilleri daya-

²⁹ Harman, *agm.* s. 97-98.

³⁰ Daniel, *agm.* s. 403; Harman, *agm.* s.98.

³¹ Charles Kimball, *Striving Together a Way Forward in Christian-Muslim Relations*, New York 1991, s. 39.

³² Aydın, *age.* s. 28.

nak teşkil etmiştir. Daha sonra Dımeşkî'nin teolojik delillerini meşhur talebesi Theodore Ebu Kurra (740-820) geliştirmiş ve sonraki yıllarda bu fikirler Müslüman-Hıristiyan tartışmalarının güç kaynağı olmuştur. Ebu Kurra'nın üzerinde durduğu en önemli konu, Hz. Peygamber'in İncil'de haber verilmemiş olduğu meselesidir.³³

İslam topraklarında yaşayan Hıristiyan polemikçilerden yuvarıda zikredilenlerden başka, Ebu Raita (IX. asır), İbn Zur'a (943-1008) ve Paul d'Antioche (XII. asır) ekleyebiliriz.³⁴

Müslüman bir ülkede yaşayan bu doğulu Hıristiyan teologlar, İslam'ın dini değerini kabul etmelerine rağmen, onu Hıristiyanlığın ana merkezinden sapmış sapkın bir fırka olarak görmüşlerdir.³⁵ Bu yüzden Hıristiyanlığın doğruluğunu ve üstünlüğünü iddia ettikleri ve ispata çalıştıkları eserler kaleme almışlardır. Onlar teslisi, Allah'ın isim ve sıfatları, ilahi kelamın Hz. İsa'ya hululü, Onun ilahlaşmasını da, ilahi kelamın lafızlara dönüşerek Kur'an'ı oluşturmasıyla açıklamaya, dolayısıyla da Hıristiyan inançlarının doğruluğunu ispata çalışmışlardır.

Aynı dönemlerde (IX-XII. asırlar) İslam'a düşman olan ve Müslümanlarla devamlı savaş halinde bulunan Bizans'da yaşayan yazarlar ise, İslam'a karşı çok daha küstah ve saldırgan idiler. İslam hakkında doğru ve sağlam bilgileri olmayan bu yazarlar, İslam'a, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ve Kur'an'a karşı objektiflik ve bilimsellikte bağdaşmayan, tamamıyla sübjektif ve düşmanca saldırılarda bulunmuşlardır. Bu yazarlar, eserlerini Grekçe yazmışlardır.³⁶ Bizans'lı Nicetas (842-912), Kur'an metnine, Hz. Peygamber'in şahsına, özellikle savaşları ve Zeyneb bint Cahş'la evliliğine aşırı tenkitler yönelmiştir. Nicetas'a göre Hz. Peygamber Ariusçu bir rahipten etkilenmiş sahte bir peygamberdir.³⁷

Nicetas'tan başka İslam'a karşı Bizans'lı Hıristiyan polemikçilerden, Evode (IX. asır), George Hamartolos (IX. asır), Euthyme Zigabene, Theophane le Confessour (IX. asır), Barthelemy d'Esse, III. Jean Cantacuzene (1290-1383), II. Manuel Paleologue (1350-1425)'i zikredebiliriz.³⁸

³³ Aydın, *age*. s.29.

³⁴ Harman, *agm*. s. 99.

³⁵ C.Kimball, a.g..e. s. 39; *DİA*, XVII, 361.

³⁶ Harman, *agm*. s. 99.

³⁷ Daniel, *agm*. s. 403.

³⁸ Harman, *agm*. s. 100-101.

Batı Hıristiyanları ise VIII. yüzyılda İspanya'nın, IX. yüzyılda Sicilya'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesi sırasında ilk defa, kültürce kendilerinden çok üstün olan ve büyük bir askeri güce sahip bulunan Müslümanlarla karşılaştılar ve kendileri açısından bunun büyük bir tehlike olduğunu gördüler. Arada sırada, İslam konusunda, azda olsa, doğru bilgi edindiler. Fakat bu bilgilenme neticesinde İslam'ı Avrupa'ya olduğu gibi tanıtmaktan ziyade çarpıtılmış bir İslam ve Müslüman imajı sunmayı tercih ettiler. Onların İslam ile ilgili iddia ve isnadları şu noktalarda toplanıyordu: a) İslamiyet çok sayıda asılsız inanç içermekte ve gerçekler bile bile çarpıtılmaktadır. b) İslam kılıçla yayılmış bir şiddet dinidir. c) Muhammed şehvet düşkünü, sahte bir din kurucusudur; şeytanın bir temsilcisi veya bir âletidir.³⁹

İslam dünyasına karşı "Haçlı Seferleri"nin başladığı bu dönemde, İslam'la ilgili eser yazan başlıca yazarlar arasında; XI-XII. asırlarda, Rober de Ketton, Pierre le Venerable'yi; XII-XIV. asırlarda, Oliver de Paderborn (1277), Alaxandre du Port, Jacques de Voragine, Chanson de Roland, Thomas D'Aquin (1274)'i; XV-XVI. asırlarda Nicolas de Cuse, Ludovico Maracci, Luther, Mélancthor, Bibliander'i zikredebiliriz.⁴⁰

XVIII. yüzyılda Batı'daki Aydınlanma dönemi ile birlikte başlayan felsefe ve düşünce adamlarının Katolik kilisesine karşı aldıkları tavır bütün dinlere teşmil edilirken, İslam'a karşı menfi düşüncelerin yanında bazı müspet düşünceler de söz konusudur. Bu dönem yazarların eserlerinde, Hz. Muhammed (s.a.v.), tabî ve makul bir din kurması sebebiyle, hür düşünür tipi olarak görülmektedir.

Voltaire, 1741'de yazdığı "Le Fanatisme ou Mahomet Le Prophete" (Fanatizm veya Peygamber Muhammed) adlı piyesinde, Hz. Muhammed'e saldırmaktadır. Piyesteki saldırının, Hz. Muhammed'den çok papaya yapıldığı, fakat papanın bunu hiç anlamayıp, piyes sebebiyle Voltaire'yi kutladığı belirtilmektedir. Voltaire, "Felsefe Sözlüğü"ndeki "Alcoran" maddesinde, İslam'ı "sade ve doğru, bir Allah'a iman üzerine kurulan ve Araçlar için iyi bir din" olarak tavsif etmektedir.⁴¹

3. XIX. Yüzyıldaki Gelişmeler:

³⁹ Watt, *age*. s. 21; Adam, *a.g.mad.* 361.

⁴⁰ Harman, *agm.* s. 102-104.

⁴¹ Harman, *agm.* s. 105.

İslam-Hıristiyan polemiği XIX. yüzyılda tekrar canlanmıştır.⁴² Ancak Batılı Hıristiyanların Müslümanlarla ilişki modellerinde büyük çapta değişiklikler süreci yaşanmıştır. Bu sürece etki eden üç temel gelişmeden söz etmek mümkündür:

1) Bu yüzyılda ulaşım ve haberleşme vasıtalarının sürekli gelişmesi ile uluslararası ticaretin ve insanlar arasındaki göçün kolaylaşması, dini çoğulculuk ve insanlar arasında global seviyede karşılıklı dayanışmayı arttırmıştır.

2) Akademik seviyede dinler tarihi çalışmalarındaki artış, bilim adamlarına, dünyanın değişik dini pratikleri ve inanç sistemleri hakkında daha sağlıklı bilgi edinmelerini sağladı. XIX. yüzyıl başlarında, dini gelenekleri incelemeye yönelik kendi kendine bilinçlenen bu bilimsel yaklaşım, yüzyıllar boyunca Batılı Hıristiyanlar tarafından ortaya konulan pek çok görüşün ne kadar bilgisizce ve peşin hükümlü olduğunu göstermiştir.

Bu anlamda XIX. yüzyıl kritik bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Dini anlayış ve davranışlar saf bir dindarlık ve dini pratiklere indirgenmemektedir. Tenkidi düşünce, dini hissedip inanmaya ek olarak karışımındaki yerini almıştır.⁴³

3) Bu yüzyılda Müslüman-Hıristiyan münasebetlerine etki eden diğer bir gelişme Batılıların sömürgecilik faaliyetleridir. Sömürgecilik bütün Hıristiyan kiliselerinde dini bir şevk ve gayretin uyanmasına sebep olmuştur. Bu dini gayret misyonerlik faaliyetleri şeklinde tezahür etmiştir.⁴⁴ Misyonerliğin amacı ise insanların kendi dinlerini terk etmelerini sağlayarak, onlara Hıristiyanlığı benimsetmektir.⁴⁵ Sömürgeci güçlerle İslam ülkelerine yerleşen oryantalist ve misyonerler, kendilerini, Avrupalılar tarafından yönetilen milletlerin sosyal ve entelektüel üstleri gibi telakki etmişler, bu bağlamda Hıristiyanlığı İslam'dan daha üstün bir olarak takdim çabasına girmişlerdir.⁴⁶

Kilise ve yetiştirdiği misyonerler, diğer dinlere, özellikle de İslam'a karşı yine kötümserdir ve İslam'ın, akide hususundaki hataları kadar ahlâki yönden de sapıklık içinde olduğunu iddia etmek-

⁴² Daniel, *agm.* s.404.

⁴³ Kimball, *age.* s. 48, 49.

⁴⁴ Old Quarrels and New Perspectives, s. 247.

⁴⁵ Tümer, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 382.

⁴⁶ Daniel, *agm.* s. 404.

tedir.⁴⁷ Norman Daniel, misyonerlerin İslam'a bakışlarında ortaçağ zihniyetinden uzaklaşmadıklarını şu şekilde ifade etmektedir: “Carl Gottlieb Pfander (1803-1865)’le başlayan ve 1910’da Edinburgh’da yapılan Dünya Misyonerlik Konferansı (World Missionary Conference) zirveye ulaşan Hıristiyan misyonerliğinin ortaçağ polemik zihniyetinden uzaklaştığı söylenemez.”⁴⁸

Diğer taraftan Hz. Muhammed’e karşı, bazı kesimlerde hayranlık da söz konusudur. Thomas Carlyle, “*The Hero as Prophet*” adlı eserinde O’nu insanlığın en büyük kahramanlarından biri saymaktadır.⁴⁹

XX. yüzyıl özellikle II. Vatikan Konsili’nden (1962-1965) sonra, Kilisenin İslam ile diyaloga geçtiği bir dönem olarak önem taşımaktadır. Diyalogun mahiyeti ve hedefleri konusunda Müslümanların tereddütleri vardır.⁵⁰ Tarihi seyir içerisinde Hıristiyanların İslam’a ve Hz. Muhammed’e bakışları genellikle şu çerçeveye içerisinde olmuştur:

Hz. Muhammed’in sosyalist bir reformcu ve ruh hastası olduğu iddiası, Hz. Muhammed ve İslam’ı şeytanî bir menşee bağlama iddiası, İslam’ın, Hıristiyanlığın râfizî bir mezhebi olduğu fikri, İslam’ı, Hz. İsmail vasıtasıyla Hz. İbrahim’in vârisi kabul etme eğilimi, Hz. Muhammed’in peygamberî karizmasını kabul etme ve İslam’ı monoteist büyük dinlerden biri sayma yaklaşımı.⁵¹

III. Tahrif

A. Pfander’e Göre Tahrif

Bir misyon ve polemik kitabı olarak Mizânü’l-Hakk’ı kaleme alan Pfander’in⁵² asıl hedefi Kitab-ı Mukaddes’in sıhhatini ve güvenilir-

⁴⁷ Harman, *agm.* s. 105.

⁴⁸ Daniel, *agm.* s. 404.

⁴⁹ Kimball, *age.* s. 49.

⁵⁰ Tümer, *age.* s. 407-416.

⁵¹ Harman, *agm.* s. 166.

⁵² **Karl Gottlieb Pfander** 1803’de Almanya’nın Württemberg eyaletine bağlı Stuttgart yakınlarında bir köyde, fırıncı bir babanın oğlu olarak doğmuştur. Protestan bir çevrede ilk ve orta eğitimi bitirdikten sonra Basel’deki misyoner yetiştirme merkezine kabul edilmiştir. Basel’de İslamiyet ve Arapça’ya dair dersler de gören Pfander 1825’de buradaki eğitimi tamamladıktan sonra 1835’e kadar Kafkasya bölgesindeki Müslümanlar ve Ermeniler arasında çalışmalar yapmış, bu sırada da 1829’da Hıristiyanlığa dair Müslümanların iddialarını çürütmek gayesiyle Almanca kaleme aldığı *Mizanu’l-Hak* adlı eserini yazmıştır. Daha sonraki birkaç yıl boyunca Mizanu’l-Hakk’ın Ermenice ve Farsça baskıla-

liğini Müslümanlara kabul ve tasdik ettirmektedir. Bu amaçla Pfander, kitabına Kur'an'ın, Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğuna şahit olduğu iddiası ile başlar. Pfander'e göre Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan Kitab-ı Mukaddes'in gerçek olduğuna ve tahrife maruz kalmadığına pek çok ayette işaret etmektedir.

Kur'anı Kerim'in Yahudi ve Hıristiyanlara Ehl-i Kitap demesi, Kitab-ı Mukaddes'in bölümlerinden onların kullandığı şekilde Tevrat, İncil ve Zebur diye bahsetmesi ve onların Allah tarafından gönderildiklerini kabul etmesi bu şahitliğin önemli göstergelerinden sadece birkaçıdır. Pfander'e göre Kur'an Kitab-ı Mukaddes'i teyid için gönderilmiştir. Kur'an, Tevrat ve İncil'in temel öğretilerinde birbirlerini desteklediklerini ve bu kutsal kitaplara uymayanların ahirette cezalandırılacaklarını belirtmektedir.

Pfander'in Kitab-ı Mukaddes'in doğruluğuna şahitlik yaptığını iddia ettiği Kur'an âyetlerinden bazıları şunlardır: "De ki: Ey Ehl-i Kitap! Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirilene gereğince uygulamadıkça bir temeliniz olmaz." (Mâide 5/68)

Pfander'e göre, Allah'ın Ehl-i Kitap'tan Tevrat'ı ve İncil'i tasdik etmelerini ve hükümlerini uygulamalarını istemesi, İncil ve Tevrat'ın o günkü şeklini Kur'an'ın, ilâhî bir kitap olarak kabul ettiği anlamına gelir. Eğer Kitab-ı Mukaddes metinleri kaybolmuş veya tahrif edilmiş olsalardı, içerdikleri emir ve yasakların uygulanmasını istemek saçmalık olurdu. Çünkü var olmayan bir şeye itaat edilemeyeceği gibi, tahrif edilmiş bir kitabı izlemek kişiyi doğru yoldan çıkarır.⁵³

"Yahudiler, "Hıristiyanlığın bir temeli yoktur" dediler, Hıristiyanlar da, "Yahudiliğin bir temeli yoktur" dediler; oysa onlar Kitaplarını da okuyorlar." (Bakara 2/113) ayetinde geçen "yetlûne" (okuyorlar) fiili, Yahudi ve Hıristiyanların, Hz. Peygamber zamanında Tevrat ve İncil'i okuduklarını, bu iki kitabın ellerinde bulunduğunu gösterir. Aksi takdirde, "bir vakitler onu okuduklarını"

rını hazırlamış, bunun yanı sıra *Miftahu'l-Esrar ve Tarîku'l-Hayat* adlı iki kitap daha telif etmiştir. Bkz. Ann Avril Powell, "Maulânâ Rahmat Allâh Kairânawî and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century", *Journal of the Royal Asiatic Society*, I (1976), London, s. 46.

⁵³ Carl Gottlieb Pfander, *The Mizânu'l-Haqq (Balance of Truth)*, London 1910, s. 45. Bundan sonra Pfander'in eserine yapılan atıflar metin içerisinde ve (Pfander, sayfa numarası) şeklinde gösterilecektir.

belirtmek için geçmiş zaman kipinin kullanılması gerekirdi (Pfander, 45).

Pfander'e göre "sana indirdiğimizden şüphede isen, senden önce indirdiğimiz Kitapları okuyanlara sor. And olsun ki, sana Rabbinden gerçek gelmiştir, sakın şüphelenenlerden olma." (Yunus 10/94) âyeti Kitab-ı Mukaddes'in, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde mevcut olduğunu, bizzat Kur'an'ın onun sağlamlığına şahitlik ettiğini ve Müslümanların onun hükümlerine güvendiklerini göstermektedir. Yoksa Allah Hz. Muhammed'den "kendisine indirilen" hakkındaki şüphelerinin giderilmesi konusunda "kitabı (Tevrat ve İncil) okuyanlara" sormasını istemezdi (Pfander, 46).

Pfander'e göre Mâide suresi 43ve 44. ayetlerinde Yahudilerin, inanmadıkları halde Hz. Muhammed'in hakemliğine başvurmalarına duyulan şaşkınlığı dile getiriyor. Ona göre, içinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olmasına rağmen, onun hükümden yüz çevirmeleri, onların bu kitaba iman etmediklerinin bir işaretidir. Allah, gerçeğe iletmesi için Tevrat'ı indirmiştir ve onda karmaşık hükümleri aydınlığa kavuşturan bir ışık vardır. Kendilerini Allah'a teslim etmiş olan peygamberler onunla hükmederler. Kitabını kaybolup gitmekten korumaları yolundaki ilâhi emirden dolayı, onların dindarları ve bilginleri de onunla hükmederler. O yüzden onlar "kitabın şahitleridirler", kimsenin ona ilişmesine izin vermezler (Pfander, 48).

Pfander'e göre, Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Eski ve Yeni Ahid metinlerinin sapasağlam mevcut olduğunun bir delili de Kur'an'ın Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı alıntılardır. Onun bu konuyla ilgili delil getirdiği âyetler şunlardır:

Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe dişle ve yaralara karşılıklı ödeme yazdık. Kim hakkından vazgeçerse bu, onun günahlarına kefâret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar zâlimlerdir (Mâide 5/45).

Bu âyet, Tevrat'ın Çıkış bölümünde geçmektedir:

Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin (Çıkış, 21/23-25).

And olsun ki, Tevrat'tan sonra Zebur'da da yeryüzüne ancak sâlih kullarımın mirasçı olduğunu yazmıştık (Enbiya 21/105).

Bu âyet Zebur'da şu şekilde geçmektedir:

Yeryüzünü salihler miras alacak ve ebediyen orada oturacaklar. (Mezmurlar, 37/29)

Doğrusu âyetlerimizi yalan sayıp, onlara karşı büyüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cennete de giremezler. Suçluları böylece cezalandırırız (A'raf 7/40).

İncil'de şu âyeti okuyoruz:

Yine size derim: Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır (Mat. 19/24; Mar. 10/25; Luk. 18/25).

Pfander'e göre, bu – biri Tevrat'tan, diğeri Zebur'dan ve sonuncusu İncil'den olan – üç alıntı, bugün mevcut Kitab-ı Mukaddes'in Kur'an'ın sözünü ettiği aynı kitap olduğunu göstermektedir. Meselâ diyor Pfander, Hz. Ali'nin Divân'ından, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevî'sinden ya da Sa'dî'nin şiiirlerinden alıntı yapsak, konu hakkında bilgisi olan herkes bu eserlerin günümüzde de mevcut olduğunu anlar. Aynı şekilde insaf sahibi Kur'an âlimleri de, Kur'an'ın alıntı yaptığı âyetlerden hareketle, Kitab-ı Mukaddes'in Hz. Muhammed zamanında mevcut olduğu sonucuna varmalıydılar (Pfander, 49).

Bunun dışında, Kur'an'da anlatılan birçok kıssanın Kitab-ı Mukaddes'de geçmesini Pfander, Kitab-ı Mukaddes'in Hz. Peygamber zamanında asıl şekliyle bulunduğu bir delil olduğunu ileri sürüyor. Bu kıssalardan bir tanesi Hz. Yusuf'un kıssasıdır. Yine Âl-i İmrân suresinde Yakup yerine İsrail adı geçmekte ve onun kendisine birtakım yiyecekleri haram kıldığı ifade edilmektedir (Âl-i İmrân 3/93). Pfander'e göre, Yakub'un neden İsrail'e dönüştürüldüğünü, hangi yiyecekleri yemekten çekindiğini ancak Tevrat'a başvurarak anlayabiliriz (Tekvin, 32/22-31; Pfander, 50).

Kur'an'da Tevrat ve İncil'den "Kelâmullah"⁵⁴, "Furkan"⁵⁵, "Allah'tan korkanlar için bir nur ve zikir"⁵⁶ diye söz edilmektedir. Pfander'e göre, Kuran'ın Tevrat ve İncil'i bu şekilde saygıyla an-

⁵⁴ Bakara 2/75. Ancak Tevrat'tan "Allah'ın Kelâmı" olarak söz edildiği bu ayette, Allah Yahudilerin Tevrat'ı tahrif ettiklerini ifade ediyor: "Size inanacaklarını umuyor musunuz? Oysa onlardan bir kısmı Allah'ın sözünü işitiyor, ona akılları yattıktan sonra bilerek onu tahrif ediyorlardı."

⁵⁵ "Doğru yolda gidesiniz diye Mûsâ'ya hakkı batıldan ayıran Kitab'ı vermiştik." Bakara 2/53.

⁵⁶ "And olsun ki, Mûsâ ve Hârûn'a eğriyi doğrudan ayıran Kitab'ı müttakiler için ışık ve öğüt olarak verdik." Enbiya 21/48.

ması ve onlara üstün isimler vermesi, Kitab-ı Mukaddes'in sahih oluşuna önemli bir delildir (Pfander, *The Mizânu'l-Haqq*, s. 52).

Ayrıca Kur'an, Hz. Muhammed'e vahyediliş biçiminin diğer peygamberlerde olduğu gibi gerçekleştiğini bildirmektedir: "Nuh'a, ondan sonra gelen peygamberlere, İbrahim'e, İsmail'e, İshâk'a, Ya'kub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a vahyettiğimiz gibi ey Muhammed şüphesiz sana da vahyettik." (Nisâ 4/163) "Ey Muhammed Azîz, Hakîm olan Allah, sana da, senden öncekilere de şöylece vahyeder." (Şûrâ 42/3) O halde Kur'an'ın kendisinden önceki kutsal yazılara mensup olması gerekir, çünkü geometride, üçe eşit olan iki şeyin birbiriyle eşit olması gerekir. Bu durumda her iki Ahid de Kur'an'ın kendisi için iddia ettiği yolla vahyolunmuştur. Kur'an kendisine tâbi olanları – birini diğerinden ayırmaksızın – bütün kutsal yazıları kabul etmeye çağırıyor, kendisinin Yahudilerin ve Hıristiyanların kitaplarını doğrulamak üzere inmiş olduğuna iman etmelerini istiyor (Pfander, 53).

Pfander'in, Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edilmediğini Kur'an'a tasdik ettirme çabasıyla ileri sürdüğü görüşlerini şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

- Eski ve Yeni Ahid metinleri Hz. Muhammed zamanında Yahudi ve Hıristiyanlar arasında yaygındı.
- Kur'an bu kitapların Allah tarafından vahyolunduğunu, O'nun katından geldiğini kesin olarak kabul etmektedir.
- Kur'an kendisini yüceltmekle beraber, kendisini kutsal kitaplarla eşit görmektedir.
- Kur'an Kitab-ı Mukaddes'e "Allah'ın Kitabı", "Allah'ın Kelâmı", "Furkan", "Zikr", "Nur", "Hüdâ" ve "Rahmet" demektedir.
- Kur'an, Hz. Muhammed'i ya da Müslümanları dinleriyle alakalı şüpheye düştikleri herhangi bir konuda Kitab-ı Mukaddes'e başvurmalarını emrediyor. Yahudi ve Hıristiyanları da aynı şeyi yapmaya teşvik ediyor.
- Anlaşmazlığa düştikleri konularda Kur'an, Yahudilere Tevrat'ın hakemliğine başvurmalarını emrediyor.
- Kur'an'a göre Müslümanlar, Kur'an'a inandıkları gibi Kitab-ı Mukaddes'e de inanmakla mükelleftirler.
- Kitab-ı Mukaddes'e iman etmeyenler ahiret günü Kur'an'a iman etmeyenler gibi büyük bir azap göreceklendir (Pfander, 53-4).

Hız. Peygamber Dönemi ile Bugünkü Tevrat ve İncil'in Durumu:

Pfander, "Eğer bugünkü Kitab-ı Mukaddes, Muhammed'in asrın-

daki kitap değilse yahut kimi Müslümanların dediği gibi tahrife uğrayıp güvenilirliğini yitirmişse, insanoğlunun kaderi ne acıdır!" (Pfander, 76) diyor. Çünkü Ona göre, Allah'ın İradesi gibi Allah'ın Kelâmının da değiştirilemeyeceği bedihî olan bir hakikattir. Hâlbuki Kitab-ı Mukaddes sözü, resul ve nebilerin bildirdiği, Kur'an'ın inanmamızı emrettiği Allah sözüdür. Allah Kur'an'ı, Kitab-ı Mukaddes'i koruyup kollamak (müheymin) için göndermiştir.⁵⁷ Kitab-ı Mukaddes tahrif edilmişse Kur'an bu görevini yerine getirmemiş demektir. Bu durum Kur'an'a olan güveni sarıyacaktır. Müslümanlar Kitab-ı Mukaddes'e tahrif isnadında bulunmakla kendi kutsal kitaplarını da töhmet altında bırakmaktadırlar.

Müslümanların iddia ettikleri gibi Kitab-ı Mukaddes tahrif edilmemiştir. Allah onu tahriften korumuştur. Pfander, Ahd-i Atik kitaplarının Hz. Muhammed'in asrından önce tahrif olmadığına dair şu delilleri ileri sürmektedir:

"Bugün elimizdeki en eski İbranice metinlerden biri, geçen yüzyılda (XVIII. Yüzyıl) Mısır'da bulunan, On Emir'le Tesniye kitabında geçen İbranî Yasasını içeren nüshadır (Çıkış, 20/2-17 ve Tesniye, 6/4-9). Bu nüsha MS 220 ve 250 yılları arasında, yani Hz. Muhammed'in Hicreti'nden yüzyıllar önce vuku bulan "Büyük Eziyet" sırasında yazılmıştır. Eski Ahid'in en büyük ve en eski nüshası ise, "Doğu Nüshası" olup İngiliz Müzesinde 4445 numarayla kayıtlıdır ve MS 820-850 yılları arasında yazılmıştır. Onu MS 916 tarihli St. Petersburg nüshası izler. Her iki nüsha da kendilerinden çok daha eski olan yazmalardan nakledilmiştir. Nüshayı yazan kişi, bunlardan ikisinin adını veriyor: "Hilleli" ve Mugah". Yahudi tarihçisi Zekku, Hilleli nüshasının MS 597 yılında yazıldığını söylemektedir. Şu halde, bu nüshaların Hz. Muhammed zamanında mevcut olması gerekirdi. Yahudilerin yorumlarından anladığımıza göre, her iki nüsha da bugün elimizdeki Eski Ahid ile tam bir uyum içindeydi.

Daha eski İbranice nüshalara ne oldu diye sorulacak olursa, Yahudilerin benzeri bir soruya verecekleri cevap bizim cevabımız

⁵⁷ Mâide 5/48. "Ey Muhammed! Kur'an'ı, önce gelen Kitab'ı tasdik ederek ve ona müheymin olarak gerçekle sana indirdik." Pfander, bu âyette geçen "müheymin" kelimesini İbn-i Abbas, Beyzâvî ve Celâleyn'in tefsirlerine dayanarak "Diğer kutsal kitapları taşıyandan koruyan ve onların sıhhat ve sübütuna şahid olan" şeklinde yorumlamıştır.

olabilir: Fazla kullanımdan ötürü aşınan bir nüsha, Genizah dedikleri yazma hazinesinde saklanır, meşhur bir “Rabbî” (Yahudi din âlimi) öldüğünde, onunla birlikte gömülürdü. Yanlışlıkla ayaklar altına alınmasından ya da kirletilmesinden korktukları için bazan bu nüshaları yaktıkları olurdu.” (Pfander, 93 vd.).

Pfander, Tevrat’ın tahrif edilmediğine dair, MS II. Yüzyılda yazılan “Pirgêy Âbhôth” adlı İbranice bir kitaptan bir başka delil getiriyor. Pirgêy Âbhôth’da şu cümleler yer almaktadır:

Tevrat Sina dağında Musa’ya indi, Musa onu Yeşu’a emanet etti; o İsrâil’in yaşlılarına; onlar peygamberlerine; onlar da Yahudilerin en yüksek sinagogu (konsey) olan Sehend-rim’e teslim ettiler.

Rivayete göre, bu sinagog Azra Peygamber tarafından kurulmuş olup Yahudi âlimlerinden oluşmaktaydı ve görevi Tevrat’ı koruyup halka öğretmektir. Babil esaretinden sonra bu büyük sinagogun Tevrat’a yeniden eski ihtişamını verdiği söylenir. Pirgêy Âbhôth’da, bu sinagogun üç kutsal emir vazettiği yazılıdır: Hüküm vermede dikkatli ol! Birçok müritler yetiştir! Tevrat’a sağlam bir kale ol!

Pfander’e göre, bu son emir, Yahudilerin, Tevrat’ı her türlü saldırıdan korumaları için var güçleriyle çalışmalarını sağladı. Hiçbir millet Yahudilerin Tevrat’a gösterdikleri ihtimamı kendi kutsal kitaplarına göstermemiştir. Öyle ki, onlar Tevrat’ın bütün kelimelerini ve harflerini teker teker saymışlardı (Pfander, 81). Pfander’e göre, yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi, Yahudiler kutsal kitaplarına olan bağlılıklarından ötürü Tevrat’ın tahrif edilmesine kesinlikle izin vermemişlerdir. Miktarı saptanarak bir kimseye teslim edilmiş eşya iyi korunur, sayılı koyunu kurt yemez.⁵⁸

Pfander, Müslüman âlimlerin çelişki olarak nitelendirdikleri, Tevrat’ta bulunan çok sayıda ifade değişikliklerini “kıraat farklılıkları” olarak görmektedir. Bu durum Tevrat’ın, tek bir şahıs tarafından ve bir yüzyıl içinde yazılmamış olduğunun ve aynı zamanda Yahudilerin her ne pahasına olursa olsun kitap metnine sadık kaldıklarının bir işaretidir. Yahudiler çelişkili ifadeleri düzeltmeye teşebbüs ederek metin tahrifi kesinlikle yapmamışlardır. Pfander’e göre, bu tür kıraat farklılıkları Kuran’da da mevcuttur (Pfander, 82).

⁵⁸ Daniel Wickwire, *Yahudi, Hristiyan ve İslam Kaynaklarına Göre Kutsal Kitabın Değişmezliği*, İstanbul 1999, s. 264.

Bugün elimizde bulunan Kutsal kitap yazılarının Kur'an'da sözü edilen, Hz. Muhammed'in zamanında mevcut kitapların aynısı olduğu konusunda Pfander şu delilleri eklemektedir: "Bugün elimizde tarihi Muhammed'den önceye dayanan, Kitab-ı Mukaddes yazılarıyla ilgili listeler bulunmaktadır ki, bunlar bugünkü Kitab-ı Mukaddes'e tamamen uymaktadır." (Pfander, 83) Pfander, Eski Ahid'e ait yirmi iki kitabın yer aldığı bu listelerin, MS 90'da toplanan Jamnia konsili ve MS 363'de toplanan Laodicia konsilinde belirlenen liste ile aynı olduğunu belirtmektedir. Ancak bu kitaplar daha sonraları, kolaylık olsun diye daha küçük birimlere ayrılmıştır (Pfander, 84).

Pfander, sözü edilen bu yirmi iki kitabın ilk tercümelerinin Philadelphus lakabıyla anılan II. Ptolemy'nin emriyle MÖ 247-285 yıllarında Mısır'da yapıldığını ve bu tercümelere "*Septuaginta*" adı verildiğini belirtir. Tevrat'ın en doğru tercümeleri sayılan Septuaginta, tercüme edenler yetmiş Yahudi âlimi olduğu için "yetmişlerin tercümesi" anlamında bu ismi almıştır. Tevrat, MS 130'da Aquilla tarafından Yunanca'ya; MS II. Yüzyılda Latince'ye; MS I. Yüzyılın sonunda Peşita tarafından Süryanice'ye (yine MS 508'de Polycarp tarafından Süryani Philoxenian tercümesi yapılmıştır) ve daha bir çok dile tercümeleri Septuaginta'dan yapılmıştır. Ayrıca Pfander, Septuaginta adıyla bilinen ve Eski Ahid'in İbranice orijinal nüshasının varlığına delalet eden Yunanca tercümelemin Hicret'ten yıllar önce yazılmış bir çok nüshasının bugün elimizde bulunduğunu iddia ediyor. Bunlardan en meşhur olanlarının ise şunlar olduğunu belirtiyor:

- Sina Nüshası (Codex Sinaiticus): Dördüncü yüzyılda ya da beşinci yüzyılın başında yazılmıştır.
- Vatikan Nüshası (Codex Vaticanus): Dördüncü yüzyılda yazılmıştır.
- İskenderiye Nüshası (Codex Alexandrinus): Beşinci yüzyılın ortaları ya da sonunda yazılmıştır.
- Kuttuni Nüshası (Codex Cottanianus): Beşinci ya da altıncı yüzyılda yazılmıştır.
- Ambirusaiye Nüshası (Codex Ambrosianus): Beşinci yüzyıl ortalarında yazılmıştır (Pfander, 94).

Septuaginta ve diğer tercümelemin tahrif ile ne alakası var? Pfander, "Tevrat yok olup gitmiş olsaydı, bu tercümelemin, özellikle Septuaginta nasıl ortaya çıkabilirdi?" (Pfander, 85) diyor ve şunları

ekliyor; “Gerek daha önce belirttiğimiz deliller, gerekse Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan çeşitli tercümelemler ışığında şu gerçeği itiraf etmek zorundayız: Bugünkü Tevrat, Muhammed’in zamanında okunan, Kur’an’ın defalarca şahitlikte bulunduğu Tevrat’ın aynısıdır. İçerdiği bir takım kıraat farklılıkları, onun sağlamlığına asla gölge düşüremez, çünkü bu her eski kitapta rastlanan bir durumdur ki, Kur’an’da da aynı duruma rastlıyoruz.” Pfander’e göre, Eski Ahid’de var olan kelime farklılıkları dönemin dil gelişimine göre yapılmış düzeltmeler ve imlâ gelişmeleridir. Bu düzeltmeler Eski Ahid’in doktrinlerinin hiçbirini etkilemez. Allah’ın insanlığa verdiği ilk mesaj Eski Ahid’de hâlâ aynen durmaktadır (Pfander, 87).

Pfander, bugün Hıristiyanların sahip olduğu Yeni Ahid kitaplarının da Kur’an’da bahsedilen gerçek İncil olduklarını ve Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında mevcut bulduklarını iddia ediyor. Pfander’e göre, daha Hz. İsa (a.s.) hayatta iken, Onun havarileri, kendisinin söz ve öğretilerini kaleme almışlardır. Bunlar özellikle Markos’un İncilinde, kısmen de Matta ve Luka İncillerinde yazılıdır. Fakat Mesih’in çarmıha gerilişi, ölümü, defni, dirilişi ve göğe çıkışı, havarilerce ancak Hz. İsa’nın göğe yükselişinin ardından yazılmıştır. Çünkü havariler, Hz. İsa’yı görgü şahidleri olarak tanımış, Onunla bir arada bulunmuş insanlara Mesih’in müjdesini yazmak gibi bir zorunluluk görmemişlerdir.⁵⁹ Diğer yandan Mesih, havarilerine İncil’i yazmalarını değil, onu doğruluk ve samimiyetle yaymalarını, öğretmelerini buyurmuştur. İncil’i ilk kez, Selaniklilere birbiri ardından yazdığı iki mektubuyla Pavlus kaleme almıştır. Bu mektupların yazım tarihi Mesih’in göğe çıkışından 22 veya 23 yıl sonradır. Pfander’e göre, Pavlus’un diğer mektupları da bugün Hıristiyanların iman ettiği ilkeler hususunda tam bir doktrinel bütünlük içindedir (Pfander, 88).

Pfander’e göre, birinci Hıristiyan neslinden sonra gelen nesillere tanrısal gerçekleri aktarmak için İncil’i kaydetmek zorunlu hale gelmiştir. Böylece Allah’ın Kutsal Ruhu, Mesih’in Habercilerinden ya da Onun yakın dostlarından seçtiği kişilere vahyini bildirmiştir. İlk önce Markos 70 yılında Kudüs’ün tahribinden önce İncilini yazmıştır. Markos, İsa’nın havarilerinden Petrus’un öğrencisiydi ve İncilini gerek kendi kişisel, gerekse Petrus’un bilgileri doğrultusunda kaleme almıştır. Fakat Allah onu hatadan korumuş,

326 ⁵⁹ I. Korintoslular, 15/6; Resullerin İşleri, 1/21,22

unuttuğunu hatırlatmış ve neyi yazıp yazmaması gerektiğini ona ilham etmiştir. Matta İncilini 70'de; Luka 60-70; Yuhanna ise 90-100 yılları arasında kaleme almıştır.

Özetle Pfander, Hıristiyanların elinde bulunan Dört İncil'den ikisinin Hz. İsa'nın havarileri (Matta ve Yuhanna), diğer ikisinin havarilerin arkadaşları tarafından, görgü tanıklarının bildirdiği şekilde baştan beri olaylar tahkik edilerek yazıldığını belirtmektedir. Pfander, buradan İncillerin Hz. İsa'ya sağlam bir senedle ulaştığı neticesini çıkarmaktadır (Pfander, 88).

Pfander, Yeni Ahid'in Dört İncil'den başka diğer kitaplarının da uzun inceleme ve araştırmalar sonucunda, Hz.Muhammed'den çok önceki dönemlerde, konsiller yoluyla vahiy kapsamına alındığını belirtmektedir. Milattan sonraki ilk dört yüzyıl içinde yapılan konsillerde Eski ve Yeni Ahid kitapları sayılmış ve kanonik kabul edilmiştir (Pfander, 91). Pfander'e göre kanonik oluşları benimsenen Yeni Ahid kitapları Filistin, Suriye, Kıbrıs, Anadolu, İtalya ve Kuzey Afrika'da yayılmıştı ve Kitab-ı Mukaddes, Arap Yarımadası, Mısır, Habeşistan ve Hz.Muhammed'in temas ettiği başka birçok ülkenin halkları arasında bugünkü şekliyle okunuyordu. Yine Pfander'e göre, Hz.Muhammed'den önce mevcut olduğu tespit edilen Kitab-ı Mukaddes'in, Hz.Muhammed'den sonra kaybolduğunu iddia etmek mümkün değildir (Pfander, 92).

Pfander'e göre, bugün Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan Kitab-ı Mukaddes'in, Hz.Muhammed'den önceki Kitab-ı Mukaddes ile aynı olduğunu gösteren delillerden birisi de, ilk dönem Hıristiyanlarının, Yunan, Latin ve Kopt dillerinde yazmış oldukları ve içinde Kitab-ı Mukaddes'den alıntılarının bulunduğu eserlerdir. Bu eserlerde Kitab-ı Mukaddes'den o kadar çok alıntı yapılmıştır ki; eğer Kitab-ı Mukaddes'in Hz.Muhammed'den önce orijinal nüshaları kaybolmuş olsa bile, bu eserlerdeki nakillerle tekrar oluşturulabilir. Bu durum Kur'an için de geçerlidir, şayet Kur'an'ın aslı kaybolursa, Müslüman âlimlerin yazdıkları Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca eserlerde geçen nakillerle Kur'an tekrar oluşturulabilir.

Pfander, Kitab-ı Mukaddes'in Hz.Muhammed'in asrından önce orijinal şekliyle mevcut olduğuna -tür olarak biraz farklı olmakla birlikte- arkeolojik deliller de getirmektedir. Roma şehrinin altında inşa edilmiş dehlizlerde ve MS II. III. ve IV. Yüzyıllarda yapı-

lan Hıristiyanlara ait türbelerde yer alan resim ve nakışlar, o zaman yaşayan Hıristiyanların bugün elimizde bulunan İncil'in öğrettiği aynı doktrinlere sahip olduklarını göstermektedir (Pfander, 99).

Tevrat ve İncil'in Tahrife Uğraması:

Pfander, Müslümanların Kitab-ı Mukaddes'e yönelttikleri tahrif ithamını kesinlikle reddetmektedir. Pfander'in Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edilmediğine dair getirdiği delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Pfander'e göre Kitab-ı Mukaddes'in tahrif edilmediğine başta Kur'an şahitlik yapmaktadır. Allah Teâla Kur'an'da, "*Rabbînin Kitabı'ndan sana okunanı oku; O'nun sözlerini değiştirecek yoktur*" (Kehf 18/27) buyurmaktadır. Bu âyette geçen "*kitap*" kelimesiyle Kur'an kastedilmekle birlikte, "*O'nun sözleri*" ifadesi Kitab-ı Mukaddes'i de içine almaktadır. O halde Kitab-ı Mukaddes'in sözlerini değiştirecek kimse yoktur. "*Allah'ın sözleri değiştirilemez*" (Yunus 10/64) ayeti de aynı anlamdadır. Bu ayet Kur'an'da birçok defa tekrarlanmıştır (Pfander, 101).

2) Pfander'e göre, Kitab-ı Mukaddes metinleri Hz. Muhammed'den çok önce yazılmıştır. Bugün elimizde bulunan Kitab-ı Mukaddes bu nüshaların aynısıdır. Bütün dünyaya yayıldıktan sonra, Yahudi ve Hıristiyanların birleşip kitaplarını bozduklarını iddia etmek mantıksızdır. Kitab-ı Mukaddes'in tahrife uğradığını iddia edenler, tahrifin ne zaman meydana geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Kimi "*Hz. Muhammed'den önce*", kimi ise "*Hz. Muhammed'den*" sonra tahrif edildiğini iddia etmektedir. Bu durum tahrif iddiasının asılsız olduğunu gösterir (Pfander, 106).

3) Pfander'e göre, bazı ilk dönem Hıristiyanlar, Yahudileri kutsal yazıları değiştirmekle suçlamışlardı. Bunun sebebi, Tekvin kitabında (5:10) geçen ataların yaşları konusunda İbranice metinle Septuaginta tercümesi arasında ihtilaflar bulunmasıydı. Ancak bu saçma iddiayı ortaya atanlar Hıristiyanların âlimleri değil, cahilleriydi. Ancak bugün batılı alimler arasında, Yahudilerin Tevrat'ı değiştirdiğini iddia eden bir kişi bile yoktur.

Kitab-ı Mukaddes'te tahrif yok, kıraat farklılıkları vardır. Nitelik bu tür kıraat farklılıkları Kur'an'da da mevcuttur. Ancak kıraat farklılıkları Kur'an'ın anlamını değiştirmedeği gibi, Kitab-ı Mukaddes'in temel doktrinlerine de zarar vermemektedir. Kitab-ı

Mukaddes'te bulunan kıraat farklılıklarının Kur'an'dan daha fazla olmasının sebepleri ise şunlardır:

Kitab-ı Mukaddes hacim bakımından Kur'an'ın dört katıdır. Kur'an'dan çok daha eskidir.

Üç ayrı dilde yazılmıştır (İbrance, Yunanca, Aramice). Kur'an ise yalnızca bir dilde yazılmıştır.

Eski tercümelelerde yer alan kıraat farklılıklarının çoğu, çeviri hataları olup anlam kaymasına yol açmamaktadır.

Bu tür farklılıklar Kitab-ı Mukaddes'te daha titiz ve dikkatli biçimde sayılmıştır.

Neşrinden önce Kitab-ı Mukaddes'i kimse düzeltip incelememiştir. Fakat üçüncü halife Osman, Kur'an'ı eski nüshalarıyla karşılaştırmak suretiyle düzeltilmiş, Hafsa nüshası dışındaki bütün nüshaları imha ettirmiştir.

4) Pfander'e göre, Hıristiyan müfessirler zaman zaman anlamadıkları bazı kelimelerin müstensih hatası olduğunu sanmış, bu türden kelimelere "yanlış yazılmış" anlamına gelen "musahhaf" adını vermişlerdir. Musahhaf kelimesi yanlış anlaşılmıştır. Şeyh Rahmetullah bu yanlış anlamadan hareketle, "Hıristiyan âlimleri, kitaplarının değiştirdiğini kendileri itiraf ediyorlar" demektedir. Aslında konu son derece basit olup sadece anlamı o dönem âlimlerince çıkarılamayan kelimelerden ibarettir (Pfander, 109).

Meselâ, Aramice "*Naftayi*" kelimesi (Daniel, 3/2-3) bir türlü anlaşılammış, kökeni dahi tespit edilememiştir. Bu nedenle bazı yorumcular bu kelimenin "musahhaf", yani yazım hatası olduğunu sanmışlardı. Fakat yakın zamanda bulunan Mısır kitabelerinde geçen Aramice metinlerde aynı kelimeye tekrar rastlandığında, bu kelimenin anlamı çözülmüştür. Kitab-ı Mukaddes'te rastlanan kıraat farklılıkları başlıca şöyledir:

- Müstensih'in (metni kopya eden kişi) cehâleti ya da ihmalden doğan hatalar.
- Kopya edilen asıl nüshalardaki eksikliğin yol açtığı hatalar.
- Müstensih'in anlayamadığı ve bu yüzden yanlış sandığı kelimeler (Pfander, 110).

5) Pfander, Hz. Muhammed'in geleceğine dair haberlerin çıkartılarak Tevrat ve İncil'in tahrif edildiği iddiasını reddeder. Pfander'e göre, Hıristiyan ve Yahudiler birleşip Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in geleceğine dair haberleri çıkarıp yok etmeye kalksalar, dünyanın dört bir tarafına dağılmış diğer Hıristiyan ve

Yahudiler böylesi şeytanî bir olaya sessiz kalmayacaklar, tepkilerini çok şiddetli bir şekilde ortaya koyacaklardı. Nitekim, Hz. Muhammed'den önce sapık mezhep taraftarları Kitab-ı Mukaddes'in metnini değiştirmeye ve kendi sapık inançlarıyla bağdaştırmaya çalışmışlar, ama her seferinde bozguna uğramışlardı. Meselâ daha ilk çağlarda Makron adında bir adam Luka İncili'nin ilk iki bölümünü ortadan kaldırmaya çalışmış, ama kimsenin desteğini alamamıştır.

Yine Pfander'e göre, Hz. Musa'nın vefatından sonra bir hükümdar veya hâkim bir sınıf bütün Tevrat nüshalarını toplayıp yaktırmış, sonra Yahudilerin hafızasında kalan bölümlerden yeni bir Tevrat vücuda getirip emirle ortalığa yaymış olsa, Kitab-ı Mukaddes nüshalarında bu kadar kıraat farklılıklarına rastlayamazdık.

Pfander'e göre, tarihte Kitab-ı Mukaddes'e karşı birtakım tahrif teşebbüsleri olmuş, ancak bu teşebbüsler sonuçsuz kalmıştır. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes'i tahrif etmeleri karşılığında elde edecekleri bir menfaatleri da yoktu. Tahrif fiiline karşı Kitab-ı Mukaddes açık tehditler içerdiği halde, Yahudi ve Hıristiyanların böyle ağır bir suç ve sorumluluğun altına girmesi düşünülemez.

6) Pfander'e göre, Yahudiler Tevrat'ı tahrif edecek olsalardı, Hz. Muhammed ile ilgili haberlerden ziyade, geçmişte işledikleri kendileri için yüz kızartıcı olan pis ve çirkin günahlarından bahseden ayetleri tahrif ederlerdi. Fakat Allah, Yahudilerden Tevrat şeriatını muhafaza etmelerini, ona bir şey eklememelerini ve ondan bir şey eksiltmemelerini istemiştir. Bundan dolayı Yahudiler, Tevrat'ı çok dikkatli korumuşlar, hiçbir kelime ve harfini kaybetmemişlerdir (Pfander, 113-7).

7) Pfander, İncil'in bazı ayetlerinin⁶⁰ eski nüshalarda bulunmadığı için, tahrife delil olduğu iddiasında bulunan Müslümanlara şöyle cevap veriyor:

"Bu ayetler her ne kadar en eski nüshaların metninde olmasalar da, adı geçen nüshaların kenarlarında (hâmiş ve hâşiyelerde) bulunmaktaydı. Müstensihler, hâşiyelerde yazılı bu ayetleri asıl metinden sanarak yazmıştır. Fakat sonuçta, bu ayetlerin varlığı ya da yokluğu Kitab-ı Mukad-

des'in ne inanç sistemine, ne de ihtiva ettiği hakikatlere tesir edebilecek niteliktedir." (Pfander, 118).

8) Pfander'e göre, Kur'an tahrif ithamını⁶¹ sadece Yahudilere yöneltmiştir. Ahd-i Cedid kitapları, bu suçlamalardan tamamen uzaktır. Bir başka ayette ise Yahudilerin, "Kitab'ı sayfalarla ayırıp istediklerini gösterip istediklerini sakladıkları" (En'am 6/91) ifade edilmiştir.

Bu her ne kadar tasdik edilmesini mümkün olmayan bir iş ise de, Kur'an "tahrif edilen" ayetlerden değil, "saklanan sayfalar"dan bahsetmektedir (Pfander, 105).

B. Rahmetullah el-Hindî'ye Göre Tahrif

1. Tevrat'ın Hz. Musa'ya aidiyeti

Rahmetullah el-Hindî'ye⁶² göre bir kitabın vahiy mahsulü olabilmesi için, o kitabın nisbet edilen peygamberle kesintisiz bağlantısının sağlanması gerekir. Bu zincirleme bağlantı tevâtür niteliğinde olmadıktan sonra, bir kitabın vahiy karakterine daima hanel gelir. Bu temel noktadan hareketle Rahmetullah, öncelikle Yahudilerin Ahd-i Atik'inin ilâhî vahye dayanmadığını 10 ana madde içinde izah etmiştir.

Rahmetullah'a göre Tevrat'ın mütevatir olarak gelmesi Yûşiya b. Âmun zamanından önce kesilmiştir. Yûşiya'nın padişah olmasından on sekiz sene sonra bulunan Tevrat inanılmaya değer ola-

⁶¹ Bakara 2/75; Nisâ 4/46; Mâide 5/15.

⁶² Asıl adı **Rahmetullah b. Halîl el-Hindî** el-Kayranâvî el-Osmânî'dir.1818'de Şaranpur yakınlarında Kayrana kasabasında doğdu. Rahmetullah Kayranavî, XI.Yüzyılda Sultan Gazneli Mahmud'un Hindistan seferleri sırasında Panipat'a yerleşen Şeyh Abdurrahman Gazrûnî'nin neslindedir. Dedesi Hakîm Muhammed Ahsan'a, tedavisini yaptığı Ekber Şah tarafından Kayrana *jâgîr* liği verilmiştir. Bu tarihten sonra sülâlesi Panipat'tan göç ederek Kayrana'ya yerleşmiştir. Cihangir ve Cihan Şah'lar döneminde pek çok itibar görmüşlerdir. Rahmetullah ilk eğitimini Kayrana'da on iki yaşına kadar babasından almış daha sonra Mevlana Muhammed Hayat'ın medresesinde eğitim görmek üzere önce Delhi'ye, sonra Leknev'e gitmiştir. Medrese eğitimini tamamlayan Rahmetullah, Kayrana'ya dönerek burada bir medrese kurmuş ve kendisini talebe yetiştirmeye vermiştir. 1840'lı yıllarda Agra'ya yaptığı bir ziyaret esnasında, sonradan çok yakın arkadaşı olan Dr. Vezirhan ile tanışır. Vezirhan, Agra'da Thomason Hastanesi Tıp Koleji'nde öğretim görevlisi olarak çalışan bir doktordur. İngiltere'de tıp tahsili yaptığı yıllarda, Alman ilahiyatçıların Kitab-ı Mukaddes'in tenkidi ile alakalı eserlere ilgi duymuş ve daha sonra bunları Hindistan'a getirmiştir.bkz. Old Quarrels, s. 259; A. A. Powell, *agm.* s. 46; H. Goddard, *age.* s. 48.

maz. Yine Tevrat'ın Buhtunnasr hâdisesinden önce ortadan kaldırıldığı bilinmektedir. Böyle olmasa bile, Buhtunnasr hâdisesinde Yahudilerden yetmiş binden fazla insan öldürülmüş, kitapları yakılmış ve evleri tamamen harap edilmiştir. Yahudilerin iddialarına göre, bu kitaplardan bazıları Azrâ peygamber tarafından tekrar yazılmışsa da, Enitikos olayında onlarda kaybolup gitmişlerdir. Enitikos, Kudüs'ü zaptettikten sonra bütün Ahd-i Atik kitaplarını toplattırılmış ve yaktırılmıştır.⁶³

Rahmetullah'a göre, Tevrat'ın üslubundan hareket edildiğinde, onun şu anki şeklinin ilahi bir nazm ve dizilişe sahip olmadığı, başka biri tarafından yazıldığı anlaşılır. Tevrat'ı yazan meçhul kişi kendi kanaatine göre Allah sözü olduklarına inandığı cümlelerin başına "Allah dedi", Hz. Musa tarafından söylendiğini kabul ettiği sözlerin başına da "Musa dedi" diye yazmış ve her zaman H. Musa'yı gâib sığasıyla (üçüncü şahıs) olarak zikretmiştir. Eğer Tevrat'ı Hz. Musa yazmış olsaydı, en azından birkaç cümlede kendinden bahsederken mütekellim sığası (birinci şahıs) kullanarak yazardı. Bu durum Tevrat'ı Hz. Musa'nın yazmadığını göstermektedir (Rahm. I, 62).

2. İncillerin Sıhhati

Rahmetullah'a göre, İnciller'in ve diğer Ahd-i Cedid kitaplarının yazıldıkları zaman ve yazarlar hakkında Hıristiyanların ellerinde hiçbir senet, delil, güvenilir belge veya kaynak yoktur. Hıristiyanlardan bu konuda bir şahit istenildiğinde, kitaplarının doğruluğunu Hz. İsa'nın şahit olduğunu söylemektedirler.

Rahmetullah, Dört İncil'den her birinin sağlam bir dayanaktan yoksun olduğunu göstermeye çalışmıştır. Matta İncili İbranice yazılmıştı, ancak sonradan ortalıktan kaybolmuştur. Bugün Hıristiyanların ellerinde bulunan Matta İncili'nin Yunanca tercümesidir. İbranice yazılan Matta İncili daha sonraları ortaya çıkmış ise de bunun da Yunanca'dan tercüme edildiği anlaşılmıştır. Matta İncili'nin Yunanca tercümesinin kim tarafından yapıldığı, ne zaman yapıldığı, aslına uygun olarak yapılıp yapılmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Kesin bir dayanağı olmayan bu İncil'e Hıristiyan bilginleri de inanmamaktadırlar (Rahm. I, 74).

⁶³ Rahmetullah el-Hindî, *İzhâru'l-Hakk*, Beyrut 1988, I, 60; Bundan sonra Rahmetullah'ın kitabına yapılacak atıflar metin içerisinde (Rahm. sayfa numarası) şeklinde gösterilecektir.

Markos İncili hakkında bazı Hıristiyan âlimlerinin uydurma ayetler içerdiği konusundaki şüphelerini ortaya koyan Rahmetullah, Yuhanna İncili'nin Yuhanna'ya ait olmadığı hususunda daha çok durmuştur. Rahmetullah'a göre, Yuhanna İncili, Yuhanna zamanındaki dil ve üslup ile değil, bugünkü dil ve üslupla yazılmıştır. Ayrıca, Yuhanna İncili'nde geçen şu ayet, bu İncil'in Yuhanna'ya ait olmadığını göstermektedir: "Bu şeylere şahadet eden ve bu şeyleri yazan şakirt budur; ve biliriz ki, onun şahadeti doğrudur." (Yuh. 21/24). Görüldüğü gibi, bu İncil'i yazan zat Yuhanna'yı üçüncü şahıs olarak zikrederken, kendisinden birinci şahıs olarak söz etmiştir. Bu durum Yuhanna İncili'nin Yuhanna tarafından değil bir başkası tarafından yazıldığını göstermektedir.

Rahmetullah'a göre, Hıristiyanlığın yayıldığı ilk dönemlerde din kitapları az bulunuyordu. Aynı zamanda değiştirilmeleri için de fırsat ve imkânlar çoktu. Hıristiyanlığın kökünden kesilip atılması için mümkün olan her şeyin yapıldığı bir takım olaylara tarih şahit olmuştur.

Rahmetullah, İnciller üzerindeki tahlillerinde Batılı İncil bilginlerinin de görüşlerini de naklederek; İnciller hakkındaki araştırmasını daha sağlam bir desteğe kavuşturmuştur.⁶⁴

Rahmetullah'ın Tevrat ve İncillerin sahih olmadığına dair getirdiği bir diğer delil ise, çeşitli Yahudi mezheplerinin ve Hıristiyan kiliselerinin kabul ettikleri Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid metinlerinin birbirinden farklı olması ve birinin kabul ettiği kitabın diğerleri tarafından inkar edilmesidir. Meselâ, Sâmirîlerin kabul ettikleri Tevrat, Yahudilerin kabul ettiği Tevrat'tan farklıdır (Rahm. I, 56).

3. Kitab-ı Mukaddes'te Tahrif

Tevrat ve İnciller hakkında bilgi verdikten sonra Rahmetullah, Tevrat ve İncillerin tahrifi konusunda, Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes'inin içinde bulunan karışıklıklara yönelmiş ve mevcut tezatları sıralamıştır. Hindli polemikçi tarafından belirtilen tezatların birçoğu daha önce İslam polemikçileri tarafından belirtilen ihtilâfların aynıdır. Fakat Rahmetullah, kendinden önceki polemiklerde görülmeyen ihtilâf konularını da göstermekle dikkati çekmiştir.⁶⁵

⁶⁴ Rahmetullah'ın *İzhâru'l-Hakk*'da Tevrat ve İnciller hakkındaki görüşlerine yer verdiği Batılı bilginlerden bazıları şunlardır: Henri Wascot, Cîrum, Katolik Ward, Esebious, Katolik Herald, Horn.

⁶⁵ Aydın, *age*. s.166 vd.

Rahmetullah, Kitab-ı Mukaddes'te yapılan tahrifi iki kısımda incelemektedir: Birincisi; *Tahrif-i manevî*, yani Kitab-ı Mukaddes ayetlerinin anlamlarında yapılan değişiklikler. İkincisi; *Tahrif-i lafzî*, kutsal kitapların metinlerinde, kelime, fıkra ve cümlelerinde yapılan değişiklikler.

Rahmetullah'a göre, tahrif-i manevî konusunda Hz. İsa dininin bilginleri ile, Müslümanlar arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Birçok Hristiyan bilgini, Yahudilerin Tevrat'ta değişiklikler yaptıklarını kabul etmişler ve "*Ahd-i Atik kitapları Yahudiler tarafından değiştirilmiştir*" demişlerdir. Protestan bilginleri de Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedit kitaplarının, papaya bağlı Katolikler tarafından değiştirildiğini itiraf etmişlerdir. Katolikler ise bu değişikliklerin Protestanlar tarafından yapıldığını söylemekte ve iki taraf birbirini ağır bir şekilde eleştirmektedir (Rahm. I, 195).

Tahrif-i manevî konusunda Rahmetullah'ın Ahd-i Atik metinlerinde tespit ettiği ihtilâflardan bazıları şunlardır:

1) II. Krallar'ın sekizinci bölümünün yirmi altıncı ayetinde: "Ahriya'ya padişahlık geldiği zaman yirmi altı yaşındaydı" denilirken, II. Tarihler'in yirmi ikinci bölümünün ikinci ayetinde: "Ahriya, padişahlık tahtına oturduğu zaman kırk iki yaşındaydı" denilmektedir. Bu iki ayet arasında aykırılık açıkça göze batmaktadır. Bunlardan birisi mutlaka yanlıştır. İkincisinin yanlış olduğunu kendi tefsircileri de itiraf etmişlerdir. Ahriya'nın babası Yehoram öldüğünde kırk yaşındaydı. Oğlu Ahriya, babası vefat eder etmez tahta çıktığından yazılan doğru kabul edilirse, oğlunun babasından iki yaş büyük olması icabeder. "İsa (a.s.) dini mensuplarınınca teslis nasıl bir sır sayılıyorsa kırk yaşında bir zatın kırk iki yaşında bir oğlu olması da galiba onun gibi bir sır olsa gerek (Rahm. I, 86).

2) Tekvin'in altıncı bölümünün on dokuz ve yirincisi; yedinci bölümünün sekizinci ve dokuzuncu ayetlerinde: "Allah her çeşit hayvandan ve kuşlardan (biri erkek ve biri dişi olmak üzere) ikişer tane almasını Nuh'a emretmiştir" diye yazılıdır. Yedinci bölümün ikinci ve üçüncü ayetlerinde ise, Allah'ın Nuh Peygamber'e "Temiz hayvanlarla her çeşit kuşlardan yedişer çift almayı emir buyurmuştur" diye yazılıdır. Şüphesiz bunlardan biri yanlıştır (Rahm. I, 87).

3) Huruç'un dokuzuncu bölümünde: "Allah söylediği sözleri

ertesi günü yaydı. Mısırlıların bütün hayvanları öldü. İsrâil oğullarının ise bir tek hayvanı bile ölmedi” diye yazılıdır. Böylelikle Firavun ve adamlarının bütün hayvanlarının öldüğü açıkça bildirilirken arkasından “Firavun kavminden olup da Allah’ın sözlerinden korkanlar, hayvanlarıyla birlikte evlerine sığındılar. Allah’ın sözleriyle kalplerine korku gelmeyenler ise hayvanlarını sahrada bıraktılar” denilmektedir. Aralarındaki aykırılık açıkça görülmektedir (Rahm. I, 88).

4) II. Samuel’in yirmi dördüncü bölümünün birinci ayetinde: “Allah, İsrâil oğullarının sayılarının bilinmesi için Davud Peygambere onları sayma görevini ilham buyurdu” yazılı iken, I. Tarihler’in yirmi birinci bölümünün birinci ayetinde: “İsrâil oğullarının sayılarını Davud’un kalbine şeytan ilham etmiştir” denilmiştir (Rahm. I, 93).

5) Tekvin’in sekizinci bölümünün dördüncü ayeti: “Yedinci ayın yirmi yedinci günü Nuh’un gemisi Erminyâ dağları üzerine oturdu” derken, beşinci ayet ise: “Sular onuncu aya kadar gittikçe azaldı. Onuncu ayın başlarında da dağların tepeleri görünmeye başladı..” demektedir. Eğer dağların tepeleri onuncu ayda görünmeye başlamışsa gemi yedinci ayda Erminya dağlarının üstüne nasıl oturmuştur (Rahm. I, 88).

Rahmetullah’ın İncillerde tespit ettiği ihtilaf ve tezatlardan bazıları şunlardır:

1) Matta’ya göre, İsa doğduktan sonra annesiyle birlikte Yahudiye Beytlehemin’de oturmuşlar, orada iki yıl kaldıktan sonra Mısır’a göç etmişler, Hirodes’in ölümü üzerine tekrar İsrâil diyarına dönerek Nâsırâ’ya yerleşmişlerdir (Mat. 2/1-23). Luka’ya göre ise, İsa’nın doğumundan sonra annesi, babası Yerusâlim’e gitmişlerdir. Orada Balık (fish) Bayramı’nda kurbanlarını kestikten sonra, Nâsırâ’ya dönmüşler ve orada oturmuşlardır (Luk. 2/41-51).

2) Matta İncili’nin ifadesine göre, Yerusâlim halkı İsa’nın doğacağını bilmemektedir (Mat. 2/1-4). Hâlbuki Luka İncili’ne göre, Yerusâlim’deki Şimeon adındaki bir şahıs İsa’nın doğacağından haberdar edilmişti (Luk. 2/25-28).

3) Rahmetullah’a göre, Matta ile Markos arasında da aynı haberin naklinde tenakuz vardır. Matta, “İsa, halkın karşı yakaya geçmesini emrettikten sonra deniz dalgalanmış ve halk heyecanlanmıştı” diye yazarken (Mat. 8/18-26) Markos’a göre, deniz dalga-

landıktan sonra İsa, kalabalığa, karşıya geçmeyi emretmiştir .⁶⁶ Rahmetullah'a göre, aynı konuda yer alan bu ihtilaflar, Allah'ın sözü olduğu ileri sürülen kitaplarda olmaması gerekir (Rahm. I, 98).

4) Rahmetullah, Matta'nın, dağdan inen İsa'nın önce cüzzamlıyı, sonra yüzbaşının hizmetçisini, daha sonra da Petrus'un kayınvâlidesini şifaya kavuşturduğunu belirttiğini (Mat. 8/1-15) Luka'nın ise, Kefarnahum'da İsa'nın önce Petrus'un kayınvâlidesini iyileştirdiğini (Luk. 4/39) sonra cüzzamlıyı şifaya kavuşturduğunu (Luk. 5/13) daha sonra da, yüzbaşının kölesini tedavi ettiğini belirttiğini ifade ederek bunlardan birinin mutlaka yanlış olduğunda ısrar eder (Rahm. I, 99).

5) Hz. İsa, Havâriilerine tebliğ için bir yere giderlerken Matta'ya göre, yanlarına âsâ bile almaya müsaade etmezken (Mat. 10/9) Markos'un ifadesine göre İsa, Havâriilerine yanlarında âsâ taşımalarını tavsiye etmiştir (Mat. 6/8).

6) Yahya'nın Hz. İsa'yı bilmesi konusundaki İncil rivayetlerinin de birbirini tutmadığını belirten Rahmetullah, bu konuda Matta'nın, Yahya'nın İsa'yı bildiği için "Ben senden vaftiz olunmaya muhtacım" dediğini belirtirken (Mat. 3/14) Yuhanna'nın, İsa'yı bilmediğini ancak Ruhû'l-Kudüs'ün üzerlerine inmesinden sonra Yahya'nın İsa'yı bildiğine işaret eder (Yuh. 1/32). Hâlbuki yine Matta'nın başka bir ifadesine göre "Yahya İsa'yı öğrenmek için iki talebesini gönderir." (Mat. 11/3)⁶⁷

7) Hıristiyan Kitab-ı Mukaddesi'nin tahrifi ile ilgili Rahmetullah'ın gösterdiği bir başka İnciller arası ihtilaf da, Matta, Hz. İsa'ya ihanet eden Yahuda'nın yaptığından pişman olduğunu ve kendini astığını belirtir (Mat. 27/5). Luka ise, Yahuda'nın baş aşağı düşüp ortadan çatladığını söyler (Res. İsl. 1/18).

8) Rahmetullah, Hz. İsa'ya güzel koku takdim eden kadın hakkındaki, Matta'nın, Markos'un, Yuhanna'nın nakillerini de karşılaştırmış ve aynı konudaki farklı ifadeleri altı madde halinde göstermiştir:

a) Matta İncili, Hz. İsa'nın başına "güzel koku" döken kadının bu işi ne zaman yaptığını belirtmezken, Markos bu olayın vakti

⁶⁶ Rahmetullah'ın tetkik ettiği İncil'deki Markos'un bu ifadesi Türkçe İncillere uymamaktadır. Mevcut İncillerin bu konudaki ifadesi Matta'nunki ile aynıdır. Böylece tezat sonradan izâle edilmişe benziyor. Bk. Markos, 4/35-37.

⁶⁷ Bu konu için bk. Rahmetullah el-Hindî, *İzhâru'l-Hakk*, I, 103 vd.

olarak “Fışh ve Hamursuz” dan iki gün önce olduğunu belirtir (Mar. 14/1-3). Yuhanna ise aynı olayın Hamursuz’dan altı gün önce tahakkuk ettiğini ifade eder (Yuh. 12/1-3).

b) Matta İncili ile Markos bu olayın Simun’un evinde cereyan ettiğini belirtirlerken (Mat. 26/6; Mark. 14/3) Yuhanna aynı hâdisenin Meryem’in evinde olduğuna işaret eder (Yuh. 12/3).

c) Matta ile Markos, kadının güzel koku şişesini, İsa’nın başına döktüğünü belirtirlerken (Mat. 26/7; Mark. 14/3) Yuhanna ise Meryem’in, kokuları İsa’nın ayaklarına döktüğünü söyler (Yuh. 12/3).

d) Kadının bu davranışına karşı gelmek isteyenler, Matta’ya göre İsa’nın talebeleridir (Mat. 26/8). Markos!a göre ise cemaattan sadece birkaçıdır (Mark. 14/4). Yuhanna’ya göre ise bu itirazı yapan Yahuda İskariyod’dur (Yuh. 12/4-5).

e) Takdim edilen güzel kokunun değeri hakkında, Matta “Çok kıymetli yağ” (Mat. 26/7) ifadesini kullanırken, Markos bu yağın değerinin “Üç yüz dinardan fazla” olduğunu belirtir (Mar. 14/5). Yağın değeri hakkında Yuhanna ise “Üç yüz dinar” der (Yuh. 12/5).

f) Yağ konusundaki tartışmalar hakkında, Hz. İsa’nın tepkisinin ifadesi de İncillerde farklı şekillerde belirtilmiştir: Matta ile Markos’a göre İsa, itiraz edenlere; kadını bırakmalarını emrederken (Mat. 26/9; Mark. 14/6) Yuhanna’ya göre “kadının hareketini benimseyen İsa” kadını bırakmalarını ve kendinin gömüleceği gün için o yağı saklamasını (Yuh. 12/7) tavsiye etmiştir (Rahm. I, 114).

9) Rahmetullah’a göre, Matta İncilinde yer alan “Ne mutlu sulh yapıcılara onlar Allah’ın oğlu olarak çağırılacaktır” (Mat. 5/9) ayeti ile yine aynı İncilde yer alan “Yeryüzüne selamet getirdim sanmayın; ben selamet değil kılıç getirmeye geldim” (Mat. 10/34) ayeti arasında çok açık bir tezat vardır. Rahmetullah’a göre bu ihtilafın bir başka sakıncası da, sulh yerine kılıç ve harp getiren İsa’nın, birinci ayette ifade edilen, “Ne mutlu” ve “Allah’ın oğlu” sıfatlarına layık olamayacağıdır (Rahm. I, 110).

Rahmetullah *tahrif-i lafzî*’yi üç kısımda incelemektedir. Birinci kısımda, söz ve yazılarda yapılan değişiklikler; ikinci kısımda, eklemeler yapılmak suretiyle meydana getirilen değişiklikler; Üçüncü kısımda ise, eksiltmeler suretiyle yapılan değişiklikler incelenmiştir.

Rahmetullah, Kitab-ı Mukaddes’in “söz ve yazılarında yapı-

lan değişiklikleri" ele almadan önce, Tevrat'ın (Ahd-i Atik'in) Hıristiyanlarca tanınan ve kutsal sayılan nüshaları hakkında bilgi verir. Buna göre Tevrat'ın Hıristiyanlarca kabul edilen üç nüshası vardır:

İbranice nüsha: Yahudiler ve Protestanlar tarafından en değerli sayılan nüshadır.

Yunanca nüsha: Bu kitap, Hz. İsa'nın doğumundan on beşinci yüzyıla kadar, 1500 yıl süre ile Hıristiyanlar tarafından baş tacı edilmiştir.

Sâmiriye nüsha: Bu kitap Sâmirîler tarafından kabul edilmiştir. İbranice nüsha ile aynı olan bu kitap, Ahd-i Atik'ten, "Hz. Musa'nın beş kitabı, Yuşa ve Hâkimler" olmak üzere yalnız yedi kitabı içine alır. Sâmirîler Ahd-i Atik'in diğer kitaplarını saymazlar. Onları sonradan eklenmiş sayarlar (Rahm. I, 197).

Rahmetullah, bu üç nüshada verilen bilgilerin farklı farklı oluşuna dikkat çekerek, bu durumun tahrife delil olduğunu öne sürer. Meselâ, Hz. Âdem'in yaratılışından Nuh tufanına kadar geçen süre, İbranice yazılı Tevrat'a göre 1650 yıl; Yunanca Tevrat'a göre 2662 yıl; Sâmirîlerin Tevrat'ına göre ise 1307 yıldır (Rahm. I, 198). Nuh tufanından Hz. İbrahim'e kadar olan süre de her üç Tevrat'ta farklı verilmiştir (Rahm. I, 199). Yine İbranice Tevrat'ta, Hz. Musa İsrâil oğullarına "Erden'i geçtikten sonra, bugün size emrettiğim bu taşları Ebal dağının üzerine güzelce oturtun" dediği yazılı iken, Sâmiriye nüshasında ise, "Benim size vasiyet ettiğim taşı Cerzim dağının üzeine koyun" yazmaktadır. *Ebal* ve *Cerzim* birbirine karşılıklı iki dağdır. Yahudiler Sâmirîlerin, Sâmirîler de Yahudilerin Tevrat'ı değiştirdiğini söylemektedirler. Cerzim dağı, üzerinde temiz su kaynaklarının bulunduğu bağlık bahçelik ve yeşil bir dağ olduğu halde, Ebal dağı ise, kupkuru ve çıplak bir dağdır. Yorumcuların çoğu, Sâmirîlerin nüshasının "mabedin inşasında konulacak taş"tan bahsedildiği bu ayette anlam bakımından daha doğru olduğunu belirtmişlerdir (Rahm. I, 201).

Kitab-ı Mukaddes'te "eklemeler" yapmak suretiyle meydana getirilen değişikliklere Rahmetullah'ın verdiği örneklerden biri şudur:

"Gökten bir nur ansızın çevresinde parladı. Ve yere düşüp bir sesin kendisine "Saul, Saul, niçin bana ezâ ediyorsun dediğini işitti. O da "Ya Rabb, sen kimsin?" dedi. Ve O dedi: "Ben ezâ ettiğin

İsa'yım; fakat kalk ve şehre gir ve ne etmen gerekir sana söylenecek." (Res. İsl. 9/3-6). Rahmetullah'a göre bu ayetlerin uydurma olduğu açıktır, çünkü Saul nurla sarıldığına yere düşüp de kendisine seslenildiğini duyunca, hemen "Ya Rabb" cevabını veriyor. 'Rabb', şakirtlerinin Hz. İsa için kullandıkları kelimedir. Hz. İsa'ya inmayan biri kendisine seslenenin o olduğunu nasıl bilip, hemen "Ya Rabb" der veya kendisine hitap edenin kim olduğunu bilmediği kişiye "Ya Rabb" diye karşılık verir? (Rahm. I, 236).

Kitab-ı Mukaddes'te "eksiltme" yapmak suretiyle meydana getirilen değişikliklere Rahmetullah'ın verdiği örneklerden bazıları ise şunlardır:

Tevrat'ın Tekvin bölümünde: "Kabil kardeşi Habil'e dedi ki: Gel tarlaya çıkalım, onlar da tarlaya çıktıklarında, Kabil kardeşi Habil'in üzerine saldırıp onu öldürdü" (Tekvin, 4/8) diye yazılıdır. Birçok kitaplarda "Gel tarlaya çıkalım" cümlesi yazılı olduğu halde, gerekli olduğu görülen bu cümle, daha sonraki baskılarda kaldırılmıştır.⁶⁸

Yine Tevrat'ın Tekvin bölümünde: "Yeryüzünde kırk gün Tufân oldu" (Tekvin, 7/12) anlamında bir ayet yer almaktadır. Bu ayet, İbranice yazılı Kitab-ı Mukaddes'te bu şekilde yer alırken, Yunan ve Latin dilleri ile yazılı Kitab-ı Mukaddes nüshalarında, "Yeryüzünde kırk gün kırk gece Tufân oldu" şeklinde yazılmıştır. Tefsirci Horn, "bu ayete 'gece' sözünün eklenmesi doğrudur" diyerek, eklemenin yerinde olduğunu belirterek kabullenmiş bulunmaktadır (Rahm. I, 245).

Rahmetullah, Luka İncilinin 21. bölümünün, 33. ve 34. ayeti arasında geçmesi gereken "O gün ve o saatin ne zaman geleceğini babamdan başka kimse bilemez. Gökteki melekler bile bilemezler" anlamında bir ayetin yer aldığını, ancak bu ayetin daha sonra Luka İncilinden çıkarıldığını kaydetmektedir. Rahmetullah bu iddiasını, Tefsirci Horn gibi bazı Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının sözleriyle desteklemektedir (Rahm. I, 249).

Rahmetullah'a göre İsa (a.s.) dininin mukaddes kitaplarının hakikî durumu böyledir. Yüzyıllardan beri kitapları tashih edilmek bahanesiyle değiştirilmekte ve birçok yanlış ve yalanlarla dolu bulunmaktadır. Hıristiyan din adamları, uzun bir süredir yanlışla-

⁶⁸ Rahmetullah'ın sözünü ettiği "Gel tarlaya çıkalım" cümlesi, 1993 tarihli Türkçe Kitab-ı Mukaddes'te de yer almamaktadır.

rı, müstensihlere ve tercüme edenlere yüklemekten başka bir çıkar yol bulamamışlardır (Rahm. I, 92).

Bu itibarla böylesine tutarsızlıklar ve çelişkilerle dolu bir kitabın kısmen veya bütünüyle doğru olduğu kabul edilemez. Böyle bir eserin ilham neticesi olduğunu söylemek doğru bir görüş olmaz. Kendilerine nispet edilen şahısların bile bu eserlerin gerçek yazarı olup olmadıkları sağlam delilleriyle ortaya konulmuş değildir (Rahm. I, 82). Ancak 325 yıllarında toplanan İznik konsilinde bunların kutsal metinler olduğu kabul edilmiştir. MS 314 yılına kadar bu kitapların değiştirildiği ve ilhamla yazılmadığı için güvenilmez olduğu kabul edilmişti (Rahm. I, 215-8). İznik konsilinden önce bu eserlerin adı sadece Arinius (MS 200) ve Cilimanus (MS 216) tarafından söz konusu edilmiştir (Rahm. I, 182-4).

MS 325'de toplanan İznik konsili Kitab-ı Mukaddes'in şu bölümlerini kabul etmemiştir: Pavlus'un İbranilere mektubu, Petrus'un ikinci mektubu, Yuhanna'nın ikinci mektubu, Yuhanna'nın üçüncü mektubu, Yakub'un mektubu, Yahuda'nın mektubu, Yuhanna'nın vahyi.

Bu bölümlerin Kitab-ı Mukaddes'e alınması ancak MS 364'de karara bağlanmıştır. 364 senesinden önce bu yedi mektubun doğruluğu benimsenmemektedir. 325 senesinden önce de bu mektuplar bilinmemekte veya kutsal olarak kabul edilmemektedir. Bu mektupların sonuncusu I. Yüzyılda yazılmış olduğuna göre, derlenen mektuplarla, onların sıhhatinin kabul edildiği konsil arasında 225 seneden fazla bir zaman bulunmaktadır. Bu 225 sene boyunca bu mektupların ne varlığından ne de mahiyetinden bir şey bilinmemektedir. Bu süre içinde mektupların öz ve muhtevasının ne kadar değişebileceği açıktır (Rahm. I, 56-8). Normal bir ortamda bile böyle bir eserin bekasını koruyabilmesi çok zor iken, baskı ve sendirme rejimi altında bekasını sürdürmesi mümkün değildir. Nitekim MS 303'de Romalı diktatörlerden birisi kiliselerin yıkılması, kutsal kitapların yakılması ve Hıristiyanların topluca ibadet etmelerinin engellenmesi hususunda bir emir çıkarmıştır. Emir bütün valilerce tatbik olunmuş, kiliseler yıkılmış, kitaplar yırtılmış ve Hıristiyanlara ait tüm tapınaklar yerle bir edilmiştir. Hıristiyanlıkla ilgili bir kitap gizlediği tahmin edilenler onu açığa çıkarıncaya kadar ağır işkencelere tabi tutulmuş ve neticede saklanan kitaplar alınıp yakılmıştır. Hıristiyan bilginlerine ağır işkenceler yapılmış,

tutulan din adamları öldürülmüştür. Romalı valiler Hıristiyanlığı kökten yok edebilmek için Hıristiyan din adamlarını ortadan kaldırmışlar, böylece halkın dinini öğrenmesi önlenmiştir (Rahm. I, 293).

IV. yüzyıla kadar devam eden bu baskı ve sindirme rejiminin Hıristiyanlık üzerindeki etkileri pek büyük olmuştur. Bu yüzden kutsal kitapların kim tarafından yazıldığını kestirmek mümkün olamamaktadır. Bu hususta Hıristiyanlar da kuvvetli deliller öne süremezler. Çünkü bu eserlerle kendilerine nispet edilen şahıslar arasındaki bağlantı zinciri kopuktur. Okunan bir kitabın kime ait olduğunun bilinmesi, ancak kitapla müellif arasındaki bağlantının bilinmesi ile mümkündür. Yahut da müellifin naklettiklerini duyan ve onları aktaran şahıslar bulunmalıdır ki, onun müellifin ağzından çıktığı kabul edilebilsin. Eserin yayıldığı dönemle, yazıldığı dönem arasında 200 küsur senelik bir kopukluk bulunursa, aklen bu eserin doğruluğu ve söylenene ait olup olmadığı tartışma konusu olabilir. Görülüyor ki, bu mektuplar MS I. Yüzyılın ortalarında veya sonlarında kaleme alınmışken sıhhati üzerindeki kararlar ancak MS IV. yüzyılda kabul edilebilmiştir. Ayrıca kitaplar incelendiğinde aralarındaki açık çelişkilerden dolayı ilham eseri olmadıkları anlaşılır (Rahm. I, 80-3).

Pfander'in, "Bizim şimdi elimizde bulunan kutsal metinlerle, Hz. Muhammed zamanından önceki kutsal kitaplar arasında hiçbir fark yoktur. Bu durum Kitab-ı Mukaddes'in ne Hz. Muhammed'den önce ne de sonra tahrif edilmediğini gösterir" iddiasına Rahmetullah şöyle cevap vermektedir:

"Hz. Peygamber'in (s.a.v.) asr-ı saadetlerinden önce yazılmış olan din kitaplarının, şimdi ellerinde bulunan din kitaplarına uygun olduğu" iddiasının yanlışlığı ve bunun ancak bizim tahrif iddiamızın ispatına yaradığı arz edilecek sebeplerle açıkça anlaşılır. Bu ileri sürdükleri iddiada iki nokta göze çarpmaktadır. Birincisi, Hıristiyanların kutsal kitaplarının Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanından önce yazılmış olması; ikincisi ise Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanından önce yazılan kutsal kitapların, bugün ellerinde bulunan kutsal kitaplarına uygun bulunmasıdır.

Wanderhut adında bir bilgin bu kitapları incelemiş; sadece Tevrat'ta iki bin kadar olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'in tamamında on dört binden fazla, bugün ellerinde bulunan Kitab-ı Mukaddes'e uymayan aykırılıklar bulunduğunu yazmıştır. O halde uygun olduğu iddiası baştan aşağı ya-

landır.

Hiz. Muhammed'den önceki kitapların üç nüshasından biri, "İskenderiye nüshası"dır. Düzeltilmiş bir nüshası Londra'da bulunan bu kitabın üzerinde, birinci derecede tutulduğunu gösteren 'birinci' işareti bulunmaktadır. İkinci kitap, Vatikan nüshasıdır. Roma'da bulunan bu kitabın üzerinde, ikinci işareti bulunmaktadır. Üçüncü dereceden olan kitap ise, Ephraemi nüshasıdır. Bu nüshanın üzerinde üçüncü işareti bulunmaktadır.

Tefsirci Horn, Hıristiyanların birinci derecede tuttıkları İskenderiye nüshası hakkında şunları yazmaktadır: "Bu kitap, dört cilt halinde düzenlenmiş ve basılmış bulunmaktadır. Birinci, ikinci ve üçüncü ciltlerinde Ahd-i Atık'in doğru ve yalan sayılan bütün nüshaları yazılıdır. Dördüncü ciltte, Ahd-i Cedid'in bazı hükümleriyle, Hiz. Süleyman'a ait olduğu söylenen 'Zebûr' yazılıdır. Bu Zebûr'larda; gece ve gündüz her saat başı kılınan namazlarda okunacak dualarla, iman ve itikada dair ayetler yer almaktadır. Ayrıca Hiz. Meryem'i medh eden dört Zebur'u içine almaktadır. Bunların çoğu yalan ve yanlış olmakla birlikte, birçok yerleri de İncil'den alınmıştır" demektedir. Bu kitap hakkında birçok âlimler aleyhte yazılar yazmışlar ve kitabın eskiliği üzerinde şüphelerini belirtmişlerdir. Bu kitabın içindeki birbirini tutmayan çeşitli yazılardan dolayı uydurma olduğu kabul ve itiraf edilmiştir.

İkinci kitap olan Vatikan nüshası üzerine de birçok yazılar yazılmıştır. İskenderiye nüshası ile aralarında büyük bir fark olmadığı açıklandığına göre, Vatikan nüshasının da uydurma ve güvenilmez olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü kitap olan Ephraemi nüshası için Tefsirci Horn, bu kitabın İbranice nüshasının yedinci ayetinin karşısında "542 yılından önce yazılmıştır" anlamında bir ifade gördüğü için eksikliğine hükmetmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki, İslâmî kitaplarda görülen, "falan tarihte yazılmıştır" veya "falan tarihte bitmiştir" gibi bir kayda rastlamak, Hıristiyanların kutsal kitaplarında mümkün olmadığı için, "Kitab-ı Mukaddes, ne Hiz. Muhammed zamanından önce ve ne de sonra tahrif edilmemiştir" şeklinde mütalaalarda bulunmak zan ve tahminin ötesine geçmemektedir. Aslında Hıristiyanlığın yayıldığı ilk dönemlerde kalem ve kâğıt ta olmadığı için, Kitab-ı Mukaddes ne ile yazılmış ve yüzyıllarca dokunulmadan nasıl muhafaza edilmiştir? Kitab-ı Mukaddes'in yazılış tarihi hiçbir kitapta

bulunmamaktadır. O tarihlerde yazı şekli bile kesin olarak bilinmiyordu. Nasıl yazılmış? Kim tarafından yazılmış? 1400 yıl önce yazıldığı ileri sürülen bu kitaplar dokunulmadan nasıl muhafaza edilmiştir?

Bu kitapların Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminden önce yazıldığı kabul edilse bile, bu hiçbir şeyi değiştirmez. Elleri bulunan kitaplarla Hz. Peygamber'den önce yazılan kitaplar arasında on dört bin ihtilaf görüldükten sonra "eski kitaplarla ellerinde bulunan kitapların birbirine uygun olduğu" iddiası kendiliğinden çürümüş ve yalan kendini göstermiş olur. Bir kitabın eskiliği hiçbir zaman doğruluğunu kabul ettirmeye sebep olamaz. Böylece Hıristiyanlarla Yahudilerin kutsal kitaplarında istedikleri gibi değişiklikler yapmış oldukları gün ışığına çıkmış oluyor." (Rahm. I, 295-300).

Sonuç yerine: Her iki zatın öne sürmüş olduğu deliller savunmacı bir anlayışı yansıttığı gibi, mensubu buldukları kitlelerin psikolojileri üzerinde etki meydana getirecek özellikler taşıdığı da göze çarpmaktadır. Bir Hıristiyan savunmacısı kimliğiyle karşımıza çıkan Pfander, özellikle kendi kutsal kitaplarını tasdik edici olduğunu belirten Kuran ayetlerinden hareketle kendi lehine sonuçlar çıkarmaya çalışmakta, İslam'ın evrenselliğinin birer alameti olarak kabul edebileceğimiz bu pasajları bu anlamından soyutlayarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Aslında bu durum, kendi kutsal metinlerinde İslam'ın gerçekliğini reddetmeye götürecek bir hususun bulunmadığının bir itirafı olarak da görülebilir. Kendi lehlerine olan hususlarda Kuran'ın doğruluğunu kabul etmeleri, evvel emirde onun ilahi yönünü kabul etmek demektir. Bu tür pasajların Kuran'da yer alması, tahrifin olmadığını değil, tahrifin varlığını da ortaya koyan diğer ayetlerin de zorunlu olarak kabulünü gerektirir. Rahmetullah el-Hindî tahrif meselesini ortaya koymuş, onların kendi kutsal metinlerinden yapmış olduğu atıflarla destekleyerek konuyu bütün yönleriyle gözler önüne sermiştir.

Polemik söz konusu olmuşken şunu da ilave etmek gerekir ki, polemğin veya reddiyelerin farklı dinlere mensup kişilerin ihtida etmesinde pozitif bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Zaten polemik, tabiatı ve gagesi itibariyle böyle bir hususu öngörmez.



Distortion in Terms of Polemic between Muslims and Christianities

Citation/©: Yavuz, Salih Sabri - Yeniçağ, İbrahim (2009). Distortion in Terms of Polemic between Muslims and Christianities, Milel ve Nihal, 6 (1), 305-344.

Abstract: The polemic between Muslims and Christianities has been continued during centuries. At this period tahrif was one of the main subjects. Christian theologian Pfander and Muslim scholar Rahmetullah argued into this subject. We have tried indicating their arguments. Apart from that subject we also indicated the historical bases of polemic.

Key Words: Polemic, tahrif / distortion, Milel and Nihal, dialogue, Pfander, Rahmetullah.



MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

MYTHOLOGICAL NARRATIVE AND QISSA

Talking About the Sacred:
Myth in Religious Discourse
Şinasi GÜNDÜZ

Remarks on the Problem of
Myth, History and Truth
Cengiz BATUK

From Thought to Language,
Philosophy and Metaphor
Hasan AYIK

The Symbolic Language of Religion
Latif TOKAT

Philosophical Remarks on the Basic Meanings
of the Stories (Qissa) in the Qur'an
Burhanettin TATAR

Role of the Story as a Narrative Technique
in Expressing the Basic Purposes of the Qur'an
Ömer Faruk YAVUZ

Mythological Culture Constructed Around
the Basic Beliefs of Islam: "Islamic Mythology"
Ahmet Yaşar OCAK

The Role of Mythology
for Understanding Sacred Texts
Dursun Ali TÖKEL

Predicating the life to the Symbols:
On the Understanding Manners of a Story of Mathnavi
Zafer ERGİNLİ

Discourse, Myth and History: The Example of
Muhammediye
Mustafa ARSLAN

The Language of Muslim Jurisprudence
and the Mythological Narration
in the Context of the Statement and the Meaning
Şevket TOPAL

Two Kings – Two Stories: King Saul and King David
Ali Osman KURT

volume: 6 number: 1 January - April'09

