

## Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras

Dr. Hatice K. ARPAGUŞ\*

### Abstract

Scholars said many things and debated severely about mythologies, which are products of the collective consciousness of humanity. This is the result of the inconstant nature of mythologies. Consequently, various methods can be pursued to examine mythologies. Indeed, there are theories that consider mythologies "with regard to their accuracy" and reject them for being inaccurate; there are also theories and methods, which consider them to be products of the collective consciousness of humanity and take them as functional data, in understanding the realm of culture. I believe that the best and the firmest way to establish a sound perspective in this regard requires that one takes the stories told in the holy Qur'an into account. With this in mind, in this article I am going to first provide a conceptual analysis of this issue. Next I am going to discuss what kind of a method is followed in the Qur'an with regard to relating stories – which frequently occurs in the Qur'an, so that we can determine the way the Qur'an presents the issue. In light of the results obtained through these discussions, I am going to attempt to establish how the issue took shape in the religious-cultural structure.

### Giriş

İnsanlığın kolektif şuurunun ortak ürünü olan mitolojiler üzerinde çok şey söylenip yoğun tartışmalar olmuştur. Bu husus, mitolojilerin statik olmayan doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla mitolojilerin incelenmesinde değişik metotlar uygulanabilir. Nitekim mitolojiyi "gerçek olup olmaması" açısından ele alıp reddeden teoriler olduğu gibi, onu insanlığın kolektif şuurunun ürünü olarak görüp kültür dünyasını anlamak açısından fonksiyonel bir veri olarak kabul eden teori ve metotlar da olmuştur. Bu konuda sağlıklı bir bakış açısı belirlemenin en güzel ve sağlam yolunun, Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssalardan hareket etmek suretiyle olabileceği kanaatindeyiz. Bundan dolayı makalede konunun önce kavramsal açıdan incelenmesi yapılacaktır, daha sonra da Kur'ân-ı Kerîm'in meseleyi nasıl ortaya koyduğunu tespit edebilmek için, bu ilâhî kitapta sıkça kullanılan kıssa anlatımında nasıl bir metot uygulandığı meselesi üzerinde durulacaktır. Buradan elde edilen sonuçlar ışığında konunun dînî-kültürel yapıdaki nasıllığının ortaya konulmasına çalışılacaktır.

---

\* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

## 1. Tanımı ve Kapsamı

### 1a) Mitoloji

“Mit” terimi Yunanca’dan türemiş bir kelimedir. Eski Yunanca’da söz kavramını ifade etmek amacıyla “mitos”, “epos” ve “logos” olmak üzere üç kelime kullanılmaktadır. “Mit” kelimesiyle söylenen veya duyulan söz kastedilmekte olup, bu kelime masal, hikâye, efsâne anlamına gelen “mythos”tan türemiştir. Söz konusu üç kelimededen “ölçülü söz” anlamındaki “epos” ile “gerçeği dile getiren söz” anlamındaki “logos”a mukabil “mit”, “olağanüstü kahramanlıkları ve doğaüstü güçleri anlatan hayâl ürünü söz” anlamına gelmektedir. Bu yüzden mitosun yansıttıklarına pek güvenilmez, zira insanlar gördüklerini, duyduklarını naklederken anlatımlarını birçok yalanlarla süslerler.<sup>1</sup> Mitoloji de mitlerin tarihi ve onları yorumlayan bilimdir. Ancak mit bilim ve teolojide çok farklı şekillerde kullanıldığından onunla ilgili tanımlar bu kavrama yönelik farklı bakış açılarını yansıtacak tarzda gelişmiştir. Mitlerin sadece tabiat üstü ve kutsal varlıklarla veya tabiattaki olaylarla ilgilendiğini söylemek mümkün değildir. Bu kavramı bir söz veya sanat olarak da görmek mümkündür. Öte yandan, bütün mitlerin soyut bir hakikatin hayâlî temsilleri olduklarını söylemek de doğru değildir.<sup>2</sup>

Daha çok ilk dönemlerde yaşamış olan insan ve toplumların dînî tecrübelerinin bir ifadesi olan mitoloji, dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir hikâye olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar gerçekliğin algılanmasını, dînî ve metafizik fikirlerin aktarılmasını sağlamak amacıyla hayâlî ve tasvirî hikâye kalıpları içinde sunulan anlatım şekilleridir. Başka bir ifadeyle mitolojik anlatımlar, düzmece ve hayâlî olan şeylere işaret etmeleri yanında, felsefî soyutlamalar ve dînî önermelerle ifade edilmeyecek kadar karmaşık ve derin olan bazı gerçeklikleri anlatma aracı olarak da işlev görürler. Bu bakımdan onları “çok güçlü bir fenomen olarak hissedilen ancak bütünüyle zapt edilemeyen gerçekliğin özümsemişi ve sindirildiği bir form” olarak anlamak mümkündür. Bu bakımdan söz konusu formdan söyleyecek olanlar mantikî söylemin açık seçikliği içinde değil; puslu, esnek ve insanın varoluş şartlarını kucaklayan bir zeminde dile getirilirler. Ayrıca onlarda çözümlemeci düşüncenin parçalamadığı bir bütünlük ve doğrudan doğruya olma durumu da vardır. Toplumun başlangıcı, sonu, değerleri, kısaca bütün mukadderatı,

<sup>1</sup> Orhan Hançerlioğlu, “Mit”, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1978, IV, 166-167; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1978, s. 5.

<sup>2</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, ts., s.123. Meselâ Alman “doğa mitoloji” ekolü onu doğa olaylarının alegorik anlatımı olarak ifade ederken “tarihsel” ekolü mitosun tarihsel olaylara ilişkin anlatının kutsal anlatısı olduğunu söylemektedir. Psikanaliz ekolü ise mitosun gündüz görülmekte olan düşler olduğunu, Malinowski gibi antropologlar da toplumsal ihtiyaç ve isteklere yardım eden dinsel ihtiyaçları ve ahlâksal özelemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılması olarak tarif etmektedir. (Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum* [trc. H. Portakal], Ankara 1998, s. 98-101,103).

onların konuları arasındadır.<sup>3</sup> Bundan başka mitler kaynak itibariyle bilgi öncesi dönemin ürünleri olduklarından onları kadîm dönem insanının çevresinde olup biten olayları, zamanının imkânları nispetinde değerlendirip içselleştirmesi olarak anlamak mümkündür. Meselâ gök gürlemesi, şimşek çakması ve yıldırım düşmesi zaman zaman gök tanrının kızması ve insanları cezalandırması,<sup>4</sup> bazen de tanrıların birbirlerine karşı öfkesi olarak algılanmıştır. Yağmurun yağması ise tanrıların birbirleriyle çekişmesi ve gök tanrının çok sevdiği yer tanrıçasından ayrılmak zorunda kalarak ağlaması olarak yorumlanmıştır.<sup>5</sup> Bu açıklamalardan sonra onlarda bulunan üç temel özelliğe değinmek gerekmektedir. Bu hususlardan birincisi, mitosların kutsalı, metafizik âlemi anlamaya ve algılamaya yönelik olmasıdır. İnsan mitosla tecrübe dünyasına egemen olmaya başlayınca onun dışındaki kutsalları, tanrısal varlıkları rûh, hayâlet gibi doğüstü güçleri algılamaya yönelik temayüller içine girer.<sup>6</sup> Mitosların ikinci özelliği insanın çevresini tanınmasına, maddî ve günlük yaşantısında cereyan eden olayların temelini inip bunların neden ve nasıllığını ifade etmeye çalışmalarıdır. Buna doğum, ölüm, hastalık gibi güncel yaşantıdan kesitler yanında, deprem gibi tabiat olayları örnek olarak zikredilebilir. Burada da mitoslar, insanın tecrübe ettiği çeşitli doğal olay prototiplerinin metafizik âlemde olduğunu ifade ederek maddî âlem ile metafizik âlem arasında irtibat kurmaya çalışmaktadırlar.<sup>7</sup> Mitosların üçüncü temel özelliği ise insanların beklenti ve arzularına tatmin edici şekilde cevap vermeyi hedeflemelelidir. Bu da, insanların duygusal dünyalarına hitap edebilecek sosyal yapı ve ritüellerle gerçekleştirilmeye çalışılır. Mitoslar bunu yaparken bir taraftan insanların güncel yaşantılarındaki davranış biçimlerini, geleneksel değerlerini, ritüellerini haklı gerekçelere otururken, diğer taraftan da onların ölümsüzlük, kötülüğün son bulması, mutlak huzur, barış gibi isteklerini ifade etmeye çalışır.<sup>8</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra mitlerin kadîm dönemde yaşandığı biçimiyle ayırt edici bazı niteliklerini aşağıdaki şekilde bazısını da şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- Mit, tabiatüstü varlıklara âit eylemlerin hikâyesini oluşturur.
- 2- Bu hikâye, gerçek ve kutsal kabul edilir.

<sup>3</sup> J. Waardenburg, "Symbolic Aspect of Myth", *Myth, Symbol, and Reality* (ed. Alan M. Olson), London 1989, s. 54-63; Turan Koç, *Din Dili*, s.125.

<sup>4</sup> Orhan Hançerlioğlu, "Mit", *Felsefe Ansiklopedisi*, IV, 166.

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun 1998, s.27.

<sup>6</sup> Meselâ âlemin ve insanın yaratılmasıyla ilgili mitoslar ve bunların metafiziksel açıklamalarıyla ilgili olarak bk. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi* (trc. Hamide Koyukan), İstanbul 1999, s. 61-141.

<sup>7</sup> Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 26-27.

<sup>8</sup> a.g.e., s. 27; S. H. Hooke, *Ortodoksu Mitolojisi* (trc. Alaeddin Şenel), Ankara 1993, s. 10-11.

3- Mit, her zaman bir yaratılışla ilgilidir. Bir şeyin hayata nasıl başladığını, bir davranışın, kurumun, çalışma biçiminin nasıl oluştuğunu anlatır. Bu nedenle mit, insana özgü her anlamlı eylemin örnek tipini oluşturur.

4- İnsan, miti bilmek suretiyle nesnelere kökenine inebilme gücünü de elde eder. Böylece nesnelere egemen olabildiği gibi, onları istediği gibi yönlendirip kullanabilir. Ancak, burada dıştan soyut bir bilgi değil, rit biçiminde yaşanan bilgi söz konusudur.

5- Mitin yaşanılır hale gelmesi ise yeniden hatırlatılan ve gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal ve coşku verici gücünün etkisine girmek demektir.

Demek ki miti yaşamak, gerçek anlamda dînî bir yaşantıyı da kapsamaktadır. Bu yaşantının rûhânîyeti (tinselliği), mitolojiye özgü coşturucu ve anlamlı olayların yeniden gerçekleşme aşamasına getirilmesi, tabiatüstü varlıkların da yaratıcı faaliyetlerine yeniden tanık olunmasından ileri gelir. Böylelikle gündelik hayat kesintiye uğrattır, güzelleştirilmiş parlak, tabiatüstü varlıkların hazır bulunmasından çok derin bir şekilde etkilenmiş olan bir dünyaya dalınır. Burada söz konusu olan mitolojik olayların anılması değil, yinelenmesidir. İnsan da var edilen mitoloji kahramanlarıyla aynı zamanda bulunma bahtiyarlığına ulaşır. Bu durum kronolojik zaman diliminde değil de, olayın ilk olarak gerçekleştiği zamanda olur. Bundan dolayı mitin güçlü zamanından söz etmek mümkündür. Bu ise, yeni, güçlü ve anlamlı bir şeyin dolu dolu kendini gösterdiği andaki kutsal ve olağanüstü zamandır.<sup>9</sup>

### 1b) Üstüre

Buraya kadar verilen bilgilerden mit kavramının, İslâm'ın dışında bir anlam alanı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak benzer kelime ve kullanımlara İslâm düşünce ve kültüründe de rastlamak mümkündür. Meselâ Türkçe'deki "efsâne" kelimesinin Arapça'daki karşılığı olan "üstüre" (veya çoğulu "esâtîr") kelimesinin mite benzer kullanım alanı vardır. Dolayısıyla söz konusu kelimenin kullanımı üzerinde durmak gerekmektedir. Üstüre kelimesi, Arapça "s-t-r" kökünden gelmektedir. Sözlükte bu kelime "yazı yazmak, bir şeyi satırı satırına yazmak" anlamına gelmektedir. "Esâtîrü'l-evvelîn" de düzensiz, intizamsız olaylar mânâsındadır.<sup>10</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok defa geçen "esâtîrü'l-evvelîn"<sup>11</sup> ifadesi aslında öncekilerin yazdıkları şeyler, yani geçmişin tarihi (tarîh-i kadîm) olarak yorumlandığı gibi, "bâtıl ve hurâfe" olarak da yorumlanmıştır. Ancak esâtîr, "bâtıl"

<sup>9</sup> Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (trc. Sema Rifat), İstanbul 1993, s. 23-24.

<sup>10</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts."s-t-r" mad.; Zebidi, *Tâcü'l-arûs*, Kuveyt 1973, "s-t-r" mad. (Konuyla ilgili âyetler için bk. el-Kalem 68/1; et-Tür 52/2; el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6; el-Kamer 54/53).

<sup>11</sup> el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mü'minûn 23/83; el-Furkân 25/5; en-Neml, 27/68; el-Ahkâf, 46/17; el-Kalem, 68/15; el-Mutaffifîn, 83/13.

anlamına geldiğinden değil, öncekilerin esâtîri Rüstem ve İsfendiyâr hikâyeleri gibi faydasız kelâmı kabul edildiğinden dolayı esâtîrî'l-evvelîn de hurâfe ve bâtil olarak tefsir edilmiştir. Ancak Elmalılı Hamdi Yazır “üstûre” kelimesinin “historia” kelimesiyle yakından alâkalı olduğunu ve tarih anlamına geldiğini, ancak geçmişteki muayyen bir zaman değil de genel anlamıyla “geçmiş ve ilk zaman” anlamında olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla tarih-i kadîm, genellikle faydasız, asılsız, düzensiz ve bir çok efsâneyle birlikte bize intikal ettiğinden, hattâ efsâneden ibaret olduğundan “hurâfe ve asılsız olmak” esâtîrî'l-evvelîn kavramının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Hattâ Araplar arasında hurâfeden kinaye olarak kullanılmıştır.<sup>12</sup> Bu açıklamalar da, mitoloji ile İslâm kültüründeki efsâne veya üstûrenin birbirine paralel anlam alanına sahip bulduklarını ve aşağı yukarı benzer bir geçmiş paylaştıklarını ortaya koymaktadır.<sup>13</sup>

Ancak bu konuda eser veren bazı çağdaş müellifler arasında farklı yorum ve yaklaşımlar da söz konusudur. Meselâ, Halefullah bunlardan en kayda değeridir. O “esâtîrî'l-evvelîn” ifadesinden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasında mitoloji olabileceğini düşünmekte ve bunun Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy unsuru bir kitap olmasına zarar vermeyeceği kanaatini taşımaktadır. Ona göre, müşriklerin “esâtîrî'l-evvelîn” şeklindeki değerlendirmesi; onların kıssaları dinledikten sonra, bu hususların vahiy olmayıp Hz. Muhammed'in kendi sözü olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm de, söz konusu âyetlerde gündeme gelen kıssalardan hareketle, bunların Hz. Peygamber'in sözü değil de bizzat vahiy olduğunu belirtmiştir.<sup>14</sup> Bu husus zamanından itibaren birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Ancak söz konusu meselenin ele alınıp bir çok yönlerden incelenmesi mümkün olmakla birlikte bu makalenin muhtevasını aşmamak amacıyla şu kadarıyla iktifa edelim:

Konuyla ilgili âyetler incelendiğinde, ilâhî mesaja inanmak istemeyen müşriklerin “esâtîrî'l-evvelîn” şeklindeki itirazları dokuz yerde geçmektedir. “Esâtîrî'l-

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, III, 1903-1907; ayrıca “üstûre” kelimesinin anlam alanıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Hasan Hüseyin el-Hâc, *el-Ustûre inde'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Beyrut 1988; Şerafeddin Gölcük, “Esâtîr”, *DİA*, XI, 359-360.

<sup>13</sup> Ancak üstûrenin, modern dönemde mitoloji ile paralel anlamda kullanıldığı, Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu dönemde bunun doğrudan bu anlama gelmediği kanaatini ileri sürenler de olmuştur. Nitekim “esâtîrî'l-evvelîn” tabirinin geçtiği âyetlerden bazısında (meselâ bk. el-Mü'minûn 23/81-83; en-Neml 27/67-68; el-Ahkâf 46/17; el-Mutaffifîn 83/11-13) müşriklerin ölümden sonra dirilmenin “esâtîrî'l-evvelîn” olduğunu söyleyerek itiraz etmelerinden hareketle, üstûrenin mitolojiyle veya kıssa ile alâkalı olmadığı düşünülse de, Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssaların bir kısmının konusu doğrudan doğruya ölümden sonra diriliş olduğundan (meselâ el-Bakara 2/259-60) bu düşünce çok isabetli bulunmamaktadır (Konuyla ilgili kapsamlı bilgi için bk. Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihî Gerçeklik*, İstanbul 2003, s. 119-vd).

<sup>14</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (trc. Şaban Karataş), Ankara 2002, s. 212 vd.

evvelin” ifadesinin ise yukarıda işaret edildiği üzere, mitolojiye yakın bir anlamı vardır. Yani müşriklerin kendilerine anlatılıp nakledilen ve tebliğ edilen hususları böyle görüp değerlendirme çabaları olmakla birlikte Kur’ân-ı Kerîm onların bu nitelenmesine şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>15</sup> Yani Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan kıssaların “mit” boyutuna indirgenmesi veya bunların mitik bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan kıssalardaki muhteva ile mitolojik unsurların zaman zaman paralellik arz etmesi mümkündür. Bu da mitolojilere ilâhî dinlerden bazı kalıntıların intikalini göstermektedir. Nitekim insanlığın binlerce yıllık kültürel birikimi olan mitolojilerin, bu süreçte ilâhî dinlerden bir takım unsurlar taşınmaları da pek tabiidir. İlâhî dinlerin aynı kaynaktan gelmeleri de aralarında kaçınılmaz olarak bir takım paralellikleri doğurmuştur. Bundan başka oryantalistlerin de Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı kıssaların Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı olduğu yolunda birtakım iddia ve itirazları olmuştur. Ancak mukayeseli dinler tarihi çalışmaları, benzer kıssaların konu edinildiğini doğrulamakla birlikte, muhteva ve üslup açısından benzerlikten veya aynıyetten bahsetmenin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>16</sup>

Dinlerin veya ilâhî kitapların kıssalarında bazı benzerlik veya paralellikler olması olaya ilâhî dinlerin yaşadıkları süreç açısından bakmayı gerektirmektedir. Yahudilik-Hıristiyanlık ile İslâm’ın gelişimi ve mevcut durumu birbirlerinden oldukça farklıdır. Eski Ahit ve Yeni Ahit’te mitoloji bulunduğu genel kabul gören bir husustur.<sup>17</sup> Bununla birlikte bu metinlerin mitoloji ihtiva etmeleri, onların özülle alâkalı bir durum olmayıp, yaşadıkları tarihî süreçten kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü Eski ve Yeni Ahid’de yer alan mitoloji konusuyla ilgili olarak birbirinden farklı teoriler üretilmiştir. Meselâ İncil tahlillerinde yeni bir tarz geliştirmiş olan Bultmann, İncillerde mitolojik anlatım ve fikirlerin olduğunu söyledikten sonra, söz konusu mitlerin ayıklanıp atılması yerine, onların sınırlı çerçeveleri içinde değil de, ilettikleri mesajların gerisindeki gizli derin mânaların yeniden keşfedilmesi ve yorumlanmasını önerir. Yani, bunların modern dünya ile uyumlu hale getirilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>18</sup> Tillich ise, mitolojik unsurların arındırılması teklifini, Eski Ahid ve Yeni Ahid’in hikâye ve sembollerindeki mitolojik öğelerin dikkatle araştırılmasıyla alâkalı bulmaktadır. Ona göre, içerisinde ilâhî-beşerî ilişkilerin anlatıldığı bütün hikâyeler mitolojik bir yapı taşırlar. Bu hikâyelerin mitolojilerden arındırılması, bir sembolü sembol, bir miti de mit olarak

<sup>15</sup> el-En’âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24

<sup>16</sup> Konuyla ilgili geniş bir mukayese sağlaması açısından Şinasi Gündüz’ün şu çalışmasından faydalanmak mümkündür: “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Kuran Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. *Kur’an Sempozyumu*, Ankara 1988, s. 41-75.

<sup>17</sup> Bu konuda mitoloji örnekleriyle alakalı olarak bk. S. H. Hooke, *Ortodoxu Mitolojisi*, s. 121-217.

<sup>18</sup> Sadık Kılıç, *Mitoloji, i Kitap-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm*, İzmir 1993, s. 94-97.

ortaya çıkarmaktır. Böylece o, kutsal metinlerdeki mitolojik unsurların tamamen atılmasını değil de, onların mitolojik olarak tanınmalarını sembolik formlarının korunurken bulunacak bilimsel karşılıklarla yer değiştirilmesini teklif eder. Nitekim Tillich, kendi konularından çıkarılarak başka niteliklere bürünen mitlerin tamamen atılmalarını değil de mit özelliğine geri döndürülmelerini istemektedir. Çünkü ona göre mitler, insan zihninin daima var olan formlarıdır. Bir kimse bir miti diğeriyle değiştirebilirse de, onu (miti) insanın tinsel (rûhî) hayatından asla söküp atamaz.<sup>19</sup>

Kur'ân-ı Kerim ve İslâm'a gelince, bilindiği gibi Kur'an daha vahyolunduğu andan itibaren günümüze kadar kesintisiz ve eksiksiz bir biçimde intikal etmiştir. Bu açıdan Kur'an'ın Kitâb-ı Mukaddes'in geçirdiği evrelerden oldukça uzak ve farklı bir tarihî seyri vardır. Bizzat Hz. Peygamber döneminde peyderpey nâzil olan âyetler, bir taraftan vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilirken, diğer yandan da ezberlenmiş, Peygamber'in vefatının akabinde de Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında kurulan bir heyet tarafından cem edilmiştir. Daha sonra da bu nüsha esas alınarak Hz. Osman zamanında çoğaltılmıştır. Yani söz konusu kutsal kitapta, çeşitli şekillerde tenkit edilmiş Kitâb-ı Mukaddes'tekine benzer mit veya gayr-i ilâhî olarak nitelendirilebilecek herhangi bir unsura rastlamak mümkün değildir. Vahiy kaynaklı olduğundan bizzat hakikatin kendisi olma vasfını hâizdir. Bu hususta müslümanlar ve İslâm mezhepleri arasında fikir birliği vardır.

### 1c) Kıssa

Konunun vuzûha kavuşması için "kıssa" kelimesinin de ne anlama geldiğine değinmek gerekmektedir. Bu kelime Arapça "k-s-s" kökünden gelmektedir. Sözlükte "bir şeyin veya bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek", "bir haber ya da sözü açıklayıp bildirmek", "hikâye etmek, anlatmak" anlamlarına gelmektedir.<sup>20</sup> Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'de geçen "kıssa" kavramı da, "geçmiş eserleri, izleri açığa çıkarmak, bu suretle tarihin derinliklerinde kaybolmuş ve unutulmuş olaylara insanların dikkatlerini yoğunlaştırmak ve onlara bu hususları doğru bir biçimde bildirmek" anlamına gelmektedir. Böylece muhatabın âdetâ yeniden canlandırılan olaylardan ders alması ve bir an için bu olayların geçtiği zamanda yaşaması sağlanmış olur.<sup>21</sup> Bu anlamıyla kıssaların, yukarıda anlatmaya çalıştığımız mitolojinin üstlendiği vazifeye benzer bir fonksiyon icrâ ettiği söylenebilir. Özellikle mitolojinin başlangıçlar tarihi olması, eski din ve kültürlerin dünyası olması, insanı çevre-

<sup>19</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri* (trc. Fahrullah Terkan-Salih Özer), Ankara 2000, s. 52.

<sup>20</sup> İbn Manzûr, "k-s-s" mad. *Lisânü'l-Arab*; Zebidî, "k-s-s" mad. *Tacü'l-arûs*; Firûzâbâdî, "k-s-s" mad. *Kamûs*, Beyrut, ts. İz sürüp ardından gitmeyle ilgili âyetler için bk. el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11; Bir sözü bir kimseye beyan edip haber vermekle ilgili âyetler için bk. Yûsuf 12/3; el-En'âm 6/57; 130; en-Neml 27/76; el-Mü'min 40/78.

<sup>21</sup> Suat Yıldırım, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar" *İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Ankara 1979, s. 37-38.

leyen zaman ve mekânın dışına çıkması gibi niteliklerini, kıssada da bulmak mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm bu açıdan incelediğinde, başlangıçların tarihine; ilk insan Âdem ve Havvâ'nın yaratılış hikâyesinin, eski din ve kültürlerin tarihinden bazı pasajların; geçmiş peygamberlerden Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. İsa'nın ümmetleriyle aralarında geçen tevhid mücadelesinin konu edildiği kıssaların tekâbül ettiği görülür. Bunlara Tûfân kıssası, Hz. İsa'nın bâkire Meryem'den doğması, Ashâb-ı Kehf, Firavun ve Kârûn gibi kendilerine tabî olanları dalâlete sürükleyenlerin kıssaları da eklenebilir. Söz konusu kıssalar incelendiğinde bunların genel olarak insanlara hükmeden ilâhî kanunların icraatından ibaret hareketler, görüntüler ve sesler halindeki tarih manzaraları olduğu görülür. Ancak bu kıssaların önemsiz ayrıntılardan, zaman ve mekân kayıtlarından uzak buldukları da dikkati çekmektedir. Bu da bunlardaki esas hedefin, sadece kıssa anlatmak değil nakledilen olay vasıtasıyla muhatapların mükemmel insan tasavvuruna yükseltilmesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Burada kendine has üslubu bulunan kıssaların temel özellikleri üzerinde kısaca durmak uygun olacaktır: Onların birinci özelliği şahıs, zaman ve mekândan tecrid edilmiş gerçek üstü olayların dile getirildiği ifade şekilleri olmasıdır. Onlar, insanın içinde yaşadığı mekân ve zamandan farklı aşkın bir zaman ve mekânın olaylarıdır. Yani bir geçmiş yorumuyla birlikte, şimdiyi ve geleceği aynı anda anlatmayı hedeflemektedirler. Bu nitelikleriyle de onlar kendilerine has bir zaman ve mekân gerçekliğine sahip olduklarını ortaya koymaktadırlar. İkinci özellik, kıssanın herhangi bir hikâye ve romanın, bir olayı anlatırken takip ettiği “giriş, gelişme ve sonuç” şeklindeki sürece riâyet etmemesidir. Onun öncelikli amacı, muhataplarının zihinlerini belli bir hedefe ulaştırmak olduğundan, anlattıklarında böyle bir sınırlandırma söz konusu değildir. Bundan dolayı kıssalar, olayların belli sahneleri ve onların bir takım unsurları üzerinde yoğunlaşır. Kıssaların üçüncü özelliği, doğruları ve gerçeği yansıtmasıdır. Bu husus önemine binaen aşağıda müstakil olarak ayrıca incelenecektir.

Kıssaların dördüncü özelliği, kendileriyle muhabata anlatılanın ötesinde ilgililere daha fazla şeyin anlatılmak istenmesidir. Bu, onların “mesel” olmasıyla alakalı bir husus olduğundan, kısaca bu kavram üzerinde de durmakta fayda vardır. “Numûne, örnek ve misâl” anlamlarına gelen “mesel”, ahlâkî bir öğüt olmanın ötesinde, söylenenin ve görünenin dışındakini ifade etmek anlamına da gelmektedir. Bundan ötürü kıssa, meseli ihtiva ettiği halde, meselin kıssaya denk geldiğini veya kıssayı kapsadığını söylemek mümkün değildir.<sup>22</sup> Dolayısıyla kıssaların sunumu sırasında ne denildiği oldukça önemlidir. Bu husus, onların değişik açılardan

<sup>22</sup> Meselle ilgili kapsamlı bilgi için bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 243-245; Hanifi Özcan, “Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. IX, İzmir 1995, s. 11-117.



incelenmesini gerekli kılmaktadır. Kıssaların beşinci özelliği üslup itibarıyla nazarı olmalarıdır. Buradaki nazarılık, “genel geçerlilik” ve “aşkınlık” olmak üzere iki anlamı ihtiva etmektedir.<sup>23</sup>

Kur'ân-ı Kerim kıssalarının anlatımı sırasında, meselâ Yûsuf kıssasına başlanırken “en güzel kıssa” (ahsenü'l-kasas),<sup>24</sup> Ashâbü'l-kehf'i anlatılırken de söz konusu kıssa için “gerçek” (hak) nitelemesinin tercih edildiği görülmektedir.<sup>25</sup> Ancak genel olarak kıssalara bakıldığında onların vasıflandırılması sırasında “hak” nitelemesi yanında, zaman zaman “nebe”<sup>26</sup> kelimesinin de kullanıldığı dikkat çekmektedir. Râgıb el-İsfehânî “hak” kelimesinin kullanımıyla ilgili açıklamalarında bu kelime için “mutâbakat” ve “muvâfakat” anlamlarını tercih etmiştir. Ona göre bu kelimenin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımının dört farklı anlamı vardır:

1. Bu kavramın “var oluş (vucûd)” ve “gerçeğe uygunluk (mutâbakat)” şeklinde iki temel anlamı tespit edilmiştir. Bu anlamlara dayalı olarak “bizzat ve sürekli olarak var olan; gerçekliği mevcut bulunan ve ulûhiyeti fiilen tahakkuk eden” mânasında, esmâ-ı hüsnâdan biri olarak Allah hakkında kullanılmıştır.

2. Hikmetin gereğine uygun yapılan iş anlamına gelir. Allah'ın bütün fiilleri bu anlamda “hak” olarak nitelenmelidir.

3. Hak kelimesi “bir şeye aslı haliyle ve doğru olarak inanma ve bu şekilde kazanılmış bilgi” anlamı da vardır.

4. Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş veya düşünce de bu kelimeyle ifade edilir.<sup>27</sup>

“Nebe” kelimesinin ise, “kesin ya da ona yakın derecede bilgi ifade eden ve büyük fayda sağlayan şey” anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Bu da bir taraftan Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssaların tarihî gerçekliğe sahip, yaşanmış kesitler olduklarını ortaya koyarken; diğer taraftan da Kur'an'ın sözlü anlatım şekli olan kıssanın ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarmakta, aynı zamanda anlatıtlarının gerçeklerle

<sup>23</sup> Konuyla ilgili kapsamlı bilgi için bk. Vehbe ez-Zühaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'aniyye*, Beyrut 1992, s. 15-22; Tahsin Görgün, “Kur'an Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine”, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. *Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 30.

<sup>24</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>25</sup> Kur'ân-ı Kerim'de kıssaların anlatımında “hak” vasfının geçtiği yerler için bk.: el-Bakara 2/252; Âl-i İmrân 3/62; el-Mâide 5/27; el-Kasas 28/3 ve Kehf 18/13. Nitekim Ashâbü'l-kehf'ten bahseden son âyetteki “hak” kelimesi, Muhammed Esed tarafından “insanlar tarafından ilâve edilen ve kıssanın amacını bulandıran her türlü masalsi süsten arındırılmış” şeklinde yorumlanmıştır (*Kur'an Mesajı* [trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk], İstanbul 1999, II, 587).

<sup>26</sup> el-Maide 5/27; Hûd 11/49; 100; Tâhâ 20/99.

<sup>27</sup> Râgıb el-İsfehânî, “h-k-k” mad, *el-Müfredât*, Dimaşk 1992, s. 125; İbn Manzûr, “h-k-k” mad.; Ayrıca geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıncı, “Hak”, *DİA*, XV, 137-139; Bekir Topaloğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 152.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfehânî, “n-be” mad, *el-Müfredât*, s. 481; İbn Manzûr, “n-b-e” mad.

örtüşmesi konusunda ne kadar ısrarlı olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, masal ve mitolojiler ne denli güzel söz formu içinde takdim edilirse edilsinler, gerçeği dile getirmediklerinden dolayı reddedilmişler, her zaman bâtil ve hurâfe nitelmesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu durum, bir taraftan Kur'an'ın bilgi verici olma özelliğine ne denli özel bir önem atfettiğini gösterirken,<sup>29</sup> diğer taraftan da onun yönteminin mitolojinin metodundan çok farklı olduğunu ve onlarla benzeşen hiç bir yanının bulunmadığını ortaya koymaktadır.

## II. Fonksiyonu ve Kullanılabilirliği

Kur'an'da, mitoloji olarak nitelenebilecek unsurlar bulunmamakla birlikte İslâmî kaynakların içine -bilhassa Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan geçen- yabancı menşeli bilgi ve mitolojilerin girdiği kabul edilmektedir. Özellikle başta hadis ve tefsirin ana meseleleri arasında yer alan "isrâiliyât" kavramı etrafındaki tartışmalar, bu durumun göstergelerindedir. Nitekim Câbirî de İslâm kültüründe yer alan isrâiliyâtla unsurlarıyla ilgili olarak şu açıklamaları yapmaktadır: İslâm kültürüne Tevrat ve Talmud kaynaklı gaybî haberler ile cennet-cehennemle ilgili isrâiliyâtın sızıntıları olmuştur. Ancak bu isrâilî bilgilerin iç bünyeye girişi, akli kaynaklı değil, naklî kaynaklı olmuştur. Bu tür bilgiler daha çok Kur'an'ın mücmel olarak aktardığı bilgilerin detaylandırılması sırasında kullanılmıştır. Âhîret hayatıyla ilgili bilgiler normalde Kur'an'da gaybî nitelikli olduğundan, gerçek anlamlarının mâhiyeti Allah'a havale edilmiştir. Ancak isrâiliyât ile bunlar, bilginin objesi haline getirilmiştir.<sup>30</sup> İslâm kültüründe ve dînî öğretilerde İslâmî konuların desteklenmesinde isrâilî ve mitolojik muhtevalı yorumların bulunduğunu söyledikten sonra, bu tür kıssa ve yorumların durumunu ve fonksiyonlarının ne olduğu konusunu netleştirelim.

Bunun için öncelikle tüm cazibesıyla karşımıza çıkan "mitolojik hikâye" meselesini aydınlatmamız gerekmektedir. Waardenburg, konuyla ilgili yorumunu "mitosların temel özelliğinin belli bir derin hakikati hikâye etmek" şeklinde olduğunu ortaya koyduktan sonra, "doğru olan hikâyenin bizzat ayrıntıları değil, vermek istediği derin anlamlardır" demek suretiyle, mitolojik hikâyenin pozitif yönüne işaret etmektedir. Mitler, yeryüzünde olup bitenleri başka bir gerçeklik alanına aktararak burada başka bir anlam kazanırlar. Dolayısıyla bildiğimiz doğruluk ve standartlık ölçütlerinin hiçbirinin bunlara tam olarak uygulanması mümkün değildir.<sup>31</sup> Böylece mitolojik kıssaların -bizzat kendilerinin değil- daha çok onların anlamları üzerinde yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Bu da mitolojiyi fonksiyonel boyuta indirgemektedir.

<sup>29</sup> Turan Koç, *Din Dili*, 130-131.

<sup>30</sup> Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu* (trc. İ. Akbaba), İstanbul 1997, s. 204.

<sup>31</sup> J. Waardenburg, "Symbolic Aspect", s. 53; Turan Koç, *Din Dili*, s. 129.

Brâithwâite de, “dini kıssaların doğrulukları ve anlamlılıkları, bu ifadeleri kullananların hayatında oynadıkları rol ya da fonksiyonlarda ortaya çıkar” demektedir. Mitleri genelde ahlâkî hükümler ihtiva eden sözlü anlatımlar olarak görmek gerekmektedir. Bunların da âit olduğu çevreden soyutlanarak anlaşılması mümkün değildir. Mitolojik söylem, insana nasıl bir hayat tarzı seçmesi gerektiği konusunda bazı ipuçları verir, psikolojik destek sağlar ve ona seçtiği hayat tarzını yaşamasında yardımcı olur. Bu bakımdan bunların sözlük anlamında doğru olmaları gerekmez. Ayrıca bir kıssayı anlamanın en iyi yolu, onun vermek istediği ahlâkî mesajın anlaşılmasında yatmaktadır.<sup>32</sup> Böylece mitolojik kıssanın fonksiyonelliğinden hareket edilerek ahlâkî boyuta indirgenmeye çalışılmaktadır. Nitekim Erol Güngör de “İslâm dünyası da dahil olmak üzere Doğu’da bir hikâyenin vukuundaki sıhhat daima ikinci planda düşünülen, hattâ bazen hiç dikkat edilmeden bir şeydir. Burada hadisenin objektif şartlara uygunluğu önemli değildir, çünkü anlatılmak istenen şey objektif olay değildir. Hiçbir evliyâ menkıbesi, bir olayı ifade etmeye üzere anlatılmaz. Olay, orada belirtilmek istenen ahlâkî muhtevâ için bir kılıftır ve bu kılıfın kültürde geçerli olan şeylerden seçilmesi pek tabiidir.”<sup>33</sup> diyerek ahlâkî boyuta vurgu yapmaktadır.

Bütün bunlar da mitolojik muhtevalı yorum ve hadiselerin ehl-i kitap tarihi yanında, İslâm kültüründe de kullanıldığını göstermektedir. Yani bizzat İslâm’da mitoloji olmamakla birlikte, bu dinin insanlığa ulaşmasında yani yorum ve desteklenmesinde mitolojiden faydalandığı anlaşılmaktadır. Câbirî’nin ifadesiyle ilimlerin oluşum ve yazım aşamasına kadar ki dönem, şifâhî olduğundan diğer dinlerdeki yorum ve kıssalara, dolayısıyla mitolojik muhtevalı yorumlara sık sık başvurmuş ve kullanmıştır. Bu durumun farkında olduğundan, isrâiliyât üzerine yapılan araştırmalar da bunların kullanılmasını câiz görmeyen ya da sınırlı seviyede kullanılabileceklerini düşünenlerin sayısının azımsanmayacak miktarda olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu tür rivâyetlerin başta tarih, mev’iza, tefsir, hadis ve fıkıh olmak üzere, İslâmî eserlerin büyük çoğunluğuna değişik oranlarda sızdığı ve kullanıldığı da kabul gören bir husustur. Meselâ Taberî’nin *Târîh*’i ile *Tefsîr*’ine rivâyetleri alırken farklı rivâyet metodu ve kriteri uygulamasından hareketle, İslâm’da iki çeşit tarihin varlığından da söz edilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1990, s. 100-1.

<sup>33</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul 1989, s. 105.

<sup>34</sup> Bunlardan birincisi “hadis ilmi merkezli rivâyeti” oluştururken, ikincisi de “menkıbe ve kıssa rivâyetçiliğidir.” Ancak bunlardan birincisinde rivâyetin doğruluğu çok önemli bir husus iken, ikincisi ahlâkî bilgi içermesi ve fonksiyonel olması dolayısıyla buradaki rivâyetin doğruluk içermesi pek önemli görülmemiştir (geniş bilgi için bk. İsmail Kara, “Tarih ve Hurâfe”, *Dergah*, IX, sy. 105, Kasım 1998, s. 1,19). Ancak tarihçinin kullandığı malzemenin sahil olması önemli bir husustur. Nitekim Şehbenderzâde de tarihçinin önündeki malzemenin hurâfe ve esâtir olmak üzere iki farklı şekilde mevcut olabileceğini söyledikten sonra, bunların arasında mukayese yaparak tarihçi nazarında esâtirin (mit) hiçbir değeri olmadığını belirtir. Bununla birlikte esâtir, in-

Bütün bunlar mitolojik kıssaların, özellikle ahlâkî fonksiyonundan dolayı İslâm dünyasında da kullanıldığını göstermektedir. Ancak bu kullanımın doğuracağı bir takım açmazlar vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bu tutumla kıssaların, başka bir ifadeyle dinin, ahlâkî boyuta indirgenmek istendiği dikkati çekmektedir. Oysa din ne salt bir ahlâk sistemi, ne de bir takım meseller eşliğinde getirilen bir yaşama siyasetidir. Konfüçyanizm dışarıda tutulacak olursa, tamamıyla ahlâkî davranış kalıplarına indirgenebilecek hemen hiçbir yüksek din yoktur. Tüm yüksek dinler, aynı zamanda metafizik ve kozmolojik iddialarda da bulunmaktadır. Dindar bir insanın ahlâkî davranışıyla ilgili bir tavsiyesi Allah'ın var olduğunu söyleyen metafizik iddiadan bağımsız değildir. Meselâ İslâm'ın, evrenin ve insanın yaratılışıyla ilgili kozmik iddialarını -bu iddialarla ahlâk arasında bir ilişki kurmamız mümkün olsa bile- ahlâkî hükümlere indirgeyemeyiz, inanan insan yaratma olayını tam olarak anlayamasa da, bunu gerçek bir hadise olarak anlayıp değerlendirir. Dolayısıyla kıssaların bilgi verici ve gerçek olma boyutunun ihmal edilmemesi gerekmektedir. Bundan dolayı kıssaları sadece fonksiyonları açısından değerlendirmek dinin bütünlüğüne ve evrenselliğine indirilmiş en büyük darbe olmaktadır.<sup>35</sup>

2. Çok genel ve şümulü olan mitoloji, standart doğruluk ölçütlerine uymayan her türlü hikâyeyi de mitoloji olarak yorumlama eğilimindedir. Meselâ bunlar arasında -Yunan mitoloji geleneğinde olduğu gibi- sırf sanat kaygısıyla oluşturulmuş düzmece ve amacı sözde biten mitolojiler bulunduğu gibi, insanın arzu ve iç güdülerinin dolaylı anlatımı olan mitolojiler de vardır. Dolayısıyla çok tanrılı din ve kültür bağlamında oluşturulmuş mitler ile tek tanrı inancını esas alan dînî kıssalar arasında ayırım yapmak gerekmektedir.

3. Hikâyeye dayalı bir dil kullanan mitolojik kıssaların etkili, çağrıştırmacı, çarpıcı ve güçlü anlatım tarzı kullanmaları gibi bir takım ortak yönleri bulunmaktadır. Hattâ bir yere kadar bunların insanın rûhî durum, dürtü ve ahlâkî boyutunu yansıttıkları da kabul edilebilir. Ancak bu durum, bunların hepsinin amaç ve

---

sanlığın kolektif bilincinin ürünü olduğundan önemlidir. Çünkü bunlar insanlığın bilinmezlik karşısında kaderine razı olmayıp bilebilme arzusunun neticesinde ortaya koyduğu ifade biçimleridir. Bundan başka yine onlar, insanın "bilemiyorum" demeyi sevmeyeceğinin göstergelerindedir. İnsanlık bilebilme tecrübesinden yani ilimden mahrum olduğu dönemlerde hayâline başvurarak esâtiri meydana getirmiştir. Bundan ötürü esâtirin haricî bir hakikatinin olduğundan bahsedilemez. Hurâfeye gelince o da hayâlin ve tahrifin karıştığı vakaya delâlet etmektedir. Ancak o esâtirden farklı olarak sahih iken bozulmaya uğramıştır. Bundan ötürü ondan hayâl ve tahrifat çıkarılırsa alelâde bir tarihî vaka bulunabilir. Dolayısıyla tarihçi nazarında hurâfenin esâtire göre ehemmiyeti vardır. Esâtir tarih öncesi dönemi gösterirken, hurâfe daha yakın bir zamânâ tekabül eder. Ancak Şehbenderzâde de, tarihçi için sahih bilgi ve kaynağın önemini vurguladıktan sonra bunların arasının iyi tefrik edilmesi gereği üzerinde durur (Şehbenderzâde, *Târîh-i İslâm*, İstanbul 1326, I, 12-14).

<sup>35</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 99-101; Turan Koç, *Din Dili*, s. 132-33.

vermek istedikleri mesaj bakımından aynı olduklarını göstermez. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'deki kıssaların bile değerlendirilmesinde tek bir kriterden söz etmek mümkün değildir. Tûfân kıssası ile Hz. İsa'nın bâkire olan Meryem'den doğması kıssasının târihî bir olaya tekâbül edebileceğini söylemekte mantık açısından hiçbir çelişki yoktur. Fakat bu tüm kıssaların zâhirî anlamıyla alınması gerektiği sonucuna varmamızı gerektirmez. Sözelimi Âdem ile Havvâ'nın cennetten kovulmalarını anlatan kıssa da zâhirî anlamında alınıp yorumlanmaya çalışıldığında, bir çok açmaz söz konusu olacaktır.<sup>36</sup>

4. Her dinde aynı ahlâkî esaslar tavsiye ediliyorsa, her dinin ahlâkî içerikli anlatımlarını alıp kullanmakta hiçbir sakınca olmamalı, yani bir müslüman Hıristiyanlıktaki ahlâkî içerikli bir değerlendirmeyi İslâmî bir yorum gibi alıp kullanabilir. Bu durumda dînî öğretim yapmak isteyen kişinin doğru hikâye nakletmek durumunda olmasından bahsetmek mümkün olmadığı gibi, bir müslümanı, hıristiyan ve budist olmaktan alıkoyan şeyin ne olduğunu belirlemek de mümkün olmaz.<sup>37</sup> Üstelik bu durumda bir kişinin aynı anda birçok dine bağlanmaması için de hiçbir sebep olmayacaktır. Böyle olunca da bir insanın herhangi bir dine bağlanması bir zevk ve sübjektif seçim olmaktan ileriye gitmez.<sup>38</sup> Yine din, sadece öngörülen bir hayat tarzını takipse, kıssalar da bu konuda alınan kararları güçlendirmekten başka bir şey yapmıyorsa, bu durumda din, kişinin kendine özgü idealeri ve hayâllerine dayandırılmış sübjektif bir şey olmaz mı? Nesnel hiçbir dayanak yoksa ihtidâ olaylarını nasıl değerlendireceğiz veya inanan kişi, inandığı dini nasıl savunacaktır? Hepsinden öte, "tıpkı bir müslüman ahlâkî ile yaşadığı halde, inanç boyutu eksik olan kişi, acaba müslüman kabul edilecek mi?" tarzındaki soruların cevaplandırılması gerekmektedir.

Mitolojik kıssaların gerçeklik yönü olmadan ahlâkî veya fonksiyonel olmalarından ötürü genel kabul görmelerinin mümkün olamayacağı meselesinin vuzûha kavuşmasından sonra, mitolojinin farklı bir başka boyutunu teşkil eden mitoloji ile gerçeklik arasındaki bağlantı konusunu incelemek gerekmektedir. Bu ise ya mistikleştirme yahut çarpıtma biçiminde olur. Gerçek ortada, herkesin uzanabileceği yerdedir. Ancak gerçeği anlamlandırmak için başvurulan efsânevî iletişim biçimi, gerçeği tahrif edebileceği gibi ona nüfûz etme imkânını da sağlayabilir. Bu konuda efsâne kazandığı pozitif anlamla destânî olana yaklaşırken, negatif anlamla da hurâfeye yaklaşır.<sup>39</sup> Ancak mit, tarihte hep tahrif boyutu ağırlıklı işlev görmüştür. Kur'ân ısrarla insanların dinlerini tahrif ettiklerinden bahsetmektedir. E. Fromm da insanlarda devamlı bir putlaştırma eğilimi olduğunu söylemekte ve

<sup>36</sup> *a.g.e.*, s. 129-130.

<sup>37</sup> *a.g.e.*, s. 226

<sup>38</sup> *a.g.e.*, s. 227.

<sup>39</sup> İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İstanbul 1985, s. 14.

Eski Ahid peygamberlerinin insanlardaki bu eğilimin ortadan kaldırılması için mücadele ettiklerini iddia etmektedir.<sup>40</sup> İlk insan Âdem'den itibaren bir çok peygamberin gelip, aynı ilâhî tebliği yapmasına rağmen, insanlık hep yeni bir peygambere ve ilâhî müdahaleye ihtiyaç hissetmiştir. Bu açıdan ilâhî kökenlerin sembolik, ancak insan eliyle değişime uğramış ifadeleri olan mitlerde, ilâhî olma ihtimali ile tahrif aynı anda bulunmaktadır. Öte yandan insandaki, bazı şeyleri cazibe merkezi haline getirme, sembolikleştirme ve abartma yönündeki istek, mitlerin tahrif yönünün ön planda olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

### III. Mitoloji Açısından Yazılı Dînî-Kültürel Miras

Bütün bu açıklamalardan sonra kültürümüzde bu durumun nasıllığını belirlemek gerekmektedir. Bunu tespit etmenin en güzel yolu ise kültürün oluşum ve beslenmesine katkıda bulunan eserlerin incelenmesiyle olacaktır. Bu amaçla Osmanlı-Türk halkının yaşadığı bölgelerde yüzyıllardır İslâm'ın geniş kitlelere yayılması ve yaşanmasında etkin olmuş eserlere baktığımızda<sup>41</sup> onlarda bir çok mitolojiye ve mitolojik kıssalara rastlamak mümkündür. Öncelikle bunların ne türden mitoloji olduğunun incelenip belirlenmesi gereklidir.

Mitolojilerin en önemli nitelikleri arasında yer alan âlemin başlangıcı ve sonu hakkında kaynaklarımızda oldukça geniş bir malzeme zenginliği bulunmaktadır. Başlangıç deyince âlemin, dünyanın ve evrendeki canlı ve cansızların yaratılması hatıra gelmektedir. Vahdet-i vücûd merkezli tasavvufî anlayışa göre yaratılış, bu alanın kaynaklarının özgün ifadeleri ile söylemek gerekirse “nûr-i Muhammedî”den olmuştur, Allah Teâlâ, önce kendi nûrundan Hz. Peygamber'in nûrunu yaratmış ve onu bir süre bekletmiş, ardından bu nûru dörde bölerek birincisinden kalemi, ikincisinden levh-i mahfûzu, üçüncüsünden arşı yaratmış, dördüncü bölümü tekrar dörde bölerek bunun birincisinden hamele-i arşı, ikincisinden kürsîyi, üçüncüsünden melekleri, dördüncüyü tekrar dörde bölerek bunun birincisinden gökleri, ikincisinden yerleri, üçüncüsünden cenneti ve cehennemi yaratmış, dördüncüyü tekrar dörde bölerek bunun birincisinden müminlerin gözlerinin nûrunu, ikincisinden kalplerinin nûrunu, üçüncüsünden dillerinin nûrunu, dördüncüden de Hz. Peygamber'in pâk rûhunu yaratmıştır.<sup>42</sup> Metafizik âlem olarak nitelendirebileceğimiz bu âlemdeki kalem, levh-i mahfûz, arş ve kürsî gibi kavramlar sahih kaynaklarda verilen bilgilerin ötesinde değişik mitolojik anlatım-

<sup>40</sup> Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din* (trc. Şükrü Alpagut), İstanbul 1990, s. 108-109.

<sup>41</sup> Bunların başlıcaları arasında *Kara Davud, Muhammediyye, Envârü'l-âşıkîn, Ahmediyye* gibi eserler bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul 2001, s. 22-45).

<sup>42</sup> Karadavudzâde, *Kara Davud*, s. 88-89; hadis olarak rivâyet edilen bu yorum, sahih kabul edilmemiştir (bk. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, Dimaşk, 1979, I, 741, h.nr. 741; ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 125-6).

larla ifade edilmektedir. Ancak bunların içine zaman zaman dünyada insanın saadetini temin edecek bazı ahlâkî boyutların veya ibadetlerin katıldığı dikkati çekmektedir. Bu yapılırken de konu başta dört büyük melek olmak üzere mitolojik nitelikli melekler (tabiatüstü varlıklar) eşliğinde ortaya konulmaktadır.<sup>43</sup> Fizik âlem diye nitelendireceğimiz kâinatın yaratılışında da metafizik âlemde olduğu gibi tamamen değişik mitolojilerden faydalandığı dikkati çekmektedir. Özetleyecek olursak latîf cevhere Allah'ın bakması sonucunda, onun ikiye ayrılması, bunun yarısından su, diğer yarısından da rüzgârın oluşması neticesinde kâinat meydana gelir. Su, ateş üzerine akınca ondan duman ve buhar çıkmaya başlar, bundan gökler, suyun köpüğünden de yerler yaratılır.<sup>44</sup> Bu oluşum sırasında Allah, göğe bitişik olan Kaf dağına, Kaf dağına ardında kâfûr, amber, altın ve gümüşten bir çok dağ ve içlerinde yarı tanrısal meleklerin bulunduğu âlemleri yaratır. Bütün dağlar da damarlarla Kaf dağına bağlanır. Burada görevli (müvekkel) bir melek vardır. Allah bir kavmi helâk etmek isteyince, ona talimat verir, melek damarlardan birini çeker, deprem ve helâk gibi tabiatüstü olaylar meydana gelir.<sup>45</sup> Yedi kat yer ve gök birbirinin üstünde bulunur, hepsinin değişik isimleri vardır ve içlerinde olağanüstü nitelikleri hâiz kavimler veya melek diye nitelendirilebilecek yarı tanrısal varlıkların yaşadığı tahayyül edilir. Göğlerin de zeberced, yakut gibi değerli taşlardan oluştuğu ve bunlarla göğe renk verildiği düşünülmektedir.<sup>46</sup> Yerler ile gök arasında da "su denizi" diye nitelendirilen ve içinde gök cisimlerinin balık gibi yüzdüğü su kütlesi bulunmaktadır. Burada bulunan ayın yüzüne Cebrâil kanadını dokundurup gezdirdiğinden ışığı yok olmuştur, bugün siyah nokta olarak bilinen şeyler, ayın yüzünden nurunun gitmesidir.<sup>47</sup> Ay ve güneşin hareketleri de her birine tahsis edilen araba ve bu arabaları taşıyan bir grup melek sayesinde olmaktadır.<sup>48</sup> Yerlerin yaratılması sırasında dünya, kızıl el taşı kadardır ve Kâbe'nin bulunduğu yerde sallanmaktadır. Arştan bir melek inip bir eliyle Doğu'dan diğeriyle Batı'dan tutarak dünyayı getirir, ancak meleğin ayakları yerinde duramaz, bunun üzerine Allah kalınlığı beş yüz yıllık mesafede yakuttan bir taş yaratıp meleğin altına koyar, fakat bu defa taş sabit duramaz, Allah da Firdevs cennetinden "Leyusan" isminde bir öküz çıkarır ve taşın altına girmesini emreder, taş

<sup>43</sup> Oldukça geniş olan bu konularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, s. 12-127

<sup>44</sup> Yazıcızâde Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, İstanbul 1300, s. 22-23.

<sup>45</sup> Yazıcızâde Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşîkîn*, İstanbul 1306, s. 17; Yazıcızâde Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 26-8; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310, s. 16.

<sup>46</sup> Yerlerin yaratılmasıyla ilgili geniş malumat için bk. Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşîkîn*, s. 18; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 24-26; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 16-17. Göğlerin yaratılması için de bk. *Envârü'l-âşîkîn*, s. 19-20; *Muhammediyye*, s. 23-24; *Mârifetnâme*, s. 12.

<sup>47</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 12; farklı rivâyetler için bk. Ahmed Bîcan, *Envârü'l-âşîkîn*, s. 22; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 29.

<sup>48</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 12.

sabitlenip öküzü karar kılamayınca, Allah bu defa da yedi kat yer ve gök büyüklüğünde başka bir taş yaratıp öküzün altına koyar, taşın altına “Yemhud” isminde kırk bin ayaklı devasâ büyüklükte bir balık, bu balığın altına deniz, denizin altına da havayı yaratıp koyar ve dünyanın dengesini sağlar.<sup>49</sup>

İnsanın yaratılması da şöyledir: Allah bir kısmı cennetlik bir kısmı cehennemlik olacak insanın toprağını almak üzere Cebrâil’i yeryüzüne gönderir. İblîs ondan önce inip toprağını vermemesi için yeri ikna eder. Bu nedenle Cebrâil toprak alamaz, ardından giden Mikâil de başarısız olur, sonunda Azrâil gider, yer ona da toprağından vermek istemez, ancak Azrâil yere kulak asmayıp toprağı alıp gelir, bundan dolayı Azrâil’e getirdiğı topraktan yaratılan insanın canını alma görevi verilir.<sup>50</sup> Bu sırada Âdem’den ayrı Hz. Peygamber’in yaratılışı da gündeme gelir. Cebrâil bir grup melekle birlikte yeryüzüne inerek Peygamber’in kabrinden bir avuç toprak alıp cennete gelir, orada toprağı tesnîm, rahîk, selsebîl suyuyla karıştırır, daha sonra ak inciye dönüşen bu balçığı bütün cennet ırmaklarına daldırıp çıkarır.<sup>51</sup> Azrâil, Âdem’in toprağına alırken alın toprağına Kâbe’den, göğsü Beytülmakdis’ten, butları Yemen’den, inciğı Mısır’dan, ayakları Hicaz’dan, sağ eli Doğu’dan, sol eli Batı’dan alır. Cebrâil de Hz. Peygamber’in güzellik ve nûrundan Âdem’in balçığına katar. Bu toprak kırk sabah yağrulduktan sonra güneşe karşı konur, kırk yıl sonra kurur ve güzel bir endamla yaratılır. Mekke ile Tâif arasında bir yere konan Âdem’e, İblîs eliyle dokunur ve içinin boş olduğunu anlayınca ağzından girip aşağısından çıkar. Âdem’e rûh üfleme zamanı gelince, rûha cesede girme emri verilir, ancak rûh, cesedin dar ve karanlık olmasından ötürü oraya giremez, nitekim kendisine verilen üçüncü emirden sonra cesede girmeyi başarır. Önce beyne gider, orada iki yüz yıl hiçbir yere değmeden dolaşır, sonra gözlere, oradan da genze iner. Âdem aksırarak “elhamdülillah” der, Allah da “yerhamükallah” şeklindeki ilk sözü ona öğretir.<sup>52</sup> Havvâ’nın yaratılışı da Âdem’in sol eğı kemiğinden olur. Melekler eşliğinde düğünleri yapılır, ikisi birlikte cennette yaşarlar, ancak şeytan yılan suretine girerek Havvâ’ya yasak ağaçtan yedirir, Havvâ da aynı ağaçtan Âdem’e yedirir, bunun üzerine Havvâ, Âdem, yılan, tavus ve Âdem’in üzerini örttüğü incir ağacı ve bunların tüm nesli cezalandırılır.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Ahmed Bîcan, *Envârü’l-âşıkîn*, s. 18-19; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 30-32; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 16; Ahmed Mürşidî Efendi, *Pend-i Ahmediyye*, İstanbul 1303, s. 253-254.

<sup>50</sup> Ahmed Bîcan, *Envârü’l-âşıkîn*, s. 26-27; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 36-39. İnsanın yaratılmasıyla ilgili değişik rivâyetler için bk. *Envârü’l-âşıkîn*, s. 28; Kadızâde İslâmbolî, *Cevhere-i behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi’i Vasiyyeti’l-Muhammediyye*, İstanbul 1241, s. 54-55.

<sup>51</sup> Ahmed Bîcan, *Envârü’l-âşıkîn*, s. 28; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 40.

<sup>52</sup> Ahmed Bîcan, *Envârü’l-âşıkîn*, s. 28-29; Muhammed Bîcan, *Muhammediyye*, s. 41-42

<sup>53</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, s. 138-141.



Kaynak açısından araştırıldığında yaratılışla ilgili İslâmî yorum olarak anlatılan bu rivâyetlerin hemen hemen hiç birinin muteber hadis kitaplarında yer almadığı, hattâ bunların mevzu hadis kitaplarında bile bulunmayıp ancak isrâiliyâtta olduğu tespit edilmektedir.<sup>54</sup> Nitekim ilk insanın yaratılması sırasındaki yerin değişik bölgelerinden toprak alınması, Havvâ'nın Âdem'in sol eğe kemiğinden yaratılması, onun yasak meyveden yemesi ve Âdem'e de yedirmesi, yılan ve şeytan motifleri, Eski Ahid bilgileriyle tamamen örtüşmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'te mitolojik unsurların bulunması konusunu hatırladığımızda, birbirine paralel muhtevadaki bilgilere Kitâb-ı Mukaddes dışında da rastlanması gayet tabiidir. Nitekim dünyanın balık veya öküz üzerinde bulunması, balığın hareketlerine binaen çeşitli tabiat olaylarının vuku bulması, Kaf dağı ve onun ardındaki âlemler gibi motiflere eski Türk inanışlarında da tesadüf edilmektedir.<sup>55</sup>

Konuyu daha fazla uzatmamak için yalnızca yaratılışla ilgili mitolojik kısca örnekleriyle yetinmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Ancak mitolojik niteliklere sahip kıssaların sadece bu kadar olmadığını da belirtmemiz gerekmektedir. Geleneksel kültür kaynaklarımızda hemen her konuda akla gelebilecek her türlü kısca ve yoruma rastlamak mümkündür. Ancak ilk bakışta bunların bazısının mitoloji veya isrâiliyâtta olduğunun anlaşılmasını zorlaştıran etmenler bulunmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1- Hemen hepsinin başında İbn Abbâs gibi bir râvi veya "Hz. Peygamber buyurdu ki" gibi ibarelerin bulunması. Bu da bizim kültürümüzde mitolojinin kullanıldığını, ancak bunun ısrarla dînî olmasına azamî gayret gösterildiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu tür haberler nakil yoluyla giriş imkânı bulmuştur. Bu tarz rivâyetlerde Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgiler aynen, satırı satırına nakledilmekle birlikte, rivâyetin başında bunun Resûl-i Ekrem'e âdiyetini ifade eden bir ibarenin bulunması, okuyucuyu yanıltabilmektedir.

2- Bazen de mitolojinin bizzat kendisinde değişikliğe gidilmiştir. Bu da iki farklı şekilde tezâhür eder. Birincisi yarı tanrısal nitelikleri hâiz kırk bin ayaklı, kırk bin gözlü gibi abartılı vasıflara sahip bulunan melek veya şeytan motifi şeklinde ortaya konmuştur. Bunlar genellikle çok tanrılı döneme âit iyilik ve kötülük tanrılarını yahut Ehl-i kitabın kutsal metinlerinde geçen tanrısal niteliklere bürünmüş melek, şeytan veya krallarını andıracak tarzda sunulmuştur. Dolayısıyla sahih haberlerde yer alan kısıtlı muhtevadaki melek ve şeytan anlayışı, ya yarı

<sup>54</sup> İsrâiliyât içeren konuların başında yaratılış mevzularının geldiği tespit edilmiştir (bu konuda geniş bilgi için bk. Abdullah Aydemir, *Tefsir'de İsrâiliyyat*, Ankara, ts. [Diyaret İşleri Başkanlığı yayınları], s. 73-91).

<sup>55</sup> Konuyla ilgili geniş malumat için bk. Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1993, I, 419-423; 433-35; 454-458; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1954, s. 15-16; 19-20; Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, s. 134-135; 142-144.

tanrısal veya tabiatüstü kahraman mitosları ya da eskatoloji mitosları haline dönüşmüştür. Söz konusu değişikliklerin ikincisi ve en dikkat çekici olanı ise, Hz. Peygamber'in nübüvvet vasıflarından soyutlanarak, onun olağanüstü bir kahraman mitosunu halini almasıdır. Vahdet-i vücûd eksenli tasavvufî anlayışın vulgarize edilmesi neticesinde, Hz. Peygamber yaratılışın özünü oluşturmuş ve baştan başa tüm varlık (nûr-ı Muhammedî veya hakikat-i Muhammediyye) ondan hâsıl olmuştur. Tabîî bu nitelikler, onun vefatını da mümkün görmediğinden, tasarrufunun her an devam etmesi sağlanmış, o, kıyametten sonraki âhiret hayatında da olağanüstü niteliklerini devam ettirebilme şansı bulmuştur. Böylece onun etrafını saran mitoloji, âlemin başlangıcında, sonunda ve hâl-i hâzırda ona etki ederek Peygamber'e; nübüvvet boyutunun dışında, kendisinde bulunmayan bazı göz kamaştırıcı ve büyüleyici vasıflar atfedilmesini sağlamıştır.

3- Mitolojilerin tanınmasını zorlaştıran bir başka faktör de mitolojik muhtevalı kıssaların anlatılması sırasında ahlâkî vasıfların veya bazı ibadetlerin teşvikinin sıkça yer almasıdır. Meselâ arşın büyüklüğünün anlatımı sırasında üç yüz altmış ayak, her ayakta üç yüz altmış bin âlem, her âlemde üç yüz altmış bin meydan, her meydanda da üç yüz altmış bin şehir ve bu şehirlerde de miktarını Allah'tan başkasının bilemeyeceği sayıda mahluktan bahsedilmiştir. Allah onlara istiğfâr etmelerini, sevabını da Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sevenlere bağışlamalarını istemiştir. Arşın ayakları arasındaki üç yüz altmış âlem ve bu şekilde devam eden teselsül içindeki mahluklardan da Allah, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi sevmeyenlere lânet etmelerini istemiştir.<sup>56</sup> Özellikle bu vasıf, mitolojik kıssaların genellikle kabul görmesini sağlamış ve onların rivâyetinin cevâzına yol açmıştır. Bu ise yukarıda değindiğimiz üzere kıssa ve menkıbenin fonksiyonel olmasından hareketle, daha çok dînî-kültürel türdeki eser ve yorumlarda revaç bulmasına sebep olmuştur.

Bütün bu sonuçlardan hareketle geleneksel kaynaklarımızın çoğunda ve dinin yorumlanması sırasında mitolojiden faydalandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak bunların büyük çoğunluğu, dînî motifler taşıyan mitolojik kıssa ve yorumlar şeklindedir. Hattâ bir çoğunda mitolojik muhtevanın hakimiyeti gözlenmekte, bunlarda dinin ya da dînî muhtevanın etkisinin sadece sınırlı motifler şeklinde olduğu görülmektedir.

## SONUÇ

Mitolojiyi din, sanat, edebiyat ve kültür gibi değişik boyutlarını dikkate alarak yorumlamak mümkündür. Ancak biz doğrudan din ile ilgili yönünü esas aldığımızdan tüm değerlendirmeleri bu zaviyeden yaptık. İslâm dini göz önünde bulundurulduğunda Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisinde mitolojinin bulunmadığı-

<sup>56</sup> Ahmed Bican, *Envârü'l-âşîkîn*, s. 14-15.

na değindik, ancak Kur'an, tarihî bir çok kıssayı anlatırken uyguladığı yöntemle, mitolojik muhtevadan nasıl yararlanılacağına ipuçlarını örneklerle vermiştir. Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların özellikleri göz önünde bulundurularak ve onların nitelikleri arasında yer alan gerçek (hak) olma vasfı yukarıdaki mitolojik muhtevalı kıssalara uygulandığında, onlardan hiç birinin bu vasfı taşımadığı hemen görülmektedir. Tek tek rivâyetler ele alınıp değerlendirildiğinde ise bunların İslâmî motiflerle farklı dînî veya kültürel unsurları mezcettikleri ortaya çıkmaktadır. Meselâ yaratılış konusunda anlatılanları ele aldığımızda bunların Ortadoğu mitolojileriyle bir çok ortak noktası olduğu gibi, zaman zaman içlerine İslâmî motiflerin de serpiştirildiği görülür. Bundan ötürü bu malzeme, öncelikle kendi mekân ve zaman şartları içinde değerlendirilmeli; ardından da bu malzemenin bugüne gelebilme ihtimali üzerinde durulmalıdır: Bugün için mitolojik muhtevalı yorumların kültür, sanat ve edebiyat gibi dallarda kullanılması ve bunların fonksiyonu meselesi, farklı bir konu olduğundan bu mesele üzerinde durmak istemiyoruz. Bizim üzerinde yoğunlaştığımız alan, din olduğundan, karşımıza kaçınılmaz olarak edebiyat ve sanattan farklı yöntemler çıkacaktır. Geçmişte eğitim ve öğretimde şifâhî metodun öncelikli olması, kapalı toplum modelinin bulunması gibi günümüzden çok farklı şartlar içinde bu malzemenin gerekeni sağladığını ifade edip hakkı teslim edelim. Ancak bu tür yorumların bugüne taşınması meselesine gelince, gerçeği yansıtmaya veya ifade etme gayretinde olmayan bu yorumların, hangi seviyede olursa olsun günümüz insanına dînî eğitim ve öğretim aracı olarak verilmesi mümkün ve doğru değildir. Zira İslâmî kaynaklarda dînî öğretimde kullanılacak yeterli sayıda sahih kıssa ile yorum bulunmaktadır. Bunlar vasıtasıyla dînî eğitim ve öğretim yapmak mümkündür. Dolayısıyla halk (avam) dikkate alındığında, uydurma ve hayâl ürünü olmakla birlikte, duygu boyutu ön planda olan ve ahlâkî tavsiyelerle dolu bulunan kıssaların sanki onların anlayabileceği en iyi ve güzel şeymiş gibi bir ön kabul ile değerlendirilmesi alışkanlığından vazgeçilmesi gerekmektedir. Bu, aynı zamanda halkın dînî eğitim ve öğretimindeki metodun mitolojik muhtevaya indirgenmesi anlamına da gelmektedir. Şüphesiz muhatabın anlayabileceği seviyeye dikkat etmeyi özverili bir davranış olarak takdir etmemek mümkün değildir. Bunun için halk muhatap kitle olarak alındığında bunun yolu şüphesiz sade dil kullanmaktan, bazı kıssalara, mecazlara ve teşbihlere başvurmaktan geçmektedir. Ancak bunun yanında inancın belli temellere oturtulması, insanın duygusuna, zekâsına, kalbine, aklına hitap edilmesi ve bütün bunların doğru bilgiyle yapılması gerekmektedir. Bu konuda insan, Kur'an ve din gerçekleri göz önüne alındığında, ortaya zorunlu olarak bir çok boyutluluk hususu çıkmaktadır. Yani din eğitim ve öğretiminde yalnızca duyguya veya akla öncelik verecek şekilde yapılan söylemlerin her biri bir çok açmazı da beraberinde getirmektedir.

Bütün bunlar ise ‘mitoloji halk öğretiminin kaçınılmaz bir ögesi olmalıdır’ öncülünden vazgeçilmesini gerekli kılmaktadır. Yine mitolojinin, hayatı anlamlandırmaya katkısı yanında, onu tahrip edebilme kapasitesinin de bulunduğu, her an hatırdâ tutulması gereken bir hakikattir. Bundan dolayı mitolojinin kullanılmasında, oldukça dikkatli davranılması zarureti doğmaktadır. Bazen onun hayatı anlamlandırma faaliyeti alıp kullanılabilir, bilginin bilgi olması açısından dini ve kültürü yoktur, bu hususta bağnazca bir yönelimi tasvip etmek elbette mümkün değildir. Meselâ Hintlilerin, eski Türklerin ya da Greklerin Yaratılış Destanlarını mitoloji olarak alıp kullanmakta bir beis olduğu söylenemez. Ancak bugün din öğretiminde dünyanın melek, öküz, balık üzerinde durmasını veya peygamber öğretiminde fanus içinde esmâ-i hüsnâ çekerken terleyen ve vücudunun değişik bölgelerindeki terlerden mahlukatın yaratıldığı bir peygamber imajını veya bilgisini kullanmak mümkün değildir. Bu, ancak mitolojinin gerçeği nasıl tahrif ettiğinin bir örneği olarak veya mitolojik bilginin İslâmlaşma çabası neticesinde nereye vardığını görmek açısından incelenebilecek bir durumdur.

Nitekim Kur’ân-ı Kerîm de, insan psikolojisinin gerçeği tahrif etme temâyülünde olduğunu haber vermektedir. Meselâ, Allah ile insanlar arasında elçilik yapan peygamberin kendileri gibi sıradan yiyip-içen bir insan olmasını, çarşıda, pazarda gezmesini yadırgayan insanoğlu, onun bir melek olmasını, altından evi olmasını, göğe çıkmasını isteyerek<sup>57</sup> gerçeği olduğu gibi kabullenemediğini ortaya koymaktadır. Yine Kur’ân-ı Kerîm geçmiş ümmetlere gönderilen peygamberlerin, kendilerini imânâ ve tevhide davet etmelerine rağmen onların çoğunlukla hak dinden yüz çevirdiklerini tekrarlamaktadır. Bundan başka Eski Ahid peygamberlerinin de insanlardaki putlaştırma eğilimini ortadan kaldırmak için mücadele ettikleri haber verilmektedir. Yani dinler tarihi incelendiğinde, bütün peygamberlerin gönderiliş amaçları arasında insanın bilerek ya da bilmeyerek tahrif ve tahrip ettiği tarihin düzeltilmesi gayretlerinin yer aldığı görülür. Son Peygamber’den sonra yeni bir Peygamber gönderilmeyeceğine göre, nübüvvetin sağladığı bu canlılığı, günümüzde şüphesiz Kur’ân-ı Kerîm sağlayıp sürdürecektir.

<sup>57</sup> el-İsrâ 17/91-93; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/8; el-Furkân 25/7; Fussilet 41/6.