

DEMİTOLOJİZASYON VE KUR'AN

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

Giriş

Bilindiği gibi, Kur'an'daki kıssalar yakın geçmişte birçok bilimsel tartışma ve araştırmaya konu oldu. Özellikle kıssaların tarihsel gerçeklik değerine ilişkin tartışmalara katılan ve bu alanda araştırma yapanların büyük çoğunluğu, konuyu itikâdî (dogmatik) bir platforma taşıyarak Allah'ın bize aktarmış olduğu her kıssanın mutlak surette tarihsel bir hakikatin beyanı olduğunu, dolayısıyla bunun aksi bir görüşü seslendirmenin Allah'ı masal anlatmak gibi bir fiilin faili kılmak anlamına geleceği fikrini savundu. Akademik çevreler de dahil olmak üzere Müslümanların kâhir ekseriyetince benimsenen bu düşünceye karşılık son dönem Müslüman araştırmacılardan M. Ahmed Halefullah, hocası Emîn el-Hûlî'nin danışmanlığında hazırlayıp 1947 yılında takdim ettiği *el-Fennü'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* konulu doktora tezinde Kur'an kıssalarını edebî açıdan incelemek suretiyle bazı kıssaların mitolojik karakterli olduğu sonucuna vardı. Bu sonuç, Ezher uleması başta olmak üzere Mısır'daki muhafazakar çevrelerin infialine yol açtı. Derken, burada anmaktan pek hazzetmediğimiz bir dizi esef verici hâdise yaşandı. Halefullah, ortalığın velveleye verildiği bu ortamda adeta bir "günah keçisi" addedilerek "Vurun abalıya" dendi.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Halbuki bazı Kur'an kıssalarının mitolojik unsurlar içerdiği fikrinin mucidi kesinlikle Halefullah değildi. Çünkü, ondan daha önce aynı muhitte Muhammed Abduh da buna benzer şeyler söylemiş ve bilhassa Âdem kıssasına tarih düşürme çabasının hem faydasız hem de anlamsız olduğuna işaret eden bazı mülahazalardan sonra kıssayı Bâtînî-İsmâîlî müellifleri anımsatır bir şekilde yorumlamıştı. Hatta, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi Müslüman düşünürler bu konuda daha ekstrem görüş ve düşünceler üretmişlerdi. Kısacası Halefullah'ın yaptığı şey, geçmişte mevcut olan bir görüşü açıkça telaffuz etmeyi denemekten ibaretti ki bu denemesi ona, üniversiteden kovulmak ve ikinci bir doktora tezi hazırlamak gibi çok ağır bedeller ödetti.¹

Kanaatimizce, son dönem İslam düşüncesinde özellikle Muhammed İkbal ve Muhammed Abduh gibi Müslüman düşünürlerce kısmen örtük şekilde ifade edilip Halefullah tarafından açıkça seslendirilen, "Kur'an'da mitolojik kıssa vardır" fikri ve bu fikre bağlı olarak söz konusu kıssaları modern dönem Müslümanların dinî-ahlâkî tecrübelerine varoluşsal bir anlam katacak tarzda yorumlamak aslında bir tür demitolojizasyon, yani mitolojiden arındırma teşebbüsüdür. Demitolojizasyon kavramının -yönteminin değil!- mucidi ise Protestan teolog Rudolf Bultmann'dır. Nitekim Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma teorisine ilişkin görüşleri hakkında derli toplu bilgi verildiğinde iddiamızın mesnetsiz olmadığı görülecektir. Ayrıca, esasa müteallik konulara girmeden önce Bultmann'ın biyografisiyle ilgili birkaç not aktarmak faydalı olacaktır.

Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Karl Bultmann 20 Ağustos 1884'te Wiefelste'de (Oldenburg-Almanya) dünyaya geldi; 1976'da Marburg'ta vefat etti. Babası Arthur Bultmann Evanjelik-Luteryan bir papaz idi. Baba tarafından dedesi misyoner, anne tarafından dedesi ise pietistik geleneğe mensup bir papaz idi. Bultmann, hemen bütün fertleri din görevlisi olan veya dinle çok yakından irtibatı

¹ Halefullah'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah, Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul 2002, s. 37-155.

bulunan bir ailenin teolojik atmosferi içinde yetişti. Ailenin, özellikle de babası Arthur'un zaman içinde Protestan liberalizmine meyiletmesi, Bultmann'ın teolog olmasında önemli bir rol oynadı.

Bultmann'ın ortaöğrenim hayatı Oldenburg'daki bir gramer okulunda başladı. Bu süre zarfında Karl Jaspers ile tanıştı. Mezuniyetinin ardından Tübingen, Berlin ve Marburg üniversitelerinde teoloji öğrenimi gördü. Marburg üniversitesinde görev yapan liberal teolog W. Hermann, Yeni Ahit uzmanı Johannes Weiss ve Wilhelm Heitmüller, Bultmann'ın düşünce dünyası üzerinde etkili oldu. Ayrıca, Berlin'de Gunkel ve Harnack gibi profesörlerden etkilendi. 1910'da Marburg'ta doktorasını tamamlayan Bultmann iki yıl sonra akademik hayata atıldı. 1916'da yardımcı profesör olarak Breslau'ya davet edildi. Dört yıl sonra profesör olarak Gissen'e gitti. Bir yıl sonra tekrar Marburg'a döndü ve Heitmüller'in ardından Yeni Ahit kürsüsünde profesör olarak göreve başladı. Burada çalıştığı zaman zarfında Rudolph Otto ve Martin Heidegger'le tanışıp görüşme fırsatı buldu. Karl Barth ve Friedrich Gogarten de Marburg'ta ders veren hocalar arasında idi. Bultmann, teolojisini kurarken bu dört isimden çokça istifade etti.²

Bultmann'ın Teolojisinde Mit-Mitoloji Kavramı

Bultmann'ın teolojisi *Neo-Orthodoxy* diye anılan düşünce ekolüne dayanır. Bu ekole göre hiçbir felsefi yaklaşım hiçbir şekilde Tanrı'yı tanıyıp bilme imkanı vermez. Yani, varlığı itibariyle “mahz öteki” (wholly other) olmasından dolayı insan tarafından içkinleştirilmesi imkan dahilinde bulunmayan Tanrı'yı bilme ve onun mesajının özüne vâkıf olma çabasında felsefi veriler hiçbir işe yaramaz. Bilakis, tanrısal mesaj ancak hakiki iman sahibi insanlar tarafından kavranabilir. Dolayısıyla akıl ve tecrübe bu alanda istihdam edilemez.³ Tanrı kendisini doğadaki olaylar vasıtasıyla ifşa eder. Kuşkusuz herkes bu doğal olayı temaşa eder, ama

² Bultmann'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ian Henderson, “Rudolf Bultmann”, çev. Mehmet Dağ, *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 145-158.

³ William E. Hordern, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York 1968, s.192.

burada içkinleşen Tanrısal mesajı yalnızca gerçek iman sahibi olanlar kavrayabilir.⁴

Bultmann'ın teolojik düşünce sisteminin önemli bir parçası da Yeni-Ahit'i mitolojiden arındırma (demitolojizasyon) projesidir. Etimolojik kökeni “söz, konuşma, öykü” anlamındaki Yunanca *mythos* sözcüğünden türetilmiş olan *mit*, genellikle objektif/nesnel gerçeklerle ilgisi bulunmayan anlatıları ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Ancak, mitin salt gerçek dışı anlatılara tekabül eden bir sözceleme biçimi olduğuna ilişkin tanım, felsefe ve antropoloji açısından çok genel ve gevşek bir tanımdır.⁵ Zira mit, salt masal ve hikayeden farklı bir kavramdır. Bu farklılık, mitoslarda anlatılanların kutsala dair olması veya kutsal addedilmesinde kendini gösterir.⁶ Bununla birlikte mit, sadece kutsalla ilişkili bir ifade ve anlatım tarzı değildir. Yine o, salt soyut hakikatlerin hayâli temsillerle anlatımından ibaret de değildir. Bu yüzdendir ki M. Eliade, mitin, birbirinin mütemmimi olan çok sayıda bakış açısına göre ele alınıp yorumlanabilen son derece karmaşık bir kültür gerçekliği olarak algılanması gerektiğine işaret etmiştir.⁷

En genel çerçevede, doğru olan ya da olmayan kutsal öykü şeklinde de tanımlanan mitsel anlatıda öznel olan ile nesnel olan arasında belirgin bir ayrışmadan söz edilemez. Bu yüzden mit ile sembolün gerçekliğe delalet keyfiyetleri birbirinden farklıdır. Buradaki temel fark şudur: Sembol statik bir mahiyet arzeder. Mit ise içerdiği olaylardan dolayı canlı ve dinamiktir. Bu bakımdan mit “hareketli sembolizm” olarak da düşünülebilir. Umumiyetle arkaik dönemlerde yaşamış olan insanlar ve toplumlara özgü dinî tecrübelerin ifadesi olan mitoloji dramatik, çağrıştırmacı ve çarpıcı bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle mitolojiler, dinî ve metafizik gerçeklikleri birtakım hayalî ya da düzmece

⁴ Hordern, *A Layman's Guide*, s. 208.

⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 123.

⁶ G. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1974, s. 8.

⁷ Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, İstanbul 1993, s. 13

öykü kalıpları içinde sunan anlatım ve aktarım biçimleridir. İlaveten, mitolojiler, felsefî soyutlamalar ve dinî önermelerle ifade edilemeyecek kadar karmaşık ve derin olan hakikatleri basite indirgeyerek anlatma/aktarma işlevi de görürler.⁸

Bultmann'ın bu konudaki fikriyatına gelince, ona göre mit “doğaüstü-insanüstü güçlerin veya kişilerin iş başında oldukları bir olay ya da olgunun aktarımıdır” (*the report of an event or occurrence in which supernatural, superhuman powers or persons are at work*).⁹ Ancak hemen belirtelim ki, bu tanımda geçen mit kavramı ile eski Yunan ve Roma kültüründe sırf sanatsal kaygılarla üretilmiş olan mitolojiler arasında paralellik kurulamaz. Zira, Yeni Ahit'teki mitolojik pasajlar, okuyucularını eğlendirmek için kurgulanmış masallar türünden bir mitolojiye tekabül etmez. Bununla birlikte Bultmann, yaşadığı dönemde hakim olan pozitivist bilinç ile geleneksel Hıristiyanlıktaki mitolojik anlayış arasında çok belirgin bir çatışma olduğu kanaatindedir.

Şöyle ki, Yeni Ahit literal olarak tamamen mitolojik bir dil ve dünya görüşünü yansıtmaktadır. Böyle bir dünya görüşünün, bilimselliği belki de haddinden fazla önemseyen modern insan tarafından kabul edilmesi imkansızdır. Çünkü modern insan, mitsel düşüncenin aksine kişisel duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olan bir sihirli güce inanmaz.¹⁰ Yine modern dünya görüşünde mucizeye, yani doğal olayların cereyan edişinde doğaüstü güçlerin müdahalesine yer yoktur. Bilimsel düşünceye göre dünyadaki doğal olaylar sebep-sonuç ilişkisinin belirleyici olduğu kapalı bir sistem içinde gerçekleşir. Kısaca mitler, doğaüstü güçlerin iş başında buldukları olaylardan bahsettiği için bilimsel veriler ve kabullerle örtüşmez. Çünkü mit, aşkın olanı içkinleştirir, nesnel olmayı nes-

⁸ Koç, *Din Dili*, 125.

⁹ Evdin M. Good, “The Meaning of Demythologization”, *The Theology of Rudolph Bultmann*, ed. Charles W. Kegley, New York 1966, s. 27.

¹⁰ Rudolf Karl Bultmann, “Jesus Christ and Mythology”, *Bultmann*, ed. Roger Johnson, London 1987, s. 300.

nelleştirir, doğal bir fenomeni doğaüstü güçlere atfeder. Bilimsel düşünce ise bunu sebep-sonuç bağıntısı içinde izah eder.¹¹

Bultmann bu iddiasını temellendirmek için dikkatleri milâdi I. yüzyılda yaşayan insanların kozmoloji tasavvuruna çeker. Buna göre dünya; üstte cennet, altta cehennem olmak üzere üç katlı bir yapı (*triple-tiered*) gibidir. Bultmann, anılan döneme özgü bu mitolojik tasavvurun aslında ilâhî olanın beşerî terimlerle izah edilmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Yine o, İsa'nın bakire Meryem'den doğuşu, çarmıha gerilişi ve tekrar dirilişi gibi konuları da bu çerçevede içinde mütalaa eder.¹²

Bultmann, mitolojiyi aynı zamanda Tanrı hakkında düşünmenin ilkel biçimi olarak görür. Çünkü mitoloji varlığın aşkın boyutunu idrak etmek için nesnelleştirici kavramlar ve imajlar kullanır. Dahası o, Tanrı hakkında zaman ve mekan sınırları içinde konuşur. Bu bağlamda din dilinin birtakım semboller ve imajların kullandığına da işaret eden Bultmann'a göre miti, modern insan için artık inanılmaz hâle gelen arkaik bir izah tarzı olarak görmek yanlış olmaz. Bu noktada mit, bilimin karşıtı olarak değil metafizik gerçekliği nesnelleştirme aracı olarak karşımıza çıkar.¹³ Bultmann şöyle der: "Mitoloji, tahayyülün dili ve her çağın dünyasının anlayışına göre aşkınlığın insanın hayatına girişidir. Mitoloji bir olayın nasıl ve niçin meydana geldiğini anlatırken, dünyaya ve beşerî varlığa bir anlam kazandırır ve böylece insana bir model, bir varoluş ve tavır alış biçimi sunar (...) Bununla birlikte mitoloji bizatihi değer taşımaz. O, sembolün sonsuzluğa doğru açıldığına inanan insanın kararı ile bir değere sahip olur."¹⁴

Özetlersek, mitler metafizik ve aşkın gerçekliğe bu dünyaya has bir nesnellik-objektivite kazandırmakta; başka bir deyişle, dünyevî olmayana dünyevî-

¹¹ R. Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *New Testament and Mythology and Other Basing Writings*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 95-98.

¹² Morris Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, Texas 1972, s. 51-53.

¹³ Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, İzmir 1993, s. 81-82.

¹⁴ Roger Garaudy, *Aforozdan Diyaloga*, çeviri ve notlar. Sadık Kılıç, İstanbul 1996, s. 24.

leşme imkanı sunmaktadır.¹⁵ Bu yüzden mit, dış dünyadaki nesnel gerçekliğe tekabül etmez. Çünkü onun temel gayesi, nesnel dünyasına ilişkin bir tasvir ve tasarım sunmak değil insanın bizzat ve bilfiil içinde yaşadığı dünyadaki varoluş tecrübesinin farklı boyutlarına dikkat çekmektir. Kısaca mit, insanoğlunun hâlen içinde yaşadığı bu dünyada bir tür kendini ifade etme biçimidir.¹⁶ Ama bu, eksik ve yetersiz bir ifade biçimidir. Çünkü mitoloji, nesnelleştirilmesi imkansız olan varlıklar ve hakikatleri nesnel ve tarihsel düzlem içinde somutlaştırmaktadır.¹⁷

Demitolojizasyon ve Yeni Ahit

Bultmann Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılması gerektiği tezini ilk kez 1941'de İtiraf Kilisesi'nce düzenlenen toplantıdaki sunumunda dile getirdi. "Yeni Ahit ve Mitoloji" (*New Testament and Mythology*) konulu bu sunum, Almanya'da çok hararetli bir tartışmayı tetikledi. Bultmann'ın *Kerygma and Mythos* adlı derlemesinin 1948'de yayımlanmasından sonra ise Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma teorisi dünya ölçeğinde ilgi gördü. Nihayet, bu teori çeşitli ülkelerde çok kısırcı bir teolojik tartışma konusu hâline geldi. Hatta konuyla ilgili tartışmalar o kadar hararetlendi ki vaazlarında Bultmann'ın teolojisine atıfta bulunanlar için Almanya ve Amerika'da "ehl-i bidat mahkemeleri" (*heresy trials*) kuruldu.¹⁸

Aslında demitolojizasyon teorisi etrafında kopan gürültü epeyce abartılı idi. Çünkü tıpkı Halefullah örneğinde olduğu gibi, bu teori özü itibarıyla Hıristiyanlığın çok uzak geçmişinde dillendirilmiş; Bultmann ise bir bakıma bunun adını koyarak sistematize etmişti. Nitekim bizzat Bultmann'ın da işaret ettiği gibi, demitolojizasyon Hıristiyanlık tarihinde Pavlus tarafından başlatılmış, Yuhanna tarafından devam ettirilmiştir. Fakat Pavlus, teolojik sisteminde bir tür senkretik ürün verecek şekilde hem Yahudi apokalipslerini hem de gnostik mitolojiyi

¹⁵ Kılıç, *Mitoloji*, s. 82-83.

¹⁶ Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 50.

¹⁷ Emir Kuşcu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Samsun 2003, s. 2.

¹⁸ Roger Johnson, *Introduction to Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, Minneapolis 1991, s. 39.

kullanmıştır. Nitekim o, İsa'nın ölümünü tasvir ederken gnostik kurtarıcı mitine ait bazı motifler ile Yahudi kurban kültürünü mezcetmiştir. Dolayısıyla, gerek Pavlus gerekse Yuhanna demitolojizasyona öncülük etmiş olmakla birlikte yine de içine doğdukları dünyanın tarihselliğine özgü dilin kalıpları içinde konuşmuştur. Bu yüzden çağdaş dönem Yeni Ahit teolojisi onların mitolojiyle karışık dillerinde örtük şekilde ifadesini bulan temel düşünceleri keşfetmek zorundadır. Ama şu da bir gerçek ki, Pavlus ve Yuhanna'nın yorumlarında mitoloji aynı zamanda tarihselleşmeye başlamıştır. Çünkü gerek Pavlus'un mektuplarında gerekse Yuhanna'nın İncil'indeki eskatolojik anlayış, her ne kadar Yahudi apokaliptisizmine ve gnostik kozmolojiye ait kavramlarla dile getirilmiş olsa da, meselenin kavranış biçimi özü itibarıyla metafizik boyuttan soyutlanmış bir mahiyet arzeder.¹⁹

Burada bir kez daha belirtmek gerekir ki, demitolojizasyon teorisinin orijini Hıristiyanlığın erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Kaldı ki Bultmann, "Yeni Ahit ve Mitoloji" konulu tebliğinde, daha önceki çalışmalarında mevcut olmayan bir fikir ortaya atmamıştı. Bu yüzden, "demitolojizasyon" sadece söz düzeyinde bir yenilik taşıyordu. Öte yandan, Bultmann'ın bu konudaki düşünce alt yapısını, tarih bilimindeki yöntemin Eski ve Yeni Ahit metinlerine uygulanması anlamına gelen çağdaş kutsal kitap araştırmacılığına ilişkin kavram ve kuramlar oluşturuyordu. Onu böyle bir çabaya sevk eden selefleri arasında ise Eichhorn (1752-1827) ve Gabler (1753-1826) gibi isimler bulunuyordu.²⁰

Demitolojizasyon projesini müspet bir amaçla, daha açıkçası, kutsal kitabı düşmanlarının alaylarından ve bilhassa kutsal kitap yazarlarının düpedüz yalancı olduklarını ileri sürenlerin saldırılarından korumak gibi olumlu bir maksatla gerçekleştiren bu iki zat, karşıtları olan deistlerin aksine tarihe yatkın bir düşünce yapısına sahip oldukları için Eski Ahit metinlerindeki dilin kendine ait dönemlerle koşullu olduğunu göstermeye çalıştılar. Dolayısıyla Eski Ahit yorumcusunun, anlama ve yorumlama faaliyetinde dogmatik ilahiyattan kaynaklanan önyargıları değil

¹⁹ Bultmann, *Existence and Faith*, çev. S. Odgen, London 1973, s. 234.

²⁰ Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149.

tarihsel muhayyileyi esas alması gerektiği fikrinde ısrar ettiler. Buna göre herhangi kutsal metin parçası, hâli hazırdaki felsefî anlayış ve kavrayışlar çerçevesinde yorumlanamazdı. Zira, bu tarz bir yorum gerçekte kutsal kitaba ihanet etmek demektir. Dolayısıyla, yorumcunun her şeyden önce kutsal kitap metninin Yahudi ırkının çocukluk dönemine ait bir dille, yani mitolojik dille yazıldığını bilmesi gerekiyordu. Mitolojik dilin en belirgin vasıfları ise doğrudan doğruya duyulara hitap eden somut şeylerden kopmamak, sebeplerden bihaber olmak, dolayısıyla her şeyi Tanrı'ya bağlamak ve nihayet soyut kavramlardan yoksun olduğu için sürekli olarak öykü ve öykülemeye başvurmak idi.²¹

Bultmann'a göre de ilk dönem Hıristiyanların dünya görüşlerini şekillendiren en temel unsur mitolojik dildir. Bu yüzden onlar *kerygma* (mesaj) içine doğdukları tarihsel döneme hakim olan mitolojik dil ve dünya tasavvuruna göre formüle etmişlerdir. Ancak bu formülasyon, bilimsel bakış açısının hüküm sürdüğü modern dünyada kabul edilemez. Bu iki dünya görüşü arasındaki fark, bilhassa “mucize” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği noktasında tebarüz eder. Mitolojik tasavvura göre doğanın doğal düzeninde pekâla doğüstü ihlaller (mucize) zuhur edebilir. Ama gel gör ki böyle bir anlayışı bilimsel mentaliteye izah etmek imkansızdır. Çünkü bu mentaliteye göre evren, sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir kural dahilinde işleyen kapalı bir sistemdir. Bu yüzden mitolojik mucize fikrinin modern düşünce dünyasında itimada şayan olması beklenemez.²²

Yine Bultmann'a göre asıl mucize, bize “Ooo!” dedirten bir şey olmaktan öte lütuf yoluyla Tanrı'nın bizimle buluşmasıdır. Sözgelisi Tanrı, İsa Mesih'in haçında bizimle buluşur. Çünkü İsa Mesih Tanrı'nın dünyaya armağanıdır. Tanrı bu armağanıyla bize İsa'nın getirdiği vahyi kabul etme hususunda bir imkan tanımıştır. Bu imkan bize aynı zamanda kendi güvenliğimizi maddi nesnelere ya da

²¹ Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 149-150.

²² Bultmann, “The Question of Wonder”, *Bultmann*, ed. R. Johnson, London 1987, s. 257-259.

kendi başarılarımızda aramayı bırakıp Tanrı'da bulmak için verilmiştir. Kısaca bu imkan bize ilâhî bir ihsan, inayet ve lutuf olarak takdim edilmiştir.²³

Bu lutfu mazhar olanlar, Tanrı'nın varlığını doğadaki mucizelerde aramazlar. Aslında bizi böyle bir arayışa sevk eden temel etmenlerden biri günahkârlıktır. Bu gerçeğin en müşahhas örneği ise Yahudilerdir. Çünkü onların Tanrı'ya yaklaşımları temelde günahkârca bir yaklaşım idi. Onlar çok sıkı bir şekilde şeriata bağlı idiler, diğer bir deyişle, onlar güvenliklerini amellerinde bulmaya çalıştılar. Kendilerini yapıp ettiklerinin ışığında, dolayısıyla Tanrı'yı da kendi başarılarının ışığında anladılar. Bu yanlış yaklaşımın neticesinde ise maalesef ne kendilerini ne de Tanrı'yı anlayabildiler.²⁴

Bultmann'ın mucize kavramına ilişkin bu ilginç görüşlerine koşut olarak denebilir ki, demitolojizasyon, *kerygma*nın modern çağda gerçekten duyumsanıp özümsebilmesini sağlamak amacıyla Yeni Ahit'teki miadı dolmuş dünya tasavvurunu bertaraf etme çabasıdır. Çünkü Yeni Ahit'in dili, daha önce de belirtildiği gibi, miladın ilk yüzyıllarına özgü bir tarihsel duruma ait olup literal düzeyde günümüz insanına söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Bu dilin gerçek Hıristiyan imanı/mesajı (*kerygma*) ile de hiçbir ilişkisi yoktur.²⁵

Demitolojizasyon sadece mitolojik dilden dolayı değil Yeni Ahit'teki birtakım çelişkilerin mevcudiyetinden dolayı da gereklidir. Sözcüğü, bir taraftan İsa'nın tarihî-beşerî bir varlık olarak bakire Meryem'den dünyaya geldiğinden, diğer taraftan da onun ezeli ya da tarih-öncesi bir varlığa sahip olduğundan bahsetmek, apaçık bir çelişkidir.²⁶ Ayrıca ilahî bir varlığın (*divine entity*) bakire Meryem'den doğmuş olduğundan söz etmek, hem bilimsel hem de mantıksal açıdan tutarsızlıkla maluldür.²⁷

²³ Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.

²⁴ Henderson, *Rudolf Bultmann*, s. 178.

²⁵ Bultmann, *New Testament and Mythology*, ed. S. Odgen, Philadelphia 1989, s. 3.

²⁶ Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 35.

²⁷ Ashcraft, *Rudolf Bultmann*, s. 56.

Ancak meseleye Yeni Ahit'in ortaya çıktığı dönemin dili açısından bakıldığında durum değişir. Çünkü İncillerdeki rivayetlerin İsa'ya atfettikleri en temel nitelik insan-üstülüktür. Bu nitelik, kesin bir inanç umdesi olarak dönemin diliyle ifade edilmiştir. Söz konusu dönemin dili metafizik hakikatleri nesnel-leştiren, doğal olay ve olguları ise mucizeye dönüştüren mitolojik dildir. Buna göre İsa'nın insan-üstü varlığı tâ doğuştan başlar. Şöyle ki, dönemin sıradan insanlarına göre böylesine müstesna bir kişi, herkesin dünyaya geldiği gibi dünyaya gelmiş olamazdı. Bilakis, ilkçağın birçok tanrısı gibi o da babasız olarak bir bakireden doğmalıydı. Bu anlayış İsa'ya atfedilen diğer mucizeler için de geçerlidir. Zira ilk Hıristiyan nesil, kelimenin tam anlamıyla apaçık bir mucize ile karşı karşıya olduklarını düşünmüş ve bize kendi dönemlerindeki avam-ı nâsın diliyle sanki şunu muştulamak istemiştir: Nâsıralı İsa ile her şey mümkündür. Onun sayesinde körler görür, kötürümler yürür, ölüler dirilir. Bu aslında "İsa kaderin karşıtıdır" demenin dolaylı biçimidir. Gerçekte İsa, kendilerini her şeyini yitirmiş sayan insanlar için bir ışık ve aydınlık bir gelecektir. İşte bu manevi hakikat, İncillerin tanıklarınca "körler görür" diye ifade edilmiştir. Yine İsa bize paniğe kapılmadan mücadele etme, herkes ve her şey zincirinden boşanıp üstümüze geldiği zaman bile erdemli insana yaraşır bir biçimde yaşama mesajı verir. Ne ki bu manevî mesaj, mitolojik dilin kalıpları içinde "O, ölüleri diriltir" diye maddileştirilir.²⁸

Diğer taraftan, Yeni Ahit'teki üç katlı dünya kozmolojisi ile "Tanrı'nın Krallığı" kavramı, köken itibariyle Babil ve eski İran dinleri gibi farklı kültür havzalarıyla kurulan münasebetler sonucunda teşekkül eden bir mitolojik dünya görüşünü yansıtır.²⁹ İlaveten, Yeni Ahit'in özünü teşkil eden kurtuluş doktrininin ele alınış biçimi de tamamen mitolojiktir. Nitekim Yahudi ve Gnostik çevrelerde yaygın olan birçok mitolojik unsur Yeni Ahit'te İsa'nın tarihsel varlığına uyarlanmıştır. Bilhassa, dünyaya insan kılığında gelen tanrısal bir figür olarak

²⁸ Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. C. Aydın-N. Aydoğmuş, İstanbul 2000, s. 197-198.

²⁹ Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 2.

Mesih, Gnostik kurtarıcı mitinin bir parçası olup bu mitolojik figür Yeni Ahit'te Nâsıralı İsa'nın tarihsel kimliğiyle mezcedilmiştir.³⁰

Yeni Ahit'teki bu ve benzeri mitolojiler, hakikati perdeleyen ifade birimleri olup kesinlikle varoluşsal yorum (*existentialist interpretation*) süzgecinden geçirilmelidir.³¹ Bu tür bir yorum, ilâhî kelamın çağrısını modern çağın idrakine sunmanın en temel şartıdır.³² Ancak hemen belirtelim ki demitolojizasyon, mitolojik anlatıları Yeni Ahit'ten ayıklama anlamına gelmez. Çünkü bu, mitolojinin varlığını nefyetmeyi değil, ona aşırı önem atfeden her türlü anlayışı reddetmeyi gerektiren bir projedir. Nitekim Bultmann da Yeni Ahit'in birçok mitolojik anlatı içerdiği fikrini savunmuş olmasına rağmen bu tür anlatılar içeren pasajların metinden ayıklanmasını değil, bu pasajlardan daha derin anlamlar çıkarılmasını önermiştir.³³ Burada sözü edilen mitolojiler, beşerî varoluşa ilişkin mesajları iyi kavranması gereken tasvirlerdir. Yeni Ahit'in mesajı ise bir ideoloji değildir. Yine bu mesaj, Tanrı ile nesnelar dünyası arasındaki ilişkinin teorik boyutuyla da ilgili değildir. Bilakis o, tıpkı insanın ilâhî çağrıya icabet etmesi gibi canlı, dinamik ve bireysel bir mesajdır.

Özetlersek, demitolojizasyon, mitolojiyi bertaraf etmek değil aksine okuyup anlama sürecinde, onun içerdiği hakikati perdeleyen nesnellığı göz ardı etmektir. Çünkü mitolojik anlatımın en belirgin özelliğı olan nesnellik, dile getirilmek istenen varoluşsal hakikatin anlaşılmasını engeller. Bu yüzden mitolojik ifade birimlerini gerçek maksadına uygun bir şekilde, yani bireyin değerlilik yaşantısına katkı sunacak biçimde yorumlamak gerekir. Şu halde demitolojizasyon, Yeni Ahit metinleriyle -ki bu metinler bambaşka bir dünyaya aittir- modern zamanlarda varoluşsal bir diyalog kurmayı hedefleyen bir hermeneutik çabadır. Diğer bir deyişle, demitolojizasyon, genel düzeyde Hıristiyan eskatolojisinin, özelde de İsa

³⁰ Bultmann, *Primitive Christianity*, çev. R. H. Fuller, Thames and Hudson 1983, s. 196 vd.

³¹ Bultmann, *On the Problem of Demythologizing*, s. 160.

³² Bultmann, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for Modern Era*, ed. Roger Johnson, Minneapolis 1991, s. 301.

³³ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, s. 310.

Mesih'in dünyaya avdet edişinin mitolojik düşünceye sıcak bakmayan modern insan için ne anlama geldiğini aydınlatma çabasıdır. Yine bir başka deyişle, demitolojizasyon, mitolojinin söylemek isteyip de dilsel yetersizliğinden dolayı bir türlü söyleyemediği gerçek maksat ve meramını belirlemektir. Zararsız bir düzmece olmaktan öte, hakikatin yetersiz, arkaik ve ilkel ifadesi olan mit ile bilim arasındaki çelişki, literal okuma ve literal anlamadan kaynaklanır. Mit gerçek maksadına uygun şekilde yorumlandığında bu ârîzî çelişki ortadan kalkar. Bu yüzden, mitolojiyi bir tür bâtinî te'vile tabi tutmak, böylelikle onun içerdiği hakikati ortaya koymak gerekir.

Demitolojizasyon ameliyesi, ilk bakışta olumsuz gözükse de *kerymayı* mitten tefrik ve temyiz etme gibi olumlu bir özelliğe sahiptir. Çünkü bu ameliyenin hedefi, tabiri caizse, yıkmak için yıkmak değil yapmak için yıkmaktır. Başka bir söyleyişle, demitolojizasyondaki esas amaç, modern insandan tam anlamıyla itaat isteyen Tanrı kelâmındaki gerçek anlamın önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Kısaca, Yeni Ahit'in gerçek mesajını, yani bireysel varoluşa hitap eden iman çağrısını keşfetmektir. Bunun için de evvela miti yıkmak gerekir.³⁴

Kuramsallıktan öte kendi varlık imkanı içinde beşerî idrak ve kavrayışın esas alınması gerektiği fikrini içeren demitolojizasyon, bu yönüyle Martin Heidegger'e çok şey borçludur. Bu gerçeği bizzat teslim eden Bultmann'a göre beşerî varlıkla aşkın gerçeklik arasında hiçbir bağ kurulmayan, dolayısıyla sırf kuramsal ve zihinsel bir temele dayanan anlama ve yorumlama çabası eksiktir. Oysa insanın Tanrı'yla ilişkisi içinde beşerî varoluşu kavramak, gerçekte kendi kişisel varoluşunu kavramaktır. Bultmann, böyle bir kavrayışın teşekkülüne katkı sağlayacak en elverişli kavram ve kategorilerin varoluş felsefesinde bulunduğunu düşünür.³⁵

³⁴ Kuşçu, *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, s. 37, 61, 65.

³⁵ Kılıç, *Mitoloji*, s. 98.

Bu felsefeye göre insanın varoluşunu ilgilendiren bir metnin içeriğini anlamak, bireyin kendi şahsî varoluş sorumluluğunun bilincine varmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim “Varolmak zorundasın!” şeklindeki klişe ifade, İncil metinlerini anlama yolunda insana kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenme kararlılığı vermektedir. Böyle bir kararlılık ile beşerî varlık olma azminden yoksun olan hiç kimse İncil’in bir tek sözünü dahi kendi bireysel varlığını sorgulayan bir söz olarak kavrayamaz. O halde, yorumlanmak istenen bir metne hangi açıdan yaklaşmak isteniyorsa, ölçek tasavvurlar bireysel yaşantı tecrübesinden tedarik edilmelidir.³⁶

Görüldüğü gibi, Bultmann’ın teolojik hermeneutiğindeki merkezî ilgi, Yeni Ahit’teki tanrısal mesajın mitolojik dili ile yorumcunun varoluşsal anlaması arasındaki diyalektik ilişki üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre kutsal mesajı doğru anlayabilmek için yorum öznesinin iman ve duyarlılık sahibi olması gerekirken, bunu elde etmek de ancak mesajı doğru anlamakla mümkün olmaktadır. Bultmann, kutsal kitabı mitlerden arındırma girişiminde, Heidegger’in anlama öncesi yapı anlayışının yeniden formüle edilmesiyle geliştirilmiş bir ön-anlama kuramına başvurmuştur. Heidegger’in “anlama”ya zihinsel bir süreç olmanın ötesinde doğrudan doğruya insan yaşamıyla ilgili bir ontolojik boyut katan hermeneutiğine göre insan bilgisi her zaman ön-anlamadan sudur etmektedir. Ön-anlama denen şey, henüz sistemli bir şekilde düşünmeye başlamadan önce dünya ile aramızdaki pratik bağlanmışlıktan dolayı örtük varsayımlarımızın tümüdür. Ön-anlamamın içindeki devinim sürecinde ortaya çıkan anlama, teorik ve pratik yönlerine daha sonra ayrışır. İnsan bu anlama çerçevesinde kendisini ileriye doğru tasarlamak ve varlığın yeni imkanlarını oluşturmak suretiyle yaşamını sürdüren bir varlıktır. Buna göre bir şey ne kadar öznel olursa, yorumun nesnel olma imkanı da o kadar artacaktır. Diğer bir deyişle, birey kendi varoluşunu ne kadar dert edinirse, metnin içerdiği mesajları da o kadar iyi kavrayacaktır.³⁷

³⁶ Kılıç, *Mitoloji*, s. 99.

³⁷ Erol Göka ve dğr., *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996, s. 44-45.

Kur'an ve Müslümanlara Özgü Demitolojizasyon

Kur'an ve mitoloji konusundan söz açıldığında ilk akla gelen kavram “kıssa”dır. Dolayısıyla, “Kur'an'da mitoloji veya mitolojik karakterli kıssa var mıdır?” şeklindeki netameli soru da bu konunun tam merkezinde yer alır. Sünnîlik Kur'an'da mitolojik kıssa olduğunu tartışmaya açmak şöyle dursun, bunun bir soru şeklinde telaffuz edilmesini dahi apaçık bir sapkınlık olarak görür. Buna mukabil özellikle Bâtınî-İsmâîlî gelenek -ki bu gelenek de İslâmî ortodoksi tarafından bir ilhad menbâi olarak görülmüştür- içinde bu tür sorular sorulmuştur. Yine, Sünnî İslam'ın mesafe koyduğu vahdet-i vücudçu tasavvuf geleneğinde de Kur'an kıssalarını demitolojize etme teşebbüsleri mevcuttur. Sözelimi, İbn Arabî ve ardılı Kâşânî'de Kur'an kıssalarına ilişkin çok çarpıcı yorumlara rastlamak mümkündür.³⁸

Öte yandan tâbiîn neslinin en ünlü müfessirlerinden biri olan Mucâhid'le başlayıp bilhassa Mu'tezilî gelenekte Ebû Müslim el-İsfahânî ve Zemahşerî gibi müfessirlerle devam eden tefsir ekolünde de Kur'an'da birçok temsili (sembolik) anlatım bulunduğu ve irrasyonel ifadeler içeren bu tür anlatımların Arap dilinin imkan ve sınırları içinde rasyonalize edilmesi gerektiği fikri mevcuttur. Bununla birlikte klasik dönem İslam uleması nezdinde Kur'an kıssalarında sıkça karşılaşılan ve geleneksel olarak “mucize” kavramıyla karşılanan hârikulâde olayların birer mitolojik anlatım örneği olduğunu kabule yönelik bir fikrin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir.

Daha önce de belirtildiği üzere bu fikir, son dönemde ve en yüksek düzeyde M. Ahmed Halefullah tarafından seslendirilmiştir. Halefullah, mezkur tez çalışmasında Kur'an'daki kıssalardan bir kısmının mitolojik (*ustûrî*) olduğunu iddia etmiş ve bu iddiasını, “Bizzat Kur'an'ın kendisi, muhtevasında ‘esâtîr’ bulunmasını olumsuzlamamış, sadece bu ‘esâtîr’in Allah'tan gelmeyi Muhammed'e ait

³⁸ Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 368-382.

olduğu isnadını reddetmeye özen göstermiştir”³⁹ şeklinde özetlediği bir argümanla -ki bu argüman bizce çok sağlıklı değildir- desteklemiştir. Ancak o, daha ziyade Kur'an kıssalarının edebî açıdan tasnifi üzerinde yoğunlaşmış, dolayısıyla kayda değer bir demitolojizasyon çabası içine girmemiş veya en azından bu konuda kendine özgü yorumlar üretmemiştir.

Kuşkusuz, son dönemde kıssalar üzerine özgün yorumlar üreten ve bu yorumlarıyla Bultmann'ın Yeni Ahit'e uyguladığı demitolojizasyon tekniğini anımsatan Müslüman düşünürler de mevcuttur. Mesela, bu düşünürlerden biri, Fazlur Rahman'ın “İslam modernizminin Hint damarı” olarak nitelendirdiği kültür çevresinde yetişen Muhammed İktbal'dir. Türkçe'ye *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (çev. Sofi Huri) ve *İslâmda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (çev. Ahmet Asrar) gibi adlarla çevrilen meşhur eserinde Âdem'le ilgili Kur'an pasajlarını “Hubût (Düşüş) Kıssası” olarak isimlendiren -ki bu isimlendirme bize Gnostik öğretilerdeki “düşüş” nazariyesini hatırlatmaktadır- İktbal şunları söylemiştir: “Tekrar ‘Adem’in Düşüşü’ kıssasına dönersek, kadim dünya edebiyatında bu kıssanın çeşitli şekillerde anlatılageldiğini görürüz. Bu kıssanın gelişim aşamalarını belirleyebilme ve onun bu aşamalı yenilenmesini etkilemiş olan çeşitli insânî faktörleri açıkça ortaya koyabilme imkanından mahrumuz. Bununla birlikte kıssanın Sâmi gelenekteki varyantına göz attığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: Bu kıssa, ilkel insanın, fiziksel varlığını hastalık ve ölüme maruz bırakan ve hayatını sürdürmesi için çaba sarf ederken kendisini engellerle çepeçevre kuşatan kötü bir çevrede bizzat tecrübe etmek zorunda kaldığı hâli pür melâli kendince açıklama arzusundan doğmuştur. İnsan doğanın güçlerine egemen olamayınca pek tabii olarak hayata karamsar bir zaviyeden bakmaya başlar. Nitekim eski Babil kültüründe yılan (penis sembolü), ağaç ve bir erkeğe elma (bekaret sembolü) sunan kadın figürlerine rastlamaktayız. Şu halde bu mitolojinin

³⁹ M. Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş, Ankara 2002, s. 212.

anlamı açıktır: Âdem [insan türü] ilk olarak bolluk ve mutluluk içinde yaşarken kadın ve erkeğin cinsel ilişkisi nedeniyle [cennetten dünyaya] düşmüştür.”⁴⁰

İkbal, bu pasajda Âdem kıssasının İslam öncesi muhtelif kültürlerde de bulunan bir mitoloji olduğuna işaret ettikten sonra kıssanın Kur’an’daki varyantıyla Tekvin’deki varyantı arasında mukayese yapmaya koyulur. Bu çerçevede yılan rivayeti, Havva ve kaburga kemiği hikayesi gibi birtakım farklılıklar üzerinde durur ve bu farklılıkları Kur’an mesajının Tekvin’dekinden daha açık, anlaşılabilir ve anlamlı olduğunu gösteren birer veri olarak analiz eder. Daha sonra ise Âdem’in ilk insan olduğuna ve onun iskan edilip bilahare kovulduğu/düştüğü cennetin semada bulunduğuna ilişkin geleneksel yorumu, “Kıssada zikri geçen ‘cennet’ kesinlikle Allah’ın muttakiler için takdir ettiği ebedî mekan olan cennet değildir (...) Kur’an’da geçen şekliyle Âdem’in düşüşü kıssasının bu gezegen üzerinde ilk insanın ortaya çıkışıyla hiçbir ilişkisi yoktur” diyerek reddeder. Nihayet, bir mitoloji olduğuna inandığı kıssaya ilişkin yorumunu şöyle noktalar:

Bu kıssada, aslında insanın içgüdüsel şehvet ikelliğinden kuşku ve itaatsizlik gösterebilecek özgür bir benlik şuuruna yükselişi anlatılmak istenmiştir. Buradaki “düşüş” (*hubût*) herhangi bir ahlâkî bozukluk anlamı taşımaz. Bilakis bu “düşüş”, insanın basit şuur düzeyinden benliğindeki ilk bilinç parıltılarının oluşumuna dönüş hâdisesidir. Bu hâdise bir tür fitrat rüyasından uyanıştır. Buradaki bilinç uyanışı, insanın kişilik sahibi olması ile varoluşu arasındaki ilişkin fark edilmesini sağlamıştır. Kur’an, insanın ilk günahı işlemesi sebebiyle yeryüzünün işkence çekilecek bir yer olduğu ve kötülük unsurunu taşıyan insanlığın orada hapsedildiğini kabul etmez. İnsanın işlediği ilk günah, onun özgür iradesini simgelemektedir. Nitekim

⁴⁰ M. İkbal, *Tecdidü't-Tefkîri'd-Dîni fi'l-İslâm*, çev. Abbâs Mahmûd, Kahire 1955, s. 96-97.

Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır.⁴¹

Bu yorum, kelimenin tam anlamıyla bir demitolojizasyondur. Yorumun ne kadar tatmin edici olduğu ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Ama yine de bir kanaat izharı olarak söyleyelim ki İkbâl'in bu yorumu en azından bizim için tatmin edici değildir. Her şeyden önce bu yorum, hiçbir dilsel temele dayanmamakta, karakteristik olarak da Bâtinîliği çağrıştırmaktadır. Ayrıca, bidayette mitolojik bir anlatı olarak nitelendirilen kısca yorumcu tarafından haklı olarak demitolojize edilmiş; fakat bu demitolojik yoruma dayanak bulma noktasında, "Nitekim Kur'an'da da geçtiği gibi, Allah Âdem'in tövbesini kabul etmiş ve onun günahını bağışlamıştır." şeklindeki bir ifadeyle kıssanın literal anlamı esas alınmıştır.

Âdem kıssasını demitolojize edici ilginç yorum örneklerinden biri de İslam modernizminin öncü isimlerinden Muhammed Abduh'a aittir. Bilindiği gibi Abduh, dinin temel meselelerini sosyal reformcu bir kimlikle okumaya çalışan ve bu çerçevede düşünsel yenilenme ile insan unsuruna dayanan bir rönesansın peşinde koşan bir şahsiyettir. Abduh'a göre İslam'ın aslına uygun şekilde anlaşılabilmesi için dinî islah hareketini başlatmak kaçınılmazdır. Bu hareketin başarıya ulaşabilmesinin en temel koşulu ise dini, mezhepler arası ihtilafların ortaya çıktığı zamanlara sebkât eden selef dönemine irca etmektir. İlaveten, taklidi reddetmek, akli işlevsel kılmak ve çağdaş bilimlerden faydalanmak da başarının önemli koşulları olarak görülmelidir.

İslâmî rönesansa giden yoldaki ilk durak/uğrak Kur'an'dır. Bu yüzden Kur'an'ın yeni bir bakış açısıyla canlı ve dinamik bir şekilde yorumlanması elzemdir. Yorum faaliyetindeki en temel ilke, Kur'an'ın vahyediliş maksadını gözetmek, yani ilâhî kelâmın varlık sebebinin, insanları hak ve hakikate ulaştırma hedefinden başka bir şey olmadığını asla unutmamaktır. Dolayısıyla, Kur'an'ı

⁴¹ İkbâl, *Tecdidü't-Tefkîri'd-Dînî*, s. 99.

anlayıp yorumlamayı, klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere, metin çözümleme faaliyetine indirgemek gerekir. Bu noktada, sıhhati sübut bulmamış rivayet malzemesine de kesinlikle itibar edilmemelidir. Bilakis Kur'an öncelikle Kur'an'la yorumlanmalı ve bu süreçte akıl da olabildiğince etkin kılınmalıdır.⁴²

Kur'an tefsiri konusunda bu şekilde düşünen Abduh kıssaların Kur'an'daki işlevi konusunda geleneksel bir yaklaşımla şöyle der: "Bundan evvel birçok kişi gibi bugün de bazıları Kur'an kıssalarının Yahudi kitabiyatındaki kıssalarla veya diğer kadîm kitaplarda zikri geçen kıssalarla aynı olduğu kanaatini taşımaktadır. Oysa Kur'an kesinlikle bir tarih ve hikaye kitabı değildir. Aksine o bir hidayet ve öğüttür. Kur'an'ın herhangi bir kıssayı aktarmaktaki gayesi, tarihsel bir hâdisenin oluş keyfiyeti ve tafsilatı hakkında bilgi vermek değil, ibret ve öğüt alınmasını temin etmektir."⁴³

Ne var ki Abduh, kıssaların yorumunda bu anlayışı nakzeden bir yola girer ve bu yolda kâh rasyonalist, kâh natüralist düşünceyle paralellik arzeden bir zihinsel tutumla son derece ilginç te'viller üretir. Abduh'un bu tür te'villerine konu olan Kur'an pasajlarından biri 105/Fil suresidir. Bilindiği gibi, Abduh, bu surenin "[Allah] onların üzerine sürü hâlinde kuşlar göndermedi mi? Onlara kurumuş çamurdan taşlar atan kuşları..." meâlindeki 3-4. ayetlerini, büyük bir sivrisinek sürüsünün taşıdığı salgın hastalık mikrobu ya da bir tür virüs olarak izah etmiştir.⁴⁴

Kur'an kıssalarındaki bazı irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme girişimi ile Havvâ'nın yaratılışı, sihrin mahiyeti, Hz. İbrahim ve dört kuş gibi konulardan söz eden ayetlerin yorumunda çoğu zaman Mu'tezilî alimlerin, bilhassa Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşlerine başvuran ve kimi zaman adı geçen müfessirden sitayişle söz eden Abduh, bazı kıssaları ise Bâtînî-İsmâilî geleneğe mahsus bir te'vil anlayışıyla yorumlamıştır. Sözgelimi, Âdem kıssasında geçen cennette iskan etme,

⁴² Geniş bilgi için bkz. M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 160-167, 261-295.

⁴³ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire trz., II. 45.

⁴⁴ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 155-156.

yasak ağacın meyvesinden yeme ve sonra işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar Abduh'a göre insanın yaratılışındaki üç evreye işaret etmektedir.

Şöyle ki, cennette iskan ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında bir tekvînî emir olup bu emir yaratılış sürecinde insanoğlunun birtakım evrelerden geçtiğine delalet etmektedir. İnsanın yaratılışındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaretmiş gibi görüldüğü çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örtülü olan, kaynaklardan suların fışkırdığı ve bin bir çeşit meyvenin bulunduğu bir cennette yaşar. İlgili kıssada geçen, “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette ikamet edin” mealindeki ifade, işte bu merhaleye işaret etmektedir. “Orada bol bol yiyin” ifadesindeki “yiyin” emri de tıpkı iskan emri gibi tekvînî olup güzel ve temiz olan şeylerin insana helal kılınmış olmasına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine işaret etmektedir. “Şu ağaca yaklaşmayın!” emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini göstermektedir. Ne ki, insanın şahsiyeti bu merhalede tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, öz varlığına kodlanmış olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Kıssadaki, “Tümünüz oradan inin!” ifadesine gelince, bu da insanın olgunluk ve sorumluluk dönemine tekabül etmektedir.⁴⁵

Bâtınî karakterli bu yorum apaçık bir demitolojizasyondur. Gerçi Abduh bu kıssanın mitolojik olup olmadığını tasrih etmemektedir. Ancak buradaki yorum, kıssanın Abduh'un zihninde tarihsel bir hâdisenin aktarımı olarak algılanmadığını göstermektedir. Kaldı ki, bu veya bir başka Kur'an kıssasını temsili addetmek aslında onun tarihsel bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmek demektir. Bizce, herhangi bir kıssanın temsili olmasıyla mitolojik olması arasında çok fazla bir fark yoktur. Çünkü her ikisi de sonuçta tarihsel gerçekliği olmayan bir anlatım tarzını tanımlamaktadır. Nitekim bu husus Muhammed Esed tarafından çok daha açık bir şekilde dile getirilmektedir. Zira Esed'e göre özellikle hârikulâde olayların anlatıldığı Kur'an pasajları, aslında nüzul dönemi Arap Yarımadası'nda yaygın olan

⁴⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 282-283.

birtakım efsanevî menkıbelerden ibarettir. Allah bu menkıbeleri, muhataplarına iletmek istediği mesajın ruhuna uygun şekilde salt “kıssadan hisse” sadedinde zikretmiş, bu sebeple tarihsel açıdan doğru olup olmadıkları konusuna ihtimam göstermemiştir. Esed bu savını, “Biz onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, asâsını kemiren kurttan başka öldüğünü gösteren bir işaret yoktu” mealindeki 34/Sebe suresi 14. ayetin tefsirinde şöyle izah etmiştir:

Bu, eski Arap geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan ve Kur’an’ın da bazı öğretilerini mecazi olarak anlatmakta araç olarak kullandığı sayısız Hz. Süleyman menkıbesinden yalnızca biridir. Bu menkıbeye göre Hz. Süleyman, sarayında asâsına dayanmış bir şekilde öldü ve bir süre hiç kimse öldüğünün farkına varmadı. Onun için çalışmakla görevlendirilmiş olan *cinn* de, kendisine yüklenmiş olan ağır görevlerini yapmaya devam etti. Fakat sonra bir kurt Hz. Süleyman’ın asâsını kemirmeye başladı ve desteksiz kalan vücudu yere yığıldı. Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamın boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecaz olarak kullanılmıştır.⁴⁶

Esed, rasyonel olarak izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birtakım mucizevî olaylara atıfta bulunan Kur’an kıssalarının *esâtîrü’l-evvelîn* (eskilerin masalları) türünden olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkan bu görüşünü, rüzgarın Hz. Süleyman’ın buyruğuna verildiğini bildiren 21/Enbiyâ 81. ayete ilişkin açıklamasında çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir: “Burada da, Hz. Süleyman’la ilgili başka bölümlerde de, Kur’an, o’nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiirsel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur’an’da yer alan bu bahislerin rasyonel bir tarzda yorumlanması kuşkusuz mümkündür; ama, böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler,

⁴⁶ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, II. s. 873-874 (20. not).

Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştu ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikayeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsîli olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihaî kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehânın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanılmaktadır.”⁴⁷

Görüldüğü gibi, Esed bu pasajda Kur'an kıssalarındaki irrasyonel ifade birimlerinin te'vil yoluyla pekâla rasyonelleştirebileceğini, ama bunu yapmaya gerek olmadığını söylemektedir. Niçin gerek yoktur; çünkü bu kıssalar zaten tarihsel bir değer içermemektedir; dolayısıyla rasyonelleştirme çabası da nafiledir. O halde, bu tür mitolojik ifadeleri demitolojize etmek gerekir. Tıpkı, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasını (37/Sâffât 142) manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden bir sembolik ifade olarak izah etmesi; Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp üflemesi ve bu suretin Allah'ın izniyle canlı bir kuş hâline gelmesine (3/Âl-i İmrân 49), “İsrailoğulları'na, hayatlarının sade balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmek ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla bu tasarımı

⁴⁷ Esed, s. 660-661 (77. not). Yine Esed'e göre Ashâb-ı kehf (mağara arkadaşları) kıssası da, aslında Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı bir menkıbe olup Kur'an'ın bu menkıbeyi tamamen temsîli bir anlamda, yani Allah'ın insanda ölümü (yahut uykuyu), ölümden sonra kalkışı (yahut uyanışı) gerçekleştirmesini ve bu arada insanları dinlerinin safiyetini korumak için günah ve kötülükle dolu bir dünyayı terk etmeye sevk eden dinî hassasiyeti yansıtan ve nihayet Allah'ın böyle bir imanı, zamani ve ölüm olgusunu aşan manevî/ruhanî bir uyanma bahşederek nasıl ödüllendirildiğini dile getiren bir temsil olarak zikrettiği bir gerçektir. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 586-587 (7. not).

hayata geçirmek” şeklinde tekellüflü bir açıklama getirmesi; yine aynı ayette Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürdüğünü bildiren ifadeyi, “muhtemelen, ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişinin mecazi ifadesidir” şeklinde yorumlaması; Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesini (20/Tâhâ 20-21), “görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak Allah'ın bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahsettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret” olarak te'vil etmesi; Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının getirilmesini (27/Neml 40), insan ruhunun manevî değerler yönünde tederîcî uyanışının temsîlî bir ifadesi olarak telakki etmesi gibi.

Netice itibariyle, demitolojizasyon ilk aşamasında bir metin tenkitçisi ve filolog, ikinci aşamasında bir varoluşçu filozof, üçüncü ve son aşamasında da adeta Pavlus'un takîşpçisi bir vaiz olarak karşımıza çıkan Bultmann'ın Yeni Ahit hakkında söyledikleriyle İkbâl, Abduh ve Esed'den aktardığımız yorumlar arasında mahiyet itibariyle çok fazla bir fark yoktur. Kısaca, İkbâl ve Abduh'un yukarıda aktardığımız yorumları aslında adı konulmamış bir demitolojizasyon yönteminin ürünüdür. Buna mukabil bazı Müslüman araştırmacılar bunun böyle olmadığını savunmaktadır. Mesela, Abduh'un dinî ve siyasî görüşlerini inceleyen bir çalışmada bu konuyla ilgili olarak şöyle denilmektedir: “Abduh Kur'an kıssalarını aklın önünde bir engel olarak değil, inancı ifade eden ve onu sistemleştiren, ahlâkî özetleyen ve bu konuda öğütler veren, ibadetlerin etkisini pekiştiren ‘dolaylı bir anlatım tarzı’ olarak görmek istemektedir. Fakat bu, Hıristiyan dünyasında, İncil’de yer alan hikayelere ‘mitolojik söylem’ gözü ile bakan görüşten farklıdır. Son görüş, kıssaları genelde soyut bir hakikatin hayalî temsilleri olarak kabul etmekte, kıssanın tarihî olarak doğruluğuna yer vermemektedir. Batıda kısaca bir ‘mit’ olarak kabul edilmekte, ‘dünyayı bilim öncesi bir zihniyetle algılama ve onun hakkında belli bir tarzda konuşma’ olarak görülmektedir. Kıssa, nesnelleşmeyen güçlerin nesnelleştirilen özel bir anlatım biçimidir. Carl Jung ve Bultmann'ın ifadesiyle mit, ‘yararlı bir düzmece’dir. Abduh ise kıssaların akla uygun bir yorumunu vermekte, bunların zâhirî manânın ötesinde zihni daha derin düşüncelere yöneltme maksadına

yönelik olabileceğini kaydetmektedir. Abduh, yukarıda özetlediğimiz aklın Kur'an'ın yorumundaki rolü konusundaki öz düşüncesinden de anlaşılacağı gibi gaybî haberlerin ve kıssalarda belirtilen hususların insan zihnini tatmin edecek bir şekilde tevil edilmesini 'caiz' olarak nitelendirmekte ve bunların bir dogma olarak kabul edilmesini asla savunmamaktadır. Bunun da ötesinde batıda kıssa, bilimsel düşünceyle uzlaşması gerekmeyen ve hatta bilime göre 'absürd' olabilen bir anlatım tarzına sahipken Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşıma göre sözgelimi 'Adem'in yeryüzüne inişi' bütünüyle kaldırılıp atılmıyor, bu tür bir kıssanın, bizi şu ya da bu şekilde bir kavrayışa götüreceği beyan ediliyor. Ancak bunların modern ve mitsel olmayan bir şekilde yeniden yorumlanması gereği dile getiriliyor.⁴⁸

Görünen o ki, burada sarf edilen entelektüel çaba Muhammed Abduh'u ibra etmeye yöneliktir. Ancak, araştırmacının özellikle Bultmann'ın mitoloji hakkındaki görüşlerine ilişkin değerlendirmesi yanlış veya en azından eksiktir. Ayrıca, "Abduh, Kur'an kıssalarının kozmolojik, antropolojik ve daha ileride existansiyel bir ifade biçimi olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır." cümlesi, aslında Bultmann'ın demitolojizasyon dediği şeye denk düşmektedir. Kaldı ki Abduh, her ne kadar mitoloji terimini kullanmamış olsa da Kur'an kıssalarının tarihsel yönden bilgi verici olmadığını açıkça dile getirmiş ve bunun ardından da söz konusu kıssayı halef ulemasının yöntemi olarak nitelendirdiği "temsîlî yorum" çerçevesinde yorumlamaya girişmiştir⁴⁹ ki bizce bu girişim demitolojizasyondan başka bir şey değildir.

⁴⁸ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, s. 290-291.

⁴⁹ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire trz., I. 279-280.

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar anlatılanlardan sonra, “Peki Âdem-İblis, Bilge Kul-Musa, Süleyman-Belkıs, Zülkarneyn vb. kıssalara demitolojizasyon tekniğini uygulamak Kur’an’ın şânını haleldar eder mi?” sorusuna cevap vermek lüzumu hâsıl oldu gibi. Bize göre Kur’an’daki bazı kıssaları demitolojize etme girişimi, ilâhî vahye inanç ve bağlılık temelinde hiçbir risk içermez. Çünkü Kur’an, sıkça telaffuz edildiği gibi bir tarih kitabı değildir. Tabiatıyla tarihsel malumat aktarma gibi bir hedef de gözetmemektedir. O, baştan sona dinî-ahlâkî bir mesajdır. Muhtevasını oluşturan bilgi malzemesi, tümüyle bu mesajın muhataplara açık ve anlaşılabilir bir şekilde aktarımına hizmet etmektedir.

Kaldı ki kıssadan maksat hisse almaktır; öyleyse muhatapları kıssadan hissedar kılmak için ille de tarihin bir uğrağında olmuş bitmiş bir hâdiseyi anlatmak gerekmez. Dahası, insanlar hiçbir tarihsel gerçekliği bulunmayan bir menkıbe, efsane ve mitolojiden de pekâla hissedar kılınabilir. Nitekim bugün dahi binlerce cami kürsüsünde anlatılan dinî-ahlâkî içerikli hikayeler de büyük ölçüde menkıbe ve efsane türündendir. Bunun böyle olması elbetteki bir tesadüf değildir. Çünkü avâm-ı nâs diye tabir edilen geniş halk kitleleri yüzyıllar, hatta bin yıllar öncesinde olduğu gibi bugün de daha ziyade bu tür anlatılardan haz almaktadır.

Bu olgusal gerçeğin Kur’an’ın kıssa aktarım tarzında belirleyici olmadığını söylemek kanaatimizce dogmatiklik, eğer değilse safdillik olur. Zira on iki temsilci veya casustan (*nakib*) söz eden 5/Mâide 12. ayeti, “İsrailoğulları Ceberut kavmin yurdu olan Eriha’ya yaklaşınca Musa on iki nakibi casusluk yapmak ve sözü edilen kavim hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Derken, onların karşısına ceberut kavme mensup Avc b. Unuk adında bir adam çıktı. Bu adamın boyu üç bin üç yüz otuz üç zira‘ idi. Başı bulutlara değiyor ve bulutlardan su içiyordu. Denizin derinliklerindeki balıkları yakalıyor, onları güneşe doğru kaldırmak suretiyle kızar-

tiyor ve sonra da yiyordu.”⁵⁰ şeklinde tefsir eden, yine Lût kavminin muhtemelen çok şiddetli bir depremle alt-üst edilen yerleşim birimlerini niteleyen *mü'tefike* kavramını, “Cebrail bir sabah vakti kanadını Lût kavminin yaşadığı şehirlerin altına soktu ve böylece onları yerküreden koparıp gökyüzüne kaldırdı. O kadar ki, yukarı kaldırış esnasında gökyüzü sakinleri Lût kavminin horozlarının ötmesini ve köpeklerinin ulumasını işitti. Cebrail daha sonra bu şehirleri ters yüz ederek aşağıya bırakmak suretiyle yerin dibine geçirdi”⁵¹ biçiminde açıklayan ve bunun gibi daha yüzlerce mitolojik yorum üreten bir akıl ve idrak düzeyine en azından menkıbe türü kıssalar anlatmak kadar uygun bir şey olmasa gerekir.

Burada bir kez daha vurgularsak, Kur'an'ın bazı kıssalar ile kozmogoni ve kozmolojiyle ilgili beyanlarını, bilgi verici olarak görmek yerine Allah'ın varlığını, birliğini ve mutlak kudretini kabul etme çağrısının bir parçası olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerektir. Bizce bu noktada yapılacak en büyük yanlış, Kur'an kıssalarının tümünü birer tarihsel hakikat veya tümünü kurgusal-fiktif anlatı kapsamında mütalaa etmektir. Kuşkusuz, Kur'an'da tarihsel gerçeklikleri inkâr edilmesi mümkün olmayan çok sayıda kıssanın mevcudiyeti bir mütearifedir. Bunun yanında, Zülkarneyn ve Bilge Kul (Hızır?) gibi tarihin belli bir dönemine yerleştirelemeyen figürlerle ilgili anlatımlar da mevcuttur. Öte yandan Kur'an'daki bazı kıssalar, Zülkarneyn örneğinde olduğu gibi, İslam karşıtlarının Hz. Peygamber'i test etme girişimlerine bir cevap olarak aktarılmıştır. Bu husus dikkate alındığında, bazı kıssaların herhangi bir dinî-ahlâkî mesaj içermediği dahi söylenebilir. Bu savın temelsiz olmadığını görmek için Zülkarneyn'le ilgili yorumların içeriğine göz atmak yeterlidir.

Burada Kur'an'ın ne işe yaradığı sorusuna vereceğimiz cevap da meselenin vuzuha kavuşmasına yardımcı olacaktır. Madem ki Kur'an bir hidayet mesajıdır,

⁵⁰ Bkz. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1985, II. 24; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vil fi Ma'âni't-Tenzil*, Beyrut trz., I. 439.

⁵¹ Bkz. Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, VII. 127-128; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1983, II. 455.

öyleyse hidayete götüren enstrümanların mutlaka bilgi verici olduğunda ısrar etmeye hâcet yoktur. Mitolojik anlatımlar, ait olduğu metne vücut veren dilin tarihselliği içinde, imana davet edilen kitleleri tefekkür ve tefekküre sevk etme, iman edenlerin ise dinî yaşantılarını canlı tutma ve ahlâkî motivasyonlarını takviye etme gibi çok önemli bir işleve sahiptir.