Gelenek ve Şifahî Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dinî Değerler: Otodidakt Eğitim Kurumları ve Kaynakları Örneği

Hatice KELPETİN-ARPAGUŞ, Dr.
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Atıf/©- Kelpetin-Arpaguş H. (2004). Gelenek ve şifahî kültür bağlamında Osmanlı toplumunda dinî değerler: Otodidakt eğitim kurumları ve kaynakları örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (7-8), 81-126.

Özet- *Halk dini veya İslâmı konusu, aslında, sosyoloji ve antropolojinin ilgi alanları arasında bulunmaktadır. Ancak, pratik teoloji açısından kelâm ilminin de ilgi sahasına girmektedir. Dolayısıyla, bu makalede kelâm ilmi açısından halk İslâmı üzerinde durulacaktır. Nitekim, İslâmî anlayış ve hayat modeli oluşturma açısından halk İslâmı'nın kitabî İslâm'dan farklı bir çizgide bulunduğu genel olarak kabul edilen bir hususdur. Ancak, yaşayan İslâm'ı anlamak da tarihî perspektifin göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Bu amaçla, Osmanlı halkının dinî öğretisine hizmet eden eserlerin ortaya koydukları İslâm anlayışına başvurulması zarureti doğmaktadır. Ancak, söz konusu İslâmî yapı, geleneksel İslâm'ın bir bölümünü oluşturmaktadır. Bununla birlikte, Guenon'un temsil ettiği bir diğer gelenek anlayışı da söz konusudur. Bundan dolayı, makalede; gelenek, halk İslâmı ve şifahî kültür ile ilgili teorik yaklaşımlardan faydalanıldıktan sonra, bunların ışığında Osmanlı geleneksel halk İslâmı ve dinî değerleri üzerinde durulacaktır.*

Anahtar Kelimeler- *Halk Dini, Osmanlı Halk İslâmı, Şifahî Kültür, Gelenek, Osmanlı Halk Metinleri, Otodidakt Eğitim Kurumları, Dinî Değer.*

Şüphesiz günü anlamak için tarihî mirasın çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Yine, insan farkına varsa da varmasa da yaşadığı toplum ve coğrafyada etkin olan anlayış ve değer yargılarının taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu çerçevede, günümüz halk inançları üzerine yapılan çalışmalara ışık tutmak ve onların sağlıklı bir değerlendirmesine ulaşmak amacıyla Osmanlı'da halkın İslâmî anlayışı üzerinde durulması zarureti doğmaktadır. Ancak, halkın değişimden geç etkilenen bir gurup olması ve sosyal bilimlerde değişimin daha uzun süreye tekabül etmesi, bu ko-

nunun güncel bir yönünün de olduğunu ortaya koymaktadır. Modernleşmeden etkilenmemiş Osmanlı-Müslüman-Türk halkı göz önüne alındığında, onların İslâm'ı nasıl algılayıp yaşadığı değil de onlara verilen İslâmî anlayışın bilgi ve öğreti boyutu bu çalışmada esas alınacaktır. Bu amaçla, otodidakt eğitim kurumlarındaki halka müessir eserler üzerinden hareket edileceğinden çalışmanın metin merkezli olduğunun ifade edilmesi gerekmektedir. Bu eserler arasında; ilmihaller, dua risaleleri, siyer kitapları, mev'iza kitapları vb. bulunmaktadır. Bunlar, şifahî kültürün esas olduğu toplumda, bu kültüre dayanak oluşturan ve onu besleyen metinlerdir. Bu eserler hangileridir, sorusuna gelince; şüphesiz, bu neviden günümüze intikal eden sayısız esere rastlamak mümkündür. Ancak, Osmanlı-Müslüman-Türk çoğunluğun yaşadığı Anadolu'dan hareket edildiğinde, özellikle bu bölgede etkin ve bolca okunan, benzerleri arasında karakteristik nitelikleri haiz eserler üzerinde durmak gerekmektedir. Bu amaçla; eğitim tarihleri, hatırat ve tabakat kitapları, muhtelif katalog ve kütüphane kayıtları incelenerek gerekli referanslara başvurulduğunda söz konusu listeye; *Muhammediyye, Envarü'l-aşikîn, Müzekki'n-nüfus, Kara Davud, Ahmediyye, Mızraklı İlmihal, İmâdü'l-İslâm, Şerhi Vasiyyeti'l-Muhammediyye, Delâilü'l-hayrat* gibi eserler girmektedir (konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Kelpetin-Arpaguş, 2001b). Bunlar, bugünün kitle iletişim araçlarının olmadığı bir dönemde, Ergin'in (1977: cilt II) deyimiyle *"otodidakt"* eğitim kurumu veya *"kendi kendine eğitim ve öğretimin yapıldığı"* meclislerin baş eserleri arasında yer almaktadır. Halk göz önüne alındığında bu meclisler arasında; cami, tekke, evlerin misafir odası olarak telâkki edilen kısımlarında düzenlenen sohbetler ve kütüphanelerden bahsetmek mümkündür. Özellikle uzun kış gecelerinde, bu tür yerlerde kurulan meclislerde, okuma yazma bilen bir kimsenin önderliğinde bu tür eserlerden belli bölümler okunarak üzerinde konuşulmuş ve dinî-ahlakî sohbetler yapılmıştır. Bundan dolayı, Osmanlı'daki yaygın eğitimin metin merkezli sohbet kültürü esasından hareket ettiğini belirtmek gerekmektedir.

Bu amaçla, makalede öncelikle halk dini ve halk İslâmı terim ve kavramlarının ne olduğu üzerinde durulduktan sonra, gelenek ve şifahî kültür kavramlarının Osmanlı halk metinleri esas alınarak dinî değerleri tartışılacaktır.

Halk İslâmı

Genellikle antropoloji ve sosyolojinin konusuna giren halk dini kavramının teori ve tanımlamaları daha ziyade batı kaynaklı kabul edilmekle birlikte, oldukça erken bir dönemde İbn Haldun (1981: II, 467-82 [v. 808/1406]) bu tür konulara değinmiştir. Onun medeniyeti tanımlarken yaptığı, bedevî/hadarî şeklindeki sınıflandırma girişimi, bir taraftan sosyolojide önem kazanırken, diğer taraftan da tarihî materyalizmin öncüllerinden kabul edilmiştir. İbn Haldun, merkez-çevre ilişkisinden hareketle toplumun yatay bölünmesini öngörmüştür. Böylece, merkezin dışında, kırsalda yaşayanların bedevî, şehirde yaşayanların ise medenî kültürü temsil ettikleri ve bu iki kesimin ihtıyaçlarının birbirinden farklı olduğu görüşü gündeme gelmiştir. Söz konusu ayrımda ekonomi büyük bir etken kabul edilmiştir. Kırsalda aslî ihtiyaçlar ön plana çıkarken, medenî hayatta lüks ihtiyaç ve tüketim etkin olmuştur. Weber (1993), tabakalaşma-din ilişkisi açısından dini, uzman (virtüez) dindarlığı ve kitle dindarlığı şeklinde iki kategoride incelemiştir. Onun kitleden kastettiği, dinsel müzikaliteye sahip olmayanlardır. Yani, bu statü tabakalandırması, dünyevî statü sıralamasında altta kalanlar anlamına gelmeyip kültürel farklılaşmanın doğurduğu dinî algılayış ve yaşayışa dayanmaktadır. Sosyolojide bu düzlemdeki gelişmeler neticesinde tabakalaşmamış toplum düşüncesi de ortaya konmuş, ancak, bu husus bugüne kadar mümkün olmamıştır. Bundan ötürü, sosyal tabakalaşmanın beşerî toplumların evrensel unsuru olup olamayacağı sorusuna cevap vermek zordur. Tabakalaşmanın temel özelliği, mevcut farklılıkların meşrulaştırılması ve toplumun üyeleri tarafından da bu şekilde kabul edilmesidir. Bu şart gerçekleşmezse, sosyal tabakalarda parçalanmalar kaçınılmaz olur. Dinin bu tabakalar karşısında durumu ve rolünün ne olacağı meselesine gelince, burada birden fazla ihtimal söz konusudur. Bunlar arasında yer alan, doğrudan dinî kriterlere dayalı tabakalaşma ihtimali söz konusu olmakla birlikte uygulanabilirliği son derece zayıftır. İkincisi, dinin, değişik sebeplerden kaynaklanan tabakalaşma karşısında, hem mevcut düzeni koruyucu ve savunucu bir tavır alması, hem de halihazırdaki eşitsizliği ortadan kaldıracak bir tutum içinde bulunması da mümkündür. Ancak, ikinci tutum, toplumda mevcut düzeni bozup inkılâp yarata-

bileceği gibi, toplumun tamamen alt üst olmasına da yol açabilir (Kehrer,1996). Mensching (1994) de *"halk dini"*, "evrensel din" ayrımına başvurmuş ve halk inancını; yüksek tipli bir din içinde yaşayan alt seviyeli bir inanç olarak ifade etmiştir. Antropologlar, değişik bölgelerdeki ilkel ve kabilevî toplumlar üzerine yaptıkları inceleme ve araştırmalar neticesinde bu konuyla ilgili sistemleştirmelere gitmişlerdir. Bu konudaki formülleştirme çabalarının ilkleri arasında Robert Redfield vardır. O, bir dini; "büyük gelenek" (kutsal kitaplar ve okur yazarların teolojisi) ile "küçük gelenek" veya "halk geleneği" (yerel düzeyde dile getirilen dinî ifade ve yorumlar) şeklinde tasnif etmiştir (Yel, 1995). Redfield'in büyük ve küçük gelenek teorilerini Gustave von Grunebaum (1955) İslâm'a uygulamaya çalışmıştır. Daha sonra bu istikamette; Abdul Hamid el-Zein (*Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam*), Michael Gilsenan (*Recognizing Islam*), Ernest Gellner (*Muslim Society*), S. Ahmed Ekber (*İslâm ve Antropoloji*) gibi birçok isim ve yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Ancak, antropolojik metotların tartışılır olması, disiplinin kendi içinde çok ciddî tenkitlerin bulunması, konunun müstakil olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Bu makalede İslâmî halk metinlerinden hareket edileceğinden, batıdaki bu gelişmelerin dışında, İslâmî disiplinlerin konuyu ele alış tarzları üzerinde durmak daha uygun olacaktır.

İslâmî disiplinlerin halkın diniyle ilgili kendi metotları çerçevesinde yaklaşımlarına geçmeden önce, önemli bulduğumuz İslâm düşünürlerinin açıklamalarından bahsetmek konunun vuzuha kavuşması açısından daha isabetli olacaktır. Meselâ, Gazzâlî (1992: I, III, 26, [v. 505/1111]), halkın kelâmî konular ve inanç sahasıyla alakalı tartışmalardan uzak durması gerektiğini *İlcamü'l-avam an ilmi'l-kelâm* isimli müstakil eserinde dile getirmiştir. Ona göre, halkın imanı, hiçbir kuvvetin yerinden oynatamayacağı sağlamlıktadır ve onlar ebeveynin; "okula gitmek, oyun oynamaktan daha iyidir" dediğinde, çocuğun hemen inanıp kabul ettiği gibi saf ve temiz bir inanca sahiptir. Ancak, kelâmın metot ve mevzuları arasında yer alan cedel, tartışma ve inanç esaslarının teferruatına dalma gibi hususların, kavrama güçlerini aştığından halktan uzak tutulması gerekmektedir (I, 144-145). Bundan başka, halk, salt doğruyu arama yerine, şaşaa ve abartı gibi o-

lağanüstü şeyler peşinde koştuğundan, kalpleri olağanüstüye meyyaldir (III, 472). İbn Rüşd (1992:106,107 [v. 595/1199]) de Nahl suresinin 125. ayetindeki davet metotlarından hareketle, şeriat nezdinde insanların üç sınıf olduklarını, bunlardan birinci sınıfı oluşturan avamı, güzel öğüt ve nasihatin etkilediğini bildirmektedir. Yani, onlarda coşku ve heyecan hakim olduğundan, onların bu yönlerini dikkate alan duygu ağırlıklı konuşmalar amaca ulaşmada daha etkili olacaktır. Naslarda da; muhkem-müteşabih, zahir-batın gibi farklı söylemler bulunmaktadır. Bu konularda, ilimde derinleşmiş olanlar tevil yapabilirler, ancak bu tür tevillerin halka söylenmemesi gerekmektedir. Çünkü, onlara müteşabih ayetlerin tevilini söylemek küfre girmelerine sebebiyet verebilir. Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'in, tevile gidilmeksizin zahiri üzere halka götürülmesi gerekmektedir; bunun aksini yapan, Kur'an'ın hikmetini ortadan kaldırdığı gibi, yine onun insanı mutlu etmek üzere planlanmış fonksiyonunu da yok eder. Nitekim, sahabe dönemine bakıldığında, onların Kur'an-ı Kerim'in zahiriyle mükemmel bir fazilet ve takvaya ulaştıkları görülür (İbn Rüşd, 1992:112-113). Birunî (1377/1958:18-20 [v. 453/1061]) de karşılaştırmalı dinler tarihi yaparken, çok dinli Hint alt kıtasındaki durumdan hareketle halkın ne tür özelliklere sahip olduğuna değinmiştir. Bütün dinlerin avamı ile havassının inançları farklıdır. Havas, aklî konulara yönelip temel prensipleri araştırırken, avam ise, duyular alanında kalıp talî meselelerle ilgilenmiş, araştırmaya yönelmemiştir. Havas, araştırma ve düşünceye kabiliyetli iken, avam ısrarcı ve tedbirsizdir; makul olandan uzaklaşır, misale yönelir. Meselâ, avamdan birine Peygamber'in veya Kâbe'nin resmi gösterilecek olsa, bu kimselerin sevinçten resmi öpmeye, yüzlerine sürmeye başladıkları görülür. Onların hali, resmin mersumunu görmüş veya hac ya da umre yapmış kimseden farksızdır. Bu ve benzeri temayüller; peygamberler, alimler ve melekler gibi saygın kimselerin adına heykeller yapılmasına sebebiyet vermiştir. Bu heykel ve putlar, temsil ettikleri varlıkların gözden kaybolmaları veya ölmeleri durumunda, sürekli hatırlanmaları ve onlara karşı tazimin kalplerde yaşaması içindir (Bîrûnî, 1377/1958:84).

Kâtib Çelebi (1280/1863:37 [v. 1068/1658]) de âdetin, ikinci tabiat olduğundan hareketle, halkın alıştığı şeylerden vazgeçmesinin zor oldu-

ğunu, bundan dolayı, onlara teklif etmenin yeterli olacağını, sert ve ısrarcı olmaktan kaçınarak yumuşak söz ve nasihatle muamele etmenin gerekli olduğu üzerinde durmuştur. Onların, alıştıkları şeyleri devam ettirmek istemeleri yaratılışlarının gereğidir. İnandıkları şeyler yasaklandıkça, onlara karşı meyilleri ve hırsları artar (1863: 32). Onlardaki bid'atların büyük çoğunluğu örf ve âdete mebnidir. Bundan başka, halk, alıştığı şeylerin sünnet mi bid'at mı olduğuna aldırmaksızın devam ettirmek ister; bu hususlar onlar arasında yerleşmeye başladıktan sonra da kaldırılması oldukça zordur. Geçmişte inançla ilgili konularda kılıç kullanıldığı, amel konularında nice vaazlarda bulunulduğu halde başarıya ulaşılamamıştır. Bundan dolayı, halkın alışkanlıklarından vazgeçmeyeceği kabul ederek, yumuşak söz ve nasihatle İslâm'ın esaslarını bildirme gayreti içinde bulunulmalıdır (Kâtib Çelebi, 1863:75-76; 89-90). Bu gibi nitelikleri göz önüne alan Çelebi, onlara gerekli olacak şeyleri şu şekilde sıralamıştır: Allah Tealâ'nın bir, Peygamber'in hak olduğunu kabul ettikten sonra, beş vakit namaz kılıp ramazan orucunu tutmalı, zengin ise zekat verip hacca gitmeli, yalan söylememeli, kimsenin malına ve ırzına göz dikmemeli, doğru olmalıdır. Dinî konularda bilmesi ve yapması gerekli olan bu hususlardan sonra, geçim kaynağı ne ise onunla meşgul olmalı, vaaz dinlemek isterse, haftada bir defa Cuma günü dinlemesi yeterlidir. Anladığı ile yetinip, falan vaiz şöyle dedi, filan mesele şöyleymiş, böyleymiş gibi, üzerine lazım olmayan şeylerle uğraşmaması gerekir (Kâtib Çelebi, 1863:144).

İbn Teymiyye (1984 [v. 728/1328]), ihya hareketleri sırasında halk ve bazı avamî tasavvuf hareketleri içinde görülen bid'atlar üzerinde durmuştur. Bu bid'atlar arasında; sonradan ihdas edilmiş özel mekân ve zamanlar, ibadetler ve kutsanmış şahıslar bulunmaktadır. Allah ve Resulü'nün emrettiği kurban ve ramazan bayramı dışında, kandil geceleri gibi özel gecelerin daha sonraki din ve milletler tarafından icat edildiğine değinen İbn Teymiyye, bu ibadetlerin hepsine bid'at adını vermektedir. İkinci bir sapma olarak da peygamberler ve salih kimseler hakkındaki aşırılığa dikkat çekmektedir. Bu da onların kabirleri üzerine mescit yapmak, kabirleri tavaf etmek, onlar aracılığıyla Allah'a dua etmek şeklinde olmaktadır. Bu hususlara daha çok sufî tarikatlar ile Şia'da rastlanılmaktadır. Yine tasavvufî tarikatlar arasında yaygın olan; sesli

ibadet, zikir, raks gibi hususları da hurafe ve bid'at olarak nitelendiren İbn Teymiyye, bu konuda sistemli bir ihya hareketi başlatmıştır.

İslâm düşünce sistemi açısından konuya bakıldığında, zahirî ulema, genel anlamda ilmî disiplininde benimsediği ictihad ve istidlal gibi metotları mukallit durumundaki avamın nasıl anlayacağı üzerinde odaklanırken, idareciler de yönetimleri altında bulunanlara avam ismini vermişlerdir. Mutasavvıflar ise, ilâhî cezbe ve aşkı yaşamayanları avam olarak nitelendirmektedir. Buradan da genel olarak, İslâm'da, her disiplin veya sistemin, benimsediği metoda vakıf olmayanlara avam isminin verildiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak, konuyu ilmî disiplinler açısından açarak netleştirmek gerekmektedir. Kelâm ilmi, meşgul olduğu inanç konularında halkın bilmesi zarurî olanları akait adı altındaki literatürle ortaya koymuştur.[1] Kelâm adı altında ise, vahiyle sabit olan dinî akideleri ispatlamak amacıyla; araştırmayı, üzerinde düşünmeyi ve istidlâli metot olarak benimsemiştir. Yani, kelâmda, akait alanında söz konusu olmayan münazara, cedel ve istidlâl metotlarının kullanılmasına ağırlık verilmektedir. Bu anlamda, kelâmın bir halka yönelik, bir de halktan uzak yönünün bulunduğunu söylemek mümkündür. Literatür açısından konuyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, konum itibariyle halka bakıldığında, onun taklit mevkiinde bulunduğu kabul edilmektedir. Bundan ötürü, iman, tahkikî ve taklidî olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmıştır. Halkın imanının taklidî olduğu kabul edilmiş ve Gazzâlî'de ifadesini bulduğu şekilde, bunun da güçlü bir iman olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla, inanma eylemi ve iman açısından herhangi bir fark olmasa da halkın inançlarında farklı-

[1] İlmî disiplin olan kelâmda, akait eserleri yanında kelâm eserleri de bulunmaktadır (Ancak, İslâm dininin iman esaslarından bahseden disiplinin tarihî süreci incelendiğinde, değişik isimler altında anıldığı görülür. Bunlar arasında; kelâm, akait, tevhit, usûlüddin gibilerini zikretmek mümkündür). Disiplinde farklı isimlendirmeler söz konusu olsa da akait ismi genellikle; iman esaslarından, tartışmaya girmeden muhtasar olarak bahseden literatüre ad olmuştur. Dolayısıyla, halka hitap edebilecek tarzdaki eserler akait adı altında anılmıştır. Metot olarak da genellikle selefî metot takip edilmekle birlikte, kelâm metodu kullananlar da bulunmaktadır. Gerek selef, gerekse kelâm ulemasının büyük bir kısmının konumuza örnek olabilecek akait risaleleri bulunmaktadır: Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-ekber*'i, Tehanevî'nin *Akîdetü't-Tahâviyye*'si, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî'nin *Akaidü'n-Nesefî*'si gibi. Bu konuda geniş bilgi için bk. Kılavuz, 1989: II, 212-216.

laşma olduğu kabul edilmektedir. Ancak, mukallidin imanı üzerinde durularak, farklı düşüncelerden hareketle konunun incelendiği ve kitapların çoğunda müstakil başlıklar altında yer aldığı görülmektedir. Aslında, mesele, imanda nazar ve istidlâlin durumunun ne olması gerektiğinden hareketle gündeme gelmektedir. Mütekellimlerin çoğunun anlayışına göre, nazar ve istidlâl imanın kemalinin şartları arasındayken, Eş'arî'ye göre, imanın sıhhati arasında yer almıştır. Ebu Hanife, Eş'arî ve Mutezile ise, imanda delillendirmenin gereği üzerinde durmuşlardır. Bu meselede farklı fikir ileri süren Mutezile, ya muhalif fırka olduğundan hata ettiği dile getirilmiş, ya da her şeyi akılla izah etme yolundaki metotlarının kendilerini bu sonuca ulaştırdığı üzerinde durulmuştur. Eş'arî'nin bu konudaki görüşüne gelince, kendisinden böyle bir rivayet gelmediğini bildirenlerin yanında (Sübkî, 2000), onun bu konudaki görüşünün Allah'ı bilmenin zaruretine yönelik olduğunu söyleyenler de vardır. Bundan dolayı, bilme (marifet)-iman bahsi göz önünde bulundurularak konuya bakıldığında, ikisinin farklı şeyler olduğu ifade edilmiştir. Nitekim, Eş'arî'nin burada kastettiği mukallit de bir dağ başında doğup yaşayan ve kâinatın yaratılışı ile onun Yaratıcısı hakkında asla düşünmediği halde, bundan haberdar edilmesi üzerine tasdik eden kimse olarak kabul edilmiştir. Müslüman beldelerde yaşayıp Allah'ın eserlerini müşahede edip yücelten kimsenin de taklit sınırının ötesinde olacağı dile getirilmiştir (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Sübkî, 2000:41; Sabunî, 1979:89-90; Aliyyü'l-Kârî, 1998: 403-408; iman-marifet ilişkisi için bk. Maturudî, 2002:495-496).

Benzer bir yaklaşımı fıkıh ilminde de görmek mümkündür. Bu disiplin de ictihat ve taklit şeklindeki karşılaştırmadan hareketle müctehit-mukallit şeklindeki bir ayrıma gitmiştir. Müctehit, fıkhî ictihatta bulunan kimseyken, mukallit, ictihat edebilme kabiliyeti dışında olan kimseye verilen genel bir isimlendirmedir. Ancak, mukallidin durum ve konumu hakkında, temelde farklı iki yaklaşım söz konusudur. Birinci görüş, -İslâm düşüncesinde daha ziyade ıslahatçılar tarafından kabul gören- nasların herkes tarafından en azından bir tebliğci veya hoca vasıtasıyla anlaşılmasının imkânı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla, bu görüş, taklit edilen kişinin nassın yerine geçmesi ihtimalinden dolayı, şahısların taklit edilmelerini uygun görmemiştir. Bunun yerine, en azından mu-

kallit durumundaki kimsenin, bir hocadan öğrenirken anlayabileceği kadarıyla deliliyle öğrenmesi kanaatindedir. Böylece, nasları okuyup yazamayan bir kimse dahi bir hoca vasıtasıyla dinî emirlerin kendisine gerekli olabilecek kadarının delil ve hikmetini öğrenebilir. İkinci görüş, taklidin gerekli olduğunu söylerken, dinde hata etme endişesi taşımanın yanında, herkesin müctehit konumuna gelmesini zaman kaybı olarak telâkki etmektedir. Bazı insanlar bununla uğraşırken diğerlerinin de kendi işlerini yapıp dinî konuları taklit etmeleri gerektiği kanaatindedirler. Bu görüş sahiplerine göre, bilen bir kimse dahi kendisinden daha alim birini taklit edebilir (Karaman, 1996).

Tasavvuf da "şeriat-tarikat-hakikat" şeklinde yöntem belirlerken, buna paralel bir yaklaşımla, bu yöntemi takip edenlerin de "avam-havas-havassü'l-havas" gibi bir ayrıma tabi olacağı üzerinde durmuştur. Dolayısıyla, temelde avam(halk)-havas(elit) şeklinde bir ayrıma gidilerek, havassın; nefis tasfiyesi yapan, hal ve makamları yaşayan, derunî tecrübe, sezgi gücü ve zevk yoluyla yüksek hakikatleri keşfeden kimse olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan, avam da bu tecrübeyi yaşamayanlara verilen genel bir isim olmuştur. Dolayısıyla, zahirî ulema içinde yer alan, ancak derunî zevk ve ahlakî arınma cehdi göstermeyen fıkıh ve kelâm uleması da avam kategorisi içinde mütalâa edilmiştir. Avamın dinî faaliyetlerdeki temel motifinin, ruhî yücelme yerine, cennet ümidi ve cehennem korkusu gibi hissî talep ve kaygılarla örüldüğü belirlenmiştir. Bundan dolayı, onlar, şeriatın zahirî hüküm ve temel fıkıh kaidelerine riayet etseler de ruhî yücelme ve Allah'a yaklaşma gibi yüksek hedeflerden ziyade, dünya ve ahiret nimetlerinden faydalanma eğiliminde olduklarından avamdırlar. Kısacası, avamın bilgisiyle havassın bilgisi arasıda fark vardır (Uludağ, 1991).

Aslında, literatür açısından, her bir İslâmî disiplinin -kelâmdaki akait örneğinde olduğu üzere- halkı dikkate alarak kaleme alınmış eserleri de söz konusudur. Ancak bunun dışında, özellikle Osmanlı-Türk kültür havzasında, halkı bilgilendirmeyi amaçlayan, ilmihal adı altındaki el kitapları da bulunmaktadır. İnanç, ibadet, muamelât (günlük yaşayış), ahlak ve Hz. Peygamber'in hayatına dair özlü bilgiler içeren ilmihaller, literatür türü olarak İslâmî branşların tamamının halk dikkate alınarak kaleme alınmış şeklini oluşturmaktadır (Kelpetin-Arpaguş, 2000:XXII).

Gelenek

Gelenek, günümüzde çok kullanılmakla birlikte, en karmaşık ve belirsiz terimlerden biridir. Kelime Türkçe olmakla birlikte, kullanım açısından tarihî bir sürecinin, kavramlaşma döneminin olduğunu söylemek oldukça zordur. Modernizm karşıtı olarak batıda ortaya çıkan tradisyonel hareketin zaman içinde İslâm dünyasındaki karşılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı, batı menşe'li terim ve kavramlarda karşılaşılan sıkıntılara gelenek teriminde de rastlamak mümkündür. Türkçe'deki; "an'ane", "örf", "âdet", "görenek" ve "töre" kelimeleri de bir açıdan benzer kullanımları içermekle birlikte, hiçbiri gelenek ile kastedilmek istenen anlamın tam karşılığını oluşturmamaktadır. Osmanlıca'daki "an'ane", Arapça'daki "hars", "sekafe" kelimelerinin bazı ortak açılımları olmakla birlikte, bunlar, doğrudan gelenek kelimesinin karşılığı değildir. Kelimenin İngilizce'deki karşılığı da "tradition"dir.[2]

Günlük dilde, daha ziyade; örf, âdet ve töre manasında kullanılan geleneği, basitçe, geçmişten günümüze intikal ettirilen şey, manasında tanımlamak mümkündür. Belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birinin ortaya koyduğu şeyi devam ettirme anlamına da gelmektedir. Bu anlamıyla, geleneği; toplum içerisinde belirli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu şekilde davranmaya zorlayan -Althusserci anlamda- ideolojik bir aygıt olarak isimlendirmek de mümkündür (Armağan, 1992; Shils, 2002; vd.). Yine, onu, herhangi bir uygulamanın amacı ve formu hakkında, uygulamayı yapanlara talimat veren söylem veya kurum şeklinde görmek de mümkündür. Ancak, bu makalede uygulamayı yapanlara talimat veren metinlerden hareket edileceğinden, gelenek kelimesiyle hayata geçirilmeyi hedefleyen İslâmî yorumdan bahsedilecektir.

---

2 "Tradition" kelimesi, Latince "taradere"den gelmektedir. Ancak, kelime Grekçe'de de aynı anlama gelmektedir. Tradere de kurtuluş (delivery), bir bilginin elden ele aktarılması, bir öğretiyi başkalarına iletmek, teslim olmak ya da ihanet etmek şeklindeki dört farklı anlama gelmektedir. Ancak, buradaki son anlam, hem teslim olma, hem de ihanet gibi çok farklı iki durumu içermesi bakımından dikkat çekicidir. Kelime, Latin ve Grek Hristiyan teologları tarafından, "Katolik imanı" olarak kilise tarafından korunan ve aktarılan temel öğretiler anlamına işaret etmektedir, Williams, 1981:268-9; Valliere, 1987:XV,1.

Din ile gelenek arasındaki bağlantıya gelince, ikisi arasında yakın bir ilişki olmakla birlikte, din; insan, Allah ve toplum arasındaki bağlantıyı temin eden (İslâm göz önünde bulundurulduğunda) inanç, ibadet ve ahlaktan oluşan bir sistemdir. Gelenek ise; nesiller arasında aktarılan bilgi, düşünce ve davranışların toplamına verilen bir isimdir. Bu anlamdan hareket edildiğinde, dinin kapsamına vahiy ve peygamberin söz ve uygulamaları girmektedir. Gelenek kapsamına ise, dinî metinlerden çıkarılan yorum ve uygulamalar girmektedir. Bu açıdan gelenek yazılı veya sözlü tüm uygulamaları kapsamaktadır. Ancak R. Guenon, Schuon, S. Hüseyin Nasr, Martin Lings gibi isimlerle temsil edilen geleneksel ekol ise, gelenek kelimesinin örf ve âdet anlamına gelmeyeceği üzerinde durmuş, hatta bu şekilde kullanmanın gelenekten sapma olduğunu dile getirmiştir. Yine "felsefî gelenek", "ilmî gelenek" ve "siyasî gelenek" şeklindeki kullanımlar, insanî unsur taşıdıklarından ötürü Guenon tarafından mümkün görülmemiştir. Bunun yerine, gelenek, tamamıyla insan üstü alana ait bir unsur içerdiği zaman gerçek vasfını haiz olmaktadır (Guenon, 1990). Böylece, bu hareket, gelenekle tüm dinleri ve batinî hareketleri kapsamları içine almaktadır. Hatta Guenon (1997) geleneği, dini de içine alabilecek bir üst kademe olarak görmektedir. Bundan dolayı, din, geleneğin bir alt formu niteliğindedir. Yine, aynı metot çerçevesinde hareket edilerek, İslâm'ın, doğu ile batı arasında köprü vazifesi gören, ancak batıya benzeyen yanları bulunmasındar ötürü, tam anlamıyla doğuyu temsil eden Hint dininden aşağı kademede yer aldığı kabul edilmiştir. Ancak, Guenon'un takipçileri arasında bulunan Nasr (1989) ise, geleneği, hem vahiy yoluyla insana bildirilen kutsal, hem de insanlık tarihinde bu kutsal mesajın açılması ve kendini göstermesi olarak tanımlamaktadır. Schuon'a göre ise, dinin ilk aşaması gelenek adını almadığı halde, dinin ilk tabilerinin ardından iki ya da üç nesil geçince gelenekleşmeye başlamaktadır.[3] Bir şeyin gelenek adını alması için en az üç kuşaklık bir ömrünün bulunması gerekmektedir.

---

[3] "Religio" insanı göğe bağlayan (religiat) ve onun bütün varlığını kuşatan şeydir. "Traditio" ise daha zahirî ve bazen parçalı bir hakikatle alâkalı olup ayrıca dışa dönük bir zihniyete sahiptir (Geniş bilgi için bk. Schuon, 1984: 144 [dn.]).

Bu çalışmada biz, geçmişte inanç ve uygulamaya etki eden -günümüzde de özellikle halk kesiminin geleneksel İslâm anlayışında yaşama şansı bulan- halk metinleri üzerinde duracağız. Bundan dolayı, gelenek teriminin bu makalede –Osmanlı'daki kullanımı itibariyle- avamın (halkın) dinî bilgilerini temin ettiği metinlerdeki İslâmî öğretiye denk geldiğini belirtmek gerekmektedir. Bu da vahyin yorumlanmış tarzını ortaya koymakta ve tamamen insanî bir zeminde gelişmektedir. Ancak, asıl konuya geçmeden önce alt yapı oluşturmak amacıyla oldukça geniş ve karmaşık bir muhtevası bulunan geleneğin mahiyetini kavrama yoluna gitmemiz gerekmektedir. Bu anlamda, onun en önemli vasıfları arasında; süreklilik, istikrar, hiyerarşi, otorite, büyüklere ve selefe saygı, itaat, ortodoksi ve kutsiyet gibi niteliklerin bulunduğunu söyleyip bunlar üzerinde kısaca duralım.

Geleneğin en bariz vasıflarından biri sürekliliktir. Gelenek içinde var olduğu (veya oluşturduğu) süreklilik zinciriyle geçmişten bugüne, oradan da yarına bağlanmak ister. Bu süreklilik kavramı, bir bakıma onun sebeb-i vücududur. Tamamlayıcı unsurlarından birinde meydana gelecek herhangi bir kopma, otantikliğini zedeler ve zamanla yozlaşmasına, başkalaşmasına sebebiyet verebilir. Sürekliliği sağlayan selefin üstünlüğü (geçmişe saygı) ise, geleneğin ikinci vasfıdır. Geleneğin hayatiyetini sağlamış olanlardan kurulu olan geçmiş, bugünden her zaman daha saygı değer, daha otantik ve daha saf bir dönemi teşkil eder.[4] Gelenek, bu anlamda, geçmişle bir hesaplaşmayı, geçmişin tartışılmasını ya da sorgulanmasını istemez; hatta, yerine göre yasaklar. Bunun sonucu olarak da yeni ortaya çıkan unsurlardan hoşlanmaz. Geleneksel toplum modern toplumlar gibi mozaik toplum tipi oluşturmadığından her parçası "organik" birliktelik içinde ve birbirini besleyecek tarzda faaliyet gösterir. Bundan dolayı, unsurlardan birindeki değişim

[4] Nitekim, Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadis de bu durumu destekler tarzdadır: "Ümmetimin en hayırlısı benden sonra gelenlerdir, sonra onların peşinden gelenler, daha sonra da onların peşinden gelenlerdir...." Buhari, Şehadat 9; Fezailü ashabi'n-nebi, 1; Rikak, 7; İman, 1, 27; Müslim, Fezailü's-sahabe, 210-216; Tirmizi, Fiten, 45; Şehadat 4; Menâkıb 56. Ancak, bu hadis senet açısından sahih olmakla birlikte, geçmişe özlem ve geçmişi yüceltip geleceğe endişeyle bakma teması işlediğinden dolayı metin tenkidi yapılması gerekli hadisler arasında yer almaktadır.

hemen yapının değişimine yol açmaz, aksine yapı tarafından kontrol altına alınır. Onları gelenek içinde bir yere oturtur ya da bid'at sayarak kaçınılmasını ister. Gelenek, açıkça söylemese de kâmil ve eksiksiz olduğu inancındadır. Geleneğin, kendisini noksan ve tamamlanmaya muhtaç olarak takdim etmesi kendi kuyusunu kazması anlamına gelir. Bu da geleneğin kendi ideolojisini kendiliğinden getirdiği anlamına gelir (krş. Althusser, 1984:6-7, 45 vd.; Armağan, 1992:19-20, 65).

Bundan başka, gelenek, vücuda getirdiği yapıya, bu yapının gereklerine ve kurallarına kayıtsız şartsız itaat ister. Zaten bu itaat olmadan gelenek var olamayacağı gibi, varlığını da sürdüremez. Bu itaat zoraki, dayatılmış bir baş eğme tavrı değildir; "soft" ideolojilerin özelliği olan içselleştirilmiş (*internalized*) bir itaattir. Yine, geleneğe soyut bir itaat söz konusu olmayacağından geleneğin toplum içerisinde tecessüm etmiş tezahürlerine itaat edilir. Bu tecessüm de hiyerarşiyle mümkün olur. Gelenek, semavî âlemdeki hiyerarşinin dünyevî planda yeniden kurulmasını ister. Semavî âlemdeki; melekler, büyük melekler, arş.. şeklinde tanzim edilen hiyerarşiye benzer bir düzen dünya için de gerekli görülmüştür. Bu, semavî âlemdeki hiyerarşinin bir bakıma gölgesi ve yansıması olacaktır (Armağan, 1992; özellikle Hristiyanlık'taki sistemle ilgili olarak bk. Kuper, 2003: "Hierarchy", 361-362). Toplumda kararları, yalnız hiyerarşinin en üstünde yer alan yöneticiler alır. Yöneticilerse meşruiyetlerini kutsal bir kaynaktan aldıkları için toplumun alt katmanları, yöneticilerin dikey kararlarına tabidirler. Yöneticiler tanrının yeryüzündeki gölgesi veya vekilidirler. Dolayısıyla, geleneksel toplumda sıradan halkın yöneticileri bir peygambere tabi imiş gibi taklit etmeleri gerekir, böylece hiyerarşik toplum modeli de sunulmuş olur (Armağan, 1992).

Bundan başka, gelenek içinde tanzim edilen kurallar ve hayat nizamı, geleneğin "kendiliğinden felsefesi" içerisinde, sosyalleşme sürecinde insanlara zerk edilir; neyin bilinip neyin bilinemeyeceği, neyin iyi neyin kötü olduğu ve neye itaat edilip neye edilemeyeceği gibi hususlar hep bu süreç içerisinde bireye aşılanır. Çözümler geleneğin içerisinde verilir. Böylece, gelenek varlığını sürdürdüğü müddetçe, birey, geleneğin dışında bir çözüm arama lüzumunu hissetmez ve geleneğin gücüne itaat etmeye devam eder (Armağan, 1992). Nitekim, bu tür bir

ortamda kişi; yemek tariflerinden, ayakkabıyı nasıl giyeceğine, bir fakire nasıl muamele edeceğinden, inanç esaslarına kadar her şeyde geleneğin birleştirici damgasını görebilir. Daha doğrusu geleneğin dünyasında insanların ne yiyip içeceklerini tayin eden de neye inanıp neye inanmayacaklarını belirleyen de gelenek dediğimiz ve esasını dinden alan, ama onu zamanla sosyal bünyeye intibak ettirip zenginleştiren, açılımlar kazandıran, nihayet onu toplumun ve bireyin iliğine kadar nüfuz ettiren mekanizmadır. Yani, bütün bunlardan hareketle, geleneğin geleneksel toplumların omurgası olduğunu belirtmek gerekmektedir (Armağan, 1992).

Bununla birlikte, geleneğin sürekliliğini sağlaması için istikrar niteliğini haiz olması da gerekmektedir. Tek başına süreklilik yeterli değildir. Bu sürekliliğin değişimler karşısında istikrarlı biçimde devam ettirilmesi kaçınılmazdır. Geleneğin ruhunu zedeleyen unsurların başında, değişimin doğurduğu istikrarsızlık gelmektedir. İlerleme, kalkınma, gelişme gibi modern döneme ait kavramlar ise, gelenek için istikrarsızlığı ima eden ve geleneğin varlığına tehditler yönelten kavramlardır. Bu tür kavramlar, istikrarlı bir şekilde geleneğin bünyesine uyarlanabildiği ve varlığı için bir tehdit oluşturmadığı durumlarda kabul görebilir (Armağan, 1992).

Gelenek, mensuplarına "güvenilir" olduğunu da aşılar. Sahip oldukları gelenek mutlaka başka geleneklerden daha iyi, daha doğru ve daha güvenilirdir. Güvenilir olmak, bir gelenek için olduğu kadar, mensupları için de hayatî önem arz eder. Çünkü, güven içinde olmamaktan kaynaklanabilecek şüphe, yüzyılların içinden o günlere kadar gelmiş olan zincirin halkalarından birinde kopma meydana getirebilir. Bunun için, her gelenek, mensuplarına "kendi geleneklerinin üstün olduğu" şeklinde bir tür kendiliğinden ideoloji aşılar. Bu kendiliğinden ideoloji bir *biz* duygusu yaratır. Bizin dışında kalanlar da yabancıdır ve *onlar* (veya ötekiler, diğerleri) olarak nitelendirilirler. Bu ayrım gelenek içinde önemli bir yer tutar. Sosyal düzeyde geleneğin varlığını sürdürebilmesi için bu ayrım gerekli görülmektedir.

Geleneğin bir başka vasfı da ortodoksidir. Her gelenekte hak ve batıl şeklinde bir ayrım vazgeçilmezdir ve bu ayrımın kaçınılmaz bir şekilde hak olanın korunmasına yönelik bir yapılandırmaya yönelmesi ge-

rekmektedir. İşte bu yapı ortodoksidir. Hak ile batıl arasındaki ayrım çizgisini çekecek olan ortodoksi geleneğin varlığı için zorunludur. Ortodoksisi olmayan bir gelenek, hak ile batıl arasında ayrım yapamayacağı için zedelenecek ve giderek hakikati temsil yeteneğini yitirecektir. Soyut olarak ortodoksi diye bir şey olamayacağından, dinî hakikatin ne olduğunu tayin eden, geleneğin düzenliliğini ve sürekliliğini garanti eden şey de otoritesidir. Otorite ise, bu görevi yerine getiren kişiler tarafından sağlanır (Armağan, 1992).

Kutsala gelince; o, olağanüstü, aşkın ve gündelik olayların oluş doğrultusunun dışında görülen ve o şekilde tecrübe edilen olayları içerir. En önemli unsuru, kişinin, kaynağı tabiat üstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanmasıdır. Geniş anlamıyla; şiddete, işgale, kirletmeye karşı korunmuş olan şeydir (Armağan, 1992:39-40; Demirci, 2002:XXVI).

Ancak, tüm bu nitelikleri haiz bulunan geleneğin paradoks olarak isimlendirilebilecek nitelikleri de söz konusudur. Gelenek, klasik anlamdaki tanımından hareket edildiğinde sahih ve geçerli bilginin elden ele aktarılması anlamına gelmektedir. Ancak, bu aktarmanın bize kadar nasıl geldiği ve aktarılan şeyin aslını yansıtıp yansıtmadığı, dolayısıyla, aktarmanın ne kadar güvenilir biçimde yapıldığı soruları gündeme gelmektedir. Fakat, geleneğin vasıfları göz önünde bulundurulduğunda, onun bir yandan, sağlıklı bilgiyi temin ettiği, diğer yandan da mensuplarını kendisine teslim olmaya çağırdığı bilinmektedir. İşte, bilginin bize kadar aktarılma sürecinde, eğer bazı kasıtlı veya kasıtsız değiştirmeler veya çarpıtmalar yapılmışsa, ortaya çıkan yanıltıcı bilgiler, ister istemez geleneğin kendisinde sahih bilgi halini alacaktır. Şu halde, gelenek, kendisinde hem sahih, hem de çarpıtılmış olanı birlikte bulundurmaktadır ki, bu da onun başka bir paradoksudur (Armağan, 1992; Kuper, 2003, "Hermeneutics").

Diğer bir paradoks da sıra dışı -özellikle hızlı değişim- dönemlerinde kendini gösterir. Olağan dönemlerde gelenek, insanlara elden ulaşmak ya da ortak bir davranış kalıbı oluşturmak suretiyle sağlam bir dayanak temin ederken, hızlı değişim zamanlarında büyük sıkıntılar yaşanır. Geleneğin nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, süreklilik ve istikrar gibi hususlar modern dönemlerde farklı algılanmış ve gelenek

kendi tabiatına uymayan bu duruma adapte olma sürecine giremediğinden pranga olarak algılanmıştır (Armağan, 1992). Nitekim, yine modern dönemle birlikte ortaya çıkan, modernizmin külliyen en büyük bid'at olarak kabul edilmesi de günümüzde geleneğin paradokslarının en önemlileri arasında yer almaktadır. Bundan başka, kutsalın nerede başlayıp nerede son bulduğunun belli olmaması da bir başka paradokstur.

Şifahî Kültür

Halkı esas alan bir çalışmada halk İslâmının temellendirilmesinde şifahî kültür ve nitelikleri üzerinde de durma gereği ortaya çıkmaktadır. Tarihî süreç göz önünde bulundurulduğunda Ergin'in işaret ettiği "otodidakt eğitim" önem kazanmaktadır. İşte bu müesseselerdeki eğitim sırasında takip edilen metottan hareket edildiğinde, ikincil şifahî kültür ve gelenek üzerinde durulması zarureti doğmaktadır.[5] Tercih edilen kitapların günün muayyen saatlerinde okunarak üzerinde konuşulması şeklindeki ders metodu sırasında genellikle dinleyicilerin büyük çoğunluğunun okuma yazma bilmedikleri kabul edilmektedir. Bu da iletişim ve eğitimin, metin ve yazıdan hareketle gerçekleştiğini, ancak, diyalogun tamamen söze dayandığını ortaya koymaktadır. Bundan dolayı, ikincil şifahî kültür ve nitelikleri üzerinde durmak, konuya ilişkin sağlıklı düşünmemizi kolaylaştıracaktır.

Öncelikle, yazılı metinde olduğu gibi, şifahî kültür geleneğinde de oldukça karmaşık ve ince bir sistem olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak bu, yazılı metin sistemi ve mantığından oldukça farklı olduğundan çoğu zaman anlaşılmamış ya da yanlış anlaşılmıştır. Çünkü onun mantığı doğal dünyanın mantığı ile ölçülebilecek nitelikte değil-

[5] Aslında, çalışma, metin üzerinden hareket ettiğinden ilk anda şifahî kültürle bağlantısı yokmuş gibi görünmektedir. Ancak, metinlerin toplumsal işlevi göz önünde bulundurulduğunda şifahî kültüre kaynaklık eden eserler konumunda oldukları ortaya çıkmaktadır. Şifahî kültür de birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yazı ve matbaa kavramlarını bilmeyen, iletişimin yalnızca konuşma dilinden oluştuğu kültürlere birincil şifahî kültür adı verilmektedir. İkincil olan ise, iletişimin sözle olduğu, ancak sözün kaynak olarak yazı ve metinden çıkması durumunu temsil etmektedir (Tanımlama için bk. Ong, 1995:23-24).

dir. Ortaya konulan tema, diğer konuların büyük çoğunluğunun ana hatlarını etkiler. Ayrıca, bu etki, temanın anlatı içindeki ağırlığı ile doğru orantılıdır. Anlatımda mucize ve büyüye olan eğilimin de temel kural niteliğinde olduğu söylenebilir (Olrik, 1975:26). Bundan başka, olaylar her zaman tek çizgilidir. Eksik kalan ayrıntıları tamamlamak için geriye dönüş yapılmaz. Eğer daha önceki olaylar hakkında bilgi vermek gerekirse bu bir konuşma içinde verilir. Bundan başka, gereksiz olan her şey atılmış, sadece gerekli olanlar göze çarpıcı bir durumda ortaya çıkarılmıştır. Dikkatler de baş kahraman üzerinde yoğunlaştırılmıştır (Olrik, 1975:25, 26).

Şifahî geleneğin insanı, fonksiyonel ve yaşamla ilgili düşünceden yanadır; işine yarayan şeyle ilgilenir, bunun dışında kalanlarla ilgilenmez. Öğrendiğini hemen yaşam koşullarına uygular ve bilinç altı derin bilgiyi kullanır. Fonksiyonelin zıddı olan kategorik düşünce ise oldukça sıkıcıdır (Ong, 1995:69,70). Mantık kurallarına ve tümdengelim yöntemine pek başvurmaz. Bu, onların mantıksız ya da düşünce biçimlerinin mantıktan yoksun olduğu anlamına gelmez. Onların, düşüncelerini pek donuk gelen salt mantık kalıplarına sokmak istemediklerini ve pratik sorunların mantık oyunlarıyla çözülemeyeceğini gösterir.[6] Yine, halkın bir bakıma uyuyan insana benzediği ve bu teşbihten hareketle, uykuda muhakeme kabiliyetinin duracağı ve zihne bir takım hayallerin yerleşmesinin kolay olacağı düşünülmektedir. Benzer şekilde, olayların fevkalâde güzel ve efsanevî motifler taşıyan yönlerinin halk üzerinde daha etkili olduğu ve muhayyileleri en iyi şekilde canlandırabilenlerin halkı rahatça etkilediği kabul edilmektedir (Le Bon, 1974:71-72). Tüm bu niteliklerin uzantısında, bilme, bilgi arttırma gibi hususlarda mesafeli olmak yerine; insan yaşamına yaklaşma-yakınlaştırma, duygudaşlık ve ortak bir özdeşleşmeye gitme gibi hususlar şifahî kültürün belirgin vasıfları arasında yer almaktadır.

Bundan başka, şifahî kültürde akılda kalma çok önemli olduğundan

---

[6] Ong, 1995:69. Önermeleri birleştirip yeni bir çıkarıma varmak, kendi kendisiyle sınırlı bir durumdur ve bu suretle elde edilen sonuç, başlangıçta kullanılan önermelerden oluşmaktadır. Bu yolla kıyas, soyut düşünme biçiminden hareketle yapılmakta ve mantığın yazı temelli oluşuna dayanmaktadır. Sözlü kültürde ise, durum tamamen farklı bir düzlemde yürümektedir.

bunun kolaylaştırılması gerekmektedir. Bu süreçte; abartı, şaşaa, üstün niteliklere haiz olma, yerme veya göklere çıkarma gibi hususlara sıkça rastlanmaktadır. Nitekim, herkesin tanıdığı-bildiği üstün niteliklere sahip kimseler kolay kolay unutulmazken sıradan kimseler sözlü zihinde yer etmez. Salt isimler değil de isimlerin ayırt edici vasıfları ve karakterleri de hatırlamayı kolaylaştırır. Söz gelişi, Tepegöz'ü hatırlamak, iki gözlü bir devi hatırlamaktan daha kolaydır (Ong, 1995:88-89). Hain-kahraman, yergi-övgü, iyi-kötü gibi birbirine zıt odaklaşmalar veya karşılıklı kutuplarda yer alacak şekildeki anlatımlar da bu süreçte dikkati çekmektedir (Olrik, 1975:22). Sevilen şey adeta göklere çıkartılırken, sevilmeyen şey de yerin dibine geçirilmektedir. Akılda kalmayı kolaylaştıracak başka bir ilke de yinelemedir. Ancak, şifahî kültürde yineleme, konunun önemini ortaya koymak amacıyla da kullanılmaktadır. Normalde bir şeyin önemi o şeyin ayrıntılarına inilerek de anlatılmaya çalışılabilir. Ancak, şifahî kültürde tam anlamıyla ayrıntılara inme tekniğini bulmak mümkün değildir. Önem verilen hususun belirtilmesi, genellikle yineleme şeklinde olur. Bu yinelemeler, bazen gerilimi arttırma amaçlı olurken, bazen boşlukları doldurmak, bazen de basitlik içindir. Bundan başka, yinelemede en çok yapılan şey rakamların kullanılmasıdır. Bu rakamlar; üç, yedi veya on iki olabilir. Bunlardan üç rakamı, insan ve nesnelere ilişkin en yüksek sayıyı ifadede, diğer rakamlar ise soyut nitelikleri tasvirde kullanılır (Olrik, 1975:20-22). Bütün bunlara ek olarak; kutsallık ve geleneksellik, büyüklere saygı, geleneğin ve kültürün taşıyıcılarına hürmet gibi niteliklerden de bahsetmek mümkündür.

Şifahî anlatımda herhangi bir yazılı metinde bulunması düşünülen; giriş, gelişme, sonuç gibi hususlara rastlamak mümkün değildir. Bir olay anlatılırken belli başlı birkaç husus alınıp gerisi ihmal edilebilir. Bundan ötürü, çoğu zaman dinleyicinin doğrudan olayın ortasına atıldığı görülür. Anlatım şeklini de belirli olayların iç içe geçmesinden oluşan kutulara benzetmek mümkündür (Ong, 1995:169-170). Bundan başka başlangıç ve bitişlerin oldukça önemli olduğu gözlemlenir. Başlangıçların genellikle durgunluktan coşkunluğa geçecek tarzda olduğu ve sonuçların ise coşkunluktan durgunluğa ulaşacak şekilde bittiği tespit edilmektedir (Geniş bilgi için bk. Olrik, 1975:19-20). Yine,

anlatan ile dinleyici arasındaki bağ çok önemli olduğundan, olaylar gerçeği yansıtacak şekilde anlatılmak yerine, dinleyiciyle bağın kurulmasını temin edecek şekilde olur. Yani, anlatım yaşamın ta kendisi ve yaşamdan bir kesittir. Daha sonra, üçüncü bir şahıs, yaşamdan tamamen uzak şekliyle anlatımı incelediğinde, üslup ve olaylar zinciri arasında bağ kurmakta oldukça zorlanır. Birbirinden bağımsız olaylar birbirini takip eder; ancak, gerçek yaşamda da hayat birbirinden kopuk olaylardan oluşur, hatta, çoğu zaman olayların birbirinden tamamen koptuğu da gözlenir. Bundan ötürü, yazı dilindeki tutarlılık, anlatım sırasındaki olayların birbiriyle bağlantılı olması gibi nitelikleri şifahî anlatımda bulmak mümkün olmaz.

Geleneksel Halk Metinlerinden Hareketle Dinî Değerler

Gelenek, halk dini, halk İslâmı ve şifahî kültür gibi niteliklerin incelenmesinden sonra, bu başlık altında şifahî kültüre temel oluşturan Osmanlı yaygın eserlerinin bu perspektiften incelenmesi düşünülmektedir. Bu amaçla, söz konusu eserlerin ortaya koydukları İslâmî yorum ve anlayışlar özetlenirken, yukarıdaki giriş başlıklarında ele alınan konularla ilgili yeri geldiğince değerlendirmelere de gidilecektir.

Osmanlı halkının İslâmî alt yapısını oluşturan metinlerdeki vasıfların en başında, soyut olmaktan ziyade somut, güncele, hayata yönelik ve hayatın içinde olmak gelmektedir. Bu niteliklerin her birini halk metinlerinde aynen bulmak mümkündür. Konu ve olaylar, duygu yönünden coşkun, insanı psişik yönden doygunluğa ulaştırmayı sağlayacak şekilde ortaya konmuştur. Bu anlamda, halk metinlerinin her birini aynı kategoride ve eşit olarak değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte, genel hatlarıyla bu niteliklere sahip oldukları söylenebilir. Ancak, bu özellikleri kendisinde toplamanın yanında, edebî değeri de bulunan, *Mevlid*'e benzer vasıf ve konumuyla Mehmed Bîcan'ın *Muhammediyye* isimli eseri incelemeye alınan diğer eserlere göre daha farklıdır. Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i gibi, kendisinden sonra bir çığır açtığından, ona benzer eserler kaleme alınmıştır. Kardeşi Ahmed Bîcan'ın *Envarü'l-aşikîn* adlı eseri de *Muhammediyye*'nin Osmanlı Türkçesi'yle nesren kaleme alınmış şeklidir. Yine, çalışmaya esas olan Diyarbekirli Ahmed

Mürşidî Efendi'nin *Ahmediyye* isimli manzum eseri de *Muhammediyye*'nin başlattığı yolda kaleme alınan, ancak onun kadar başarılı kabul edilmeyen bir eserdir.[7]

Kitapların konuları dinin temellendirilmesi açısından incelendiğinde, dinin inanç, ibadet ve ahlak boyutundan her biriyle ilgili malumat verdikleri tespit edilmektedir. Bunlardan inançla ilgili konuların muhtevası normalde soyuta yönelik ve teorik bir anlatım içermektedir. Nitekim, halk metinleri de bu tür konuların anlatımı sırasında akait eserleriyle paralellik arz edecek şekilde muhtasar bilgi vermiştir. Ancak, muhtasar bilginin akabinde veya değişik konuların anlatımı sırasında, zaman zaman somut bilgi ve açıklamalara da gidilmiştir. Meselâ, Allah inancında somuta yönelme mümkün olmadığından, muhtasar olarak varlığı, birliği ve sıfatlarından bahsedilmiştir. Ancak, cennet, cehennem, melek-cin-şeytan gibi konularda bu kaidenin tamamen bozulduğu ve onların güncel hayatın birer parçası haline geldiği görülmektedir. Cennet hayatından bahsedilirken sanki uhrevî âlemden değil de dünyadaki bir mekân ve güzelliklerinden, cehennem hayatı anlatılırken de dünya hapishanelerinden bahsediliyormuş gibi bir manzarayla karşılaşılmaktadır. Özellikle bu tür konuların anlatımı sırasında, efsaneleştirme, oldukça sık rastlanan hususlar arasında yer almaktadır. Bundan başka, hadis adı altındaki bu anlatımların rivayet tekniği açısından durumları incelendiğinde; zayıf, mevzu ve uydurma oldukları görülmektedir. Hatta, bir kısmının mevzu hadis eserlerine dahi girmediği, İslâmî motifleri haiz yarı tanrısal mitolojik kahramanlıklar içeren anlatımlar olduğu tespit edilmektedir. Örnek olması açısından, İbn Abbas'a isnat edilen, bir kimsenin kabrinden kalkmasından cennete girmesine kadar yaptıkları ve yaşadıklarını konu edinen uzun bir rivayeti kısaltarak şu şekilde nakletmek mümkündür: İnananlar kabirlerinden kalktıklarında, Allah iki kanatlı, ak inciden eğeri, zebercetten yuları, nurdan nalınları bulunan ak buraklar gönderir. Bunlardan birine binen kimse, altında kaynak sular bulunan ağaçlık bir bölgeye gelir. Buradaki membaların birinden içerek batının-

[7] *Muhammediyye* ile ilgili başta edebiyat tarihçileri olmak üzere değişik disiplinlerin değerlendirmeleri söz konusudur (Geniş bilgi için bk. Kâtib Çelebi, 1982: II, 1617; Kocatürk, 1955:95; Kocatürk, 1964:278; Banarlı, 1987: I, 488; Gibb, 1958: I, 392-407; Çelebioğlu, 1996: I, 54-56, 81-149; Kelpetin-Arpaguş, 2003; Kelpetin-Arpaguş, 2001:24-28).

daki cennete uygun olmayan şeylerden arınır, diğerinden de gusül abdesti alarak azalarındaki toz, toprak gibi zahirî kirlerini temizler. Bu temizlikten sonra, yalın yüzlü ve sürme gözlü olur. Altmış arşın uzunluğundaki boyu ile Âdem'e, güzelliği ile Yusuf'a, ses güzelliği ile Davud'a, yaşı ile İsa'ya, huy ve ahlakı ile de Hz. Muhammed'e benzer. "Cennet'e girin" emri gelince cehennemliklere zincir ve kelepçeler, bu kimselere de değişik kumaştan elbiseler gelir. Elbiselerin özelliği, nurdan ışıklar saçacak şekilde olması ve bu ışıkların güneş ışınlarını yok edecek yoğunlukta bulunmasıdır. Bu kimselerin yanlarında cennetteki yerlerini bulmada kılavuzluk edecek hafaza melekleri de vardır. Hafaza melekleriyle birlikte cennetin kapısından içeri girdiklerinde, şerefesi altından gümüş bir köşkle karşılaşırlar. Bu köşkün kendilerine ait olduğunu zannederler. Fakat, melekler burasının onların makamı olmadığını bildirirler. Bir müddet daha giderler, bu defa da şerefesi inciden, altın bir köşk ile karşılaşırlar. Melekler burasının da onlara ait olmadığını haber verirler. Bir müddet daha giderler ve kızıl yakuttan şeffaf bir köşkle karşılaşırlar. Köşklerin içinde Allah tarafından daha dünyadayken müminler için nikahlanmış hatunlar vardır. Bu hanımlar o günden beri kocalarının ismini değişik yerlere yazarak yolunu beklemektedirler. Müminlere bu cennet hatunlarından bahsedilince ayakları üzerine gelerek o zamana kadar hissetmedikleri bir sevinç duyarlar. Hatunlar da sündüs ve istebraktan hulleler giyerek hizmetkârlarla birlikte karşılama töreni düzenlerler. Sağ yanlarına yakut ve inciden buhur, sol taraflarına rahîk ve selsebil şarabı taşıyan yetmiş bin kişi alırlar. Hizmetkârlarıyla birlikte yola çıkınca inananların akılları başlarından gider ve gelenleri melek zannedip secdeye kapanırlar. Hizmetkârlar onlara, dünyadaki amellerinin karşılığının daha fazla olduğunu bildirirler. Aklı başına gelip başını kaldıran müminler ikiye ayrılan safların ortasında güneş gibi doğan hatunlarını görür, karşılıklı kucaklaşıp selamlaşırlar. Çevrelerinde bulunanlar da onlara eşlik edip tesbih ve tekbirlerle gülbanklar okurlar. [8]

---

[8] *İmâdü'l-İslâm*, vr. 223a-224a. Oldukça uzun olan bu rivayet hakkında yeterli bilgi verildiği düşüncesiyle daha fazla uzatmanın gereksiz olduğu kanaatindeyiz. Rivayetin tamamı için bkz. *İmâdü'l-İslâm*, vr. 223a-227a. Bu rivayetin anlatım tarzı açısından hadis olduğunu söylemek oldukça zordur. Nitekim bu niteliğine rağmen kaynak araştırması yapılmış, ancak herhangi bir hadis kitabında rastlamak mümkün olmamıştır.

Yine, semavî alemde hayal edilen meleklerin Allah Tealâ ile haberleşmeleri de sanki bu dünyada kralın, emrindeki kullarıyla olan diyalog ve konuşması şeklinde tezahür etmektedir. Bu, bir yandan, uhrevî âlemin orijinal niteliğinden soyutlanarak dünya ile eşdeğer hale getirildiğini göstermektedir. Diğer yandan da naslardaki gaypla ilgili sınırlı bilgilerin veya sembolik ifadelerin insan muhayyilesiyle doldurulduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, meleklerle ilgili tasvirlerde, bunların mitolojik kahramanlar şeklinde ortaya konmaları, bu durumun yansımalarından biridir. Meselâ, Hz. Peygamber, miraç sırasında ikinci semada gördüğü Azrail hakkında şunları bildirmiştir: Altın ve gümüş payeli nurdan bir taht üzerinde oturur. Etrafında birçok melek bulunur. Sağındakiler nurla, solundakiler de zulmetle vasıflandırılmıştır. Önünde eceli gelenleri bildiren defter şeklinde levh-i mahfuz vardır. Dünyadakilerin ömürleri ağaç ve yaprakla temsil edilmiştir. Dünya da leğen gibi istediği tasarrufu yapabilecek şekilde önüne serilmiştir. Bir kimsenin eceli yaklaşınca yaprağı sararır ve levhin üzerine düşer. Azrail bu yaprağı dünyaya götürüp o kimsenin yemeğine katmak üzere meleklere verir. Eceli gelen kimse bu yemekten yeyince hastalanır, vadesi tamam olup defterdeki ismi silinir. Meleklerden biri gidip ruhunu boğazına getirir, Azrail de elini uzatıp kabzeder, saadet ehliyse sağındaki meleklere, şekavet ehliyse solundaki meleklere verir. Azrail'in emrinde yetmiş binlerle ifade edilen melekler olduğundan işlerini yerinden kıpırdamadan yapar.[9]

İnanç konularındaki açıklamalarımızdan sonra, ibadetler bölümünü incelemeye geçtiğimizde, din denilince asıl vurgunun yapıldığı yerin bu kısım olduğunu görürüz. Hatta cennet-cehennem gibi semavî âleme ait meselelerin bile ibadetlere vurgu yapmak amacıyla değişik şekillerde gündeme getirildiği dikkati çekmektedir. Aynı hedefi melek ve şeytandan bahseden pasajlarda da görmek mümkündür. İbadete teşvik ama-

[9] Karadavudzade, 1266:204-205; Erzurumlu, 1310:7. Ka'b el-Ahbar'dan gelen rivayette, bütün insanlar sayısınca yaprağı olan ağacın arşın altında bulunduğu bildirilmiştir. Bir kulun eceline kırk gün kalınca Azrail'in önüne ağaçtan bir yaprak düşer. Azrail de hizmetindeki meleklere o kimsenin canını almak üzere emir verir (Yazıcızade, 1306:303). İbn Abbas'tan gelen başka bir haberde, Azrail'in bir harbesinin büyüklüğünün doğu ile batı arasındaki mesafe kadar olduğu, dünyada yürüdüğü, âdemoğullarının yüzüne bakarak, kimin eceli geldiyse bildiği, harbesiyle başına vurup ölülerin yanına geldiği, ölümü karşısına getirdiği ve o kimsenin de hemen can verdiği nakledilmiştir (Eşrefoğlu, 1327:79).

cıyla genellikle değişik cennet nimeti tasvirine gidilirken, bazen de meleklerin o ibadet karşılığında Allah ile diyaloga girip -geçmişte birçok günahı da olsa- bu kul için af dileğinde bulunacağı teması işlenmiştir. Ancak, ibadetler arasında da farz ve vaciplerden ziyade, nafile ibadetler ve cemaatle namaz gibi toplu ibadetler üzerinde daha fazla durulmuştur. Meselâ, bir kimse bir günde beş vakit namazı cemaatle kıldığında elde edecekleri şöyledir: İkindi namazını cemaatle kılıp mescitte bir saat oturduğunda bütün günahları affedilir ve cennetten dünyanın yedi kat büyüklüğünde bir şehir alır, sabah namazını kılıp güneş doğuncaya kadar oturduğunda adn cennetinden yetmiş dereceye, öğle namazını kıldığında elli dereceye erişir. İkindi namazını kıldığında İsmail (a.s.)'ın çocuklarından sekiz kişiyi azat etmiş gibi, akşam namazını kıldığında hacca gitmiş gibi, yatsı namazını kıldığında Kadir gecesini ihya etmiş gibi sevap alır (Yazıcızade, 1306:321-322). Aslında, normalde cemaatle namaz kılmak Hanefî ve Malikîler'e göre müekket sünnet olduğundan, cemaatle namazı terk eden kimse de müekket sünneti terk etmiş gibi cezalandırılır. Fert planında terki caiz olsa da toplum olarak terki ve ihmali caiz değildir (Dönmez, 2002:I, 168). Cemaati terk etmenin cezası hakkındaki anlatımlardan biri de şöyledir: Cemaatle namazı terk eden kimse münafık ve bid'at ehlinden olur. Yer ve gök ehli kadar amel işlese ameli kabul edilmez, cennetin kokusunu duymaz, dünya ve ahirette lanetlenir. Bu kimsenin yüzüne gülerek bakan kimse Beytülma'mur'u ve Kâbe'yi yıkmış gibi günaha girer (İmâdü'l-İslâm, vr. 47b; Yazıcızade, 1306:320-321). Nafile ibadete teşviki amaçlayan bir rivayet de şöyledir: Berat gecesinde yüz rekat namaz kılan kimseye Allah tarafından otuzu cenneti müjdeleyen, otuzu cehennemden, otuzu dünya belalarından, onu da şeytanın fitnesinden koruyan yüz melek gönderilecektir (Yazıcızâde, 1306: 43; İmâdü'l-İslâm, vr. 137b). Başka bir rivayette de bu üç gece gündüz gibi ayın nuruyla aydınlatıldığından bu günlere eyyâm-ı nur denildiği bildirilmiştir (İmâdü'l-İslâm, vr. 137b). Konuyla ilgili rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Ancak, geneli göz önünde bulundurulduğunda, halkın din öğretisinde ibadetlerin çok önemli bir boyutu olduğunu söylemek mümkündür. İbadetlerden de toplumsallaşmayı ön plana çıkaracak olan cemaatle namaz ve teravih namazı gibi hususlara biraz daha önem verildi-

ği, nafile ibadetlere yapılan vurgunun ise daha fazla olduğu tespit edilmektedir. Söz konusu vurgu ve önem ortaya konulurken kullanılan üslup ve anlatım tarzı incelendiğinde, ibadetler mukabilinde değişik cennet nimetlerinin elde edileceği ya da zengin olmak, muhtemel belaları def etmek, hırsızdan emin olmak gibi dünyaya taalluk edecek faydaların sağlanacağı dikkati çekmektedir. Şüphesiz, bu husus dönemin din eğitiminde takip edilen metodu ortaya koymaktadır. Ancak, normal şartlarda insanın yaptığı ibadetlerdeki amaçla ilgili muhtemel üç durumdan bahsetmek mümkündür: Birincisi, Allah'a kulluğun bir nişanesi ve O'nu sevmenin bir göstergesi olabilir, ikincisi, yalnızca Allah'ın emrini yerine getirme amaçlı olabilir, yani, Allah emrettiği için ibadet edilebilir. Üçüncüsü, dünya ve ahiret nimetini elde etme amaçlı olabilir. İşte halk metinlerinde üçüncü hususun ağırlıklı olduğu, ibadetleri yapmanın mukabilinde elde edilecek dünya ve ahiret nimetleri üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bu durum, dönemin din anlayışını ve halkın eğitiminde takip edilen metodu ortaya koymaktadır. Nitekim, Kâtib Çelebi de; günlerin, ayların üstünlükleri, gece-gündüz yapılan ibadetler hakkında ne gibi hadis ve söz varsa anlatılmalı, bunlar Türkçe'ye çevrilip halka öğretilmeli -uydurma hadis dışında zayıf hadislerin söylenmesinde de bir beis yoktur-, hakkında haber ve eser varit olan nafile ibadetler hususunda halkta rağbet uyandırmalı, âdete uygun namazlar anılmalıdır (Kâtib Çelebi, 1863:142), diyerek halkın ibadete teşvik edilmesi üzerinde durmuştur.

Ancak, burada başka bir hususa daha değinmek gerekmektedir. O da Kâtib Çelebi'nin; "günlerin, ayların üstünlükleri ve bu zamanlarda yapılacak ibadetlerle ilgili uydurma dışında ne gibi hadis ve söz varsa söylenmeli" şeklindeki cevazının, sonuna kadar zorlanıp bu konuda bulunan her türlü bilginin sanki bir ön elemeden geçirilmeksizin anlatılmasıdır. Nitekim, hadis kitaplarında da Ahmed b. Hanbel'in; "helâl ve haram konusunda bir şey rivayet ettiğimizde pek sıkı, fezail ve benzeri mevzularda bir şey rivayet ettiğimizde de müsamahakâr davrandık" sözü, sahih olmayan tüm rivayetlerin nakledilmesi şeklinde anlaşılmıştır (Subhi es-Salih, 1996:176). Bundan başka, ilmî literatürde tergîb ve terhîb adı altında zikredilen hususlarda konulan kaidelere de riayet edilmediği bildirilmiştir. Meselâ, Kardavî'nin konuyla ilgili gö-

rüşleri şöyledir: "Tergîb-terhîb, rekaik ve benzeri konularda zayıf hadis rivayetini caiz görenlerin koymuş olduğu üç şarta maalesef dikkat edilmemiştir. Züht ve rekaik hadisleriyle meşgul olanların çoğu, zayıf ile çok zayıf arasındaki farkı görmemişlerdir. Hadisin Kur'an'la ve sahih sünnetle sabit, şer'î bir asla ters düşüp düşmediğine dikkat edilmemiştir. Bilakis, oldukça münker ve üzerinde uydurma alâmetleri görülen bir hadis, birçok kimse tarafından, çarpıcı ve yeni bir şeyi ilk defa aktarmış olmanın verdiği cazibeye kapılarak nakletmede bir sakınca görülmemiştir" (Kardavi, 1993:180). Bundan başka, yine, hadis kitaplarında mevzu hadisi tanıma yolları arasında, küçük bir işin karşılığında büyük mükâfat veya ceza ön gören rivayetlerin uydurma olacağı bildirilirken (Subhi es-Salih, 1996:221), diğer yandan da bazı zahit ve mutasavvıfların insanları salih amellere teşvik etmek için Hz. Peygamber'in söylemediği bir sözü hadis diye uydurmakta bir beis görmedikleri ifade edilmektedir (Subhi es-Salih, 1996:225). İşte rivayet tekniği açısından tarihî malzeme için vaz edilen bu kıstaslara riayet edilmemesinin örnekleri arasında, halkın eğitimini amaçlayan eserlerin bulunduğunu ve bunların ilk sıralarda yer aldığını söylemek mümkündür.

Dinî konulardaki ahlakî davranışlar kısmına gelince, metinlerimiz bu konuya da hassasiyet göstererek, istenilen davranış ve tutumların yerleşmesinde ibadetler konusunda uyguladıkları metodu kullanmıştır. Hatta, yalnız ahlakî ilkeler değil, tüm davranışların iyi ve kötü yönleri belirlenmiştir. Neyin bilinip neyin bilinemeyeceği, -ayakkabı bağlamaktan yemek tarifine kadar hemen her şeyin- gelenek tarafından belirlenmesi ilkesini bu bölümde görmek mümkündür. Hatta, bu hususun halk metinlerinin temelini oluşturduğu bile söylenebilir. Bu durum, bir yandan, halkın tüm ihtiyaçlarının önceden düşünülüp esasa bağlanması açısından avantaj, diğer yandan da güncel hayatın din gibi algılanmasına sebebiyet vermesi dolayısıyla dezavantaj oluşturmaktadır. Böylece, geleneğin paradoksal vasfı ortaya çıkmakta, dinî alan genişlemekte, dolayısıyla, yapılması ve sakınılması gerekenlerle bunların sonucunda elde edilecek sevap ve günahlar da artmaktadır. Dinî-gayri dinî şeklinde nitelendirmenin mümkün olmaması neticesinde; yemek, sakal, bıyık, elbise, kıyafet, oturup-kalkmak, yatmak, uyumak-uyanmak gibi hususların hemen her birinde emredici veya ya-

saklayıcı bir hükümle karşılaşmak mümkündür (Kelpetin-Arpaguş, 2001b). Meselâ, Allah'ın kelâmını veya fıkıh kitaplarını kasten pis yerlere, ayak ucuna koymamanın imanın şartları arasında sayılması (İmadü'l-İslâm, vr.11a; Mızraklı İlmihal, 7) bahsettiğimiz durumun sonuçlarından yalnızca birini oluşturmaktadır. Burada, geleneğin toplum içerisinde belirli davranışları yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları böyle davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıt olması anlamındaki tarifini hatırlamak gerekmektedir. İstenilen davranış kalıplarına insanların uymasını sağlamak amacıyla değişik dinî motifler devreye girmiştir. Bu da bir yandan, dinî emir ve nehiylerin artmasına sebebiyet verirken, diğer yandan da normalde emir ve nehiyler arasında var olan sıra ve hiyerarşinin karışıp alt üst olmasına neden olmuştur. Hepsinden önemlisi, dinî hükümler ve fiillerin farz veya haram şeklindeki karşılıklı iki kutupta odaklaşmasına sebebiyet vermiştir. Dinî hükümlerin sıralaması göz önüne getirildiğinde; farz, vacip, sünnet, müstehap, mübah, caiz, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh, haram li-aynihî, haram li-gayrihî şeklinde emirden yasağa doğru giden bir yol takip edilir. Bu durumu, haram ile farzı siyah ve beyaz, aralarındaki diğer hükümleri de gri tonda ifade edecek şekilde anlatmak mümkündür. Bu temsilî anlatım da halkın siyah veya beyaz şeklinde iki uçta odaklaştığını, ikisi arasındaki muhtemel gri tonda durmadığını göstermektedir. Yani, halk öğretisindeki dinî hükümlerde mekruhlar çok zaman haram konumuna, sünnet, müstehap, mübah ve caizler de farz veya vacip mesabesine getirilmiştir. Diğer yandan; sünnet, müstehap, mübah veya caizin terk edilmesi durumu da günah veya büyük günah olarak ortaya konmuştur. Eşyada asıl olan, mübah sayılmaktır. Fakat, şeyhülislâmlar maslahat gereği mekruh olduğuna, bazı kenar müftüleri de haram olduğuna dair fetva verdiler, şeklindeki Kâtib Çelebi'nin (1863:41-42) açıklamaları da bu durumun ibaha yönünün ortadan kalkarak halka yansıdığını göstermektedir. Yine, onun konumuza ışık tutacak şekilde dönemin anlayışıyla ilgili diğer açıklamaları da şöyledir: Aslında, dinî hususların birçok yönü bulunduğundan zaman ve zemine göre hükümler değişebilir. Fakat, halk bu kadar ayrıntıyı anlayamaz; tüm mevzuları tek hususa indirger, vacip veya haram kabul eder (Kâtib Çelebi, 1863:93-94). Dinî hükümde, tehlike i-

le ibaha yan yana geldiğinde tehlike yanının üstün tutulması temel kaidedir. Bundan dolayı, kamuyu zarardan korumak amacıyla yasak yönü tercih edilmelidir (Kâtib Çelebi, 1863:23). İstenilmeyen bir hususun yasaklanmasındaki maslahat, yöneticiler avamın sırtından sopayı eksik etmemelidir, şeklindeki büyüklerin öğüdüne mebnidir. Bundan dolayı, zahirde men etme ve te'dip yöneticilerin vazifesindendir (Kâtib Çelebi, 1863:37). Bu beyanlar da halk metinlerinin dönemin anlayışıyla aynı paralelde olduklarını ortaya koymaktadır.

Bundan başka, gülmek, kahkaha atmak gibi hususlar istenilmeyen bir durum telâkki edildiğinden gülmenin abdesti bozacağına hükmedilmiştir (İmâdü'l-İslâm, vr. 33a; Mızraklı İlmihal, 17). Yine, mübah olan musiki ve teganni mahzurlu yönleri düşünülerek yasak, günah, hatta küfür addedilmiş (İmâdü'l-İslâm, vr. 225b; Yazıcızade, 1306: 434; Karadavudzade, 1266:131; Diyarbekirli, 1303:333; Erzurumlu,1310:555), mekruh olan sigara da günah kabul edilmiştir (Diyerbekirli, 1303:366-370). Sakalını kesen kimsenin de evine rahmet ve bereket inmeyeceği, lanetleneceği, Yahudi, Hristiyan veya Kızılbaş olacağı haber verilmiştir (İmâdü'l-İslâm, vr. 30a-30b). İşte, geleneğin her şeyi belirlemesi ve hayat modeli oluşturup insanların buna uymasını sağlayan ideolojik aygıt olma durumu, İslâmî yaşamda din ve kültür ayrımının neredeyse tamamen ortadan kalkması, kültürel alanın da din adı altında anılması sonucunu doğurmuştur. Böylece, din alanının gerçek varlığının ötesine kaydığı, Schuon'un deyimiyle, dinin gelenekleştiği sonucuna varılmaktadır. Bu durumda dinin genişlemesi, bir anlamda kültürel alanı da kapsaması veya geleneğin dinleşmesi şeklinde özetlenebilecek bir durumdan bahsetmek mümkündür. Ancak, halk metinlerindeki, özellikle, sıradan davranışların dinî referanslarla ortaya konulmaları durumu, Nasr'ın; "din, hayatın tüm safhasını kuşatınca gerçek vasfını ifade eder" şeklindeki yorumunu doğrulayacak tarzdadır.

Bir diğer husus da dinî hükümlerde genellikle maslahat gereği hareket edilerek ibaha yönünün ikinci plana atılmasıdır. Yukarıda, Kâtib Çelebi'nin açıklamalarından "kamuyu zarardan korumak amacıyla tehlike ile ibaha yan yana geldiğinde, tehlike yanının esas alınması" durumu, ibaha sınırları içinde kalan hemen her hususun yasaklanmasıyla neticelenmiştir. Bu da Kardavî'nin, teoride konulan ilkelere pratikte riayet

edilmediği görüşüyle paralellik arz etmektedir. Ancak, daha önce işaret edildiği üzere, tespit ve değerlendirmelerin büyük bir kısmı halk metinlerine has bir şey değildir. Halkın eğitimini amaçlayan eserlerin dönemin genel temayülüne zıt veya ters düşebilecek bir yapıda olduklarını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, halk metinlerinin yapı itibariyle normaldeki temayül ve anlayışları, birkaç adım daha ileri götürdüklerini belirtmek gerekmektedir. Meselâ, hadisle amel etmede konulan teorik bilgiler hayata geçmeyerek birçok zayıf ve uydurma hadis muteber ilmî eserde yer alabilmiştir. İşte, halk metinleri bu noktada kalmayıp sahih ve uydurma rivayetin yanında mitoloji ve efsaneyi de kullanmışlardır. Ancak, mitoloji ve efsane de aslî hallerinde değil de İslâmlaştırılmış halleriyle kullanılmıştır. Mitolojilerin İslâmlaştırılmasında birçok yol kullanılmakla birlikte, en önemlileri arasında, yarı tanrısal nitelikleri haiz, kırk bin ayaklı, kırk bin gözlü gibi özellikler taşıyan melek veya şeytan motifi yer almıştır. Bunlar da adeta çok tanrılı döneme ait iyilik ve kötülük tanrılarını ya da Ehl-i Kitab'ın kutsal metinlerindeki tanrısal niteliklere bürünmüş melek, şeytan veya kral-larını andıracak yapıdadır. Dolayısıyla, halk metinleri sahih haberlerdeki kısıtlı muhtevadaki melek ve şeytan anlayışını alarak, yarı tanrısal veya tabiat üstü kahraman mitosları ya da eskatoloji mitosları haline dönüştürmüştür. Diğer bir tarz da Hz. Peygamber'in nübüvvet vasıflarından soyutlanarak olağanüstü kahraman mitosu halini almasıdır. Melek ve şeytanla ilgili örneklerden yukarıda bahsedilmişti. Hz. Peygamber'in kahraman mitosu şekline dönüşmesi durumu da aşağıda genişçe işleneceğinden üzerinde daha fazla durmaya gerek kalmamaktadır. Ancak, konuya ışık tutmak amacıyla, sıkça görülen efsanelerden birini zikretmekte yarar vardır: Âlemin oluşumu sırasında ilk olarak Resul-i Ekrem'in nuru yaratılır. Bu nurun dörder dörder bölünmesinden sonra, Hz. Peygamber'in ruhu yaratılır. Daha sonra, Allah Tealâ dört dalı olan "şeceretü'l-yakîn"i yaratıp ruhu fanus içinde bunun üzerine koyar. Ruh burada kırk bin yıl Allah'ı değişik tesbihlerle zikreder. Sonra, Allah onun karşısına bir ayna yaratıp bu aynaya bak diye emreder. Ruh da bakar. Kendi güzel suretini görüp şükretmek üzere beş defa secdeye kapanır. Her secdesinde yüzer yıl kalıp tesbih eder. Bu secdelerin her birine karşılık Muhammed ümmetine beş vakit namaz farz kılınır (Karadavudzade, 1266:217).

Halk metinlerinin dinî anlatım tarzlarıyla ilgili yukarıdaki açıklamalarından başka, onların şifahî anlatımla paralellik arz eden yönleri de vardır. Şifahî kültürdeki yergi-övgü, iyi-kötü gibi kutuplaşmalara halk metinlerinde geniş bir açılım bulmak mümkündür. Bu konuya örnek olabilecek meseleler arasında; Hz. Peygamber sevgisinde sınırsızlık, cennet-cehennem, sevap-günah konularındaki karşılıklı kutuplaşmaları saymak mümkündür. Sevginin sınırsızlığına birçok yerde rastlanılmakla birlikte, özellikle Hz. Peygamber konusunda doruk noktasına ulaştığı gözlenmektedir. Dinî pratiklerde halk, bölgesel veya kitlesel dinî lidere veya şeyhe (veli) bağlanırken, dinî söylemlerinde İslâmî pratiklerin ana kaynağı olan Peygamber'e yönelmiştir. Duygusal coşkunun da eklenmesiyle Hz. Peygamber sınır tanımaz sevgi seli içerisinde kalmıştır. Hatta, bu sevgi yalnız nübüvvet sınırları içinde kalmayarak bütün inanç esaslarını kapsayacak tarzda gelişmiştir. Bundan dolayı, inanç esaslarının nübüvvet merkezli olduğunun vurgulanması gerekmektedir. Nitekim, benzer tespitlerde bulunan Annemarie Schimmel de Hz. Peygamber'in ümmeti için ideal bir örnek ve model olma vasfının zaman içinde gerçek seyrinden çıktığını ifade etmektedir. Onun; davranış, eylem ve sözleri, giyimi, sakal biçimi, yediği yemekler, yani hayatının en ince ayrıntıları kendisine benzemeye çalışan dindar kimselere örnek olmuştur. Tabiî, bu rehber ve örnek edinme, zaman içinde onun hayat hikâyesine efsanevî bir takım bilgiler katmaya ve onun yaşamına yeni boyutlar kazandırmaya vesile olmuştur. Halbuki, Peygamber, efsaneleri inkâr etmesine ve kişiliğe tapınmayı yasaklamasına rağmen, maalesef vefatından sonra kendi çevresini olağanüstülükler kaplamaya başlamıştır (Schimmel, 2001). Bu konu, yukarıda geleneğin nitelikleri arasında yer alan saygı, hürmet ve kutsallık vasıfları açısından güzel bir örnek oluşturmaktadır. Normalde, İslâm inancında kutsiyet yalnızca Allah'a ait bir vasıf olmakla birlikte, Peygamber, ulaştığı konum itibariyle insan olma vasfını kaybetme noktasına gelmiştir. Böylece, halk metinlerinde -farkında olunsun ya da olunmasın- Hz. Peygamber Allah ile insanlar arasında elçilik yapan bir kul olma vasfından soyutlanarak, yarı tanrısal ve dolayısıyla kutsal bir varlık halini almıştır. Şüphesiz, bu duruma gelinmesinde sevgi-

ye sınır konulamamasının da katkısı olmuştur. Bir de burada, şifahî kültürde, kendine gerekli gördüğü hususlara odaklanıp diğerleriyle ilgilenmeme ve tüm ilginin baş kahramana yönelmesi durumunun neticelerini görmek mümkündür. Halk metinleri, kullandığı üslup itibariyle, Hz. Peygamber'e -konumu ve yaptıklarından ötürü- baş kahraman vasfı verdiğinden; onun, kendinden önceki tüm peygamberler tarafından bilindiği, her birinin onun nurunu taşıdığı, hatta -Âdem örneğinde olduğu üzere- ona salavat getirdiklerini dahi söylemişlerdir (Yazıcızade, 1300:48). Yine, diğer peygamberlerden bahseden bölümlerde, onların hayatlarını anlatma amacının olmadığı, bunun yerine onların hayatlarında Hz. Peygamber'le ilgili ne gibi bağlantılar bulunduğu temasının takip edildiği görülmektedir. Bu da şifahî kültürde baş kahraman üzerinė yoğunlaşılıp onun göz alıcı örneklerle canlı tutulduğunu, diğer bilgilerin ise ya ihmal edildiğini ya da verilmediğini göstermektedir. Yine, şifahî kültürde birbirinden bağımsız olayların birbirini takip edebileceği ilkesinin, bu konuda aynen karşılık bulduğu söylenebilir. Peygamberler tarihi anlatılırken, sanki diğer peygamberlerin Resul-i Ekrem'den önce olduğunu anlamak mümkün değildir. Normalde bu durum çelişki doğurmasına rağmen, halk metinleri, şifahî kültüre kaynaklık ettiğinden böyle bir endişe taşımamaktadırlar. Ancak, özellikle bu konuda tasavvuftaki vahdet-i vücut öğretisinin de etkisi bulunmaktadır. Söz konusu öğretinin nübüvvet anlayışına yansıması, Hz. Peygamber'in nur şeklinde tecelli eden ilk ruhanî varlık olması ve tüm âlemin ondan vücut bulması şeklinde olmuştur. Bu öğreti neticesinde Hz. Peygamber de maddî ve ruhanî varlığıyla değerlendirilerek, maddeten vefat etse de ruhen hâlâ yaşadığı kabul edilmiştir. Bu ilkenin halk muhayyilesine indirgenmesinde ise, özellikle *Muhammediyye* ve *Envarü'l-aşikîn*'in katkısı olduğu düşünülmektedir.

Sevgideki sınırsızlık kadar, korkutma, dolayısıyla kâfir ve günahkâr olmakla ilgili konularda da aynı oranda -belki de daha fazla- sertlikle karşılaşılmaktadır. Meselâ, küfre sebebiyet verecek akla hayale gelmeyecek birçok davranış sıralanmıştır. Bunlardan imansız gitmeye sebebiyet verecek kırk esas arasında; ulemadan kaçmak, erkeklerin ipek giymesi, bıyıkların sünnete uydurulmaması, üst elbisesinin kol ve eteğinin kısa olması (Mızraklı İlmihal, 68-69) gibi sıradan hususlar yer almıştır. Baş-

ka bir yerde de; haram maldan sadaka vermek ve bundan sevap ummak, kumarı, içkiyi, zinayı besmeleyle yapmak, cemaati, ezanı, kameti, Allah yolunda savaşı, cenaze ve bayram namazını, kıyametten önce Deccal'in ve Dabbetü'l-arz'ın ortaya çıkmasını, Ye'cûc ve Me'cûc'u, İsa'nın gökten inmesini, güneşin batıdan doğmasını inkâr etmek (Yazıcızade, 1306: 326-328) küfre sebebiyet veren hususlar olarak sıralanmıştır. Bu da günah ve küfür konusundaki aşırı hassasiyeti, bu noktadaki kutuplaşmayı veya şifahî kültüre temel oluşturan metinlerdeki -normal yazı dilinde bulunması mümkün olmayan- sertliği göstermektedir. Bu tür sertlikler, geleneğin istemediği davranışlar olarak da değerlendirilebilir. Nitekim, geleneğin istediği veya bünyesine uyan şeyleri alırken istemediklerini de bid'at adı altında dışarıda bıraktığını -özellikle burada- hatırlamak gerekmektedir. Bu anlamda, halk metinlerinde sünnet ve bid'at ayrımının önemli ve etkin olduğunu, arzu edilen şeyler sünnet başlığı altına girerken, istenmeyenlerin de bid'at veya küfür gibi değişik adlandırmalarla dışarı atıldığını belirtmek gerekmektedir. Meselâ, kıyafetle ilgili olarak; beyaz ve yeşil renkli elbise giymek, elbisenin boyunun kısa olması, siyah imame sarmak sünnet kabul edilirken, uzun giymek, erkeklerin sarı ve kırmızı giymesi de bid'at sayılmıştır. Yine, başın tamamının tıraş edilmesi ya da öylece bırakılması sünnet kabul edilirken, bir taraftan perçem bırakmanın da bid'at olduğuna hükmedilmiştir (İmâdü'l-İslâm, vr.170a-170b; Erzurumlu,1310:245-246). Ancak, özellikle elbisenin renk, kol ve eteği üzerinde durulması, bir yandan, o dönemlerdeki çok kültürlü yaşamda kıyafetlerin belirleyici vasıf ve önemine işaret ederken, diğer yandan da önceki dinî inanç ve anlayışların İslâmiyet'e girildikten sonra da devam etme meylinde olduğunu, buna karşı geleneğin direnç gösterdiğini ortaya koymaktadır.[10] Fa-

[10] Özellikle elbise konusunda birçok rivayet ve belirlemenin olması, toplumda bu konunun önemli olduğunu göstermektedir. Meselâ, Hacı Bayram Veli'nin halifelerinden Akşemseddin'in *Risaletü'n-nur* isimli eserinde, kıyafetlerle ilgili olarak; siyah elbise giyip sarığı omuzların arasından sırtının ortasına kadar uzatmak müstehaptır (s. 3), eski elbise giyen kimseyi Allah sever (s. 5), bıyıklar kesilip sakal uzatılmalıdır (s. 10) şeklinde beyanlara rastlanılmaktadır. Başka bir yerde de müslüman olmanın alâmetleri arasında; sakalı kınalı olmak ve siyah elbise giymek sayılmıştır. Fakat, siyah elbisenin Şaman âdetlerinden olduğu kabul edilmektedir (Osman Turan, 1994:177-8). Ancak, bu gibi hususların sadece

kat, özellikle sakal ve bıyık konusunda sahih hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den menkul müşrik ve Mecusiler'e muhalefet etmek amacıyla bıyığı kısaltıp sakalı uzatmakla ilgili emir ve tavsiyeler bulunmaktadır. Sebeb-i vürudu dönemsel olan bu hadisler günümüze kadar fıkıh ve ilmihal kitaplarında aynen rivayet edilmiştir. Bugün bu rivayetlerin lafzen yorumlanıp aynen tatbiki veya bunları uygulamayanların, Hz. Peygamber'in sünnetine riayet etmeyen günahkâr veya kâfir kimseler olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Küfür gibi dinî sorumluluk ve müeyyidesi bulunan bir hususun kolay bir şekilde devreye girmesi, dini ve inananları derinden yaralayacak bir husustur. Ağır müeyyidesi olan bu hususlaki hükmün naslar tarafından ortaya konmuş kaide ve ilkeleri söz konusudur. Ancak, geçmişte, din eğitimi ve tedbirli davranma amacıyla dinî kavramların sıklıkla ve ölçüsüzce kullanılma yoluna gidildiği kabul edilmektedir.

Bundan başka, zaman zaman işaret edildiği üzere, dönemin normal temayül ve gidişatının da metinlerdeki yorumlara paralel olduğunu söylemek gerekmektedir. Meselâ, kıyamet alâmetlerine inanmamak halk metinlerinde küfür olarak yorumlanırken, aynı dönemlerde medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Şerhu'l-akaid*'de; Deccal, nüzûl-i İsa vb. hususlar kıyamet alâmetlerinden sayılmış ve hak oldukları bildirilmiştir (Teftazanî,1982:79). Şüphesiz, böyle bir inancın olduğu dönemde, bu tür hususlara inanmamanın küfür şeklinde yorumlanması, halk metinlerinin anlam kaymasına gitme vasfı göz önünde bulundu-

Osmanlı-Türk geleneğinde değil, haber ve eserlerde de yer aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in yeni bir İslâm toplumu ortaya koyarken dinî inanç, ibadet ve ahlak kuralları dışında kılık-kıyafet gibi hususlarda da müşrik ve gayri müslimlere benzememeye dair davet ve teşvikleri olmuştur. Bunları, çevredeki kültür, medeniyet, din ve kavimlerle iç içe yaşayan o dönem müslümanlarına ayrı bir kimlik ve özellik kazandırıp onların kendi içinde bütünleşmelerini sağlamaya yönelik önlemler olarak yorumlamak mümkündür. Bundan dolayı, bu konudaki rivayetleri ve fakihlerin yorumlarını sosyal zeminden, kültürel arka plandan ve gelenekten ayırarak anlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü, dinde haram istisnaî ve arızî bir hüküm olup ancak açık ve kat'î delille sabit olur. Bundan dolayı, bu tür konulardaki "haram" gibi ifadelerin alimler tarafından sakıncalı, doğru değil, mekruh gibi anlamlarda kullanıldıkları düşünülmektedir. Dolayısıyla, bu tür ifade ve yorumları ihtiyatla karşılamak, hadislerde geçen ifadeleri de bir davranışın teşvik edilmesi veya önlenmesi yönünde güçlü vurgular olarak anlamak gerekir (Geniş bilgi için bk. Bardakoğlu, 2002:90-93)

rulduğunda tabiî görülmektedir. Ancak, zaman zaman halk eserlerinin bu sınırları zorlayıcı konuma düştüklerini de belirtmek gerekmektedir. Bunu da geleneğin şifahî kültüre dayalı olmasının sertliği olarak yorumlamak mümkündür.

Bir de bilim ve teknolojinin daha geç ulaştığı, tabiatla baş başa yaşayan halk kitleleri açısından konuya bakmak gerekmektedir. Tabiat olaylarının ve geleceğin bilinmezliği karşısında bulunan halk, bu metinlerde sunulan ibadet ve dualarla hayatını anlamlandırma yoluna gitmiş, gizem ve bilinmezlikler karşısında bir tavır ve duruş sergilemiştir. Buna, metafizik ilkelere dayalı eğitim de denebilir. İnsan ile âlem arasındaki insana huzursuzluk veren şeylerden insanı uzaklaştırma temeline dayanan bu usulde, insanın nefsinin (ben) eğitimiyle dünyaya yöneltilmesinin getireceği birçok faydadan bahsetmek mümkündür. Günün belli zamanlarında okunan dualar, kılınan namazlar ve tutulan oruçlar sayesinde insan, Allah ve tabiat arasında muhtemel bağlantılar kurarak hayatını anlamlandırma yoluna gidecektir. Yine, henüz tabiata dair yeterli bilginin bulunmadığı bir zamanda; dünyanın, meleğin iki kolu arasında bulunması, tabiat olaylarının melek, cin ve şeytanla bağlantılı olması, gök gürültüsünün meleklerin kılıç sesi sayılması, bazı insanların günah ve cürümlerinin yerin damarlarını tutan melekleri harekete geçirerek depreme sebebiyet vermesi, birçok hastalığın sebebinin cinlere bağlanması şeklindeki dinî motiflerle sunulan çözümler, insanı Allah'a bağlamak açısından bazı kolaylıklar sağlamış olmalıdır. Kısacası, bugün tabiat kanunları veya sünnetullah diye isimlendirdiğimiz şeyin ardında; melek, cin, şeytan ya da ismi melek, cin ve şeytan olan olağanüstü güçlere sahip gizemli varlıklar hayal edilmiş ve bunların tabiatta meydana getirebilecekleri tahribat yaygın eğitim amacıyla ve dinî motiflerle ortaya konmuştur. İşte bu metot tartışılabilir mahiyet arz etmekle birlikte, bu sırada dua okumak, namaz kılmak ve oruç tutmak gibi dinî ibadetlerin öngörülmesinin, insanın psikolojik dünyasını tedavi ettiği ve sağlıklı insan oluşumuna katkıda bulunduğu kabul edilmektedir. Çünkü, bu sırada tabiat karşısında hissedilen acziyet ve bu acziyeti bertaraf etme yolu aynı anda gündeme gelmektedir. Ancak, bu eğitimin tatbikatında, gerekliliğin hadis veya Hz. Peygamber'den nakil şeklinde yapılmasının hadis tekniği ve dolayısıyla İs-

lâm dini açısından bir takım mahzurları olmuştur. Bu da yukarıdan beri zaman zaman işaret ettiğimiz, geleneğin paradokslarından birini ve en önemlisini oluşturmaktadır.

Buraya kadar işaret ettiğimiz niteliklerin bütününde görülen ortak noktayı, anlam kayması şeklinde özetlemek mümkündür. Halk metinleri, Kur'ân-ı Kerim üslubuyla karşılaştırıldığında hemen her konudaki olayları sunuşları sırasında anlam kaymasına gittiklerini söylemek gerekmektedir. Meselâ, gayp konusunu ele alalım. Normalde gayp insanın idrak kabiliyetinin çok ötesindeki bir alandır. İnsanın psikolojik tabiatı göz önüne alındığında, insan zihninin, önceden tecrübe etmediği algı ve kavrayışlar üzerinde fikir yürütemeyeceği kabul edilmektedir. İşte, Kur'ân-ı Kerim insanın kavrayabilmesi mümkün olmayan bu alanı teşbih, temsil, sembol veya işaret gibi değişik yöntemlerle kavranılabilir kılmanın yolunu açmıştır. Halk metinlerine bakıldığında onun da sembol, teşbih ve işaret şeklindeki metotları kullandığı, ancak, özellikle gayba dair hususlarda benzeyen-benzetilen arasındaki muhtemel farkı ortadan kaldırarak sembol ve işaretleri işlevsiz hale getirdiği, başka bir ifadeyle bunları hakikat şekline dönüştürdüğü görülmektedir. Kısacası, gayp konusunda Kur'ân-ı Kerim dünyadan örnekler verirken, halk metinleri Kur'ân-ı Kerim'in bu üslubundan hareketle dünyevîliği efsanevî unsurlara doğru yönlendirmiştir. Meselâ, meleklerle ilgili birçok anlatım ve vasfın yanında İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre; Yahudiler Hz. Peygamber'e, Kur'ân-ı Kerim'de bir sureye ismini vermiş olan "ra'd" kelimesinin ne olduğunu sormuşlar. Bunun üzerine, Peygamber, "ra'd"ın melek olduğunu, bulutlarla ilgili görevi bulunduğunu, elinde ateşten bir kamçı taşıdığını, bununla bulutları sürdüğünü ve bulutlardan bu kamçı sesinin geldiğini haber vermiştir (Yazıcızade, 1306:299) Ancak, gaypla ilgili konuların gerçekliğini ortaya koyarken insanı ve metafizik âlemi iyice kavradıktan sonra Kur'ân-ı Kerim'i dikkatle tetkik etmek gerekmektedir. Halk metinlerinde özellikle bu tür konularda doğrudan böyle bir amaçtan hareket edildiğini söylemek oldukça zordur; onlar, ayetlerin zahirî anlamları üzerine; efsane, hayal veya Kitab-ı Mukaddes ve Ehl-i Kitab'ın başta apokrif dinî metinleri olmak üzere, değişik yorumlardan faydalanma yolunu seçmiştir. Hatta, zaman zaman halk metinlerinin Kur'ân-ı Kerim'in üslubundan ziyade

Kitab-ı Mukaddes'in üslubuna yaklaştığı ve bazı bilgilerin hadis veya tefsir yorumu olarak doğrudan oradan alındığı tespit edilmektedir.[11] Bu da geleneğin paradoksları arasında yer alan hususlardan birini oluşturmaktadır.

Geleneğin nitelikleri arasında ısrarla vurgulanan ortodoksluk, İslâmî gelenekte Ehl-i Sünnet olarak karşılık bulmaktadır. Selçuklu'dan tevarüs edilen İslâm'la yola çıkan Osmanlı, Anadolu'da büyük bir imparatorluğa doğru giderken kurulduğu coğrafyadaki geniş ve zengin kadim kültür çeşitlerinden bütünlüğü sağlayabilecek bir senteze gitmiştir. İşte, bu sentez sırasında Ehl-i Sünnet şeklinde formüle edilen "orta yol" girişiminin çok dinli ve kültürlü yaşamda büyük avantaj sağladığından şüphe etmek mümkün değildir. Değişik düşünce sistemleri arasındaki muhtemel dezavantajların ortadan kaldırılması veya minimuma indirilmesi amacıyla Ehl-i Sünnet'ten olmak veya Ehl-i Sünnet'in gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Kendinden önceki dönemde önem kazanan Ehl-i Sünnet anlayışını devam ettiren Osmanlı'nın halk metinlerinde inanca müteallik konularda Ehl-i Sünnet'in gerekliliği vurgulanırken, özellikle Mutezile'ye karşı cephe alındığı tespit edilmektedir. Ancak, tarihî gelişimi incelendiğinde Osmanlı döneminde tehlike oluşturabilecek Mutezilî bir gurubun varlığına dair bir veriye rastlanmamaktadır. Aslında, bu durum ilmî gelenekteki Ehl-i Sünnet temasına yapılan vurgunun halk metinlerine yansıdığını göstermektedir.[12] Bu anlamda, Ehl-i Sünnet'ten olmakla *biz* anlayışı oluşurken (onları) ötekileri de Ehl-i Sünnet'in karşısında yer alan Mutezile oluşturmaktadır. Böylece, Mu-

---

[11] Meselâ, Nuh (a.s.), Tufan'dan sonra gemiden karaya çıkmak istediğinde yerin durumunu öğrenmek amacıyla kargayı gönderir. Karga yolda leş görünce onunla meşgul olup geri dönmez; bunun üzerine Nuh da güvercini gönderir; güvercin yer yüzündeki su çekildiğinden ağzıyla zeytin yaprağı ve ayağıyla balçık alıp geri döner (*Kitab-ı Mukaddes*, 1988:Tekvin, 6-11). Bu olaydan sonra Nuh kargaya beddua eder ve karganın yüzü kapkara olur. Güvercine ise dua eder; o da insanlara munis olur (*Envarü'l-aşikîn* 52'de bu anlatımın Begavî tefsirinden alındığı bildirilmektedir).

[12] Meselâ, Osmanlı medreselerinde çok okunan ve etkin bir eser olan *Şerhu'l-akâid* üzerine yaptığı çalışmada Süleyman Uludağ, Teftazanî'nin, dönemindeki etkin mezhep ve dinler üzerinde durmayıp Ehl-i Sünnet'i temellendirirken karşısında Mutezile ve Caferiyye gibi mezhepleri hedef aldığına işaret etmektedir (Geniş bilgi için bk. Uludağ, 1982:74-77)

tezile günümüze kadar ötekiler ve yabancılar kategorisinde kalarak gelmiştir. Şüphesiz, burada halk bazında bir biz ve ötekiler anlayışından ziyade, ilmî gelenekteki Ehl-i Sünnet'i temsil etme durumundaki Eş'arîlik ile onun mukabili olan Mutezilî anlayışın karşılıklı yer alma durumu söz konusudur. Ancak, burada geleneğin istikrar, süreklilik gibi vasıflarına verdiği önem neticesinde ortaya çıkan paradoksun neticeleri görülmektedir. İslâm din ve düşünce tarihi göz önüne alındığında Eş'arîlik ve Ehl-i Hadis'in Mutezile'yi bid'at ehli olarak nitelendirmesi tarihî-sosyolojik bir hadisedir. Ancak, günümüze kadar Mutezile, İslâmî öğretide ya bid'at ehli olarak, ya da inanç konularındaki farklı düşüncelerden dolayı eleştirilmek amacıyla gündeme gelmiştir (Kadızade, 1241:90, 110-112, 115, 134-135). Bugün aynı tarihî-sosyolojik şartlar içinde olmadığımız halde, Mutezilî düşünce bid'at ehli olmaya devam etmektedir. Bu da İslâm düşünce tarihinin bir kısmı benimsenirken diğer kısmının saf dışı edildiği sonucuna varmamızı gerekli kılmaktadır. Aslında, Osmanlı göz önünde bulundurulduğunda, geleneğin sürekliliği sonucunda sahih olmayan bilginin -Mutezile örneğinde görüldüğü üzere- sahih hale geldiği bu örnekten anlaşılmaktadır. Yine, kıyafet, saç ve sakal konularında da belli grupların saç ve sakal şekilleri, taşıdıkları düşünceden dolayı engellenirken zaman içinde o şartlar ortadan kalktığı halde yasaklama devam etmiştir. Bu da benimsenen geleneğin paradoksları arasında yer alan durumlardan biridir.

Sahih olmadığı halde benimsendikten sonra sahih kabul edilen bilgiye gelince; olaya dinî endişeler açısından bakıldığında, bu konuda en büyük yekûnu rivayetler oluşturmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, halk metinlerinde hadis olarak nakledilen rivayetlerin büyük çoğunluğunun zayıf, mevzu veya herhangi bir hadis kitabında bulunmayan anlatımlar olduğu tarafımızdan tespit edildiği gibi, kitaplar üzerine yapılan müstakil çalışmalarda da ortaya konmuştur.[13] Ancak, halk metinlerinde görülen bu hususların büyük çoğunluğunun doğ-

[13] Çelik, Ali, 2000: *(Anadolu'da) Halkın Hadis Bilgisi ve Bilgi Kaynakları (Ahmediyye Örneği)*, Eskişehir; Dalgın, Nihat, 1990: *Eşrefoğlu Rumî ve Müzekki'n-nüfûs'unda Bulunan Merfû Hadislerin Tahrici*, (yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul; İpek, Zehra, 1998: *Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin Delâilü'l-Hayrât Adlı Eserindeki Hadislerin Tahrici*, (yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. Yine, halk metinleri olarak

rudan halk metinleriyle alâkalı bir durum olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Nitekim, ilmî gelenekte oldukça etkili ve yaygın olan eserler üzerine yapılan çalışmalara göre, müelliflerin hadis rivayetinde azamî titizlik gösterdiklerini söylemek oldukça zordur.[14] Ancak, daha önce de işaret edildiği üzere, halk metinleri aralanan kapıları ardına kadar açmak başarısını göstererek bu konudaki uygulamayı oldukça ileri safhaya ulaştırmıştır. Fakat, ilmî eserlerde rivayet metodu açısından öngörülen teorilerin pratiğe yansıyamaması, halk eserlerinde bu durumun daha kolay zemin bulmasını sağlamıştır.

Üslup açısından konuya baktığımızda, şifahî kültürün söz ve konuşmaya dayalı olmasından hareketle hatırda kalma meselesinin oldukça önemli olduğunu görürüz. Bundan ötürü, anlatım sırasında; ritim, sesli-sessiz uyumu, sıfatlar veya kalıp ifadelerin kolaylaştırıcı özelliğinden faydalanılmıştır. Nitekim, halk eserlerimizin önemli bir kısmında şiir dilinin kullanılması da tesadüf olmayıp akılda kalmayı kolaylaştırmak içindir. Bundan başka, sık sık tekrara başvurulduğu da tespit edilmektedir. Meselâ, *Muhammediyye* örneğinde olduğu üzere, bir konu anlatıldıktan sonra can alıcı noktasının farklı bir yerde tekrarlandığı, bazen de tekrarın birçok yerde yapıldığı görülmektedir. Yine, bir konu anlatılırken farklı bir konuya geçildiği, belki birkaç bölüm sonra tekrar aynı konuya dönüldüğü ve ardından bazen konunun tamam-

araştırma alanımıza giren *İmâdü'l-İslâm* isimli eserin, tarihî gerçeklere uymayan birçok bilgi ve hurafe içerdiği (Kâtib Çelebi, 1982: II, 1165), *Delâilü'l-hayrât*'ın da hadis kitaplarında bulunmayan hadisler ihtiva ettiği kaydedilmiştir (İzmirli, 1332:97). Nitekim, yine günümüzde de oldukça meşhur ve yaygın olan *Delâilü'l-hayrât*'ın rivayetlerinin sahih olmamasından hareketle salavatın önemini sahih hadislerle anlatan eser telifine gidilmiştir (Ali İbrahim Merzuk, 1988: *Delâilü'l-hayrâti's-sahîhatü'l-mevsûkât*, Fas). *Tenbîhü'l-gâfilîn* de zayıf, mevzu ve israilî rivayetleri toplamış olmasından dolayı eleştirilmiştir (Ezherî, 1985:48; Kâtib Çelebi, 1982:I, 487; İzmirli, 1332:92).

[14] Meselâ, bu konuda Teftazanî'nin *Şerhu'l-akâid* isimli eserinin, özellikle semiyyat bölümlerindeki rivayetlerde zayıf ve mevzu hadislerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu eser üzerine özellikle Osmanlı döneminde yapılan şerh ve haşiyelerde de bu durum üzerinde durulmaması, hadis rivayetinde azamî titizlik gösterilmediğini ortaya koymaktadır (Geniş bilgi için bk. Uludağ, 1982:84-85). Yine, Gazzâlî'nin oldukça yaygın ve meşhur olan eseri *İhyau ulumuddin*'deki rivayetlerin büyük çoğunluğunun zayıf ve mevzu olduğu Zeynuddin Irakî tarafından tespit edilmiştir (İzmirli, 1332:98). Yine, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Hazin* tefsirinde de birçok mevzu hadis bulunduğu kaydedilmektedir (İzmirli, 1332:92).

landığı, bazen de neticenin ileriye bırakıldığı ya da tamamlanmadığı yerlere rastlanılmaktadır. *Mızraklı İlmihal*'de ise, salt didaktik anlatım amaçlanmakla birlikte akılda kalmayı kolaylaştırmak amacıyla yer yer formülleştirmeye gidilmiş, bazen de ritim ve ses uyumuyla konunun hatırlanması ve öğrenilmesi kolaylaştırılmıştır. Ancak, eserlerin genelinde görülen diğer bir nitelik de belli meselelerdeki vurgunun iyi yapılmasını sağlamak amacıyla sayısal ve kalıpsal ifadelere çok sık başvurulmasıdır. Bunların en yaygın olanları; kırk, yedi, yetmiş, yedi yüz, yedi bin gibi sayısal ifadelerdir. Özellikle, tergîb-terhîb amaçlı rivayetlerde cennetteki nimet ve köşk tasvirlerinde, bağışlanacak günahlarda bu tür sayısal kalıplara sıkça başvurulmuştur.

Şifahî kültürün üslupla ilgili niteliklerinden biri de yazı dilindeki giriş, gelişme ve sonuç şeklindeki düzene sahip olmamasıdır. Onda, yaşama paralellik sağlayacak tarzda dağınıklık ve kopukluk olarak nitelendirilebilecek bir sistem bulunmaktadır. Ancak, bu dağınıklık, özellikle onun sözden yazıya geçmesinden sonra ortaya çıkan ve fark edilen bir durumdur. Yine, incelenen eserlerin hepsini aynı seviyede değerlendirmek de mümkün değildir. Meselâ, *Mızraklı İlmihal* ve *Ahmediyye*'nin üslup açısından diğerlerine göre şifahî kültüre daha yakın olduğu tespit edilmektedir. *Kara Davud* ise, resmî İslâm diyeceğimiz normal dinî üslupla karşılaştırıldığında, konuların anlatımında çok büyük anlam kayması örneklerine rastlanan bir eser olması açısından dikkat çekmektedir. Bütün bu öncüllerden hareketle, makaleye konu olan halk metinlerimizi doğrudan birinci derecedeki şifahî kültür ürünleri saymak mümkün değildir. Onlardaki konular sözlü kültürdeki kadar birbirinden dağınık ve kopuk olmadığı gibi, yazı dili kadar da sistemli değildir. Bundan ötürü, araştırmaya konu olan metinleri, sözlü kültüre hizmet eden metinler olarak yorumlamak daha doğru ve yerinde olacaktır.

Sonuç

İslâmî halk geleneği oluşumuna katkıda bulunan eserlerin İslâmî anlayışının, Guenon ile sistemleştirilen ekolun gelenek tarifine uyduğu söylenemez. Her ne kadar, Guenon'un ortaya koyduğu gelenek tarifi de takipçileri olan Schuon ve Nasr tarafından bir takım değişikliklere

uğramış olsa da halk metinlerinde bu anlamda bir gelenek anlayışıyla karşılaşılmamaktadır. Ancak, geleneğin niteliklerinden olmak üzere giriş mahiyetinde zikredilen bilgi ve muhtevadan bazısının halk metinleriyle paralellik arz ettiği, konuların anlatımı sırasında zaman zaman ifade edilmiştir. Bununla birlikte, geleneksel ekolün bir sistem olarak ortaya koyduğu gelenek ve gelenekselciliğin, Osmanlı halk metinlerinin İslâm anlayışıyla paralellik arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Fakat, gelenekselcilerin meydana getirdikleri sistem, müstakil olarak incelenip ele alınması gerekli olsa da bu husus çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ayrılık noktalarının başında da geleneksel ekolün vahiy ve vahye getirilmiş yorumları kutsal saymaları meselesi gelmektedir. Şüphesiz, tarihî süreçte vahiy değişik şekil ve tarzda yorumlanmıştır ve bu yorumlama zemin ve zamandan müstağni değildir. Bundan dolayı, yorumları bulundukları zaman ve zeminden soyutlayarak kutsal bir çerçevede mütalaa etmek imkânsızdır. Hatırlamak gerekirse, dinle, yorumlanıp hayata geçirilmiş dinî düşünce arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Din, Allah tarafından indirilen ve korunan vahyi temsil ederken, dinî düşünce ise bu vahyin değişik zaman ve zeminlerde yorumlanmış şeklini meydana getirmektedir. Zaman ve zeminden müstağni olan vahyin insan hayatına girmesi de kaçınılmaz olarak zaman ve zemin çerçevesinde yorumlanma sürecini gerekli kılmaktadır. Bundan ötürü, vahye getirilmiş yorumların kutsal değil de tamamen insanî olduğunun altının çizilmelidir. Akılda tutulması gereken diğer bir mesele de dinin yorumlanırken insanî alana tekabül etme sürecidir. Bu sırada, dinî hayat, yaşama şansı elde edebilmek için kaçınılmaz olarak bir yandan, ilgili bulunduğu kültür ve çevrenin rengini alırken, diğer taraftan, kendisi de bu kültür ve çevrenin itici gücü olarak yeni bir hayat tarzı sunar. Bu öncüllerden hareket edildiğinde, halk metinlerinde değişik dinî ve kültürel unsurlara rastlanılmakla birlikte, bu tür rivayet ve yorumların gelenekselcilerin ortaya koydukları kutsallık çerçevesinde değerlendirilmeye müsait olmadığının altı çizilmelidir. Ancak, onların durumu, kültürel etkileşim ve İslâmlaşma çerçevesinde incelendiğinde anlamlı olmaktadır. İslâm tarihi göz önüne alındığında, İslâm toplumları Osmanlı Devleti kurulana kadar birçok din ve düşünceyle karşılaşmışlar ve karşılaştıkları gurupların kültür ve din-

lerini bir yandan etkilerken, diğer yandan kendileri de onlardan etkilenmişlerdir. Bu durum, toplum ve kültürlerin sağlıklı yaşamları için normal standartlarda gerekli olan sosyal bir realitedir. İşte, bu yaşam standardı neticesinde değişik din ve kültürlerden birçok unsur İslâmî yorumu etkilerken, bazen de bizzat İslâmî yorumun kendisi olabilmiştir. Diğer taraftan da başta yönetim ve medreselerin uygulamaları sonucunda, çok yönlü İslâmlaştırma faaliyeti devam etmiştir. Nitekim, bu süreçte farklılıkların minimuma indirilmesini ve bir arada yaşayabilmesini amaçlayan Ehl-i Sünnet teması da gerekli ve etkin olmuştur. Bundan dolayı, Osmanlı'daki birçok düşünce ve anlayışın Ehl-i Sünnet çerçevesinde yorumlandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Yine, Ehl-i Sünnet kimliği ve teması geniş bir üst kimlik oluşturduğundan, daha geniş kesimleri kendi bünyesi içine alıp yaşamalarını sağlamıştır. Nitekim, bu anlayışın uzantısında, Osmanlı'da bir anlamda püritanist bir hareket niteliğindeki Kadızadeliler'le onun karşısında yer alan Sivasîler Ehl-i Sünnet üst kimliği altında yaşayabilmiştir.

İşte, bütün bu esaslar çerçevesinde metinlere bakıldığında, başka din ve geleneğe ait birçok rivayet ve açıklamaların hadis veya tefsir adı altında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar değişik dinî veya kültürel unsurları ve o kültür ve dinlerin İslâm toplumlarıyla bağlantısını ortaya koyarken, İslâmlaştırma faaliyeti de bu unsurların tefsir veya hadis ismi altında İslâm kültüründe yaşamasına zemin hazırlamıştır. Nitekim, gelinen bu nokta da tefsir ve hadiste israiliyyat ve mesihiyyat adı altında birçok araştırma yapılması zaruretini doğurmuştur. Biz de araştırmalarımız sırasında, halk metinlerinin, genellikle normal bir hadiste bulunan senet zinciri yerine doğrudan "Peygamber buyurdu ki" veya "İbn Abbas'tan nakledilmiştir ki" şeklindeki ifadeleri kullandığını tespit ettik. Ancak, bu şekildeki nakillerin durumu araştırıldığında, bunların sahih olmadığı ayırt edici bir ölçü olarak gündeme getirilmektedir (Kardavî, 1993:120-121). Bütün bu öncüllerden hareketle, farklı din ve kültürel unsurları bünyesinde barındıran halk metinlerinin, batinî ve ilâhî olan tüm dinleri aynı geleneğin değişik yansımaları olarak gördüğünü söylemek mümkün değildir. Aksine, bu husus, tarihî mirasta uydurma ve israilî rivayetleri kullanma konusundaki kaidelere titizlik gösterilmediğini ve bu metotla açılan yolda her türlü açıklama ve yorumların kullanıldığını göstermektedir. İşte bu, pratiğe

yansımama durumu halk metinlerinde biraz daha ileri gitmiştir. Ancak, onların da her birinin aynı seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilhassa, yazarı belli olmayan ve *Kara Davud* olarak meşhur olan *Delâilü'l-hayrat Şerhi*'nin diğerleriyle kıyaslanamayacak derecede; uydurma haber, israiliyyat, efsane ve menkıbe naklettiği tespit edilmiştir (Kelpetin-Arpaguş, 2001a).

Halk metinlerinin büyük çoğunluğunun kullandıkları malzeme açısından muteber kabul edilmediği değişik açılardan ortaya konulduktan sonra, onların fonksiyonellik açısından da incelenmesi gerekmektedir. Nitekim, Güngör de (1989:105) "İslâm dünyası da dahil olmak üzere Doğu'da bir hikâyenin vukuundaki sıhhat, daima ikinci planda düşünülen, hatta bazen hiç dikkat edilmeyen bir şeydir. Burada hadisenin objektif şartlara uygunluğu önemli değildir, çünkü anlatılmak istenen şey objektif olay değildir. Hiçbir evliya menkıbesi bir olayı ifade etmek üzere anlatılmaz. Olay orada belirtilmek istenen ahlakî muhteva için bir kılıftır ve bu kılıfın kültürde geçerli olan şeylerden seçilmesi pek tabiidir" diyerek, sıhhatin pratik de çok önemli olmayıp fonksiyonunun, yani ahlakî boyutun daha önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Ahlakın ve fonksiyonun öneminden şüphe etmek mümkün değildir. Ancak, problem, bu hususların; yalan, yanlış veya en azından doğru olmayan bilgiyle sunulmasından kaynaklanmaktadır. İslâm düşünce tarihinde ahlakî anlatımın doğru bilgiyle sunulabileceği oldukça geniş bir malzemenin olduğu herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim de Ashab-ı Kehf'i konu edinen kıssayı anlatırken "gerçek" terimi üzerinde durmaktadır.[15] Bu da Kur'an'ın, sözlü anlatım şekli olan kıssanın ifade gücü ve güzelliğini öne çıkarırken, aynı zamanda anlattıklarının gerçeğe mütekabiliyeti konusunda ısrarlı olduğunu göstermektedir. Bu durum, Kur'an'ın bilgi verici olma özelliğine özel bir önem atfettiğini de göstermektedir. Bundan ötürü, fonksiyonu ne olursa olsun kullanılan malzeme ve bilginin doğru olması gerekmektedir. Özellikle dinî eğitim ve öğretimde buna daha büyük özen gösterilmesi beklenmektedir.

---

[15] Kehf, 18/13. "Hakk" kelimesi Muhammed Esed tarafından insanlar tarafından ilâve edilen ve kıssanın amacını bulandıran her türlü masalsı süsten arındırılmış anlamında yorumlanmıştır. Esed: 1999, II, 587.

Bundan başka, insanın tabiatının olağanüstüye meyli, değiştirme ve tahribata müsait olması meselesi üzerinde de durmak gerekmektedir. Nitekim Kuran'ı Kerim de insanın tabiatı itibariyle birçok zaafları olduğunu gündeme getirerek uyarılarda bulunmuştur. Özellikle, insanların Peygamber'i kabul etmekte oldukça zorlandıklarını, kabul ettikleri halde kendileri gibi sıradan yiyip-içen bir insan olmasını, çarşıda gezmesini yadırgadıklarını, onun bir melek olmasını, altından evi olmasını, göğe çıkmasını istediklerine değişik şekillerde işaret edilmiştir.[16] İnandığı Peygamber'in kendisi gibi sıradan bir insan olmasını kabullenemeyen insan tabiatı, şüphesiz dinî algı ve anlayışlarında benzer sebeplerden ötürü tahribata gidebilir. Bundan dolayı, gerek eğitimcilerin, gerekse din eğitimi vermeyi amaçlayan eserlerin, insanın zaaflarına hitap eder bir konumda bulunmaktan ziyade, onların bu durumlarını asgariye indirmeyi amaç edinmeleri gerekmektedir. İşte bütün bu durumlardan hareketle, halk metinlerinin durumuna döndüğümüzde, onların özellikle bu hususta insana öncülük edebilecek tarzda kaleme alındıklarını söyleyemeyiz. Aksine onlar, insanın bu tür zaaflarına hitap edecek tarzda konularını sunmuşlardır.

Netice itibariyle, makalede incelenen halk eserleri, çok kültürlü ve dinli bir yaşamda zamanın gerekleri nispetinde vazifelerini ifa etmişlerdir. Onlar -bazı dinî zaafları olmakla birlikte- kendi dönemlerinde halkın İslâmî bilgiyi almasını sağlayacak gerekli donanımı sağlamışlar ve dönemlerinin genel temayülüne paralel hareket etmişlerdir. Bir de İslâmlaştırmada takip edilen usul açısından konuya bakıldığında, onların çok dinli ve kültürlü ortam insanının İslâmî bilgiyi elde edebilmesini temin edebilecek yapıda oldukları müşahede edilmektedir. Genel olarak, sunulan İslâmî anlayışın niteliği araştırıldığında, Ehl-i Sünnet çizgisine riayet edilmekle birlikte, meselâ, alemin yaratılışı konusundaki efsane ve menkıbelerin kaynağı araştırıldığında, Eski Türk menkıbe ve efsaneleri yanında, Uzak Doğu kültürleri ile Ehl-i Kitab'ın apokrif yorumlarına varılmaktadır. Nübüvvet konusunda vahdet-i vücut felsefesinin ağırlığı yanında, Şii temayüller de kendi-

[16] el-İsrâ, 17/91-93; el-Kehf, 18/110; el-Enbiyâ, 21/8; el-Furkan, 25/7; Fussilet, 41/6.

ni hissettirmektedir. Semiyyat konularında da yarı tanrısal gizemli varlıkların ağırlığı söz konusu olmakla birlikte; ismen melek, cin ve şeytan olgularına rastlanmaktadır. Bundan dolayı, eserlerdeki İslâmî anlayışta Ehl-i Sünnet çizgisi içinde kalma çabası yanında, diğer dinî temayül ve motiflerin ağırlığı da hissedilmektedir. İşte bu çok yönlü yapı, o dönemin genel kabullerini gösterme ihtimali yanında, geçmiş tarihî tecrübeyi de ortaya koymaktadır. Çünkü, bugünkü mevcut bilgiler çerçevesinde hareket edildiğinde, incelediğimiz eserlerin doğrudan aktüel bilgiyi mi kullandıklarına, yoksa tarihî mirası nakledecek tarzda mı kaleme alındıklarına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sonuç olarak, kültürel açıdan tarihî mirasımız olan eserler hâlâ fonksiyonel olmakla birlikte, bugün onlardan tarihî misyonlarını devam ettirmelerini beklemek doğru değildir. Ancak, dinî eğitim ve öğretim amacıyla günümüz insanının ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden kaleme alınacak eserlerde; onların metot, sembol ve kıssa kullanmadaki yöntemlerinden faydalanılması gerekmektedir. Özellikle *Muhammediyye* diğerlerinden farklı konum ve yapısıyla, klasik olmaya aday bir eser hüviyetindedir. Yine, bu neticeden hareketle, geleneğin durağan ve yeniliklere kapalı bir fonksiyonundan ziyade, yeniliğe ve yenilenmeye açık olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Nitekim, gelenek bizzat yaşanılan hayata hitap ettiğinden ve hayatın kendisi de değişim ve yenilikle birlikte hareket ettiğinden geleneğin insan hayatına etki etmesi için dönüşümünü gerçekleştirmesi kaçınılmazdır. Nitekim, tarihî süreci incelediğimizde, İslâm tarihinin, dönüşümleri gerçekleştiren evrimlerin tarihi olduğu kabul edilmektedir. Ancak, söz konusu gelişim ve kendini yenileme, bir başkasının arzu ve isteği olarak değil de hayatın bizzat kendisi olarak gerçekleşecek bir durumdur. Bu sırada, kültür evi konumunda bulunan geleneğin bir yana bırakılması ya da terk edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Aksine, onunla birlikte olmak ve hareket etmek gerekmektedir. Bundan dolayı, geleneğin statik ve gelişmeye engel bir yapı değil, geleceğe dönük ve değişime açık bir olgu ve süreç olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

si, Ali Rıza Hakses nr. 202. İstinsah 1117h.

Aliyyu'l-kâri (1998). *Minehu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber* Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyye.

Althusser, L. (1984). *Felsefe ve bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi* (çev. Ö. Sezgin), Ankara: Birey ve Toplum.

Akşemseddin, Muhammed b. Hazma (1972) *Risâletü'n-nûr (Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin* içinde), (haz. A. İhsan Yurt) İstanbul: Fatih Matbaası.

Armağan, M. (1992). *Gelenek*. İstanbul: Ağaç.

Banarlı, N. S. (1987). *Resimli Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul :Milli Eğitim Basımevi.

Bardakoğlu, A. (2002). Haramlar ve Helâller. *İlmihal II* içinde (s. 29-193), Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Bîrûnî (1958) *Tahkîku mâli'l-Hind*. Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'n-Nizamiyye.

Çelebioğlu, A. (1996). *Muhammediyye I-II*. İstanbul: Mili Eğitim Basımevi.

Demirci, K. (2002). Kutsiyet. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt XXVI, s. 495-496), İstanbul.

Diyarbekirli, Ahmed Mürşidî Efendi (1303). *Pend-i Ahmediyye*, İstanbul.

Dönmez, İ. K. (2002). Fıkıh (deliller). *İlmihal I* içinde (s. 144-154), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Ergin, O. N. (1977). *Türk maarif tarihi II*. İstanbul: Eser Neşriyat.

Eşrefoğlu (1317). *Müzekki'n-nüfûs*. İstanbul.

Erzurumlu, İbrahim Hakkı (1310). *Marifetnâme*. İstanbul.

Esed, M. (1999). *Kur'an mesajı*. (çev. C. Koytak ve A. Ertürk). İstanbul: İşaret Yay.

Ezherî (1985). *Tahzîrü'l-müslimîn*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî.

Gibb, E. J. W. (1958). *History of Otoman poetry*. London: Lowe-Brydone Ltd.

Gazzâllî (1992). *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut.

Guenon, R. (1990). *Niceliğin egemenliği ve çağın alâmetleri* (çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İz Yay.

Guenon, R. (1997). *Doğu düşüncesi*. (çev. L. F. Topaçoğlu). İstanbul: İz Yay.

Güngör, E. (1989). *İslam tasavvufunun meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yay.

İbn Haldun (1981). *Mukaddime* (nşr. Ali b. Abdülvahid Vafî). Kahire: Daru Nahdati Mısr. (3. baskı).

İbn Rüşd (1992). *Faslu'l-makâl*, (nşr. Bekir Karlığa). İstanbul: İşaret Yay.

İbn Teymiyye (1984). *İktidau's-sırati'l-mustakîm li muhalefeti ehli'l-cahîm, I-II*. Riyad: Şeriketü'l-Ubeykan.

İzmirli, İ. H. (1332). *Siyer*. İstanbul: Tevsî'-i Tıbaat Matbaası.

Kadızade İslâmbolî (1241). *Cevhere-i behiyye-i Ahmediyye fi şerhi'l-vasıyyeti'l-Muhammediyye*. İstanbul.

Karaman, H. (1996). *İslam hukukunda ictihad*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay.

Karadavudzade (1266). *Tevfiku muvaffıkı'l-hayrât fi şerhi delâili'l-hayrât*. İstanbul.

Kardavî, Y. (1993). *Sünneti anlamada yöntem* (çev. B. Erul). Kayseri: Rey Yay.

Kâtib Çelebi (1863). *Mizânü'l-hak*. Tasvir-i Efkâr İzzethanesi.

Kâtib Çelebi (1982). *Keşfüz'z-zunûn I-II*., Beyrut:Darü'l-fikr. Eserin orijinali İstanbul 1941-43 tarihinde Maarif Matbaası'nda yayımlanmıştır.

Kehrer, G. (1996). *Din sosyolojisi* (çev. M. E. Köktaş). Ankara: Vadi Yay.

Kelpetin-Arpaguş, H. (2000). İlmihal. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt XXII, s.139-141). İstanbul.

Kelpetin-Arpaguş, H. (2001a). Kara Davud. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt XXIV, s.359). İstanbul.

Kelpetin-Arpaguş, H. (2001b). *Osmanlı halkının geleneksel islâm anlayışı ve kaynakları*. İstanbul:Çamlıca.

Kelpetin-Arpaguş, H. (2001b). *Osmanlı halkının geleneksel islâm anlayışı ve kaynakları*. İstanbul:Çamlıca.

Kelpetin-Arpaguş, H. (2003). Muhammediyye. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt XXIX). İstanbul.

Kılavuz, A. S. (1989). Akaid. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt II, s.212-216). İstanbul.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahid (1988). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.

Kocatürk, V.M. (1955). *Tekke şiiri antolojisi*. Ankara: Buluş Kitabevi.

Kocatürk, V.M. (1964). *Türk edebiyatı tarihi*. Ankara: Edebiyat Yay.

Kuper, A.J. (2003). "Hermeneutics", *The Social Science Encyclopedia* içinde (s.360-361). London, Newyork.

Kuper, A.J. (2003). "Hierarchy", *The Social Science Encyclopedia* içinde (s.361-362). London, Newyork.

Le Bon, G. (1974). *Kitleler psikolojisi* (çev. S. Demirkan), İstanbul:Yağmur Yay.

Le Bon, G. (1999). *Tarih felsefesinin bilimsel yasaları* (çev. A. Gökçen), İstanbul: Ufuk Yay.

Maturudî (2002). *Kitabü't-tevhid* (çev. B. Topaloğlu). Ankara: İSAM.

Mensching, G. (1994). *Din sosyolojisi* (çev. M. Aydın). Konya: Tekin Kitabevi.

Mızraklı İlmihal (1306). İstanbul.

M. Şemseddin (1332). *Hurâfâttan hakîkate*. İstanbul.

Nasr, S. H. (1989). *Modern dünyada geleneksel islâm*. İstanbul: İnsan Yay.

Olrik, A. (1975). Halk anlatılarının epik kuralları. (çev. Aziz Erkan), *Folklora Doğru, 40*, s.18-28.

Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve yazılı kültür* (çev. S. Postacıoğlu Banon). İstanbul: Metis Yay.

Sabunî (1979). *el-Bidaye fî Usûli'd-dîn* (nşr. çev. Bekir Topaloğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Eserin orijinali Dımaşk 1979 tarihinde yayımlanmıştır.

Schimmel, A. (2001). *İslam'ın mistik boyutları* (çev. E. Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yay.

Schuon, F. (1984). *Light on the ancient worlds* (2nd ed.). Indiana: World Wisdom Books.

Shils, E. (2002). Gelenek *İnsan bilimlerine prolegomena* (çev. ve der. H. Arslan) içinde (s.145-179). İstanbul: Paradigma.

Subhi es-Salih (1996). *Hadis ilimleri ve hadis ıstılahları* (çev. M. Yaşar Kandemir). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

Sübkî, (2000). *es-Seyfu'l-meşhûr fî şerhi akîdeti ibn Mansûr* (nşr. ve çev. M. S. Yeprem). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

Turan, O. (1994). *Türk cihan hakimiyeti mefkûresi II*. İstanbul: Boğaziçi Yay.

Uludağ, S. (1991) Avam. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (cilt IV, s. 105-106). İstanbul.

Uludağ, S. (1982). Giriş. *Şerhu'l-akâid* içinde (s.11-87), İstanbul: Dergâh Yay.

Valliere, P. (1987). Tradition. in M. Eliade (Ed.) *The Encyclopedia of Religion* (Vol. XV, pp. 1-16). Newyork: Macmillan.

Von Grunebaum, G. E. (1955). The problem of unity in diversity. In *Unity and variety in muslim civilization* (pp. 17-37). University of Chicago Press.

Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları* (çev. T. Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., (3. baskı).

Williams, R. (1981). *Keywords*. Glasgow, Fontano, Croom Helm, (8.baskı).

Yazıcızade, A. B. (1306). *Envarü'l-aşıkîn*. İstanbul: Şireket-i Sahafiye-i Osmaniye.

Yazıcızade, Muhammed Bican (1300). *Muhammediyye*. İstanbul.

Yel, A. M. (1995). İslam'da büyük ve küçük gelenekler (çev. A. Coşkun), *Bilgi ve Hikmet, 10*, 40-62.

Religious Values in Ottoman Society in the Context of Tradition and Oral Culture: Autodidact Educational Institutes and the Sample of Sources

Citation */©-* Kelpetin-Arpaguş H. (2004). Religious values in ottoman society in the context of tradition and unwritten culture: Autodidact educational institutes and the sample of sources / Gelenek ve şifahî kültür bağlamında Osmanlı toplumunda dinî değerler: Otodidakt eğitim kurumları ve kaynakları örneği. *Journal of Values Education (Turkey) /Değerler Eğitimi Dergisi, 2* (7-8), 81-126.

Abstract- *Religious practice is the subject of sociology and anthropology. However, from the point of practical theology, it is also the subject of Kalam (systematic theology). Therefore, in this article, religious practices will be focused on from the view point of Kalam. As a matter of the fact that it is generally accepted that religious practice is on a different line from the written (kitabî) Islam on the matters of developing perception and establishing a life model. On the other hand, it is necessary to consider the historical perspective in order to understand the living Islam. For this purpose, the necessity of applying the Islamic perception which is exposed at the works that served to the religious doctrine of Ottoman people is arisen. Nonetheless, the mentioned Islamic structure is only a part of the traditional Islam. In addition, there is also another traditional perception represented by Guenon. In this article, the characteristics of the traditional Ottoman folk's Islam and religious values will be discussed, after making the use of the theoretical approaches on practiced Islam and unwritten (şifahî) culture.*

Key Words- *Folk's Religion, Ottoman Folk's Islam, Unwritten (Şifahî) Culture, Tradition, Ottoman Folk Scripts, Religious Values, Autodidact Educational Institutes.*