



Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Rethinking Hādīth (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative:
In the Framework of Fludernik's 'Natural' Narratology
Hadis Rivayetlerini Fludernik'in 'Doğal' Anlatı Teorisi Bağlamında Ele Almak
Fatma Yüksel Çamur

İmam Hatip Liselerindeki Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Çözümüne Yönelik Nitel Bir Analiz
*The Religious Education Problems of Syrian Students in Religious-Based (Imam Hatip) High Schools:
A Qualitative Analysis for Solution*
Ali Baltacı & Mehmet Kamil Coşkun & İsa Ceylan

Life through Death in Rumi's Story of the Boatman and the Grammarian: A Thematic and Symbolic Analysis
Mevlānā'nın Dilbilimci ve Gemicisi Kıssasında Hayat Veren Ölüm: Tematik ve Sembolik Bir Analiz
Halil Şimşek

Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı
*A Reading of Christianity through the Conception of Natural Religion: John Toland's Understanding of God,
Religion, and Revelation*
Meryem Özdemir Kardaş

Antalyalı Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (Pneuma) ve Beden İlişkisi
Soul (Pneuma) and Body Relation in the Philosophy of Athenaeus of Attalia
Nihat Durmaz

Araştırma Notları ve Yorumlar/Research Notes and Comments

İki Yeni İbranice Kur'an Çevirisi Üzerine
Notes on Two New Hebrew Translations of the Qur'an
Yasin Meral

Eser ve Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/Book and Conference Reviews

Vefa Notları/Tributaries

Felsefeye Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019)
A Life Dedicated to Philosophy: Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019)
İsmail Köz

Prof. Dr. İbrahim Çalışkan Hocamıza Dair: Gönül Tanıklığı Nevinden Bir Haşiye
In Memoriam Prof. Dr. İbrahim Çalışkan: A Heartfelt Testimony
Oğuzhan Tan

60 : 2 (2019)

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

Cilt/Volume: 60 Sayı/Issue: 2 (Kasım 2019/November 2019)

(ISSN: 1301-0522 • e-ISSN: 1309-2057)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına/on behalf of Ankara University Faculty of Divinity
İsmail Hakkı Ünal (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Mine Demirbilek, Trabzon Üniversitesi | **Muhammet Emin Eren**, Ankara Üniversitesi | **Recep Gürkan Göktaş**, Ankara Üniversitesi | **Esra Gözeler**, Ankara Üniversitesi | **Abdulvahap Kösesoy**, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | **Yasin Meral**, Ankara Üniversitesi | **Tuğba Öztürk**, Ankara Üniversitesi | **Kevser Beyazyüz Sipahioğlu**, Ankara Üniversitesi | **Tuba Nur Umut**, Ankara Üniversitesi | **Hikmet Yaman**, Marmara Üniversitesi | **Şeyma Yazıcı**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi | **Fadıl Aygün**, Siirt Üniversitesi | **Lejla Demiri**, Eberhard Karls Universität Tübingen | **Engin Erdem**, Ankara Üniversitesi | **İbrahim Fidan**, Ankara Üniversitesi | **Ayşe Zişan Furat**, İstanbul Üniversitesi | **Georg Gasser**, Universität Innsbruck | **Osman Güman**, Sakarya Üniversitesi | **Ahmet Cahid Haksever**, Ankara Üniversitesi | **Konrad Hirschler**, Freie Universität Berlin | **Mustafa Karagöz**, Erciyes Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Orhan Şener Koloğlu**, Uludağ Üniversitesi | **Cemil Kutlutürk**, Ankara Üniversitesi | **Edward Ryan Moad**, Qatar University | **Bilal Orfali**, American University of Beirut | **Kenan Özçelik**, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Eyüp Öztürk**, Trabzon Üniversitesi | **Judith Pfeiffer**, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn | **Reza Pourjavady**, Independent Researcher | **Amidu Olekan Sanni**, Fountain University | **Ahmed El Shamsy**, The University of Chicago | **Oğuzhan Tan**, Ankara Üniversitesi | **Himmet Taşkömür**, Harvard University | **Abdulkader Tayob**, University of Cape Town | **Hüseyin Yılmaz**, George Mason University | **Hayrettin Yücesoy**, Washington University in St. Louis | **Halise Kader Zengin**, Ankara Üniversitesi

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Index Islamicus (1955'ten itibaren), **DOAJ** (2009'dan itibaren), **ULAKBİM TR Dizin** (2010'dan itibaren) ve **Index Copernicus** (2018'den itibaren) tarafından taranmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University indexed by **Index Islamicus** (since 1955), **DOAJ** (since 2009), **ULAKBİM TR Dizin** (since 2010) and **Index Copernicus** (since 2018)

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 06500 Beşevler / Ankara
Telefon: +90 312 212 68 00 dah./ext. 1242 Fax: +90 312 213 00 03
E-mail: iladergi@ankara.edu.tr
URL: <https://dergipark.org.tr/auifd>

ONLİNE YAYIN TARİHİ

30 Kasım 2019

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kör hakemlik sisteminin uygulandığı akademik bir dergidir. 1952 yılında yayın hayatına başlamış ve Türkiye’de ilahiyat alanında uzunca bir süre tek akademik dergi olarak faaliyet göstermiştir. İlk sayısından itibaren akademik vasfını hiçbir zaman kaybetmemiş, Türkiye’de ilahiyat alanında doğru bilginin ve akademik ilmi üslubun tesis edilmesinde öncü rol oynamıştır. *Dergi*, yetmiş yıl boyunca Türkiye’de ilahiyat sahasının alt disiplinlerinde faaliyet göstermiş çok sayıda akademisyen tarafından kaleme alınan geniş bir yazı arşivine sahiptir. *Dergi*, niteliği ilke edinmiş bir dergidir; halen bu ilke doğrultusunda yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanmaktadır.

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a peer-reviewed open-access academic journal published continuously since 1952. It is the oldest continuously published academic journal in the fields of Islamic and religious studies (*ilahiyat*) in Turkey and one of the oldest in the entire Islamic world. Articles published in earlier decades were some of the first modern academic studies in various sub-disciplines of Islamic and religious studies in Turkey. *The Journal* played the most significant role in establishing an academic style in modern Turkish *ilahiyat* studies and it has been one of the leading and the most respected journals in its field since its establishment. *The Journal* is published twice a year (May, November).

AMAÇ/AIM

Derginin öncelikli amacı, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmiş nitelikli ve özgün çalışmaları akademik çevrelerin dikkatine sunmak, akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır. Bu kapsamda ilahiyat alanında oluşmuş bilgi birikiminin değerlendirilmesi, geliştirilmesi, yeni ve özgün fikirler üretilmesi amaçlanmaktadır.

The Journal is dedicated to bringing to the attention of the international scholarly community well-written original research articles by qualified specialists in Islamic and religious studies, thereby providing a forum to share and discuss new academic findings and supporting the development of new scholarly approaches and problematics.

KAPSAM/SCOPE

Dergi, belirlediği ve kendi platformunda ilan ettiği yayın ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece akademik bilginin her türlü versiyonuna alan açmaktadır. Bu çerçevede araştırma makalesinin yanı sıra araştırma notu, söyleşi, kitap ve toplantı değerlendirmesi ve vefa notu gibi farklı yazı türleri de kabul edilmektedir. *Dergide*, Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan bütün bilim alanlarıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde makaleler değerlendirmeye alınmaktadır.

The Journal publishes articles, research notes, book and conference reviews, interviews, and tributary notes related to any subdiscipline of Islamic and religious studies taught at the Faculty. These include historical studies and modern interpretations of Qur’anic studies, hadith, fiqh, kalam, Sufism, Islamic history, Islamic intellectual tradition as well as religious and philosophical studies. *The Journal* considers articles in Turkish, English, and Arabic, and occasionally publishes papers in Persian, German, and French.

TELİF/COPYRIGHT

Dergide yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *Derginin* görüşlerini yansıtmazlar. Yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne* (ISSN: 1301-0522) aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen basılamaz ve dijital olarak çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Opinions expressed in *the Journal* belong solely to the authors and do not necessarily represent those of *the Journal*. All that is published in this *Journal* is copyrighted and all rights reserved to *Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University* (ISSN: 1301-0522) Neither as a whole nor in part may the articles published in this *Journal* be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

İÇİNDEKİLER/*CONTENTS*

Araştırma Makaleleri/Research Articles

- Rethinking *Hadīth* (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative: In the Framework of Fludernik's 'Natural' Narratology
Hadis Rivayetlerini Fludernik'in 'Doğal' Anlatı Teorisi Bağlamında Ele Almak
FATMA YÜKSEL ÇAMUR 281-305
- İmam Hatip Liselerindeki Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Çözümüne Yönelik Nitel Bir Analiz
The Religious Education Problems of Syrian Students in Religious-Based (Imam Hatip) High Schools: A Qualitative Analysis for Solution
ALİ BALTAÇI & MEHMET KAMİL COŞKUN & İSA CEYLAN..... 307-336
- Life through Death in Rumi's Story of the Boatman and the Grammarian: A Thematic and Symbolic Analysis
Mevlânâ'nın Dilbilimci ve Gemici Kıssasında Hayat Veren Ölüm: Tematik ve Sembolik Bir Analiz
HALİL ŞİMŞEK..... 337-354
- Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hıristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı
A Reading of Christianity through the Conception of Natural Religion: John Toland's Understanding of God, Religion, and Revelation
MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ 355-377
- Antalyalı Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (*Pneuma*) ve Beden İlişkisi
Soul (Pneuma) and Body Relation in the Philosophy of Athenaeus of Attalia
NİHAT DURMAZ 379-393

Araştırma Notları ve Yorumlar/Research Notes and Comments

- İki Yeni İbranice Kur'an Çevirisi Üzerine
Notes on Two New Hebrew Translations of the Qur'an
YASİN MERAL..... 395-411

Eser Değerlendirmeleri/Book Reviews

- Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal. *Kur'an Tarihi*
HALİL ŞİMŞEK..... 413-423
- Richard Swinburne. *Are We Bodies or Souls?*
AYKUT ALPER YILMAZ..... 425-432

Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri/Conference Reviews

- Uluslararası Sünnetin Otoritesi Sempozyumu (16-17 Mart 2019, Sakarya)
MAHMUT DEMİR 433-440

Vefa Notları/Tributaries

Felsefeye Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019) <i>A Life Dedicated to Philosophy: Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019)</i> İSMAİL KÖZ	441-447
Prof. Dr. İbrahim Çalışkan Hocamıza Dair: Gönül Tanıklığı Nevinden Bir Haşiye <i>In Memoriam Prof. Dr. İbrahim Çalışkan: A Heartfelt Testimony</i> OĞUZHAN TAN	449-459
Genel Yayın İlkeleri/Author Guidelines	461-464



Rethinking *Ḥadīth* (Prophetic Traditions) as 'Natural' Narrative: In the Framework of Fludernik's 'Natural' Narratology*

FATMA YÜKSEL ÇAMUR

Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü
fatimayusa@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8308-3205>

Abstract

By the concept of 'natural' narrative, Monika Fludernik brought a new perspective for narratology in the late '90s. In her narrative theory, narrativity starts with the human experience rather than the plot. Fludernik's approach may provide an insight into understanding *ḥadīth*. Each *ḥadīth* account is a report of a saying, an event, or an experience about the Prophet Muhammad from the perspective of companion narrators. *Ḥadīth* also asserts the Prophet's life experience by telling how he acted in his life and reacted to people's attitudes. *Ḥadīth* transmission is also an experience referring to narration of prophetic knowledge from one generation to the next. In this article, I try to discuss to what extent *ḥadīth* can be considered 'natural' narrative in the framework of Fludernik's theory.

Keywords: *Ḥadīth* Narrative, Natural Narrative, Structure of *Ḥadīth*, Context of *Ḥadīth*.

Hadis Rivayetlerini Fludernik'in 'Doğal' Anlatı Teorisi Bağlamında Ele Almak Öz

Monika Fludernik, 'doğal' anlatı kavramı ile 90'lı yılların sonunda anlatıbilime yeni bir perspektif getirmiştir. Bu teoriye göre anlatıyı oluşturan esas unsur olayların belirli bir mantıkla art arda sıralanması değil, onun bir tecrübenin ifadesi olmasıdır. Fludernik'in yaklaşımı, hadisi anlamak noktasında ışık tutabilir. Zira hadisler, Hz. Muhammed'e ait ya da onunla ilgili bir söz, olay ya da yaşanmış bir tecrübenin sahabe ravi perspektifinden naklidir. Hadisler aynı zamanda Hz. Peygamber'in hayatı boyunca nasıl davrandığını ve insanların tutum ve davranışlarına nasıl tepki verdiğini bize anlatarak onun hayat tecrübesini ortaya koyar. Öte yandan hadis rivayeti, Hz. Peygamber'den edinilen bilginin bir nesilden diğerine anlatımını konu edinen bir tecrübedir. Bu makalede, Fludernik'in teorisi çerçevesinde hadisin ne ölçüde 'doğal' anlatı olarak ele alınabileceği tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Anlatısı, 'Doğal' Anlatı, Hadisin Yapısı, Hadisin Bağlamı.

Introduction

In recent decades, many *ḥadīth* studies in Turkey have focused on a holistic comprehension of *ḥadīth* instead of *isnād* and *matn* problems of single narrations.¹ In spite of the methodical differences among them, the four sample studies on this issue, Özafşar's *textual reconstruction*,² Kuzudişli's *structural analysis of ḥadīth narrations*,³ Coşkun's *holistic view*,⁴ and Apaydın's *integrative approach*,⁵ have a similar point of departure: As every single *ḥadīth* narration has its own style to tell a prophetic saying or an event in the Prophet's lifetime, seeing the whole picture requires to consider all variants of a *ḥadīth* account together.⁶ In many cases, it is required to deal with the various *ḥadīth* accounts for a thorough understanding of a certain *ḥadīth* issue, as well as with many extra-textual factors. Although comparison of various accounts is well-known in classical *ḥadīth* methodology by the concepts of *'ard*, *mu'āraḍa*, and *muqābala*, these abovementioned studies differ from classical methodology by aiming at structural⁷ or contextual⁸ analysis of *ḥadīth* accounts or constructing a separate, integrative entity departing from various accounts.⁹

Any attempt at holistic comprehension of *ḥadīth* is directly related to its narrativity. Because such a study requires to analyze the aim, the structure, and the context of a given *ḥadīth*. As it is known, the Prophet Muhammad did not utter his words as 'juridical text' independent of its time and space; on

* This article is the expanded version of the paper titled "Rethinking *Ḥadīth* as Natural Narrative" and presented at "The Society for the Study of Narrative Annual Conference" held in Pamplona (Spain) on May 31, 2019. With special thanks to Professor Stephen Pattison, who introduced me to narrative and narratology.

¹ Studies depending on formal, stylistic and thematic analysis of *ḥadīth* can be considered as pioneers of undermentioned studies in Turkey. In particular, Marston Speight's article "The Will of Sa'd b. a. Waqqāṣ: The Growth of a Tradition," *Der Islam* 50 (1973), pp.249-267 and Iftikhar Zaman's PhD dissertation "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of *Rijal* in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas" (The University of Chicago, Chicago, 1991) should be mentioned in this context. Both authors did not declare their main concern as 'holistic comprehension of *ḥadīth*', on the one hand, and the undermentioned studies in Turkey have no or little reference to them, on the other. However, the methodical similarities between the two groups of studies should be highlighted.

² Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: OTTO, 2015), pp.224-268.

³ Ali Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012).

⁴ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış: Tesbit-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014).

⁵ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

⁶ Henceforth, "*ḥadīth* narration" refers to a single account of *ḥadīth* (pl. *aḥādīth*), whereas "*ḥadīth* narrative" refers to the whole literature and a certain type of religious narrative.

⁷ Kuzudişli, *Rivayetlerde Sarmal Özellik*, p.19.

⁸ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, pp.282-340.

⁹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, pp.227-230; Apaydın, *Bütünsel Yaklaşım*, p.177. Apaydın suggests dealing with empirical data alongside *ḥadīth*, *sīra*, and other narrational resources.

the contrary, they emerged from life experience and in a socio-cultural context. Besides, whatever he said and whatever he did or approved were narrated from the first Muslim generation's (*ṣaḥāba*, the companions) perspective. At this point, the experiential character of *ḥadīth* is to be taken into account from two aspects: First, *ḥadīth* emerged from the experience between the Prophet and his companions. Second, the transmission of *ḥadīth* from the first generation to the second (*tābi'ūn*, the followers) is another specific experience influencing both the narrator's and the narratee's mind, as well as body of the narration, the *ḥadīth* text. All of these issues refer to narrative and narratology in a way.

Up to the present, the narrativity of *ḥadīth* has been undertaken only in a considerably small number of studies. In some orientalist studies, *ḥadīth* narrative is handled in comparison to literary narrative genres. For instance, Sebastian Günther's main issue is 'fictionality' of *ḥadīth* narrative. With his words, he "looks at Ḥadīth from the viewpoint of modern theory of literature" and examines his sample *ḥadīth accounts* by the same method applied to other literary genres.¹⁰ Stefan Leder decides historicity of a *khbar* (pl. *akhbār*), the basic form of classical Arab narrative, by its comparison to other modern fictional genres. Structural or stylistic similarities between *khbar* and literary narrative are to be considered as signposts of fictionality.¹¹ By the same token, Daniel Beaumont examined issues related to *khbar* narrative comparing to hard-boiled novels.¹² However, this approach centered around the fictionality is inadequate by leaving aside the two facts: Firstly, *ḥadīth* has emerged from a real experience. Secondly, the narrative is a basic function of human cognition before a literary technique.

At this point, there is a need for an integrative approach considering *ḥadīth* narrative from every angle. Monika Fludernik's 'natural' narratology provides a holistic theory approaching narrative as a cognitive instrument. Focusing on conversational storytelling, she attempts to assert how human beings spontaneously tell their daily experiences. In this sense, she makes a

¹⁰ Sebastian Günther, "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of *Hadīth*," in *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, ed. Stefan Leder (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), pp.434-439.

¹¹ Stefan Leder, "The Literary Use of the *Khbar*: A Basic Form of Historical Writing," in *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad (Princeton: The Darwin Press, 1992), pp.306-308.

¹² Daniel Beaumont, "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions," *Studia Islamica* 83 (1996), pp.16-19.

difference between literary and non-literary narrative genres, besides between institutional oral forms and daily storytelling.

In this article, I examine the relationships between *ḥadīth* and natural narrative. After a brief information about narrative and narratology, I try to set forth how *ḥadīth* emerged as narrative. By discussing the development and content of the 'natural' narrative concept, I analyze to what extent *ḥadīth* narrations have similar features with natural narrative. In this context, *isnād* and *matn* problems of *ḥadīth* narrations or criticisms on natural narrative are taken out of the framework. Sample *ḥadīth* narrations are mostly taken from main *ḥadīth* collections, as well as reference sources are chosen from classical *ḥadīth* books and basic sources of narratology.

1. What is Narrative, What is Narratology?

Narration is one of the most basic human actions as human beings always tell each other stories of what happened. Therefore, the narrative is a phenomenon as old as the language ability of humanity. However, the transformation of narrative into the subject of an independent discipline is a considerably modern issue. As it is still a discussed concept, there are various definitions of and approaches to narrative. A widely-accepted definition of narrative belongs to Gerald Prince: "The representation (as product and process, object and act, structure and structuration) of one or more real or fictive events communicated by one, two, or several (more or less overt) narrators to one, two, or several (more or less overt) narratees."¹³ Here, three main features of narrative are prominent. First of all, narrative is a *representation* of an event or a series of events. Therefore, every narrative is a commentary of certain events from a certain point of view, not the events themselves. Secondly, the term narrative contains both the *product* and the *process*. In the context of the narrative, not only a story of *what happened* but also questions of *how it happened* (plotline) and *how it is told* (discourse) are examined. Thirdly, there are three basic elements of narrative: event(s), narrator(s), narratee(s). It means, there must be an event (or events) that a narrator (or narrators) feel(s) meaningful enough to tell to a certain audience(s) or a reader(s).

At first glance, these issues may seem related to the technical aspect of literary theories. However, narrative is also a cognitive instrument and a par-

¹³ Gerald Prince, *A Dictionary of Narratology* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2003), p.58.

ticular mode of thinking pertinent to comprehend the outer world, take lessons from what is experienced, find a way for planning the future and go beyond the factual world to the possible ones. In this sense, narrative is a trans-cultural and interdisciplinary issue. As Marie-Laure Ryan describes:

Narrative is an instrument of self-creation; narrative is a repository of practical knowledge, especially in oral cultures; ... narrative is a mold in which we shape and preserve memories; narrative, in its fictional form, widens our mental universe beyond the actual and the familiar and provides a playfield for thought experiments; ... narrative creates and transmits cultural traditions, and builds the values and beliefs that define cultural identities; narrative is a vehicle of dominant ideologies and an instrument of power.¹⁴

Only after interdisciplinary perspectives became predominated in narratology, narrative studies were expanded into such a broad spectrum. Narratology is a fairly new discipline as the term of narratology was coined by the late '60s. However, the determination of narrative as a mode of speech goes back to Plato. In *The Republic*, he classifies modes of speech into categories: While *mimesis* means an artistic representation by direct wording of the character, *diegesis* refers to a speech reported by another person. Therefore, the teller/author in *diegesis* is on the position of narrator.¹⁵ Literary studies related to narrative goes back to the 19th century, after the emergence of the novel as a genre of fictional prose. In these studies, literary genres were classified according to the characters' complexity and functionality, on one hand, and varieties of plot design, on the other. Additionally, new issues were emerged in the literary theory such as the author-narrator relation and the differences between first-person and third-person narrations. It was Vladimir Propp's model that presented the elementary components of narrative and the way they are combined. Propp's model also paves the way for structuralist studies focusing on the main problematics of narrative such as perspective, logic, and rhetoric. French Structuralism (1966-1980) concentrated on the structural analyses of different genres. In these studies, a holistic ap-

¹⁴ Marie-Laure Ryan, "Narrative," in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman et al. (Abingdon: Routledge, 2005), p.471 (quoted from Jean-Marie Schaeffer, *Pourquoi la fiction?* [Paris: Seuil, 1999]; Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley [New York: Random House, 1978]).

¹⁵ Jan Christoph Meister, "Narratology," in *The Living Handbook of Narratology*, ed. Peter Hühn et al. (Hamburg: Hamburg University), § 17, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narratology> (accessed Feb. 12, 2019).

proach to narrative was adopted by attempting to explain the semiotic infrastructure of all signifying systems and focusing on disclosing the universal deep structure of narrative by analysing the surface structure of a given narrative.¹⁶

In the '80s, two major trends were dominant in narratology: narratology's scope widened beyond literary narrative, on the one hand, concepts and theories were imported from other disciplines, on the other.¹⁷ *Narrative turn in the humanities* (a methodological shift from structuralism to post-structuralism) has an effect on this process.¹⁸ The structuralists' main interest, systematicity, replaced by the cultural and philosophical issues of history and ideology. As a result, critically oriented narratological models and theories led to the emergence of heterogeneous methodologies and the plural concept of "narratologies." In this framework, Monika Fludernik highlighted the cognitive functions of oral and non-literary narrative instead of the text itself. Therefore, she opened a new chapter in the narratological project.¹⁹ In *Towards a 'Natural' Narratology*, Fludernik claims that narrativity starts with the human experience rather than the plot and this model is in contradistinction to plot-based classical narratology.

2. *Ḥadīth* as Narrative

As narrative is a cognitive instrument and a universal mode of speech, *ḥadīth* can be revised by its narrativity. The word '*ḥadīth*' has many literal senses, but prominently means 'new' and is used as an antonym of *qadīm*, 'old'. From this derived the use of the word '*ḥadīth*' for an item of news, a tale, a story, or a report, relating to the present or the past. As a term, *ḥadīth* means words, acts, approvals, or attributes attached to the Prophet Muhammad.²⁰ Although the term was developed at least in three generations, it is reportedly known that the Prophet himself and his companions used this word referring to his sayings.²¹

¹⁶ Meister, "Narratology," §§ 20, 23, 24, 36, 37.

¹⁷ Marie-Laure Ryan and Ernst van Alphen, "Narratology," in *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms*, ed. Irena R. Makaryk (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp.110-116.

¹⁸ Catherine Kohler Riessman, *Narrative Analysis* (London & New Delhi: Sage Publications, 1993), p.1.

¹⁹ Meister, "Narratology," §§ 40, 43.

²⁰ Muḥammad al-'Uthaymīn, *Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Cairo: Maktabat al-'Ilm, 1994), p.5.

²¹ Muḥammad Zubayr Ṣiddiqī, *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development, Special Features and Criticism* (Calcutta: Calcutta University, 1961), p.1.

In this framework, I would like to focus on how *ḥadīth* emerged. For passing his message, Prophet Muhammad neither made a list of rules nor contended with giving sermons. As it will be explained below, he was in dialogue with people whether in daily life (at home, at the mosque, at the marketplace, or on a journey) or in state of exception (i.e., at wartime or famine). Throughout 23 years of his prophecy, he acted with his believers and reacted to their attitudes. He was carefully listened and observed by his companions because they believed in him as the true guide for this world and hereafter. Whatever he said, acted, confirmed, or rejected was carefully followed. According to a narration reported by al-Bukhārī, 'Umar b. al-Khaṭṭāb (a companion of the Prophet and the second caliph after him) who resided about four kilometres away from Medina made an agreement with one of his neighbours. They used to listen to the Prophet by taking turns. Whoever of them went to the Prophet, used to transmit what he had learned that day to the other at night.²² This is only an example of companions' concern about prophetic sayings.

Prophetic knowledge was emerged from the interaction between Prophet Muhammad and his companions, and then transmitted from one generation to the other. Prophetic sayings were important for the companions because all actions of the Prophet served them as an ideal, all of his words was law to them and his moral choices establish a set of personal and social values, which they attempted to follow as much as possible.²³ The companions and the followers were fully aware of the historic significance of their age and uniqueness of their Prophet. As an eyewitness or a participant-witness to the events in Prophet's lifetime, the companions transmitted not only plain words of the Prophet, but also their anecdotes concerning the Prophet. These proto-*ḥadīth* accounts were narrated informally and non-systematically in the form of little stories. Thus, conversations between the Prophet and his companions evolved into narratives whose focal concern is the prophetic sayings and their contexts.²⁴

The process of *ḥadīth* narration has created not only a product, the text of *ḥadīth* in the framework of time, space, person(s), plot, etc. but also other elements of narrative: narrators, narratees, their perspectives, and backgrounds. Two structural components of a *ḥadīth* account, the *matn* 'body of

²² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *al-'ilm*, 27 B. *al-tanāwub fī al-'ilm*, vol.1, p.29 (no.89).

²³ Şiddīqī, *Ḥadīth Literature*, p.3.

²⁴ Jamal J. Elias, "The *Ḥadīth* Traditions of 'Ā'isha as Prototypes of Self-Narrative," *Edebiyât* 7 (1997), pp.215-217.

information' and the *isnād* 'chain of transmitters', refers to these two layers. Although the main body of an account is the *matn*, *isnād* has many functions for developing story and discourse of the *ḥadīth*. First of all, *isnād* links the final transmitter –in most cases compiler of a *ḥadīth* collection– with the first one, i.e., the eyewitness to the events. Thus, *isnād* determines authenticity of a *ḥadīth* and preserve the *matn* from alteration or falsification.²⁵ Secondly, *isnād* represents the authoritative aspect of the *ḥadīth* as it implies that this is a true account of a prophetic knowledge transmitted by reliable narrators. The other function of *isnād* is giving information about how narrators affect the discourse of *ḥadīth* as each *ḥadīth* account reflects its narrator's style and concern, as it will be analyzed below.

3. What is 'Natural' Narrative?

Thus far, we have seen that the term of *ḥadīth* refers to both a specific kind of narrative and a narration process. Before asking to what extent this narration process can be considered natural, I would like to discuss what natural narrative means.

Discussions on the term of natural narrative go back to studies on personal experience narratives. As William Labov asserts in his studies, independent of their socio-cultural background, human beings use certain linguistic patterns in their oral narrative of personal experience. Be it short or tall, detailed or brief, personal experience narratives have a common cognitive teleology, but other elements, such as similes, metaphors, slangs, etc. can be changed according to narrator's aim and other external factors.²⁶ In Labov's model, the oral narrative of personal experience generally develops within a similar structural schema. This schema may be changed due to the narrator's aim or the listener's position. Some elements may not be found in a personal experience narrative if the narrator wants to skip some points or (s)he does not want to tell the whole story.²⁷ As Mary Louise Pratt points out, although the narrator does not intentionally plan this structural schema, it resembles the plotline in the literary narrative. For her, its reason is rooted in the speech situation. In other words, narrators select their material, events

²⁵ R. Marston Speight, "Ḥadīth," *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, <http://www.oxford-islamicstudies.com/article/opr/t236/e0286> (accessed July 17, 2019).

²⁶ William Labov, *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), p.xiv; William Labov and Joshua Waletzky, "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience," *Journal of Narrative and Life Experience* 7:1-4 (1997), p.16.

²⁷ Mary Louise Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse* (Bloomington: Indiana University Press, 1977), p.71.

in the past, due to their present aim. Any experience is felt to be 'tellable' due to its present context or the listener's position or the narrator's aim.²⁸

In that vein, Fludernik elaborates Labov & Waletzky and Pratt's approach and establishes an independent 'natural' narrative model. She considers *spontaneous conversational storytelling* as the prototypical shape of natural narrative. This definition includes only a part of the wider area of oral narrative, therefore, oral poetry and folktale traditions of oral storytelling remain out of the scope. However, the term natural narrative covers various forms: "the spontaneous narration of personal experiences, ... the telling of jokes and anecdotes, the retelling of other people's experience, ... bare reports and summaries of events [, or] the 'telling' of imaginary scenarios." All these forms have a common characteristic: being free from institutional settings.²⁹ On the other hand, Fludernik highlights that every genre of narrative, whether it is natural or not, is determined by cultural, societal and ideological circumstances. That is why she rejects a mythic 'naturalness' of any narrative and uses the term 'natural' in the quotation. In her words "natural narrative is conceived as 'natural' exclusively in terms of its quality of spontaneous (re)production, and on the basis of its universality, its transcultural existence and significance."³⁰ In this sense, natural narrative is a universal phenomenon. But Fludernik points out to its cultural aspects: "[B]oth oral and written forms of discourse are coequal, structurally determined symbolic media which operate within specific generic, cultural and contextual frames."³¹

Every form of natural narrative has its own structural or stylistic characteristics, however, there are also some distinctive features separating natural narrative from that of other oral forms. In any case, the common point of all natural narrative genres is 'narrating an experience'. As Fludernik emphasizes, the core element of narrative is human experience, not plot. By its very nature, narrative must contain a human experiencer in a way, at a level. Depending on studies on oral narrative, she asserts that it is the emotional concern with the experience and its evaluation that establishes cognitive elements of narrativity.³² In this sense, she defines the core of natural narrative by the term 'experientiality', which she coined:

²⁸ Pratt, *Toward a Speech Act Theory*, pp.73-74.

²⁹ Monika Fludernik, *Towards a 'Natural' Narratology* (London: Routledge, 2001), p.10.

³⁰ Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.11.

³¹ Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.11.

³² Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.9. Fludernik's definition of narrative starting narrativity with human experience is considered groundbreaking. See Jan Alber, "Natural Narratology," in *Routledge*

Experientiality in narratives of personal experience consists in the dynamic interrelation between the *description of personal experience* on the one hand ... and the *evaluative and rememorative transformation of this experience* in the storytelling process: tellability and point of the story dialectically constitute each other. The narrative is a narrative, not because it tells a story, but because the story that it tells is reportable and has been *reinterpreted by the narrating I*, the personal storyteller. ... Stories of personal experience epitomize typically human experience by representing it in the shape of an objective correlative that is organic in form and function.³³

In Fludernik's model, 'natural' narrative genres are classified by the degrees of spontaneity. Initially, the spontaneous and the non-spontaneous genres are distinguished from each other. Particularly, spontaneous conversational storytelling has significant differences from those organized or semi-organized ones such as narration in interviews or storytelling sessions. However, there are some transitions between these two genres as Fludernik highlights that life stories may occur in both spontaneous and non-spontaneous conversations.³⁴ Although interviews conducted in an oral-history framework are considered non-spontaneous, they may share some common features with those of spontaneous for being non-institutionalized and not depending on a 'plotline' in the sense that it used in literary narrative.

In spontaneous storytelling, there are some structural features, which enable the narrator to establish a narrative discourse without getting out of the plotline.³⁵ As the oral language is formed as a sequence of idea units, one can produce only one major idea at a time,³⁶ and many idea units are not complete sentences. It was the different usages of language that converts these units into narrative episodes through the conversation process and combines them within the plotline. For instance, pitch levels, pauses, intonation structures, and volume levels are frequently observed in everyday conversations and used for various functions, whether emphatic or emotional. Moreover, they provide flexibility for the plotline and interact to mark off more extensive semantic or thematic blocks of discourse, as well. On the

Encyclopedia of Narrative Theory, ed. David Herman et al. (London & New York: Routledge, 2010), pp.528-530.

³³ Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.52 (emphases mine).

³⁴ Fludernik, *'Natural' Narratology*, pp.43-45.

³⁵ Here, Fludernik uses the term 'plotline' in the sense of Labov's unintentional cognitive structure, not as in its literary meaning. See Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.48.

³⁶ Fludernik, *'Natural' Narratology*, pp.43-45.

other hand, conjunctions such as *so, well, now* and the like play a significant role in the lines of discourse markers. They also fulfil important roles as signals of structural points in narrative, by marking the story's return to the plotline, signalling the result section of the narrative, or serving to flag new episode beginnings. Temporal specifiers such as *one day, that afternoon, a specific date* are frequently placed at the beginning of the stories and they serve to introduce the story proper as well as its first episode.³⁷

In natural storytelling, the speaker must attempt to get to the point as fast as possible and evaluate the significance of the experience recounted. Besides, listeners participate in the storytelling by interrupting the story with questions, expressing their emotional reactions,³⁸ or signalling their continuing interest in the story by nodding or gestures.³⁹ These stylistic features reflect the interaction between the narrator and the narratee.

In this experience-based model, there are various modes of storytelling through which story meaning is created. The major determiner of a mode can be the narrator's position (first person or third person), the audience's position (an interactive listener or an interviewer) or point of view (objectivity or subjectivity).

Report is used for providing information about facts or events. Its aim is presenting the point of the story in brief. Therefore, reports neither tell the full story nor put forth subjective judgements or a certain perspective.

Narratives of personal experience are first-person narratives, in which the narrator and the protagonist is the same person. As the narrator is also the experiencer, (s)he is in the unique position to present his/her case depending on his/her memory. In this mode of storytelling, experientiality emerges from an interaction between the *description of personal experience* and the *evaluative and rememorative transformation of this experience* in the storytelling process.

Observational narrative is the story of passive experiencer. In this kind of narrative, the narrator is on the position of an observer of the events, which are not directly related to him/her. The *perception* and the *feelings* of the narrator constitute the tellability of the story.

³⁷ Fludernik, 'Natural' Narratology, pp.45-46, 48.

³⁸ Fludernik, 'Natural' Narratology, pp.46-47.

³⁹ Charles Goodwin, *Conversational Organisation: Interaction between Speakers and Hearers* (New York: Academic Press, 1981), p.103.

Vicarious narrative is also a third-person narrative. The speaker has received the information by hearsay rather than direct observation. Its tellability depends on the narrator's *insight* into the protagonists' experience.

In third-person narratives, a personalized narrator does not have access to other people's minds. However, the narrator makes the story more easily accessible by *rendering protagonists' typical and appropriate reactions, thoughts, and motives*.

Solicited and lengthy narratives are stories told upon the demand of others such as storytelling performed in interviews. In Fludernik's model, solicited narratives are considered semi-spontaneous. Patterns of spontaneous storytelling are distorted in solicited narrative because there is not an interactive listener, therefore not a turn-taking routine.⁴⁰

Institutionalized narrative (e.g., oral poetry or oral storytelling) may adopt and elaborate all of these above-mentioned structural and stylistic features. However, there are some conditions of institutionalization that distinguish natural narrative from that of the institutionalized. First of all, the bard, professional storyteller, has a hierarchical position in the storytelling process, therefore, (s)he can dominate, even manipulate the narration. Subject of the tale is the second substantial characteristic of institutionalized narrative. In contrast to real-world reports of battles etc., institutionalized narrative repeats mythic, ritual, religious, or national key events. The story is about the heroic and mythic past and not about the bard's own experience. Another sign of institutionalization is related to the narrator. The absence of 'narrating-I' correlates with the lack of interest in 'the individual'. In pre-modern Western oral or written literature, personal self is not seen except in relation to God. A nonconformist individual rejecting established rules is emerged after significant social changes preparing modernity. The length of narrative is another feature. Epic narrative contains larger number of episodes instead of some five or six and its main issue is how to organise such series.⁴¹

As a result, natural narrative is a spontaneous experience of telling of human experience. In this intertwined process, the act of telling is not planned. However, some measures are distinguishing natural narrative from other institutional genres, as it is mentioned above.

⁴⁰ Fludernik, *'Natural' Narratology*, pp.52-56.

⁴¹ Fludernik, *'Natural' Narratology*, p.57.

4. *Ḥadīth* as Experience: Clues of Naturality in *Ḥadīth* Narrative

Briefly, narrative can be defined as rendering an experience *tellable* in accordance with narrating time's concern, based on the universal narrative structures but shaped in forms of a certain culture. In this framework, I would like to discuss how *ḥadīth* has features of the natural narrative. As experience is the core element of natural narrative, I will focus on degrees of experientiality in *ḥadīth* narration.

4.1. Experience of the Prophet Muhammad with Allah

As the Messenger of God, the Prophet Muhammad had a specific experience with Allah. In Islamic theology, there are two types of communication between a prophet and God. The first one is *wahy*, or the revelation. In Islamic faith, the Qur'an is word by word revealed from Allah to the heart of the Prophet Muhammad. Here, the Prophet is the only transmitter of the *wahy* and he has no self-decision in this process. The second type of communication is metaphysical visions or inspirations of the Prophet. In *ḥadīth* literature, we may find many descriptions about paradise, hellfire or other metaphysical beings, which are not mentioned in the Qur'an. These are mainly based on visions of the Prophet. For instance, after he led the ritual prayer following a solar eclipse, clearly states his vision by these words:

Just now at this place, I have seen what I have never seen before, including Paradise and Hell. No doubt it has been inspired to me that you will be put to trials in your graves.⁴²

This vision is a kind of metaphysical experience of the Prophet. Metaphorically, it may be associated with the explanation of an image reflected in the mirror. As it is impenetrable for others, the Messenger of God is on the position of the omniscient narrator and explains what come into his view by the words of the culture in which he lived. Here, we find a description of the seventh heaven, full of idiomatic expressions, similes, and metaphors:

I was shown Sidrat al-Muntahā (i.e., a tree in the seventh heaven) and I saw its nabk fruits which resembled the clay jugs of Hajar (i.e., a town in Arabia), and its leaves were like the ears of elephants, and four rivers originated at its root, two of them were apparent and two were hidden. I asked Gabriel about those rivers

⁴² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *al-'ilm*, 24 B. *man ajāba al-futyā*, vol.1, p.28 (no.86). English translations of this and most of the following *ḥadīths* are taken from <https://sunnah.com> (accessed July 20, 2019) with small changes.

and he said, "The two hidden rivers are in Paradise, and the apparent ones are the Nile and the Euphrates."⁴³

Like the majority of the *ḥadīth* literature, narrations about the metaphysical world generally comprehended and memorized by meaning, not word by word. Thus, one may find different variants of a *ḥadīth* related to heavens, hellfire, and other metaphysical beings.

4.2. Experience of the Companions with the Prophet

Although there are many *ḥadīth* narrations composed of only a short prophetic utterance,⁴⁴ the majority of the *ḥadīth* literature consists of the companions' reports about the Prophet or their anecdotes related to him. In this kind of narrations, one may see how the companions' life transformed under the Prophetic influence.

In *ḥadīth* narrative, there is a strong interrelationship between its purpose and structure. With small numbers of exception, *ḥadīth* narrations are not full stories. Instead, each *ḥadīth* narration is an episode from an event or a situation. For many individual accounts, readers may not understand what it means, if they have no extra-textual knowledge. This is partly because of the background not mentioned in the text but shared between the narrator, the companions, and the narratee, the followers. Although this fragmentary structure is related to the general features of classical Arab narrative,⁴⁵ the main reason is implicit in the aim of *ḥadīth*: Bringing the Prophet and his wisdom forward.

In many narrations, we find neither full story nor other narrative details related to time, space, or person(s). Instead, the words of the Prophet are presented without information or after a brief description of a situation:

⁴³ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *bad' al-khalq*, 6 B. *dhikr al-malā'ika*, vol.4, p.109 (no.3207).

⁴⁴ This kind of *ḥadīths* generally contains aphorisms or recommendations of the Prophet such as "Fasting is a shield" (Ibn Māja, *Sunan*, K. *al-fitan*, 12 B. *kaff al-lisān*, vol.2, p.1314 [no.3973]) or "Increase in remembrance of the severer of pleasures" (al-Tirmidhī, *Sunan*, K. *al-zuhd*, 4 B. *dhikr al-mawt*, vol.4, p.553 [no.2307]; al-Bayhaqī, *Shu'ab al-Īmān*, K. *al-khawf min Allāh* 11, vol.2, p.246 [no.802]). These short *ḥadīths* generally emerged as a part of a conversation or a situation and later on are dissected (*taqṭīr*) by *ḥadīth* scholars. That is why I did not consider this type of *ḥadīths* as an independent group within the context of experientiality.

⁴⁵ In classical Arab narrative, the basic form is *khabar*, which is plotted around a simple event and its persons, time, space, etc. Other forms such as *ḥikāya*, *qiṣṣa*, and *sīra* consist of accumulation of *akhbār* in the framework of a certain plotline. One-piece, long narrative genres such as epic did not exist in classical Arab literature. See Sa'īd Yaqṭīn, *al-Kalām wa-al-Khabar: Muqaddima lil-Sard al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1997), pp.196-198; Leder, "The Literary Use of the *Khabar*," pp.279-280.

Surāqa said: "I asked the Messenger of Allah about a lost camel that comes to my cisterns that I have prepared for my own camels: 'will I be rewarded if I give it some water to drink?' He said: 'Yes, in every living being there is reward.'"⁴⁶

Stefan Sperl analyzes these kinds of samples in the framework of Genette's story and discourse dichotomy.⁴⁷ In his point of view, the prophetic utterance, which determines the discourse, is the core element of a *ḥadīth* narration whereas the story composes its shell.⁴⁸ Accordingly, a *ḥadīth* narration can provide more or fewer details in keeping with the aim of emphasizing the prophetic message.

The prophetic utterance also reflects the authoritative aspect of *ḥadīth*. As the Prophet was not a lawmaker enacting on abstract and hypothetical situations, his regulations emerged from daily life and later became a source for legal rules:

I asked the Messenger of Allah and said: "A man came to me asking to buy something that I did not have. Can I buy it from the market for him and then give it to him?" He said: "Do not sell what is not with you."⁴⁹

In this example, the Prophet made a regulation on a commercial transaction in response to the question of a tradesman. Later on, the prophetic utterance is formulated as "Transacting of a non-existent thing is invalid" and became a general rule in Islamic Law. Muslim jurists debated the legitimacy of commercial transactions in their time measuring by such formulations largely derived from the *ḥadīth*. In other words, rules implicit in the Prophet's experience with his companions were narrated, therefore, *ḥadīth* narrative embraced the law.

4.3. Experience of Narrating *Ḥadīth*

Experientiality in *ḥadīth* narrative is not limited by being emerged from a certain experience. Transmission of *ḥadīth* is also a kind of experience influencing the consciousness of both the narrator and the narratee, corre-

⁴⁶ Ibn Māja, *Sunan, K. al-adab*, 8 B. *faḍl ṣadaqat al-mā'*, vol.2, p.1215 (no.3686).

⁴⁷ In Genette's approach, while story refers to narrative content [*what is told*], discourse refers to the way of narrating the content [*how is told*]. See Gérard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, trans. by Jane E. Lewin (Ithaca: Cornell University Press, 1983), pp.27-29.

⁴⁸ Stefan Sperl, "Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in *Ḥadīth* Literature and Classical Arabic Adab," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70:3 (2007), p.477.

⁴⁹ Al-Tirmidhī, *Sunan, K. al-buyū'*, 19 B. *karāhiyat bay' mā laysa 'indak*, vol.3, p.526 (no.1232).

spondingly shaping the text of *ḥadīth*. It may be seen how the narrator's perception, observation, remembrance, or evaluation, and the narratee's expectations affect the structure and the style of a *ḥadīth* narration.

‘Ā’isha said: “The Ethiopians were playing with their small spears, Allah’s Messenger screened me behind him and I watched (that display) and kept on watching till I left my own. So you may estimate of what age a little girl may listen to amusement.”⁵⁰

In the abovementioned *ḥadīth*, ‘Ā’isha, the wife of the Prophet Muhammad, narrates a personal memory with her husband in experiential mode and then evaluates this experience due to the narrating time’s perception. In this self-portrait, the narrator reveals her past self as a young lady in a social environment, with her desires.

However, in some *ḥadīth* narrations, the narrator is only an observant eye for the event:

Anas said: “While I was walking with the Prophet who was wearing a Najrānī outer garment with a thick hem, a Bedouin came upon the Prophet and pulled his garment so violently that I could recognize the impress of the hem of the garment on his shoulder, caused by the violence of his pull. Then the Bedouin said, ‘Order for me something from Allah’s Fortune which you have.’ The Prophet turned to him and smiled, and ordered that a gift be given to him.”⁵¹

In this observational narrative, the companion-narrator, Anas, only depicts what has happened and do not make any comment. However, a careful look can easily catch his point of view as well as the extra-textual implications. Descriptions about physical appearance and reactions of the Prophet provide information about his ethical attitude. Besides, the Prophet’s calm response to the Bedouin’s rudeness draws a strong contrast. Therefore, Prophetic wisdom comes to light through the narrator’s paradigmatic point of view.

In contrast to folktale storytellers, *ḥadīth* narrators tell stories about their own or other’s real experience. Stories of *ḥadīth* narrations are not

⁵⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *al-nikāḥ*, 115 B. *nazar al-mar’a*, vol.7, p.38 (no.5236).

⁵¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, K. *farḍ al-khums*, 19 B. *mā kāna al-nabī yu’ṭī*, vol.4, p.94 (no.3149).

about mythic events or heroes;⁵² on the contrary, companion-narrators report what they have experienced, participated in, witnessed, or heard at first hand:⁵³

Abū Mūsā said, "We went out in the company of the Prophet for a *ghazwa* (military expedition) and we were six persons having one camel which we rode in rotation. So, (due to excessive walking) our feet became thin and my feet became thin and my nail dropped, and we used to wrap our feet with the pieces of cloth, and for this reason, the *ghazwa* was named Dhāt al-Riqā' as we wrapped our feet with rags." When Abū Mūsā narrated this (*ḥadīth*), he felt regretful to do so and said, as if he disliked to have disclosed a good deed of his.⁵⁴

In this short narrative, Abū Mūsā, a companion, told a memory of a military expedition in which he participated. What makes this memory is tellable is the difficulties they have encountered. As the name of the military expedition is given due to these difficulties, probably Abū Mūsā felt that telling of this experience may let next generations take a lesson on how the Prophet Muhammad and his companions achieved their duty. On the other hand, the second transmitter's (Abū Burda) explanations disclosed how Abū Mūsā was reluctant to tell this story. On the position of the vicarious narrator, Abū Burda makes the *ḥadīth* narration more comprehensible by describing feelings and ethical attitude of Abū Mūsā. This sample also demonstrates that military expedition reports (*maghāzī*) in *ḥadīth* literature are different from epic narrative by its short form and realistic content. Contrary to the heroic and mythic concept of the epic, the companion-narrator tells his real experience and reveals himself as *narrating-I*.

Whether in the form of personal narrative or that of observational, a non-conformist individual with his/her thoughts, feelings and socio-cultural background may be seen in *ḥadīth* narrations. It is a well-known example that one of the female Muslims of Medina, Umm 'Umāra, questioned why

⁵² As mentioned above, narratives related to the metaphysical world is out of this context. On the other hand, some *ḥadīth* accounts about historical events contain supernatural elements such as participation of angels in the Battle of *Badr* (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *K. al-maghāzī*, 11 *B. shuhūd al-malā'ika*, vol.5, p.80 [no.3992, 93, 94]). Such miracle accounts do not render *maghāzī* narrations epic as they do not abolish physical and social causality in the sequence of events. For further discussions on *ḥadīth* narrative and epic, see Sperl, "Man's 'Hollow Core'," pp.478-484.

⁵³ Senturk highlights that companion-narrators used object language and eyewitness narrative because usually they had participated in the events they were reporting. See Recep Senturk, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Ḥadīth Transmission Network, 610-1505* (Stanford: Stanford University Press, 2005), p.154.

⁵⁴ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *K. al-maghāzī*, 31 *B. ghazwat dhāt al-riqā'*, vol.5, p.113 (no.4128).

women did not specifically mentioned in the revelation of God⁵⁵ and upon this questioning, the following verse was revealed: “Indeed the Muslim men and the Muslim women, and the believing men and the believing women”⁵⁶ Many *ḥadīth* narrations render some companions as nonconformist individuals in the hope of attaining a better place in society. One of them, Asmā’ bt. ‘Umays, emigrated from Mecca to Ethiopia first and after spending there some difficult years she emigrated again, this time to Medina, together with a group of Muslims. When she met with ‘Umar, he said: “We have migrated before you (people of the boat), so we have got more right than you over Allah’s Messenger.” Upon these words, Asmā’ expressed her anger:

“No, by Allah, while you were with Allah’s Messenger who was feeding the hungry ones amongst you, and advised the ignorant ones amongst you, we were in the far-off hated land of Ethiopia, and all that was for the sake of Allah’s Messenger. By Allah, I will neither eat any food nor drink anything till I inform Allah’s Messenger of all that you have said.” ... When Allah’s Messenger heard this, he said to her: “His right is not more than yours, for him and his companions there is one migration, but for you, i.e., for the people of the boat, there are two migrations.”⁵⁷

At the end of this relatively long *ḥadīth* (400 words in Arabic), the first narrator, Asmā’, explains that the people of the boat were coming to her in groups and asking about this *ḥadīth*. It is understood that this *ḥadīth* is a solicited narrative and it has hardly shows the features of spontaneous storytelling such as narrator’s intonations, or listener’s interruptions. However, one may see in this narration how this experience was transformed through the narrator’s memory, besides, how her feelings and thoughts were. On the other hand, some stylistic features of spontaneous storytelling such as conjunctions (e.g., *fa-*, *hattā*) or temporal specifiers (e.g., *balaghanā makhraj Rasūl Allāh, ḥīna iftataḥa al-Khaybar*) is also found in this narration and function as discourse markers.

The narratee’s concern also one of the determiners of the experience of narrating *ḥadīth*. As *ḥadīth* narrations are not typescript recordings, listeners’ gestures or spontaneous reactions are hardly mentioned. However, narratees’ presence is always felt in *ḥadīth* whether by their questions or situations in which they have described. However, they are prominent only to the

⁵⁵ Al-Tirmidhī, *Sunan, K. al-tafsīr*, 33 B. *Sūrat al-Aḥzāb*, vol.5, p.354 (no.3211).

⁵⁶ 33/al-Aḥzāb:35.

⁵⁷ Muslim, *Ṣaḥīḥ, K. faḍā’il al-ṣaḥāba*, 41 B. *faḍā’il Ja’far*, vol.4, p.1946 (no.169 [2502]).

extent that they serve to convey the prophetic message. On many *ḥadīth* narrations, the companions frequently appears as careful listeners trying to comprehend the Prophetic words by their questions:

The Messenger of Allah stood up and said: "O people, Allah, Most High, has decreed pilgrimage (*ḥajj*) for you." Al-Aqra' b. Ḥābis al-Tamīmī said: "Every year, o Messenger of Allah?" But he remained silent, then he said: "If I said yes, it would become obligatory, then you would not hear and obey. Rather it is just one pilgrimage."⁵⁸

The follower-narrators are less prominent in *ḥadīth* narrative, in comparison to the companion-narrators. Generally, they are on the position of 'learners' asking about the Prophet, and companion-narrators give information in response to their questions. Their reactions, thoughts, and feelings are mentioned on limited occasions.

When Ḥafṣa (Prophet Muhammad's wife) was asked, "How was the bed of God's Messenger in your house?" she replied, "It was a canvas folded into two, which was spread for God's Messenger to sleep on. On one night, ... I folded it and spread it that way." In the morning, Messenger of God asked: "What did you spread for me last night?" I replied: "It was the same bed, I only folded it into four so that it may become softer." Messenger of God said: "Leave it in its original form. Its softness deprived me of my prayers at night."⁵⁹

Although Ḥafṣa makes an explanation in response to a question, the quantity of the information depends on the narrator's intention, not that of the narratee's. Ḥafṣa prefers to shift the focus of the narrative into the Prophet's night prayer habits, and the exact answer of the question, the features of his bed, remains in the background. The asking person's reactions are not mentioned, as well as there is no information about him/her.

In the first two generations, it was the task of "transmitting the prophetic knowledge" that distinguishes the act of narrating *ḥadīth* from institutional storytelling. Storyteller's artistic creativity is appreciated neither for the companions nor for the next narrators. Because the Prophet Muhammad, his

⁵⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, K. *al-ḥajj*, 73 B. *farḍ al-ḥajj marratan fī al-'umr*, vol.2, p.975 (no.412 [1337]); al-Nasā'ī, *Sunan*, K. *al-ḥajj*, 1 B. *wujūb al-ḥajj*, vol.5, p.111 (no.2620).

⁵⁹ Al-Tirmidhī, *al-Shamā'il al-Muḥammadiyya*, 45 B. *fī firāsh Rasūl Allāh*, p.188 (no.312).

family, and companions were real persons, as well as authenticity and accuracy of a *ḥadīth* account have always been the main problematic.⁶⁰ Prophet's authority limited the narrator's free imagination, so that, in many occasions, the companions cross-checked each other's narrations with regard to sticking to the truth.

In *ḥadīth* literature, many narrations describe the companions' and the followers' serious attitudes towards the act of narrating *ḥadīth*. A narrative about 'Abd Allāh b. Mas'ūd, a companion, reflects how the mission of transmitting the Prophetic utterance builds awareness in the mind of the narrator:

Once, in the evening, as soon as he said "Messenger of God said," his eyes filled with tears, his veins swelled up and then he unbuttoned [his garment. After he narrated the Prophetic utterance] he said: "or like this, or similar to this, or akin to this."⁶¹

Sticking to the literal words in narrating *ḥadīth* is a reflection of this awareness among narrators. Some companions (e.g., 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Zayd b. al-Arqam, Abū Hurayra, 'Abd Allāh b. 'Amr) were meticulous in literary wording and they strongly advised others to do so.⁶² However, the act of narrating *ḥadīth* is surrounded by human limitations, by its very nature. Dependence on the exact wording was almost impossible and the majority of the companions were aware of this. A narration about 'Ā'isha describes the situation:

After the decease of the Prophet, 'Urwa, 'Ā'isha's nephew, used to write *ḥadīth* narrations from her. Once, he asked her: "I listen to [a *ḥadīth*] in a way, and then listen to it again, [you tell it] in another way." 'Ā'isha asked: "Do you hear any contradiction in the meaning?" He replied: "No." She said: "It does not matter."⁶³

Narration by meaning was more common among narrators and in some cases, this fact joined together with the narrator's misremembrance or misconception. Hence, a prophetic utterance could be misremembered or quoted out of context. A companion, 'Imrān b. Ḥuṣayn declares how time distance may have a negative effect on a *ḥadīth* account:

⁶⁰ Sahair El Calamawy, "Narrative Elements in the *Ḥadīth* Literature," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p.309.

⁶¹ Al-Dārimī, *Sunan*, K. *al-muqaddima*, 28 B. *man ḥāba al-fuyā*, vol.1, p.324 (no.276).

⁶² Abū Muḥammad al-Rāmhurmuzī, *al-Muḥaddith al-Fāsil bayn al-Rāwī wa al-Wā'ī*, ed. Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb (Beirut: Dār al-Fikr, 1404), pp.538-539.

⁶³ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāya fī 'Ilm al-Riwāya*, ed. Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī (Medina: al-Maktaba al-'Ilmiyya, n.d.), p.205.

If I wished, I would narrate *ḥadīth* throughout two consecutive days but some people among the companions slowed me down. I witnessed what they witnessed and I heard what they heard. They narrate some *ḥadīth* but the fact is not as they said. I have exactly known that they are on the right way (i.e., do not intentionally distort the facts) but I fear to confuse just as they did.⁶⁴

Criticisms of the companions for each other's *ḥadīth* narrations asserts how such misconceptions were double-checked. 'Ā'isha was one of those companions who paid attention to correct those mistakes. For example, Abū Sa'īd al-Khudrī, a companion, when the time of his death came, called for new clothes and put on them. He then said: I heard the Messenger of Allah said: "A deceased will be raised in the clothes in which he died."⁶⁵ 'Ā'isha heard this and rejected: "May Allah have mercy on Abū Sa'īd! What the Prophet meant by these words was that a person will be raised from the grave upon the acts and deeds that (s)he has done in this life."⁶⁶

Conclusion

In this paper, I have restricted the issue of naturality in *ḥadīth* narration to its emergence and first transmission. Later periods of *ḥadīth* narration, i.e., the compilation and the classification, may be discussed in the framework of a well-structured and planned (in Fludernik's term, institutionalized) narration process. Although *ḥadīth* compilations in its latest form contain edited forms of the narrations, spontaneous conversations of the first two generations and other experimental forms of 'natural' narrative are still prominent in *ḥadīth* literature. In this sense, I have tried to explain above how different genres and modes of 'natural' narrative are observed in *ḥadīth* narrative.

For being a religious narrative, *ḥadīth* is not free from the socio-cultural, paradigmatic, or individual background. However, it mainly emerged spontaneously and was narrated as an experiment of a unique experience between the Prophet and his companions. These narrations were distinguished from ordinary daily conversations in some ways. Firstly, the companions narrated *ḥadīth* with the sense of fulfilling a duty, therefore, their minds were semi-organized. On the other hand, many *ḥadīth* narrations were initially told by the follower's demand so they do not show the stylistic features of

⁶⁴ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, vol.4, p.433 (no.19906).

⁶⁵ Abū Dāwūd, *Sunan*, K. *al-janā'iz*, 18 B. *taḥīr thiyāb al-mayyit*, vol.5, p.32 (no.3114).

⁶⁶ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Hiz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trans. into Turkish by Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât, 2007), pp.159-160.

spontaneous conversation in every case. These facts point out that 'spontaneity' is not a decisive factor for naturalness of *ḥadīth* narrative.

As it was demonstrated above, *ḥadīth* narrative is distinguished from institutionalized storytelling in many ways. On the contrary, both *ḥadīth* narrative and 'natural' narrative have several characteristics in common, especially in terms of experientiality. It may be easily seen how the companions tell real-life experiences which they got, participated in, witnessed, or heard. It is this multi-layered experientiality that renders *ḥadīth* narrative 'natural':

1) The first degree of experientiality in *ḥadīth* literature is seen on *ḥadīth* accounts explaining metaphysical experiences of the Prophet. These accounts are not to be discussed in the context of natural narrative as they reflect unnatural experiences impenetrable to others.

2) The core element of *ḥadīth* narrative is prophetic utterances and they have arisen from the experience between Prophet Muhammad and his companions. By its emergence, *ḥadīth* consists of the prophetic words through spontaneous conversations or situations. Here, the prophetic utterance functions as the discourse marker and other narrative elements can take place in a *ḥadīth* account as long as they serve the purpose of bringing the Prophet forward. In this level, *ḥadīth* is a natural and spontaneous narrative.

3) Narrating the Prophet or narrating about the Prophet was a spontaneous but a paradigmatic task for the first generation. After the decease of the Prophet Muhammad, his companions transmitted not only plain prophetic utterances but also conversations and situations embracing those words. Although this transmission was a non-planned process, they were fully aware of how their experience with the Prophet was unique and important. Through the companions' rememorative and evaluative storytelling, this experience evolved into a specific kind of narrative. The second generation, the followers, were also aware of this and they tried to expand their knowledge by asking the companions about the Prophet. In this level, *ḥadīth* is a natural, spontaneous, and paradigmatic narrative.

4) The tension between the awareness of narrating the Prophet, on the one hand, and the human limitations, on the other, demarcates the borders of naturalness in *ḥadīth* narration. One may find footnotes of this tension through the narrations on how *ḥadīth* accounts have been comprehended, memorized, transmitted, and cross-checked. These narrations reveal us

three things: Firstly, the task of narrating the Prophet limits the free imagination of the narrator. Secondly, failures related to human cognition such as misremembrance or misconception had occurred in *ḥadīth* narration, like in other types of narrative. Thirdly, due to the narration process in a free, open-to-all atmosphere, these kinds of mistakes were cross-checked as much as possible.

As a result, *ḥadīth* narrative can be considered 'natural' by its emergence and first transmission. Although in later periods, *ḥadīth* transformed into a specific discipline and this fact rendered the final form of *ḥadīth* accounts semi-structured, naturality of *ḥadīth* narration did not change. Because it depended on a unique and spontaneous experience of the companions with their beloved Prophet.

BIBLIOGRAPHY

- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī. *al-Musnad*. Cairo: Mu'assasat Qurṭuba, n.d.
- Alber, Jan. "Natural Narratology." In *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman, Manfred Jahn, and Marie-Laure Ryan (London & New York: Routledge, 2010), pp.528-530.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*. Istanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī. *Shu'ab al-Īmān*. Ed. 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥamīd. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2003.
- Beaumont, Daniel. "Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions." *Studia Islamica* 83 (1996), pp.5-31.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir. Cairo: Dār Ṭawq al-Najāt, 1422.
- Coşkun, Selçuk. *Hadīse Bütüncül Bakış: Tesbīt-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme*. Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- al-Dārimī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Dārimī*. Ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. [Medina]: Dār al-Mughnī, 2000.
- El Calamawy, Sahair. "Narrative Elements in the *Ḥadīth* Literature." In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, and G. R. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp.308-316.
- Elias, Jamal J. "The *Ḥadīth* Traditions of 'Ā'isha as Prototypes of Self-Narrative." *Edebiyât* 7 (1997), pp.215-233.
- Fludernik, Monika. *Towards a 'Natural' Narratology*. London & New York: Routledge, 2002.
- Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. from French by Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

- Goodwin, Charles. *Conversational Organization: Interaction between Speakers and Hearers*. New York: Academic Press, 1981.
- Günther, Sebastian. "Fictional Narration and Imagination within an Authoritative Framework: Towards a New Understanding of *Ḥadīth*." In *Storytelling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, ed. Stefan Leder (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998), pp.433-471.
- Ibn Māja, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī. *Sunan*. Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. [Beirut]: Dār Iḥyā' al-Kutub, n.d.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī. *al-Kifāya fi 'Ilm al-Riwāya*. Ed. Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī. Medina: al-Maktaba al-'Ilmiyya, n.d.
- Kuzudişli, Ali. *Rivayetlerde Sarmal Özellik*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Labov, William & Joshua Waletzky. "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience." *Journal of Narrative and Life Experience* 7:1-4 (1997), pp.3-38.
- Labov, William. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- Leder, Stefan. "The Literary Use of the *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing." In *The Byzantine and Early Islamic Near East: Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad (Princeton: The Darwin Press, 1992), pp.277-315.
- Meister, Jan Christoph. "Narratology." In *The Living Handbook of Narratology*, ed. Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid, and Jörg Schönert (Hamburg: Hamburg University), <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narratology> (accessed Feb. 12, 2019).
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *al-Musnad al-Şaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad b. Shu'ayb. *al-Muḥtabā min al-Sunan*. Ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Aleppo: Maktabat al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, 1986.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: OTTO, 2015.
- Pratt, Mary Louise. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.
- Prince, Gerald. *A Dictionary of Narratology*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2003.
- al-Rāmḥurmuzī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abd al-Raḥmān b. Khallād. *al-Muḥaddith al-Fāşil bayna al-Rāwī wa-al-Wā'ī*. Ed. Muḥammad 'Ajāj al-Khaṭīb. Beirut: Dār al-Fikr, 1404.
- Riessman, Catherine Kohler. *Narrative Analysis*. London & New Delhi: Sage Publications, 1993.
- Ryan, Marie-Laure & Ernst van Alphen. "Narratology." In *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Term*, ed. Irena R. Makaryk (Toronto: University of Toronto Press, 1993), pp.110-116.
- Ryan, Marie-Laure. "Narrative." In *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, ed. David Herman, Manfred Jahn, and Marie-Laure Ryan (London & New York: Routledge, 2010), pp.469-474.

- Senturk, Recep. *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features and Criticism*. Calcutta: Calcutta University, 1961.
- Speight, R. Marston. "Ḥadīth." *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0286> (accessed July 17, 2019)
- Speight, R. Marston. "The Will of Sa'd b. a. Waqqāṣ: The Growth of a Tradition." *Der Islam* 50 (1973), pp.249-267.
- Sperl, Stefan. "Man's 'Hollow Core': Ethics and Aesthetics in *Ḥadīth* Literature and Classical Arabic *Adab*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70:3 (2007), pp.459-486.
- al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā. *al-Shamā'il al-Muḥammadiyya*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā. *Sunan*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, and Ibrāhīm 'Atwa 'Iwaḍ. [Cairo]: Maktabat al-Ḥalabī, 1975.
- al-'Uthaymīn, Muḥammad. *Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Cairo: Maktabat al-'Ilm, 1994.
- Yaqṭīn, Sa'īd. *al-Kalām wa-al-Khabar: Muqaddima lil-Sard al-'Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1997.
- Zaman, Iftikhar. "The Evolution of a Hadith: Transmission, Growth and the Science of *Rijal* in a Hadith of Sa'd b. Abi Waqqas." Unpublished PhD Dissertation, The University of Chicago, Chicago, 1991.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādur. *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Trans. into Turkish by Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât, 2007. [Translation of: *al-Ijāba li-İrād mā Istadrakathu 'Ā'isha 'alā al-Şaḥāba*]



İmam Hatip Liselerindeki Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitimi Sorunları: Çözümüne Yönelik Nitel Bir Analiz

ALİ BALTACI

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
a.baltaci@alparslan.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2550-8698>

MEHMET KAMİL COŞKUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
kamil.coskun@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5669-2777>

İSA CEYLAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
isa.ceylan@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6163-5689>

Öz

Bu araştırma, imam hatip liselerinde çalışan din dersi öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda, bu okullarda öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin din eğitimi derslerinde yaşadıkları sorunlara odaklanmaktadır. Ayrıca araştırma kapsamında din dersi öğretmenlerinin, din derslerinde yaşanan sorunlara ilişkin çözüm önerileri de sunulmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desende tasarlanan bu çalışmada ölçüt ve kartopu örnekleme yöntemleri eş zamanlı olarak işe koşularak karma örnekleme yaklaşımı kullanılmıştır. Ankara İlinin Altındağ, Mamak, Sincan, Çankaya, Yenimahalle ve Etimesgut ilçelerinde bulunan 17 imam hatip lisesinde çalışan 43 din dersi öğretmeni bu araştırmanın çalışma grubudur. Araştırma sonuçlarına göre; dilde, iletişimde, okul içinde ve okul dışında yaşanan sorunların yanı sıra sosyal dışlanma ve önyargılar temaları altında belirlenen sorunlar söz konusudur. Öğretmenler için en önemli sorun kaynakları: Suriyeli öğrencilerin Türkçe bilmemesi ve diğerleriyle iletişim kuramamasıdır. Bu sorunların çözümü için öğretmenler, dil eğitimi, empati eğitimi ve uyum eğitimi ile Suriyelilere özel okulların açılmasına yönelik çeşitli öneriler sunmuşlardır. Din eğitimi literatüründe ilgili soruna odaklanan bir çalışma olması ve ileride yapılacak çalışmalar için önemli veri kaynağı oluşturması araştırmanın önemini artırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Dersi Öğretmenleri, İmam Hatip Liseleri, Suriyeli Öğrenciler.

The Religious Education Problems of Syrian Students in Religious-Based (Imam Hatip) High Schools: A Qualitative Analysis for Solution

Abstract

This research focuses on the problems experienced by the Syrian students studying in the religious-based (imam hatip) high schools in the religious education courses in accordance with the opinions of the religious education teachers. Within the scope of the research, some solutions offered by religious education teachers regarding the problems encountered in classes are presented. In this study, which is designed with a phenomenological model, one of the qualitative research methods, criterion and snowball sampling methods are employed simultaneously and mixed sampling approach is used. The study group consists of 43 religious teachers working in 17 imam hatip high schools in Altındağ, Mamak, Sincan, Çankaya, Yenimahalle, and Etimesgut districts of Ankara. According to the results of the research, there are problems identified under these themes: language and communication problems inside and outside the school, social exclusion, and prejudice. According to teachers, the most important causes of the problems are that Syrian students do not speak Turkish and cannot communicate with others. In order to solve these problems, teachers have offered various suggestions, including providing language education, empathy training and adaptation education, and opening private schools for Syrians. The fact that this study focuses on the related problem in the literature of religious education and constitutes an important data source for future studies increases the importance of the research.

Keywords: Religious Education, Religious Education Teachers, Imam Hatip High Schools, Syrian Students.

Giriş

Tarihsel olarak süregelen bir gerçeklik olan göç kavramı, insanlığın karşılaştığı önemli varoluşsal sorunlardan biridir. İnsanların yaşadığı coğrafyalardan iklim, kıtlık, savaşlar veya diğer siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik olaylar nedeniyle yer değiştirmesi¹ olarak tanımlanan göç, bir ülke sınırları içinde veya sınırları aşarak uluslararası bir niteliğe sahip olabilir. Bireysel ve kitleler halinde de görülebilen göçler, çoğu durumda göç eden kişi veya kitlelerin yaşantısında kalıcı izler bırakmakta ve onların göç ettikleri yerlerde çeşitli sorunlar yaşamalarına neden olabilmektedir.² Özellikle kitlesel göç hareketleri, savaş veya iklim değişiklikleri gibi toplum yaşantısını derinden etkileyen olayların sonucudur. Kitlesel göçlerin, zorunlu göç kapsamında değerlendirilmesi için (1) ülke nüfusunun en az %1'lik bölümünün yaşamının tehdit altında olması ve (2) en az yüz bin kişinin yaşadığı toprak-

¹ Filippo Simini ve diğerleri, "A Universal Model for Mobility and Migration Patterns," *Nature* 484 (2012), s.96.

² Dorrit Posel, "Have Migration Patterns in Post-Apartheid South Africa Changed?," *Journal of Interdisciplinary Economics* 15:3-4 (2004), s.277.

ları terk etmek zorunda olması gerekmektedir.³ Günümüzde Suriye, Irak ve Afganistan'dan Türkiye'ye doğru artan oranda devam eden göç hareketi, zorunlu, kitlesel ve dış göç kapsamında ele alınabilir.

Özellikle son dönemlerde Türkiye'ye doğru yönelen dış göç, toplum içinde farklı alanlarda çeşitli huzursuzluklar yaratmakta, sosyal uyumu zorlayıcı ayrışmalara neden olabilmektedir. Şehirlerin demografik yapısını değiştiren ve sosyal alanlarda gerilimlere neden olan göçmenler, eğitim sistemini de etkilemektedir.⁴ Eğitim sisteminin en önemli girdisi olan öğrenci kalitesi, okullarda verilen eğitim-öğretim hizmetlerinin etkinliğini de arttırır. Suriyeli öğrencilerin öğrenim gördüğü okullarda yaşanan çeşitli sorunlar, farklı yollarla çözümlenmesine rağmen, politika belirleyicilerin bu önemli olguya henüz toplum tarafından kabul görmüş bir çözüm getirmediği söylenebilir. Bu alanda oluşmaya başlayan akademik literatüre rağmen, Suriyeli göçmen öğrencilerin din eğitimine etkileri konusunda sınırlı sayıda araştırma bulunmaktadır. Bu çalışma, genel olarak alandaki sınırlı literatüre anlamlı katkı sunmayı özel olarak ise Suriyeli öğrencilerin eğitim gördüğü okullarda çalışan din dersi öğretmenlerinin karşılaştığı sorunları belirlemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca araştırma ile soruna yönelik farklı çözüm önerilerinin geliştirilmesi de hedeflenmektedir.

1. Göç ve Eğitim Olgusu

Göç hareketleri, gerek göç eden gruplar ve göçe maruz kalan ülkelerdeki toplumsal düzeni, gerekse birey ve toplumları farklı şekillerde etkileyen bir olgudur. Göç edenlerin yeni yerleştikleri topluma uymaları ve göç alan toplulukların da göç edenleri kabul etme süreci, politik, toplumsal, ekonomik ve kültürel zorluklara neden olabilmektedir. Söz konusu zorluklar, farklı kültürlerin karıştığı uluslararası göçlerde daha belirginleşir. Göç, kişilerarası iletişim sorunları, ölümler, çatışmalar veya kayıplar gibi bireyin yaşamında önemli psiko-sosyal dönüşümlere neden olabilen travmatik deneyimleri de barındırır.⁵

Türkiye'de 1960'lar boyunca artan iç göçlere ek olarak 1970'lerde dış göçler başlamış, özellikle 2010'lu yıllardan itibaren Ortadoğu ve diğer böl-

³ Virginie Guiraudon, "European Integration and Migration Policy: Vertical Policy-Making as Venue Shopping," *JCMS: Journal of Common Market Studies* 38:2 (2000), s.263.

⁴ Zeynep Aksoy, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5:20 (2012), s.294.

⁵ Betül Dilara Şeker ve diğerleri, *Göç ve Uyum* (Londra: Transnational Press, 2015), ss.63-64; Everett S. Lee, "A Theory of Migration," *Demography* 3:1 (1966), ss.47-57; Nikos Papastergiadis, *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity* (New York: John Wiley & Sons, 2018), s.53.

gelerdeki savaşların da etkisiyle ülkemize yönelen dış göç hızlanmıştır. Son yıllarda farklı dinî ve etnik kökenlere sahip olan göç akınlarına maruz kalan Türkiye, transit göçmen, mülteci, sığınmacı, kaçak işçi veya diğer yollarla ülkeye giren önemli bir göçmen kitlesine ev sahipliği yapmaktadır.⁶ Türkiye'ye doğru gerçekleşen göç hareketinin önemli bir bölümü güney komşumuz Suriye kaynaklı göç dalgasıdır. 2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaşla birlikte can güvenliklerinin tehdit altında olduğunu düşünen Suriye vatandaşları, Türkiye, Lübnan ve Ürdün gibi ülkelere sığınmışlardır.⁷ Bunlar arasında Türkiye en fazla Suriyeli sığınmacıya ev sahipliği yapan ülke olarak öne çıkmaktadır. Uluslararası Göç Örgütü (IOM) 2019 yılı verilerine göre Türkiye, 3 milyondan fazla (3 milyon 630 bin 767 kişi) kayıtlı Suriyeli mülteciye ev sahipliği yapmaktadır. Ülkedeki Suriyeli mültecilerin büyük çoğunluğu başta İstanbul olmak üzere kentsel alanlarda yaşamakta olup 260.000'den fazlasına hükümet tarafından yönetilen 26 barınma merkezinde konaklama imkanı sağlanmaktadır.⁸ Türkiye'deki Suriyelilerin hukuki statüsü "mülteci" olarak adlandırılmamakta; 1951 yılında imzalanan "Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Protokol" (Cenevre Sözleşmesi) ve 1967 yılında imzalanan "Birleşmiş Milletler Devlete Sığınmaya İlişkin Beyanname"ye göre Suriyelilerin Türkiye'deki hukuki durumu belirlenmektedir. Söz konusu iki protokolle Türkiye, Avrupa'dan Türkiye'ye göç edenleri mülteci olarak tanımlarken, Avrupa dışından göç edenleri "şartlı mülteci" olarak adlandırmakta; mülteciliğe ilişkin işlemleri ise Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği ile işbirliği içerisinde yürütmektedir.⁹ Buna karşın Suriyelilerin Türkiye'deki statüsünün ne olacağına dair tartışmalar devam etmiş; Türkiye, 2011 yılı Mart ayında ülke sınırlarından giriş yapmaya başlayan Suriyelilerin hiçbirini geri göndermeme kararı almış ve "Açık Kapı Politikası" uygulamasını hayata geçirerek Suriyelilere "Geçici Koruma Statüsü" vermiştir.¹⁰ Geçici koruma, "ülkesinden zorla çıkarılmış, ülkesine dönme ihtimali olmayan, acil ve geçici sığınma bulma maksadıyla bireysel

⁶ Şeker ve diğerleri, *Göç ve Uyum*, s.69.

⁷ Zeki Boyraz, "Türkiye'de Göçmen Sorununa Örnek Suriyeli Mülteciler," *Zeitschrift für die Welt der Türken* 7:2 (2015), s.36.

⁸ IOM, "IOM Turkey Report - Migrants' Presence Monitoring 2019," IOM, 2019, https://turkey.iom.int/sites/default/files/Q1_quarterly-jan-feb-mar-19.reduced.pdf (26.04.2019).

⁹ Dilek Canyurt, "Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler: Türkiye'de Riskler," *Akademik Bakış* 48:1 (2015), s.129.

¹⁰ Bilhan Kartal, "Türkiye'ye Yönelik Suriyeli Göçünün Çok Yönlü Doğasına Giriş," B. Kartal ve U. Manço (ed.), *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği* (Londra: Transnational Press, 2018) içinde, ss.13-29.

veya gruplar halinde başka bir ülke sınırlarına gelen veya sınırları izinli/izinsiz geçen yabancılara sağlanan koruma” olarak tanımlanabilir.¹¹

Suriye’den gelen ve geçici sığınma kamplarında ikamet edenlerin tüm ihtiyaçları devlet kaynaklarından karşılanmaktayken, kamp dışındaki sığınmacıların ihtiyaçları sınırlı ölçüde karşılanabilmektedir. Suriyelilerin yaklaşık % 93’ü sığınma kampları dışında yaşadığından, göç olgusunun beraberinde getirdiği sorunların büyük çoğunluğunu kentlerde yaşayanların karşılaştıkları çeşitli sorunlar oluşturmaktadır.¹² Kentlerde yaşayan Suriyeli sığınmacıların yaşadığı temel sorun, Türk gelenek ve görenekleri ile kültürel yapısına uyum sağlamaktır.¹³ Ayrıca Suriyeliler, barınma, istihdam, sağlık, eğitim, güvenlik ve sosyal yardım hizmetlerine erişim gibi sorunlarla da karşılaşabilmektedirler.¹⁴ Suriyeli sığınmacıların önemli sorunlarından birisi olan eğitim, Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası yükümlülükler gereği kamu imkanları kapsamında karşılanmaktadır. Sağlanan eğitim imkanlarından mahrum olan çocuklar, gelecekte kamusal alanda farklı sorunlar oluşturabilirler.¹⁵ Eğitim, çocuğu sosyalleştirerek diğer çocuklarla iletişim kurmasını ve bu dolayımında topluma uymasını kolaylaştırır. Eğitim yoluyla farklı çocuklarla iletişim kuran sığınmacı çocuklar, kendilerini bir grubun ve toplumun parçası olarak değerli hisseder. Gruba aidiyet önemli bir sosyal işlev iken, okul içinde sosyal ilişkilerin kurulmasıyla toplumla olan ilişkilerde de yumuşama görülür.¹⁶ Okul içinde belirli kuralları öğretmen denetiminde öğrenen sığınmacı çocuklar, toplumu oluşturan daha üst kuralları da burada içselleştirirler. Nitelikli bir eğitim çocukların, bir sömürü aracı olarak kullanılmasını, çeşitli yollarla istismar edilmesini, radikal ideolojilerdeki örgütler tarafından kullanılmasını engeller. Çocuklarda yeni yeteneklerin gelişmesi, farklı kültürleri tanımaları ve öznel iyi oluşlarının sağlanması gibi olumlu etkileri olan eğitim, çocukların gelecekte edinecekleri mesleklere

¹¹ Bilhan Kartal, “Sığınmacı Statüsünün Dönüşümü ve Entegrasyon,” B. Kartal ve U. Manço (ed.), *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği* (Londra: Transnational Press, 2018) içinde, s.119.

¹² Doğu Şimşek, “Göç Politikaları ve ‘İnsan Güvenliği’: Türkiye’deki Suriyeliler Örneği,” *Toplum ve Bilim* 147 (2017), s.15.

¹³ Işık Tüzün, *Türkiye’de Mülteci Çocukların Eğitim Hakkını ve Karşılıklı Uyumunu Destekleyen Yaklaşımlar, Politikalar ve Uygulamalar* (Byy.: European Liberal Forum, 2017), s.12.

¹⁴ Boyraz, “Türkiye’de Göçmen Sorununa Örnek Suriyeli Mülteciler,” s.37.

¹⁵ Ali Rıza Seydi, “Türkiye’nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar,” *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2014), ss.265-267.

¹⁶ Yusuf Batar, *Empatik Din Eğitimi* (Ankara: Elips Kitap, 2011), s.22.

yönelik yönlendirme faaliyetlerini de içerir.¹⁷ Sığınmacı çocuklara sunulan eğitim imkanları hem çocukların hem de ailelerinin toplumla bütünleşmesini kolaylaştıracaktır.

2. Türk Eğitim Sisteminde Suriyeli Sığınmacı Öğrenciler

Son dönemde Türkiye'ye yönelik göçün büyük bir kısmını oluşturan Suriyeli sığınmacılar için Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından düzenlenen çeşitli uyum ve eğitim programları bulunmaktadır. Ancak özellikle sınır illerinde yoğunlaşan ve yer yer yerel öğrenci sayısını ikiye katlayan Suriyeli sığınmacılar için oluşturulmuş eğitim politikaları henüz hayata geçirilmemiştir. Tablo 1'de Türkiye'nin bazı illerindeki yerel öğrenci sayıları ile Suriyeli öğrenci sayıları hakkında bilgiler yer almaktadır.

Şehir	Sığınmacı Sayısı	İl Nüfusuna göre Sığınmacı Oranı (%)	Sığınmacı Öğrenci Sayısı	İldeki Toplam Öğrenci Sayısına Göre Sığınmacı Oranı (%)
İstanbul	559428	3,69	172364	3,12
Şanlıurfa	451201	22,06	165424	45,19
Hatay	436175	27,08	146954	46,02
Gaziantep	429654	21,14	175424	43,18
Adana	238421	10,67	115024	26,78
Mersin	225648	11,26	112054	27,19
Bursa	172632	5,66	83457	10,62
İzmir	145021	3,31	71026	10,24
Kilis	118021	81,65	65245	93,25
Konya	110210	4,82	56248	9,72
Mardin	89124	10,69	43688	22,96
Ankara	91225	1,65	56215	6,78
Osmaniye	49652	9,14	29487	22,65
Diyarbakır	35287	1,95	19845	6,25

Tablo 1: 2019 Yılında Çeşitli Şehirlerde Öğrenim Gören Suriyeli Sığınmacı Öğrenci Sayısı¹⁸

¹⁷ Kudret Aykırı, "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıflarındaki Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Durumlarına İlişkin Görüşleri," *Turkish Journal of Primary Education* 2:1 (2017), ss.44-56; Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 1996), ss.16-17; Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi," *Değerler Eğitimi Dergisi* 9:21 (2011), ss.30-31; Nurullah Altaş, *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi* (Ankara: Nobel, 2004), ss.15-18; Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), ss.22-26.

Tablo 1'e göre Kilis'teki öğrencilerin %93,25'ini, Hatay'daki öğrencilerin %46,02'sini, Şanlıurfa'daki öğrencilerin %45,19'unu Suriyeli sığınmacı öğrenciler oluşturmaktadır. Bu durum Türkiye'nin Suriyeli sığınmacıların eğitimi ile ilgili izlediği yaklaşım ve politikaları etkilemiştir. Türkiye'ye giriş yaptıkları 2011 yılından itibaren ülkelerine geri dönecekleri varsayılarak Suriyelilere ilişkin geçici eğitim politikaları üretilmiş; ancak iç savaşın uzun sürmesi ve sığınmacıların geri dönmek istememeleri gibi nedenlerle süreklilik arz eden eğitim politikalarının belirlenmesine öncelik verilmiştir.¹⁹ Ülke içinde farklı şekillerde ikamet eden Suriyeliler için farklı eğitim imkanları olsa da kamplarda yaşayanların eğitim hizmetlerinden yararlanmaları, şehirlerde yaşayanlara göre daha kolay olmaktadır. Kamplar dışındaki öğrenciler, kamu okullarından dilediklerine kayıt imkanına sahip olmakla birlikte Suriyeliler için özel olarak açılan geçici eğitim merkezleri de bulunmaktadır. Kamu okullarında öğrenim gören Suriyeli sığınmacı öğrenciler, Türk çocuklarına tanınan tüm haklardan yararlanabilmektedir.²⁰

Suriye ve Türkiye komşu iki ülke olsa da farklı etnik ve kültürel yapıya sahiptir. Bu farklılık Suriyeli sığınmacıların uyum sorunları yaşamalarına veya Türk vatandaşlarının zaman zaman kamusal alanda yabancılaşma yaşamalarına neden olabilmektedir.²¹ Suriyeli öğrencilerin çoğunluğu dil sorunu yaşadığından ana dillerini kullanarak akranlarıyla ve öğretmenleriyle iletişim kurmaya çalışmakta, bu durum önemli bir iletişim sorununa neden olmaktadır.²² Az sayıda öğrenci savaş ve çatışma bölgelerinden gelse de Suriyeli öğrencilerin büyük çoğunluğunda travma sonrası stres bozuklukları, yabancılara karşı güvensizlik, depresyon gibi negatif psikolojik durumlar söz konusudur.²³ Akademik olarak başarı beklentisi olmayan Suriyeli veli-

¹⁸ Verilerin hesaplanmasında Uluslararası Göç Örgütü (IOM), İç İşleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü ve Milli Eğitim Bakanlığı istatistikleri temel alınmıştır.

¹⁹ Müberra Nur Emin, *Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları* (Ankara: Setta, 2016), ss.12-14; Canyurt, "Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler: Türkiye'de Riskler," s.130; Kartal, "Türkiye'ye Yönelik Suriyeli Göçünün Çok Yönlü Doğasına Giriş," s.15.

²⁰ Derya Kap, "Suriyeli Mülteciler: Türkiye'nin Müstakbel Vatandaşları," *Akademik Perspektif* 1:3 (2014) ss.30-35; Hilal Barın, "Türkiye'deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri," *Göç Araştırmaları Dergisi* 2 (2015), ss.10-56; Faik Tanrıku, "Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri," *Liberal Düşünce Dergisi* 22:86 (2017), ss.127-144; Aykırı, "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıflarındaki Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Durumlarına İlişkin Görüşleri," ss.47-48.

²¹ Aksoy, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim," s.53.

²² Mehmet Tok ve Musa Yığın, "Yabancı Uyrıklı Öğrencilerin Türkçe Öğrenme Nedenlerine İlişkin Bir Durum Çalışması," *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 2:8 (2013), ss.142-143.

²³ Papastergiadis, *The Turbulence of Migration*, ss.29-30; Ali Ayten ve Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47:2 (2014), ss.5-18.

ler, öğrencilerin derslere olan ilgisinin ve akademik öz güvenlerinin azalmasına neden olabilmektedir.²⁴ Suriyeli çocukların büyük çoğunluğu okul sırasında veya sonrasında ailelerine destek olmak için farklı işlerde çalışmakta, bu durum okullara devam etmelerini güçleştirdiği kadar okul içinde disiplin sorunları yaşanmasına da neden olabilmektedir.²⁵ Okullarda Suriyeli öğrenci sorununa doğrudan maruz kalan öğretmenler, iletişim, disiplin ve davranış sorunu olan sığınmacılarla baş etmede zorlanmaktadırlar.²⁶

Geleneksel bir algı olarak din dersi (din kültürü ahlak bilgisi ve imam hatip meslek bilgisi) öğretmenlerinin Arapça bildiği veya temel iletişim sağlayacak kadar bu dili konuştuğu varsayılır.²⁷ Dolayısıyla okullarda Suriyeli sığınmacı öğrencilerle yaşanan iletişim sorunlarında, din dersi öğretmenlerinin aracı olarak kullanıldığı; çoğu problemin çözümü için din dersi öğretmenlerinden yardım istendiği bilinmektedir.²⁸ Oysaki ilahiyat fakültesi veya din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) lisans programlarında modern ve klasik Arapça dersleri olsa da bu öğretmenlere günlük yaşam gereksinimleri için pratik Arapça dersleri verilmemektedir. Din dersi öğretmenleri kısıtlı Arapça bilgileri ile Suriyeli sığınmacı öğrencilerle iletişim kurmaya çalışmakta; çoğunlukla yanlış anlaşılmalara dayalı olumsuz iletişim kurabilmektedirler. Hatalı iletişim, mesajın karşısındakine iletilmemesi olarak ifade edildiğinden, Suriyeli sığınmacı öğrenci kendini ifade edememekte ve yoğun bir dışlanmışlık ve yalıtılmışlık hissi içine girebilmektedir.²⁹

Suriyeli sığınmacıların eğitilmesi gerek okullarda karşılaşılan sorunlar gerekse toplum içindeki gerginliklerin azaltılması noktasında elzemdir.

²⁴ Canyurt, "Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler," ss.136-138.

²⁵ Betül Duman, "Yoğun Göç Almış Metropollerde Etniklik ve Öteki İle İlişki," *Sosyoloji Dergisi* 3:27 (2013), ss.1-24; Tok ve Yığın, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Türkçe Öğrenme Nedenlerine İlişkin Bir Durum Çalışması," s.144.

²⁶ Cahit Erdem, "Sınıfında Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar ve Çözüme Dair Önerileri," *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1:1 (2017), ss.26-42.

²⁷ Ali Baltacı ve Mehmet Kamil Coşkun, "Din Dersi Öğretmenlerine Yönelik Öğretmen Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi," *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8:15 (Ağustos 2018), s.1452.

²⁸ Teoman Akpınar, "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların ve Kadınların Sosyal Politika Bağlamında Yaşadıkları Sorunlar," *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences* 3:3 (2017), ss.16-29; Aybiçe Tosun ve diğerleri, "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19:1 (2018), ss.107-133.

²⁹ Mehmet Akif Demir, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Arapça Lisans Dersleri Hakkındaki Görüşleri: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2014), ss.227-242; Yılmaz Çelik, "Arap Kökenli Öğrencilerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde A Seviyesinde Yaptıkları Yazım Yanlışları ve Çözüm Önerileri," *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2007), ss.23-27; Tanrıku, "Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri," s.46; Kadir Kaan Büyükkiz ve Önder Çangal, "Suriyeli Misafir Öğrencilere Türkçe Öğretimi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 5:3 (2016), ss.1416-1418.

Okullarda kronikleşen Suriyeli sorunu, belki de tüm kesimlerce artması istenmeyen önemli bir sorun alanıdır. Bunun yanında yalnızca sosyal sorunlar değil, din eğitimi ile ilgili sorunların da yaşandığı bilinmektedir. Bu açıdan din dersi öğretmenleri gibi Suriyeli öğrencilerle doğrudan temas eden ve temel dil yeterlikleri olduğu düşünülen öğretmenlerin yaşadıkları eğitimsel sorunların belirlenmesi de önem arz etmektedir. Din dersi öğretmenlerinin karşılaştığı sorunlara odaklanıp çözüm önerileri oluşturulması, kısıtlı bir çaba olarak görülse de okullarda yaşanan eğitim bilimsel sorunların görünür kılınması adına önemli bir girişimdir. Genel olarak literatürde Suriyeli öğrencilerin neden olduğu veya öğretmenlerin yaşadığı eğitsel sorunları belirlemeye çalışan sınırlı sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Bu açıdan çalışmamız, literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmanın yanında, yeni çalışma alanlarını belirginleştirecektir.

Bu araştırmada Suriyeli sığınmacı öğrencilerin eğitim gördüğü Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne bağlı imam hatip liselerinde çalışan din dersi öğretmenlerinin (din kültürü ve ahlak bilgisi ile imam hatip meslek dersleri) karşılaştıkları sorunlar ile bu sorunlara yönelik hangi çözüm önerilerini sunduklarının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Araştırma kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

Suriyeli sığınmacı öğrencilerin öğrenim gördüğü imam hatip liselerinde din dersi öğretmenleri, ders içinde ne gibi sorunlarla karşılaşmaktadır?

Suriyeli sığınmacı öğrencilerin öğrenim gördüğü imam hatip liselerinde din dersi öğretmenleri, okul içinde ne gibi sorunlarla karşılaşmaktadır?

Din dersi öğretmenlerine göre Suriyeli sığınmacı öğrenciler, imam hatip liselerindeki din derslerine karşı nasıl tutum sergilemektedir?

Okullarda karşılaşılan din eğitimi sorunlarının çözümüne yönelik din dersi öğretmenlerinin önerileri nelerdir?

3. Yöntem

3.1. Araştırma Deseni

Bu çalışmada, Suriyeli sığınmacı öğrencilerin öğrenim gördüğü imam hatip liselerinde din dersi öğretmenlerinin karşılaştıkları eğitim bilimsel sorunların yanında, bu okullarda öğrenim gören Türk öğrencilerin yaşayabileceği muhtemel sorunlar ve öğretmenlerin çözüm önerilerine yer verilmiştir. Araştırma ile eğitimsel sorunların detaylarına inilmesi hedeflendiğinden, nitel araştırma yöntemlerinin kullanılmasının uygun olacağına karar verilmiştir. Nitel araştırmalar, sosyal olgu ve olayları detaylı ve derin bir

şekilde ele almaya imkan tanıyan araştırma desenlerine sahiptir.³⁰ Bu kapsamda çalışma nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik araştırma yaklaşımı ile tasarlanmıştır. Fenomenolojik çalışmalar, gerçekte ortamda neler olduğuna bakma, sistematik bir biçimde verileri toplama, analiz etme ve sonuçları ortaya koyma yoludur. Ortaya çıkan ürün ise, olayın niçin o şekilde olduğunun ve gelecek araştırmalar için daha detaylı olarak nelere odaklanmanın gerektiğinin keskin bir biçimde anlaşılmasıdır. Araştırma sürecinde kritik olayların doğası farklı sayıda örnek üzerinden keşfedilmeye çalışılacağından, keşfetmeye dayalı fenomenolojik analiz kullanılacaktır. Bu analiz yöntemi, kritik bir sorunu kendi bağlamında ele alan, olgular arasındaki sınırların muğlak olduğu, ortamda çoklu delil ve veri setinin bulunduğu durumlarda kullanılmaktadır.³¹

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2018-2019 eğitim ve öğretim yılında, Ankara ilinin Altındağ, Mamak, Sincan, Çankaya, Yenimahalle ve Etimesgut ilçelerinde bulunan 17 imam hatip lisesinde çalışan din dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Çalışma kapsamındaki okulların belirlenmesinde, Suriyeli öğrencilerin bu okullarda öğrenim görmesi ile en az 3 yıl aktif olarak öğretmenlik yapma şartları arandığından nitel araştırma yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmış, ayrıca kartopu örnekleme kullanılarak veri toplanan öğretmenlerden farklı sorunlar yaşayan öğretmenlere ulaşılmıştır. Böylelikle bu araştırma kapsamında karma (hibrit) örnekleme yönteminin kullanılmasına karar verilmiştir.³² Çalışma grubunun sayısı belirlenirken verilerin farklılaşması prensibi esas alınmış, toplanan veriler doyuma ulaşana veya veriler birbirini tekrarlayana kadar yeni öğretmenler gruba dahil edilmiştir. Böylelikle 43 din dersi öğretmenine ulaşılmıştır. Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerin 23'ü kadın 20'si erkektir. Veri toplanan 11 öğretmen, 1-5 yıl arası, 19 öğretmen 5-15 yıl arası, 13 öğretmen ise 15 yıl ve üzeri mesleki kıdeme sahiptir. Öğretmenlerden 11'i DKAB lisans mezunu iken 32'si ilahiyat fakültesi mezunudur. Ayrıca 17 öğretmen alanında lisansüstü eğitim almıştır.

³⁰ Robert Bogdan ve Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education* (Boston: Allyn & Bacon, 1997), s.53.

³¹ Pamela Baxter ve Susan Jack, "Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers," *The Qualitative Report* 13:4 (2008), ss.544-559; Gareth Morgan ve Linda Smircich, "The Case for Qualitative Research," *Academy of Management Review* 5:4 (1980), ss.491-500.

³² Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme," *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7:1 (2018), ss.231-274.

3.3. Verilerin Toplanması

Araştırma kapsamında maksimum verilerin toplanabilmesi için araştırmacılar tarafından hazırlanan ve açık uçlu sorulardan oluşan yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı-yapılandırılmış görüşme formu taslağının geliştirilme aşamasında hazırlanan sorular, 4 din eğitimi, 2 program geliştirme, 2 ölçme ve değerlendirme, 1 Türk dili uzmanı ve 2 psikolojik danışmandan oluşan bir uzman grubuna sunulmuş ve alınan dönütlerle taslak ölçme aracı oluşturulmuştur. Taslak görüşme formu araştırma kapsamındaki çalışma grubunda olmayan ve Suriyeli öğrencilerin bulunduğu imam hatip liselerinde çalışan 5 din dersi öğretmenine sunularak soruların açıklığı ve uygulama geçerliği olup olmadığı konusunda görüş alınmıştır. Ön uygulama sonucunda geliştirilen taslak form, nitel araştırma yöntemlerine aşına 3 öğretim üyesine sunulmuş ve alınan dönütlerle formun son hali verilmiştir. Yarı-yapılandırılmış görüşme formu öğretmenlerin demografik bilgilerinin yer aldığı bölüm ile araştırma kapsamında ele alınan sorunsalı en iyi şekilde açıklamaya imkan tanıyacak soruların yer aldığı bölüm olmak üzere iki bölümden ve 10 sorudan oluşmaktadır.

Verilerin toplanmasında yapılandırılmış ve katılımlı görüşme yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda Milli Eğitim Bakanlığından alınan etik ve uygulama izni ile birlikte okullara gidilmiş ve görüşmeler için özel bir oda (çoğunlukla okul idareci odası veya kütüphane) tahsis edilmesi sağlanmıştır. Görüşmelerde gönüllülük ilkesi aranmış, araştırma kapsamında görüşme yapmak istemeyen öğretmenlerden ziyade, bilgi vermeye istekli olan din dersi öğretmenleri seçilmiştir. Öğretmenlerle yapılan görüşmeler, öğretmenlerin boş zamanlarında yapılmış, görüşmelerin eğitim-öğretimi aksatmamasına gayret edilmiştir. Görüşmeler sırasında öğretmenlerden izin alınarak ses kayıt cihazı kullanılmış, ses kaydının yapılmasının istenmediği durumlarda notlar alınmıştır. Alınan notlar öğretmene okutularak kendi ifadesi dışında bir ekleme yapılmadığı teyit ettirilmiştir. Öğretmenlerle yapılan görüşmeler toplamda 117 saat 56 dakika; en uzun görüşme 4 saat 23 dakika, en kısa görüşme ise 2 saat 49 dakika sürmüştür.

3.4. Verilerin Analizi

Veri toplama aşamasında elde edilen veriler, hiçbir değişiklik yapılmadan özel bir dikte programı ile yazıya dökülmüş; tekrarlı okuma ve dinleme faaliyetleri neticesinde ses kayıtları ile yazıya dökülen verilerin tutarlığı teyit edilmiştir. Verilerin analizinde içerik analizi yöntemlerinden Miles-Huberman veri analizi tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte veriler ayrıştırıl-

makta ve tekrarlı okumalar ile belirli kodlamalar oluşturulmaktadır.³³ Kodlamaların oluşturulmasında nitel içerik analizinde yaygın olarak tercih edilen Atlas.ti programı kullanılmış, ayrıca veriler el ile kodlanarak kodlama güvenilirliği oluşturulmaya çalışılmıştır. Tümevarımsal kodlamalar sonucunda belirli sistematik kategoriler oluşturulmuş; kategorilerin birleşiminden çeşitli temalara ulaşılmıştır. Ulaşılan temalar, tümdengelsel bir ayrıştırma ile yeniden kodlara ve kategorilere ayrıştırılmış, böylelikle kodlama işleminin güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Araştırmacıların yaptığı bu analizin güvenilirliğinin sağlanması için, veri kodlama ve analiz işlemi nitel araştırmalara aşına 3 uzman kodlayıcı tarafından yinelenmiş ve araştırmanın kodlayıcı güvenilirliği 0.86 olarak belirlenmiştir.³⁴

4. Bulgular

Bu bölümde din dersi öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda şekillenen araştırma bulguları yer almaktadır. Veri analizi sonucunda (1) dil ve iletişim sorunları, (2) okul içi sorunlar, (3) okul dışı sorunlar, (4) din eğitimi ile ilgili sorunlar, (5) sosyal dışlanma ve önyargılar olmak üzere 5 tema belirlenmiştir. Ayrıca söz konusu temalara ilişkin din dersi öğretmenleri tarafından sunulan çözüm önerileri ayrı bir başlık altında incelenmiştir. İlerleyen bölümde din dersi öğretmenlerinin yaşadığı dil ve iletişim sorunlarını konu edinen temaya ait bulgular paylaşılacaktır.

4.1. Dil ve İletişim Sorunları Temasına Ait Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin karşılaştığı dil ve iletişim sorunları temasına ilişkin bulgular Tablo 2'de incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Dil ve İletişim Sorunları	Arapça bilmeme	41
	Suriyeli öğrencilerle iletişim kuramama	32
	Suriyeli velilerle iletişim kuramama	29
	Suriyeli öğrencilerin Türkçe öğrenmeye isteksiz oluşu	37
	Suriyeli öğrencilerle konuşurken anlaşılma-korkusu	26

Tablo 2: Dil ve İletişim Sorunları Temasına Ait İçerik Analizi Bulguları

³³ Matthew B. Miles ve A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (New York: Sage Publications Inc., 1994).

³⁴ Lynne M. Connelly, "Trustworthiness in Qualitative Research," *Medsurg Nursing* 25:6 (2016), ss.435-437; Mariette Bengtsson, "How to Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis," *NursingPlus Open* 2 (2016), ss.8-14.

Tablo 2'ye göre din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğu (n=41) Arapça bilmediklerini, Suriyeli öğrencilerle (n=32) ve Suriyeli velilerle (n=29) iletişim kuramadıklarını bildirmişlerdir. Ayrıca öğretmenler, Suriyeli öğrencilerin Türkçe öğrenmeye isteksiz olduğunu (n=37) ve onlarla iletişim kurarken anlaşılacaklarına yönelik korku yaşadıklarını (n=26) dile getirmişlerdir. Konu ile ilgili öğretmen görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

... Din derslerinde Suriyeli öğrencilerle iletişim kurmakta zorlandığımız doğrudur. Derslerde Arapça konuşamıyoruz, çünkü lisans döneminde aldığımız Arapça dersler ilkökul seviyesindeydi. Ayrıca öğrenciler Türkçe öğrenmeye de oldukça isteksiz, geri dönmek de istemiyorlar. Nasıl olacak bilmiyorum? Ancak çat pat Türkçe konuşan öğrencilerin yardımıyla diğerleriyle anlaşıyoruz. Velilerle hiçbir ortak lisanımız yok, ne ben Arapça biliyorum ne de onlar Türkçe... Bir taraftan da benim az buçuk bildiğim Arapçayla dalga geçerler diye Türk öğrenciler karşısında Arapça konuşmaya korkuyorum... (DDÖ-19).

... Derslerde çoğunlukla tercüman kullanıyoruz, çünkü Suriyeliler bizim dilimizi öğrenmiyor; veliler de zaten onların Türkçe öğrenmesini istemiyor. Bu şekilde nasıl bir uyum sağlanacak bilmiyorum ama bir şekilde iletişim kuruyorum. Lisansta az bir şey Arapça öğrendim ama pratik olarak kullanamıyorum. Ayrıca Kur'an Arapçası ile Suriye lehçesi gerçekten çok farklı. Dil sorunu bence acil çözülmesi gereken önemli bir sorun... (DDÖ-39).

... Suriyeliler okul dışında sosyal hayata giremedikleri için Türkçe öğrenemiyorlar, bazıları dilencilik yaparken öğrenmiş Türkçeyi, zaten o çocuklar sayesinde diğeriyle iletişim kuruyoruz. Ben Arapça bilmiyorum. DKAB mezunu olunca Arapça ile temasınız az oluyor, ayrıca ne ben Arapça ne de onlar Türkçe öğrenmek istiyorlar... Zaten ben de onlarla iletişim kurayım diye zorlamıyorum kendimi, nasılsa ülkelerine dönecekler diye düşünüyordum ama dönmeyeceklerini anladım... (DDÖ-35).

4.2. Okul İçi Sorunlar Temasına İlişkin Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin karşılaştığı okul içi sorunlar temasına ilişkin bulgular Tablo 3'de incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Okul İçi Sorunlar	Okul içi disiplinin bozulması	43
	Okulda yaşanan temizlik ve düzen sorunları	39
	Suriyelilerin okulun fiziki donanımına karşı duyarsızlığı	36
	Suriyelilerle ilgili okul yöneticileriyle yaşanan sorunlar	29

Tablo 3: Okul İçi Sorunlar Temasına Ait İçerik Analizi Bulguları

Tablo 3'e göre araştırmaya katılan din dersi öğretmenlerinin tamamı (n=43) Suriyeli öğrencilerin okul içi disiplini bozduklarını düşünmektedirler. Ayrıca öğretmenler, okulda yaşanan temizlik ve düzen sorunlarını (n=39), Suriyelilerin okulun fiziki donanımına karşı duyarsız oluşunu (n=36) ve Suriyelilerle ilgili okul yöneticileriyle sorunlar yaşadıklarını (n=29) ifade etmişlerdir. Konu ile ilgili öğretmen görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

... Suriyeliler geldikten sonra okul içinde düzen kalmadı. Türk öğrencilere karşı şiddet uyguluyorlar, misafir dedik, sığınmacı dedik ama Suriyelilerin yavuz hırsız olduğunu unutmamak gerekir. Okulun tüm disiplin işleri aksadı. Sınıflarda ders yapılamaz oldu, haraç kesmeler, adam yaralamalar, öğrenci dövmeleler, öğretmenlere hakaret vb. olumsuz ne varsa hep Suriyelilerde toplanmış sanki. Okul içi düzen, disiplin maalesef daha da bozuluyor. Her geçen yıl öğrenci kalitesi bozuluyor... (DDÖ-11).

... Okulda düzensizlik hakim, temizlik ve disiplin de bozuldu. Ayrıca Suriyelilere her şey bedava verildiği için mala karşı aşırı duyarsızlar, okulun sıralarını parçalıyorlar ve biz sadece uyarıyoruz. Okulun camlarını kırıyorlar, biz sadece kınıyoruz. Okul içinde öğretmenlere hakaret, öğrencilere tacizde bulunuyorlar biz sadece okul değiştiriyoruz ki zaten bir yıl sonra geri dönüyorlar. Suriyeliye kızsanız, iki kelam etseniz okul yönetimi başınıza biniyor. Müfettişler, avukatlar, STK'lar okul kapısında Suriyeli öğrenciye kötü davranan öğretmeni dava edip iki kuruluş kazanmak için bekliyor... İşte durum bu, Suriyeli sığınmacı oldu başımıza Ankara valisi... (DDÖ-9).

... Suriyelilerin disiplinsiz ve ırk gereği uyumsuz olduğunu biliyorum. Türkler gittikleri ülkelerde uyum sorunu yaşamazken Araplar asla değişmez. Dil bilmiyor, öğrenmeye isteksiz, yardım almak için okula geliyor ve burada yapmadığı rezillik yok. Disip-

lin kalmadı okulda, sınıflara giremiyoruz. Bitli, pireli okula geliyor ve Türk öğrenciye de bulaştırıyorlar. Kızamık, verem, suçiçeği gibi hastalıklar yaygın; hatta geçen ay öğretmenlere bulaştırı verem. Okulun lavabolarını kırıyorlar, kapıları tekliyorlar; ders işletmiyorlar... Nasıl bir sığınmacı anlamadım gitti... Okul yönetimi Suriyelileri kayırıyor, onların yaptıkları görmezden geliyor; Suriyelileri uyarınca hemen biz de uyarıyoruz: "Hocam onlar misafirimiz, uyarmayın onları" diye... O kadar seviyorsan evine götür dedim idarecimize, uyarı cezama aldım ve sustum... İşte durum bu, suçun cezasız kalması... (DDÖ-6).

4.3. Okul Dışı Sorunlar Temasına Ait Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin karşılaştığı okul dışı sorunlar temasına ilişkin bulgular Tablo 4'te incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Okul Dışı Sorunlar	Okulun güvenliğinin sağlanamaması	39
	Okul çevresinin Suriyeli öğrencilere karşı olumsuz tutumu	37
	Suriyeli öğrencilerin kötü alışkanlıkları (alkol, sigara vb.)	35
	Suriyeli öğrencilerin radikalleşmesi	30
	Suriyeli öğrencilerin karıştığı suçlar	24

Tablo 4: Okul Dışı Sorunlar Temasına Ait İçerik Analizi Bulguları

Tablo 4 incelendiğinde araştırmaya katılan din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun (n=39) Suriyeli öğrencilerin okulun dış güvenliğine bir tehdit oluşturduğunu düşündükleri görülmektedir. Ayrıca öğretmenler, okul çevresindeki halkın Suriyeli öğrencilere karşı olumsuz tutum sergilediğini (n=37), Suriyeli öğrencilerin kötü alışkanlıkları olduğunu (n=35) ve Suriyeli öğrencilerden suça karışanların bulunduğunu (n=24) belirtmişlerdir. Bu noktada dikkat çeken bir bulgu da öğretmenlerin, Suriyeli öğrencilerin radikalleşmeye başladıklarına ilişkin ifadeleridir. Konu ile ilgili öğretmen görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

... Suriyeli öğrenciler okul içinde olduğu kadar dışında da toplum için, okul için bir tehdit kaynağıdır. Okulun dışında gruplar halinde geziyorlar, çevreyi rahatsız ediyor, sokakları kirletiyorlar. Esnafla kavga eden, yalnız yürüyen kızlara sarkıntılıkta bulunan öğrencilerimiz var, hem de imam hatip öğrencisi bunlar. Elbette Suriyeliler Türklere de kötü örnek oluyor. Onlara ceza verilme-

diğini gören Türk öğrenciler de benzer davranışlar yapmaya başlıyor. Zaten okulda disiplin sağlanamadığından Suriyeliler bu kuralsızlık ortamını iyi kullanıyor. Alkol, sigara ve madde kullanan çok sayıda Suriyeli öğrenci var. Parklarda, okulun duvarının dibinde tüneyen, garip müzikler dinleyen, hırsızlık, gasp ve yankesicilik yapan imam hatip öğrencileri bunlar... Elbette polislin görevini yapıp yapmaması beni ilgilendirmez, ama yaşları küçük diye bu öğrencilere kimse dokunmuyor. Bunlar da toplum için birer tehdit olarak yetişiyorlar... (DDÖ-5).

... Birçok Suriyeli öğrencimiz, tarikat veya garip radikal oluşumlara meyleniyor. Radikal gruplar derken çoğunlukla dinî radikallerden bahsediyorum. Aralarında seküler radikalleşmeye meyledenler de var. Çoğunluk buraya Arapça eğitim için geliyor ama zaten Arapça biliyorlar, imam hatiplerde Arap dilinin incelikleri öğretilmiyor ki... Suriyeliler, okulun güvenliği için sorun oluşturuyor. Hemen her gün polis çağırıyoruz. Okul içinde kavga etmeleri yetmezmiş gibi, bir de esnafa sataşiyor, esnafı haraca bağlamak istiyorlar. Madde bağımlılığı olan çok sayıda imam hatipli Suriyeli var. Ayrıca ticaretini de yaptıklarını söylüyor Türk öğrenciler, polis sürekli kapıda ama bu ticaret ne hikmetse hala sürüyor... (DDÖ-26).

... Çevre halkı bizim Suriyelilerden şikayetçi; çünkü Suriyeli imam hatip öğrencileri okulun yanındaki sokağı parsellemiş, otopark gibi işletiyor; yani değnekçilik yapıyorlar. Okul dışına aracımızı park ediyoruz ve hemen her gün araçlarımızın lastiklerini inmiş, aynalarını kırılmış buluyoruz. Suriyelilerin yaptığı biliniyor, hatta failer belli ama ceza yok, çünkü kimse uğraşmak istemiyor. Okul içinde sataşmadıkları kişi kalmadı. En sessiz öğrencinin parasını almaktan tutun da okulun en fedai öğrencisini dahi sindirdiler. İnanılmaz bir toplumsal çöküntü yaklaşıyor Suriyeliler sayesinde... Okul içi yetmiyor sanki şimdi bu öğrenciler sokakta değnekçiliğe başladı, zaten çoğu iş saatleri dışında okula geliyor. Okul onlar için oyun, ders veya akademik başarı gibi dertleri de yok. Tek istedikleri, cinsel dürtülerini sergileyecekleri ortam, okulumuzun yanı park ve parkta yalnız bir kadın gördükleri anda hemen okuldan kaçıp kadını rahatsız ediyorlar. Polisi arasak da çözüm olmuyor. Okulumuzun güvenliğini sağlayamıyoruz. Bir öğretmenin çantasından maaşı çalındı, bir başka öğretmenimiz Suriyelilerce tehdit edildi... Yarın bir gün öldürülmeyeceğimiz ne belli... (DDÖ-11).

4.4. Din Eğitimi ile İlgili Sorunlar Temasına Ait Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin din eğitimi ile ilgili sorunlar temasına ilişkin görüşlerini içeren bulgular Tablo 5'te incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Din Eğitimi ile İlgili Sorunlar	Suriyeli öğrencilerin dersin işlenişini sabote etmesi	43
	Suriyeli öğrencilerin mezhep farklılıklarını ön plana çıkarmaları	43
	Suriyeli öğrenciler ile Türk öğrenciler arasındaki akademik seviye farkı	41
	Suriyeli öğrencilerin din derslerine karşı ilgisizliği	40
	Suriyeli öğrencilerin din derslerine karşı olumsuz tavrı	40
	Suriye ve Türkiye'deki din eğitimi müfredatı farklılığı	39

Tablo 5: Din Eğitimi ile İlgili Sorunlar Temasına Ait İçerik Analizi Bulguları

Tablo 5 incelendiğinde, Suriyeli öğrencilerin din derslerini anlayamaması, Suriyeli öğrencilerin dersin işlenişini sabote etmesi ve Suriyelilerin mezhepsel farklılıkları ön plana çıkarması öğretmenlerin tamamı tarafından (n=43) bildirilen sorunlardandır. Ayrıca öğretmenler, Suriyeli öğrencilerin okuma-yazma sorunlarının olduğunu (n=41) ve Türk ve Suriyeli öğrenciler arasında Türk öğrenciler lehine akademik seviye farklılığı bulunduğunu (n=41) belirtmektedirler. Bunun yanında din derslerine karşı ilgisizlik (n=40), din derslerine karşı olumsuz tavır (n=40) ve her iki ülke arasındaki müfredat farklılığı (n=39) öğretmenlerin üzerinde durduğu din eğitimi sorunları arasındadır. Katılımcıların din eğitimi teması kapsamında ileri sürdüğü görüşlerden bazıları aşağıda özetlenmiştir:

...Suriyeli öğrenciler, Türkçe anlatılan bir din dersini anlayamıyorlar. Örneğin ben tefsir ve hadis anlatıyorum. Bir nebze şanslı olduğumu düşünürdüm. Ancak sadece Arapça hadis ve ayet okuduğumda anlıyor öğrenci, Türkçe açıklamaya başladığımda sıranın üzerine yatıyor veya dersle ilgilenmeyi bırakıyor ya da öğrenci dersi sabote ediyor. Aslında dil bilse sorun çözülecek ama Türkçe öğrenmeye de gayreti yok. Bir de Suriyeliler kendilerini daha dindar vs. görüyorlar, Türkiye'yi seküler, laik bir ülke gibi gördüklerinden bizim din derslerimizin aslında bir sekülerleştirme süreci olduğuna inanıyorlar. Çoğu bizi tekfir ediyor, yani dinsizlikle suçluyor. Kendi mezheplerinin üstünlüklerini anlatıyor ve radikal gruplara övgüler yağıdırıyorlar... Suriye'deki din eğitimini bilmiyorum ama sanırım medrese kültürü hakim, bu-

rada devlet eliyle verilen din dersini kabullenememe nedenleri belki de budur... (DDÖ-22).

...Suriyeli öğrencilerle bizim din derslerimizin yıldızı bir türlü barışmadı. Derse karşı çok olumsuz tavırları var, muhtemelen müfredat farkı var ve belki de en önemlisi dil bilmemek, okuyup yazamamak. Bu yüzden Türk öğrencilerle aralarında akademik yönden bir fark oluşuyor. Çoğu derste başarısızlar, zaten başarı beklemek de mümkün değil. Suriye nesillerini kaybediyor. Bizim nüfus zaten yoğun ama onları kazanmamız gerekiyor bir şekilde. Din eğitimi bunun belki de en kolay yolu diye düşünürdüm. Ancak özellikle radikal gruplar ve tarikatlar tarafından ele geçiriliyor Suriyeliler, ele geçirilince toplumumuz için daha da tehlikeli oluyorlar... Benim din derslerimin 15-20 dakikası Suriyelilere nasihat ederek geçiyor. Belki 10-15 dakika da kızıyorum onlara dersi kestikleri, arkadaşlarının dikkatini dağıttıkları için, çünkü olur olmaz ergenlik peşindeler ve dersimi sabote ediyorlar... Suriye'ye döneceklerini sanmadığımdan onlara iyi bir din eğitimi vermek istiyorum ama kendi mezheplerinin öğretilerini bizim ders kitaplarından üstte tutuyorlar. Türklerden nefret edenler de var, hatta Türk milletinin değerleri ile alay edenler de... Arap milliyetçiliğini her şeyin üstünde tutuyorlar; Arapça bilmemeyi bir eksiklik olarak görüyorlar. Kendilerini ötekileştirdiklerinin de farkında değiller. Akılları nargile içip simit kafede oturmakta olan bir imam hatipli Suriyeli nesil geliyorken bizim hala bir şeyler yapamaz olmamız ne acı... (DDÖ-7).

...Kur'an-ı Kerim derslerinde sorun yaşamıyorum ama fıkıh ve kelamda ciddi sorunlar var. Çünkü dilimizi bilmiyor ve dersi anlamıyorlar, dersi anlamayınca sıkılıyor ve diğer öğrencileri rahatsız etmeye, garip sesler çıkarmaya, Arapça şarkılar söylemeye başlıyorlar. Çoğunluğu dine karşı ilgili olsa da çarpık bir din anlayışları var. Düzeltmiyorum çünkü benim Arapçam yok. Ama veliler de daha fazlasını istemiyor zaten, Kur'an okusun yeter diyorlar. Öğrenciler din derslerine karşı zaten ilgisiz, ödev versen ödevi yapmıyor; oku diyorsun okuma bilmiyor. Dine ilgili, din derslerini seven, çat pat Türkçe konuşan hafız öğrencilerimiz vardı, aileleri okuldan alıp işe verdi. 16-17 yaşında evlendirilenler oldu, okumak onlar için bir seçenek değil; zaten akademik başarıları da sınırlı, Türk öğrencilerin seviyesine gelmeleri uzun zaman alır. Hele bizim onlar için din öğretimi metotları falan geliştirmemiz 25-30 yılı bulur. Ama ne varsa dinde var! Ben dinî bir eğitimle bu öğrencilerin kazanılabileceğini düşün-

yorum. Onları kazanalım diye Türkleri unutmazsak iyidir... (DDÖ-33).

4.5. Sosyal Dışlanma ve Önyargılar Temasına Ait Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin sosyal dışlanma ve önyargılar temasına ilişkin görüşlerini içeren bulgular Tablo 6'da incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Sosyal Dışlanma ve Önyargılar	Suriyeli öğrencilerin okul içinde dışlanması	43
	Yalnızca Suriyeli veya Arapça bilen öğrencilerle arkadaşlık kurma	42
	Suriyelilere yönelik toplumsal gerginlikler ve onları Türkiye'de istememe	42
	Suriyelilere yönelik toplumsal önyargılar	40
	Suriyelilerin Türklere karşı önyargılı oluşu	37
	Toplumda Suriyelilere yönelik genel bir güvensizlik olması	36

Tablo 6: Sosyal Dışlanma ve Önyargılar Temasına Ait İçerik Analizi Bulguları

Tablo 6'ya göre din dersi öğretmenlerinin tamamı (n=43), imam hatip liselerinde öğrenim gören Suriyeli öğrencilerin okul içinde dışlandığını düşünmektedir. Öğretmenlerin çoğunluğu, Suriyeli öğrencilerin yalnızca Suriyeli veya Arapça bilen öğrencilerle arkadaşlık kurduğunu (n=42) ve toplumda Suriyelilere yönelik toplumsal gerginlikler yaşandığını, Suriyelilerin Türkiye'de istenmediğini (n=42) de dile getirmişlerdir. Bununla birlikte din dersi öğretmenleri, Suriyelilere yönelik toplumsal önyargılar (n=40) olmasına karşın Suriyelilerin de Türklere karşı önyargılı olduklarını (n=37) bildirmiş, Suriyelilere güvenmediklerini ve toplumda da bu güvenin düşük olduğunu (n=36) ifade etmişlerdir. Konu ile ilgili öğretmen görüşlerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

... Suriyeli öğrenciler okul içinde gruplar halinde dolaşiyor, aynı dili konuşan diğer ülke vatandaşlarıyla da arkadaşlık kurabiliyor. Ancak çok azı Türkler tarafından kabul ediliyor. Misafirperver olsak da toplumda yoğun bir gerilim var; toplumun böyle davranmasını anlayışla karşılamak gerek, şöyle ki Suriyelilerin temel hizmetleri bedava alması, ilaca, elektriğe para ödememesi ve vergi vermemesi gibi şeyler üst üste gelince halk doğal olarak dışlıyor onları. Ayrıca Suriyeliler yıllarca Osmanlıya düşman olmuş, Osmanlıyı kendilerini sömüren bir emperyalist güç olarak

öğrenmiş, şimdi birden Türklerle bir arada yaşamak zorunda kalmaları duygusal bir yıkım onlar için. Kurtuluş savaşında Arapların Osmanlıya yaptığını da unutmamak gerek, ben Araplara önyargılıyım. Ülkelerine dönmeleri gerekiyor... (DDÖ-15).

...Toplumda ve okulda Suriyelilere yönelik yoğun bir güvensizlik var, ülke onlara karşı önyargılı. Şehirlerde aylak aylak gezen ve maaş alan bu grubun belki de en önemli işlevi kültürümüze nargile gibi gereksiz bir şeyi yerleştirmek. Öğrencilerimizin nargile kafelerde zaman geçiriyor olması çok üzücü, biz onlara önyargılıyız ama onlar da bize karşı güvensiz. Savaştan sığındıkları ülkede ev sahibi gibi yaşayan, istediklerini yapan ve ceza veya yaptırımla karşılaşmayan Suriyeliler, hiçbir şekilde Türkiye'ye uyum sağlamaya çalışmıyor. Bu uyumsuzluk onların okul içinde dışlanmasına neden oluyor. Öğretmenler Suriyelilerin olduğu sınıflara nefretle giriyor, bu sınıflarda büyük disiplin sorunları var. Suriyeliler kural tanımıyor, akademik olarak ilgisiz ve dersin işlenmesini engelliyorlar, zamanla ben de onlara karşı önyargı oluşturdum. Toplumdaki gerginliğin nedenlerini anlarsak, onların neden geldiğini ve neden dönmediğini de anlayabiliriz. Burada rahat şartlarda yaşıyorlar, kimse onlara hesap soramıyor, hesap sorsak soruşturma geçiriyoruz. Eğitim sistemi Suriyeleşiyor... (DDÖ-42).

...Öğrenciler ve öğretmenlerin çoğu Suriyelileri sevmiyor, onları okulda istemiyor. Suriyeliler de okula devam etmek istemiyorlar. Eğitimden beklentileri yok; öğretmenleri, kendilerini engellemeye çalışan ve özgürlüklerini kısıtlayan gardiyanlar gibi görüyorlar. Toplum Suriyelilerin dönmesini istiyor. Belki Ankara'da Suriyeli sayısı Hatay veya Kilis gibi çok değil ama burada bile kültürümüzü olumsuz etkiliyorlar. Öğrencilerimiz, Suriyelilerin gelişile okulun disiplinsiz, kuralsız ve değersiz bir yapıya evirildiğini söylüyor. Haksız da değiller... Karşılıklı önyargılarımız var, ülkelerini terk etmek zorunda kalmaları üzücü ama Türkiye'de sorun kaynağı haline gelmeleri daha da üzücü... (DDÖ-21).

4.6. Din Dersi Öğretmenleri Tarafından Önerilen Çözümlere İlişkin Bulgular

Din dersi öğretmenlerinin önerilerine ilişkin görüşlerini içeren bulgular Tablo 7'de incelenebilir.

Tema	Kategoriler	Sayı (n)
Öneriler	Türkçe eğitimi	43
	Önyargıların azaltılması için empati eğitimi	42
	Suriyelilerin Türklerden ayrılarak farklı okullarda anadilinde eğitim alması	41
	Daha etkin psikolojik rehberlik hizmetleri ile sosyal çalışmalar	40
	Suriyelilere yönelik sosyal uyum faaliyetlerinin artırılması	37
	Velilerin Türkiye'ye uyumunun sağlanması	35
	Öğretmen ve öğrenciler için temel Arapça eğitimi	22

Tablo 7: Önerilere Ait İçerik Analizi Bulguları

Tablo 7 incelendiğinde, din dersi öğretmenlerinin tamamı (n=43), Suriyelilerin Türkçe eğitim almasını önermektedir. Ayrıca toplumda ve okuldaki önyargıların azaltılması için empati eğitimi yapılması gerektiğini öneren öğretmenler, daha etkin psikolojik rehberlik hizmetleri ile sosyal çalışmaların, okullarda yaşanan sorunları azaltabileceğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=41), Suriyelilerin anadillerinde ve Türk öğrencilerden ayrılarak eğitim almasını önermektedir. Suriyelilere yönelik sosyal uyum faaliyetlerinin artırılması (n=37), velilerin Türkiye'ye uyumu için çalışmalar yapılması (n=35) gibi öneriler de söz konusudur. Din dersi öğretmenlerinin sorunların çözümü için diğer bir önerisi ise Türk öğretmen ve öğrencilere yönelik temel Arapça eğitiminin verilmesidir (n=22). Konu ile ilgili öğretmen önerilerinden bazıları aşağıda yer almaktadır:

...Açıkçası dil eğitimi belki de en önemli sorun, kesinlikle Türkçe kursları açılmalıdır. Ayrıca ilk okuma-yazma dersleri verilebilir. Okullarda ders çıkışlarında etütler yapılıp yazma kursları düzenlenebilir. Tahtaya yazdığınız veya slaytta gördükleri şeyleri yazıyorlar ama resim çizer gibi yazıyorlar, anlayarak yazamıyor; adını dahi Latin harfleri ile yazamıyor... (DDÖ-28).

...Ben şahsen onlara karşı önyargılıyım. Çünkü yeterince deneyim yaşadım Suriyeliler hakkında. Okul ve toplumda önyargının azaltılması, gerginliğin düşürülmesi gerekiyor. Giderek onları şeytanlaştırıyoruz. Empati eğitimleri verilebilir. Onlar bizi, biz onları daha iyi anlarız. Okullarda veya toplumda madem beraber yaşayacağız, çalışacağız, birbirimizin duygularını anlamalıyız. Ahlak olarak çok zayıflar, dinen sorunlu inançları var; bizi kabul

etmiyorlar, biz de onları kabul etmiyoruz. Bu açıdan empati çözümlü olabilir... (DDÖ-35).

...Suriyeliler okuldaki kaynaştırma öğrencileri gibi, kimse onlarla iletişim kurmuyor. Kaynaşamıyorlar, onlara özel olarak hazırlanmış eğitim merkezleri kurulmalı. Eğitim merkezlerinde ana dillerinde eğitim almalılar. Böylece Türk öğrencilerin okullarda dışladığı Suriyeli olarak hayatlarına devam etmekteyse, kendilerini önemli hissettikleri okullara gidip yeni bir hayat kurabilirler... (DDÖ-31).

...Suriyeliler neden Türkçe öğrenmiyorlar, neden ülkelerine dönmüyorlar deyip duracağımıza onların topluma uyumunu sağlamalıyız. Onlara Türkçe öğrenmenin zorunluluk olduğunu, topluma uyum sağlamadan burada kalamayacaklarını açıklamalıyız. Sosyal uyum programları ile beraber yaşamının anlamını, birlikte üretebileceğimizi göstermeliyiz. Velilere ulaşarak başlayabiliriz. Ancak bu bireysel çabalar, okyanusta damladır. MEB bunlara önderlik edecek, projeler yapacak ve öğretmenleri eğitecek. Sonra öğretmenler, Suriyeli velilere ulaşacak ve onların topluma uyum sağlamalarına yardımcı olacaklar. Veliler uyum sağlarsa, öğrenci de sağlar... (DDÖ-38).

...Evet, onlar Türkçe öğrenmek istemiyor, kültürlerini korumak istiyorlar ama biz Arapça öğrenebiliriz. Önyargıyı kırmanın en iyi yolu onlarla zaman geçirmektir. Siz hiç Hintçe, Malayca veya Arapça öğrenen bir emperyalist İngiliz gördünüz mü? Göremezsiniz, çünkü İngilizler dillerini öğretir ve bunu zorunlu kılar, hem kendi ülkesinde hem kolonisinde sadece İngilizce konuştururlar. Osmanlı bunu yapmadı, yapmak istemedi. Bunun için Osmanlı'ya emperyalist güç diyen Araplar yanılıyor. Ama şimdi biz aynı Osmanlı'nın yaptığı gibi Arapça öğrenebiliriz. Arapça öğrenmek kültürümüzden kaçış veya kopuş değil, sayıları milyonları bulan Araplarla temas edebilmek, onların topluma uyumunun mümkün olabileceğini göstermek. Bu açıdan ben herkesin Arapça öğrenmesinin zorunluluk olduğunu düşünüyorum... (DDÖ-40).

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Son dönemlerde önemli sayıda göç alan Türkiye, göçle beraber beliren sorunlarla yüzleşmek zorundadır. Karmaşık göç olgusunun yarattığı sorunlardan belki de en önemlisi, göçmen veya sığınmacı çocukların eğitimidir. Türkiye'de en fazla sığınmacının Suriye kökenliler olduğu düşünüldüğünde gündelik yaşamda "Suriyeliler sorunu" olarak dillendirilen bu olgunun farklı alanlarda yeni "Suriyeli" sorunlar açması olasıdır. Eğitim sistemi içinde

önemli sayıda Suriye kökenli öğrenci olması, bu sorunun eğitimdeki adını “Suriyelilerin eğitimi sorunu” olarak belirginleştirecektir. Türk eğitim sistemi, içinde, Suriyelilerin eğitimi sorununu çözümlmek için çeşitli genel politikalar üretmiş olsa da yerel düzeyde farklı ve esnek politikaların henüz üretilmediği ve yerel düzlemde Suriyeli öğrenci sorununun katlanarak arttığı görülmektedir. Bu araştırma sonuçlarına göre imam hatip liselerinde okul içi ve okul dışı, din eğitiminin sunumu ve sosyal dışlanma gibi sorun alanları belirlenmiştir. Elbette bu sorun tasnifi din dersi öğretmenlerinin görüşlerine göre belirginleşmiş olup giderek kronik bir hal almaya başlayan Suriyeli öğrenci sorunsalının görünürlüğünü artırmıştır.

Araştırma sonuçlarına göre din dersi öğretmenlerinin imam hatip liselerinde yaşadıkları temel sorunlar dil ve iletişim sorunları ile okul içi disiplinin sağlanamaması ve okulda genel düzensizliğin olmasıdır. Araştırmanın bu sonucu literatürdeki çok sayıda çalışma ile benzerlik göstermektedir. Literatürde farklı türden araştırmalarda göçmen veya sığınmacı öğrencilerin Türkçe bilmedikleri için okullarda çeşitli sorunlar yaşadıkları bildirilmektedir.³⁵ İmam hatip liselerindeki Suriyeli öğrenciler Türkçe bilmediklerinden gerek sınıf arkadaşları gerekse öğretmenler ile iletişim kuramamakta, okul içi kurallara uymamakta veya okulun genel düzenini bozacak davranışlarda bulunabilmektedir. İmam hatip lisesi yöneticilerinin Suriyeli öğrencilere yönelik pozitif ayrımcılık yaptığı veya Suriyeli öğrencilerin işlediği suçların görmezden gelindiğine yönelik araştırma bulgusu önemlidir. Oysa eğitim sistemindeki her öğrenci eşit düzeydedir. Misafir öğrenci olsalar da okulun eşyalarına zarar veren veya okul içi düzeni bozan öğrencilerin uyarılması ve zarar gören eşyanın tazmin ettirilmesi, adaletli yönetim için önemli bir ilkedir. Okullarda böylesi ayrımcılıkların yaşanması, toplumsal hafızada derin ayrışmalar açabilir.

Araştırma sonuçlarına göre Suriyeli öğrenciler okul dışında güvenlik temalı sorunlar üretebilmektedirler. Araştırmanın bu sonucu literatürdeki

³⁵ Aykırı, “Sınıf Öğretmenlerinin Sınıflarındaki Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Durumlarına İlişkin Görüşleri,” ss.36-39; Erdem, “Sınıfında Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar ve Çözüme Dair Önerileri,” ss.32-34; Kartal, “Türkiye’ye Yönelik Suriyeli Göçünün Çok Yönlü Doğasına Giriş,” ss.15-17; Emin, *Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları*, ss.24-29; Büyükkız ve Çangal, “Suriyeli Misafir Öğrencilere Türkçe Öğretimi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme,” ss.1423-1424; Akpınar, “Türkiye’deki Suriyeli Mülteci Çocukların ve Kadınların Sosyal Politika Bağlamında Yaşadıkları Sorunlar,” ss.42-49; Canyurt, “Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler,” s.139.

farklı araştırmalarla desteklenmektedir.³⁶ Okulun güvenliğini tehdit eden, okul çevresini istikrarsızlaştıran ve suça karışan Suriyeli imam hatip öğrencilerinin halen eğitim sisteminde bulunduğu bilgisi önem arz etmektedir. Okulun güvenliği çoğu durumda güvenlik güçlerince veya güvenlik hizmet alımı ile karşılanmaktadır. Ancak okulun bulunduğu çevrenin güvenli hale getirilmesi için öğrencilerin suçlara karşı bilinçlendirilmesi ve zararlı alışkanlıklardan uzaklaştırılması gereklidir. Okulu güvenli hale getirmek için Suriyeli öğrencilere yönelik sosyal politikalar geliştirilmeli ve onların toplum için bir tehdide dönüşmeden toplumsal sisteme eklemlenmeleri gereklidir. Ayrıca bu araştırma ile Suriyeli imam hatip lisesi öğrencilerinin önemli bir kısmının sigara, alkol ve uyuşturucu madde gibi bağımlılıkları olduğu ve uyuşturucu madde ticaretiyle ilgilendiği, çoğu öğrencinin ders dışında kaçak olarak çalıştığı belirlenmiştir. Bu durumun engellenmesi öğretmen veya okul yöneticisinin sorumluluk sınırlarını aşan ve oldukça karmaşık politika ve önlemleri gerektirir. Ayrıca çoğu Suriyeli öğrencinin okul çevresindeki esnaf ve yerel halkla sorunlar yaşadığı, haraç, yankesicilik ve hırsızlık gibi suçlara karıştıkları da bu araştırma ile belirlenmiş olup sorunun çözümü için çok taraflı bir önlem paketi gerekli görülmektedir.

Araştırma sonucuna göre Suriyeli öğrencilerin din eğitimine ilişkin sorun kaynakları çeşitlilik arz etmektedir. Suriyeli öğrenciler, derslerde işlenen din eğitimi konularını anlayamamaktadırlar. Bu durum öğrencilerin Türkçe bilmemesi ile açıklanabilir. Türkçe bilmeyen öğrenciler derslerde sıkılmakta ve dersin işlenişini sabote edebilmektedirler. Söz konusu bulgular literatürdeki farklı araştırmalarla paralellik göstermektedir.³⁷ Örneğin Kızılabdullah ve Yürük, öğretmenlerin karşılaştığı en yaygın sorunun dil eksiklikleri olduğunu; bu durumun sınıf içinde ve dışında Suriyeli öğrenciler için önemli bir iletişim engeli oluşturduğunu belirlemişlerdir.³⁸ Dersin işlenişine göre Suriyeli öğrencilere sorumluluk vermek, dersin belirli bölümlerinde onları derse katacak etkinlikler tasarlamakla bu sorun aşılabilir. Din eğitimi dersleri, doğası gereği Arapçaya yakındır; özellikle Kur'an-ı Ke-

³⁶ Şimşek, "Göç Politikaları ve 'İnsan Güvenliği'," ss.13-15; Tanrıku, "Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri," ss.26-27; Kap, "Suriyeli Mülteciler: Türkiye'nin Müstakbel Vatandaşları," s.33.

³⁷ Çelik, "Arap Kökenli Öğrencilerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi," ss.24-25; Tok ve Yığın, "Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Türkçe Öğrenme Nedenlerine İlişkin Bir Durum Çalışması," s.144; Canyurt, "Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler," s.53; Şeker ve diğerleri, *Göç ve Uyum*, ss.12-19.

³⁸ Yıldız Kızılabdullah ve Tugrul Yuruk, "The Contribution of the Religious Culture and Ethics Course on the Integration of Children of Syrians in Adana, Turkey," *Religious Education* 113:3 (2018), ss.289-301.

rim derslerinde Suriyeli öğrencilere aktif rol verilerek derse katılımları sağlanmalıdır. Suriyeli öğrencilerin anadili Arapça olduğundan Arapça derslerinde de benzer görevler verilebilir. Akran öğrenmesi metodu gibi aktif öğrenmelerle Türk öğrencilerin, Suriyeli öğrencilerden dil ve Kur'an okumanın inceliklerini öğrenmeleri teşvik edilebilir. Bu araştırmayla daha da belirgin hale gelen, Suriyeli öğrencilerin mezhepsel farklılıkları ön plana çıkardıkları bilgisi önemlidir. Halen bir iç savaş yaşayan ülkede, savaşın taraflarının farklı mezheplerden gruplar olduğu bilindiğinden, böylesi bir olgu zaman geçirilmeden üst makamlara bildirilmeli, öğrencilerin bu fikirleri uzmanlar tarafından dikkatle değerlendirilmelidir. Araştırma sonuçlarından biri de Suriyeli öğrencilerin okuma-yazma bilmemeleri ve kendilerine gösterilen metinleri, resim kopyalar gibi kopya ettikleridir. Bu sorun okullarda açılacak okuma-yazma kursları ile rahatlıkla giderilebilir. Ayrıca okullarda çeşitli projeler kapsamında devam eden dil kursları, yetişkin ve öğrenciler için uyum programları da vardır. Bu programlara öğrencilerin erişiminin sağlanması ise öğretmen ve okul yöneticilerinin sorumluluğundadır. Bu açıdan okul içi iletişim mekanizmaları geliştirilmeli ve Suriyeli öğrencilerin lehine olan eğitim fırsatlarından yararlanmaları sağlanmalıdır.

Araştırma sonuçları arasında yer alan Suriyeli öğrencilerin din derslerine karşı olumsuz tavır sergilemesi ile din derslerine karşı ilgisizlik, önemli bulgulardır. Ayrıca araştırmada din dersi öğretmenlerinin büyük çoğunluğu Suriye ve Türkiye arasında din eğitimi müfredatından kaynaklanan farklılaşma olduğunu da bildirmiştir. Suriyeli öğrencilerin din derslerine karşı olumsuz tutum sergilemesi, çoğu durumda farklı mezhebî veya inanç dizgesine sahip olabileceklerini akla getirmektedir. Ayrıca Türkiye'nin laik bir sisteme sahip olması Arap coğrafyasında yıllar boyu olumsuz propaganda aracı olarak kullanılmış, Arap halkları Türkiye'nin İslam karşıtı bir ülke olduğuna dair yoğun bilgi çarpıtmalarına maruz bırakılmıştır. Böylesi bir deneyime sahip olan Suriyeli öğrencilerin Türkiye'deki din derslerine ihtiyatlı yaklaşımları olasılık dahilindedir. Ancak din dersi öğretmenlerinin bu duruma engel olmaları ve din derslerini sığınmacı öğrencilere sevdirmeleri gerekmektedir. Bu açıdan derslerde uygulamalı etkinliklere yer verilerek öğrencilerin ilgisi çekilmeye çalışılabilir; derslerde dualar veya Kur'an ayetleri bu öğrencilere okutularak onların eğilimlerine yön verilebilir. Araştırma kapsamında açığa çıkarılan bir diğer bulgu olan Suriye ve Türkiye arasındaki din eğitimi müfredat farklılığıdır. Gerçekten de her iki ülke arasın-

da önemli bir farklılık söz konusudur.³⁹ Türkiye’de din öğretimi müfredatı kültürlerarası ve değer yönelimli iken, Suriye’de yerel inançlar temel alınarak hazırlanan dine dayalı eğitim söz konusudur. Dine dayalı eğitimde belirli bir dinin inanç ve ibadetleri öğretilirken, kültürlerarası ve değer yönelimli anlayışta farklı dinler ve kültürler tanıtılıp öğrencilere ortak kök değerler kazandırılmaya çalışılmaktadır.⁴⁰ Bu yaklaşım farklılığını gidermek için din dersi öğretmenlerinin Suriyeli öğrenciler için dinî veya manevi ihtiyaç analizi yapması ve elde ettiği verilere göre bireysel yönelimli din eğitimi sunması önerilebilir.

Araştırma sonuçlarına göre Suriyeli öğrenciler okulda dışlanmakta, yalnızca Suriyelilerle veya Arapça konuşan öğrencilerle arkadaşlık kurmaktadır. Dışlanma, yeni bir ortama giren yabancıların sıklıkla yaşadığı sorun olarak literatürde yer almaktadır.⁴¹ Ayrıca yabancı bir ortama giren bireyler, bir şekilde iletişim kurabilecekleri ve aynı dili konuşan kişileri aramakta ve doğal olarak sosyal alanda özerk bir grup oluşturmaktadırlar. Bu araştırmanın dikkat çekici bulgusu Suriyeli öğrencilere yönelik artan sosyal gerginlik ve önyargılardır. Gerek Suriyeli öğrencilerin Türklere gerekse Türk öğrenci ve öğretmenlerin Suriyelilere karşı geliştirdikleri önyargılar, birlikte yaşama kültürünü zedelemektedir. Suriyeli öğrencilerin Türk ve Osmanlı önyargısı çoğunlukla geçmiş deneyim ve siyasi çarpıtmaların sonucudur. Oysa Türk öğrenci ve öğretmenlerin önyargıları bireysel yaşanmışlıklar ve Suriyelilerin toplumsal alanda giderek belirginleşen suç olayları ve Suriyelilere karşı gösterilen aşırı müsamahakar politikaların sonucudur.⁴² Ne şekilde geliştiğine dikkat edilmeksizin her tür önyargı, yalnızca birlikte yaşayarak ve ötekini tanıyarak giderilebilir. Bu açıdan tarafların birbirlerine zaman tanımaları önemlidir. Ayrıca Suriyelilerin Türkçe öğrenmesi ile Suriyelilere karşı yönelen önyargı büyük oranda azalmaktadır.

Araştırmada din dersi öğretmenlerinin yaşadıkları sorunlara karşı önerdikleri çözüm önerilerine de yer verilmiştir. Bu noktada öğretmenlerin

³⁹ Emin, *Türkiye’deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları*, s.22; Tanrıku, “Türkiye’de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri,” ss.137-138.

⁴⁰ Bilgin, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, ss.23-33; Altaş, *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi*, ss.23-24; Recai Doğan ve Nurullah Altaş, “Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli),” *Değerler Eğitimi Dergisi* 2:5 (2004), ss.23-38.

⁴¹ Tüzün, *Türkiye’de Mülteci Çocukların Eğitim Hakkını ve Karşılıklı Uyumu Destekleyen Yaklaşımlar, Politikalar ve Uygulamalar*, s.53.

⁴² Mithat Arman Karasu, “Türkiye’deki Suriyeli Sığınmacıların Kentlerde Neden Oldukları Güvenlik Riskleri,” *Sciences* 36:2 (2018), ss.51-73; Hasan Çiftçi, “Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Tutum, Algı ve Empatik Eğilimlerinin Analizi,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7:3 (2018), ss.2232-2256.

dil eğitimi önerdikleri, dil eğitiminin sağlanması durumunda pek çok sorunun kendiliğinden çözümlendiğini bildirdikleri bilgisi önemlidir. Ayrıca önyargıların giderilmesi için karşılıklı empati eğitimleri de öğretmenlerin önerileri arasında yer almaktadır. Öğretmenler Suriyeli öğrenciler ile velilere yönelik uyum programlarının hayata geçirilmesini önermekte, uyum eğitiminin önemine özellikle vurgu yapmaktadırlar. Diğer öneriler, Suriyeli öğrencilere özel eğitim hizmeti sunan eğitim merkezlerinin kurulması, öğretmen ve öğrencilere Arapça öğretilmesi gibi pratik yaşantıdan uzak önerilerdir.

Suriyeli öğrenciler, Türkiye'deki pek çok ildeki imam hatip okullarında azınlık durumundadır ve bu öğrencilerin eğitim sistemine uyum sağlamaları farklı sosyal, ekonomik, kültürel ve bireysel unsurlardan etkilenmektedir. Suriyeli sığınmacı öğrencilerin öğrenim gördüğü sınıflarda derse giren din dersi öğretmenlerinin, bu öğrencilerin demografik farklılıkları ile yaşam şartları hakkında bilgi sahibi olması ve farklılıkları gözetecek şekilde öğrencilere yaklaşması önemlidir. Çok kültürlü veya farklı etnik kökenlere sahip öğrencileri aynı sınıfta bulundurmamak farklı öğretimsel ve mesleki bilgileri zorunlu kılar.⁴³ Bu sebeple din dersi öğretmenlerine farklı dil, din ve ırka sahip öğrencilere nasıl yaklaşacağı, hangi öğretim yöntemlerini nasıl kullanacağı, sınıf içi iletişimi nasıl sağlayacağı gibi bilgilerin verilmesi gereklidir. Araştırma kapsamında din dersi öğretmenlerinin lisans eğitimleri sürecinde böylesi eğitimleri almadıkları belirlenmiştir. Söz konusu eksiklik hizmetçi eğitimlerle kapatılabilir. İmam-hatip lisesine kayıt olan Suriyeli öğrenciler için Türkçe öğrenme şartı getirilebilir. Ayrıca Suriyelilerin yoğunlukta olduğu mahallelerde Türkçe dil ve okuma-yazma kursları açılmalıdır. Böylelikle sığınmacıların topluma uyumu kolaylaşacak ve çoğu sorunun altında yatan dil bilmeme sorunu çözüme kavuşturulacaktır. Suriyeli öğrencilerin din eğitimi konusundaki eksikliklerini gidermek amacıyla imam hatip lisesi bünyesinde hafta içi ders dışı veya hafta sonları telafi eğitimleri düzenlenebilir.

Bu araştırma Ankara ilindeki belirli imam hatip liselerinde çalışan sınırlı bir çalışma grubundan elde edilen verileri kapsamaktadır. Nitel desenler doğası gereği az sayıda örnekle çalışmayı gerektirdiğinden çalışma bulgularının genellemesinde sorunlar oluşabilir. İleride yapılacak çalışmaların nicel desenlerin genellemeye imkan tanıyan doğası ve nitel desenlerin ayrıntılara

⁴³ Alper Başbay ve Yelda Bektaş, "Çokkültürlülük Bağlamında Öğretim Ortamı ve Öğretmen Yeterlikleri," *Eğitim ve Bilim* 34:152 (2010), ss.34-35.

odaklanma yeteneğini birleştiren karma desenlerle tasarlanması önerilebilir. Yalnızca Suriyeli öğrencileri konu edinen çalışmadan hareketle ileride yapılacak çalışmalar, farklı etnik kökenleri kapsayacak şekilde tüm yabancı uyruklu öğrenciler üzerinde de yürütülmelidir. Sosyal olguların dinamik ve değişken yapısı gereği, bu çalışmada toplanan veriler farklı dönemlerde farklı şehirlerden toplanan benzer örneklerle çelişkili sonuçlar verebilir. Bu açıdan araştırma sonuçları kendi bağlamı içinde değerlendirilmeli ve araştırma sorunsalının eş zamanlı farklılaşmaları kapsayacak bir olgu olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Teoman. "Türkiye'deki Suriyeli Mülteci Çocukların ve Kadınların Sosyal Politika Bağlamında Yaşadıkları Sorunlar," *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences* 3:3 (2017), ss.16-29.
- Aksoy, Zeynep. "Uluslararası Göç ve Kültürler Arası İletişim," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5:20 (2012), ss.292-303.
- Altaş, Nurullah. *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi*. Ankara: Nobel, 2004.
- Aykırı, Kudret. "Sınıf Öğretmenlerinin Sınıflarındaki Suriyeli Öğrencilerin Eğitim Durumlarına İlişkin Görüşleri," *Turkish Journal of Primary Education* 2:1 (2017), ss.44-56.
- Ayten, Ali ve Zeynep Sağır. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47:2 (2014), ss.5-18.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme," *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7:1 (2018), ss.231-274.
- Baltacı, Ali ve Mehmet Kamil Coşkun. "Din Dersi Öğretmenlerine Yönelik Öğretmen Algısı Ölçeğinin Geliştirilmesi," *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8:15 (2018), ss.1450-1473.
- Barın, Hilal. "Türkiye'deki Suriyeli Kadınların Toplumsal Bağlamda Yaşadıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri," *Göç Araştırmaları Dergisi* 2 (2015), ss.10-56.
- Başbay, Alper ve Yelda Bektaş. "Çokkültürlülük Bağlamında Öğretim Ortamı ve Öğretmen Yeterlikleri," *Eğitim ve Bilim* 34:152 (2010), ss.30-43.
- Batar, Yusuf. *Empatik Din Eğitimi*. Ankara: Elips Kitap, 2011.
- Baxter, Pamela ve Susan Jack. "Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers," *The Qualitative Report* 13:4 (2008), ss.544-559.
- Bengtsson, Mariette. "How to Plan and Perform a Qualitative Study Using Content Analysis," *NursingPlus Open* 2 (2016), ss.8-14.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.

- Bogdan, Robert ve Sari Knopp Biklen. *Qualitative Research for Education*. Boston: Allyn & Bacon, 1997.
- Boyras, Zeki. "Türkiye'de Göçmen Sorununa Örnek Suriyeli Mülteciler," *Zeitschrift für die Welt der Türken* 7:2 (2015), ss.35-58.
- Büyükikiz, Kadir Kaan ve Önder Çangal. "Suriyeli Misafir Öğrencilere Türkçe Öğretimi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme," *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 5:3 (2016), ss.1414-1430.
- Canyurt, Dilek. "Suriye Gelişmeleri Sonrası Suriyeli Mülteciler: Türkiye'de Riskler," *Akademik: Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 48 (2015), ss.127-146.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ, 1996.
- Connelly, Lynne M. "Trustworthiness in Qualitative Research," *Medsurg Nursing* 25:6 (2016), ss.435-437.
- Çelik, Yılmaz. "Arap Kökenli Öğrencilerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde A Seviyesinde Yaptıkları Yazım Yanlışları ve Çözüm Önerileri," *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 1:1 (2007), ss.23-27.
- Çiftçi, Hasan. "Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlarının Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Tutum, Algı ve Empatik Eğilimlerinin Analizi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7:3 (2018), ss.2232-2256.
- Demir, Mehmet Akif. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Arapça Lisans Dersleri Hakkındaki Görüşleri: 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:1 (2014), ss.227-242.
- Doğan, Recai ve Nurullah Altaş. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)," *Değerler Eğitimi Dergisi* 2:5 (2004), ss.23-38.
- Duman, Betül. "Yoğun Göç Almış Metropollerde Etniklik ve Öteki İle İlişki," *Sosyoloji Dergisi* 3:27 (2013), ss.1-24.
- Emin, Müberra Nur. *Türkiye'deki Suriyeli Çocukların Eğitimi: Temel Eğitim Politikaları*. Ankara: SETA, 2016.
- Erdem, Cahit. "Sınıfta Mülteci Öğrenci Bulunan Sınıf Öğretmenlerinin Yaşadıkları Öğretimsel Sorunlar ve Çözüme Dair Önerileri," *Medeniyet Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1:1 (2017), ss.26-42.
- Guiraudon, Virginie. "European Integration and Migration Policy: Vertical Policy-Making as Venue Shopping," *JCMS: Journal of Common Market Studies* 38:2 (2000), ss.251-271.
- IOM. "IOM Turkey Report - Migrants' Presence Monitoring 2019". IOM. 2019. https://turkey.iom.int/sites/default/files/Q1_quarterly-jan-feb-mar-19.reduced.pdf. (Erişim: 16.04.2019).
- Kap, Derya. "Suriyeli Mülteciler: Türkiye'nin Müstakbel Vatandaşları," *Akademik Perspektif* 1:3 (2014), ss.30-35.
- Karasu, Mithat Arman. "Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacıların Kentlerde Neden Oldukları Güvenlik Riskleri," *Sciences* 36:2 (2018), ss.51-73.
- Kartal, Bilhan. "Sığınmacı Statüsünün Dönüşümü ve Entegrasyon," Bilhan Kartal ve Ural Manço (ed.), *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresin-*

- den *Türkiye Toplumunun Geleceği* (Londra: Transnational Press, 2018) içinde, ss.117-139.
- Kartal, Bilhan. "Türkiye'ye Yönelik Suriyeli Göçünün Çok Yönlü Doğasına Giriş", Bilhan Kartal ve Ural Manço (ed.), *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği* (Londra: Transnational Press, 2018) içinde, ss.13-29.
- Kaymakcan, Recep ve Hasan Meydan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi," *Değerler Eğitimi Dergisi* 9:21 (2011), ss.29-55.
- Kızılabdullah, Yıldız ve Tugrul Yuruk. "The Contribution of the Religious Culture and Ethics Course on the Integration of Children of Syrians in Adana, Turkey," *Religious Education* 113:3 (2018), ss.289-301.
- Lee, Everett S. "A Theory of Migration," *Demography* 3:1 (1966), ss.47-57.
- Miles, Matthew B. ve A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. New York: Sage Publications Inc., 1994.
- Morgan, Gareth ve Linda Smircich. "The Case for Qualitative Research," *Academy of Management Review* 5:4 (1980), ss.491-500.
- Papastergiadis, Nikos. *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. New York: John Wiley & Sons, 2018.
- Posel, Dorrit. "Have Migration Patterns in Post-Apartheid South Africa Changed?," *Journal of Interdisciplinary Economics* 15:3-4 (2004), ss.277-292.
- Seydi, Ali Rıza. "Türkiye'nin Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorununun Çözümüne Yönelik İzlediği Politikalar," *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 31 (2014), ss.267-305.
- Simini, Filippo, Marta C. González, Amos Maritan ve Albert-László Barabási. "A Universal Model for Mobility and Migration Patterns," *Nature* 484:7392 (2012), ss.96-100.
- Şeker, Betül Dilara, İbrahim Sirkeci ve M. Murat Yüceşahin. *Göç ve Uyum*. Londra: Transnational Press, 2015.
- Şimşek, Doğuş. "Göç Politikaları ve 'İnsan Güvenliği': Türkiye'deki Suriyeliler Örneği," *Toplum ve Bilim* 147 (2017), ss.11-26.
- Tanrıkulu, Faik. "Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Çocukların Eğitim Sorunu ve Çözüm Önerileri," *Liberal Düşünce Dergisi* 22:86 (2017), ss.127-144.
- Tok, Mehmet ve Musa Yığın. "Yabancı Uyraklı Öğrencilerin Türkçe Öğrenme Nedenlerine İlişkin Bir Durum Çalışması," *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 2/8 (2013), ss. 132-147.
- Tosun, Aybiçe, Ayşe Yorulmaz, İshak Tekin ve Kübra Yıldız. "Mülteci Öğrencilerin Eğitim Sorunları, Eğitim ve Din Eğitiminden Beklentileri: Eskişehir Örneği," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19:1 (2018), ss.107-133.
- Tüzün, Işık. *Türkiye'de Mülteci Çocukların Eğitim Hakkını ve Karşılıklı Uyumunu Destekleyen Yaklaşımlar, Politikalar ve Uygulamalar*. Byy.: European Liberal Forum, 2017.



Life through Death in Rumi's Story of the Boatman and the Grammarian: A Thematic and Symbolic Analysis

HALİL ŞİMŞEK

Independent Researcher

hllsmk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

Abstract

The following study examines the story/parable of the Grammarian and the Boatman within the *Mathnavi* of Rumi. We have striven to provide an account of the allegorical aspect of the story and the messages that Rumi attempted to convey. We demonstrated that the primary objective of the story is to signify the Sufi concept of *maḥv* (self-effacement/annihilation) and prioritize it in the life of the Sufi disciple. We examined and analyzed how the theme of *maḥv* is presented through an earthly experience, and explored the symbols Rumi, and the Sufis for that matter, utilized in conveying their teachings. We have also drawn parallels with Qur'anic verses, prophetic teachings, and the teachings of earlier Sufi masters. The Sufi epistemological approach, the experiential knowledge, has been the primary examination of our research, and we drew attention to how the Sufi masters imparted knowledge to their audience. Other poetic formulations of Rumi in various parts of *Mathnavi* have been enlisted to elucidate the author's mind-set on the theory of knowledge. Similar attestations of other Sufi mystics have also been utilized in this survey and the mutual objectives of other Sufis have been analyzed. We have striven to maintain an analytical approach and provided an expository formulation of the Sufis on the nature of epistemology.

Keywords: Rumi, *Mathnavi*, the Grammarian and the Boatman, Experiential Knowledge, Self-effacement, *Maḥv*.

Mevlānā'nın Dilbilimci ve Gemici Kıssasında Hayat Veren Ölüm: Tematik ve Sembolik Bir Analiz

Öz

Bu araştırma yazısı Mevlānā Celāluddīn Rūmī'nin *Meşnevi*'sinde geçen "Arapça dilbilimci/Nahivci ile gemici" arasındaki hikayeyi analiz etmektedir. Çalışmamızda Mevlānā'nın vermek istediği mesajlar ve hikayenin alegorik yönünü açıklama gayretinde olduk. Bu bağlamda hikayenin temel hedefinin, *maḥv* (varlık iddiasında veya inancında olmamak) kavramına işaret etmek ve sufi erlerinin de bu kavramı sufi hayatta öncemeleri gerektiğini belirtmek olduğunu gösterdik. Mevlānā'nın, bu kavramın önemini ve ne olduğunu sunarken kullandığı somut dünyevi tecrübelerle sembolik atıfları analiz etmeye çalıştık. Analizlerimiz Kur'an ayetleri, hadisler, ve erken dönem sufilere sözleriyle

ilişkilendirilmiş ve temellendirilmiştir. Sufiler için birinci dereceden önem arzeden “tecrübi bilgi” üzerinde durulmuş, bu bilgi edinme türünün ne olduğu ve sufiler tarafından nasıl kullanıldığı konusu da incelenmiştir. Bu bilgi türünün ne ve nasıl bir bilgi türü olduğu hem *Meşnevî*’nin diğer bölümlerinden hem de diğer sufilerin söylemlerinden istifade edilerek zenginleştirilmiştir. Burdan hareketle sufilerin epistemolojik yaklaşımlarına da ışık tutmaya gayret sarf edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, *Meşnevî*, Dilbilimci ve Gemici, Tecrübi Bilgi, Ölmeden Önce Ölmek, Yokluğun Grameri, *Fenâ*, *Mağv*.

Introduction

The story of the (Arabic) grammarian¹ and the boatman is a story which Rumi (d.672/1273) has woven into a larger one in order to make the point of self-effacement, *mağv*. The larger story is the story of the Bedouin and his wife, and how they decided to take a gift to the caliph. Having lived in the desert for years and knowing the importance of water in their life, they decided to take a jug of water and present it to the caliph as their gift. When the Bedouin came to the palace, he found out that the river Tigris runs in front of it. However, when he presented the gift to the court officials, they smiled, yet accepted it as a precious gift. At this juncture Rumi makes the point that since the king was gracious, his attributes of graciousness flowed down to his subjects and his courtiers, and they also became gracious. He draws a parallel between the king and his courtiers, and between the master and his pupils. For him, the king and the master are the source and a reservoir for the courtiers and the pupils respectively, and the courtiers and the pupils are pipes that feed on it. These pipes cannot absorb anything other than what is already in the reservoir. If the content of the source is clean, then the pipes receive clean content. If the reservoir (king/master) contains the knowledge of jurisprudence, the pipes/pupils receive the knowledge of jurisprudence, and if the master is a grammarian, the pupils receive grammar, not theology or any other knowledge. And if the master is someone who is absorbed in the ways of Sufism, namely the true path to God, then the soul of the pupil is absorbed in God as well. Rumi explains that the knowledge of spiritual poverty is the only knowledge that will benefit its bearer. This is the point where Rumi introduces the story of what happened between the grammarian and the boatman.

¹ The fact that the grammarian is an expert in the Arabic grammar, and not in the Persian, can clearly be inferred from the technical term, *nağv*, used specifically for the Arabic grammar.

Transcription/Transliteration

*Ān yakī naḥvī ba-kashtī dar nashast
rū ba-kashtībān nihād ān khudparast*
*Guft hīch az naḥv khāndī guft lā
guft nīm-i ‘umr-i tū shud dar fanā*
*Dil shikasta gasht kashtībān z’tāb
lik ān dam kard khāmush az javāb*
*Bād kashtī rā ba-girdābī fakand
guft kashtībān bad ān naḥvī buland*
*Hīch dānī āshnā kardan bagū
guft nay ay khush javāb-i khūbrū*
*Guft kull-i ‘umrat ay naḥvī fanāst
z’ānki kashtī gharq-i īn girdābhāst*
*Maḥv mī bāyad na naḥv īnjā bad ān
gar tu maḥvī bī khaṭar dar āb rān*
*Āb-i daryā murda rā bar sar nahad
var bavād zinda z’daryā kay rahad*
*Chun bamurdī tu z’avṣāf-i bashar
baḥr-i asrārat nahad bar farq-i sar*
*Ay ki khalqān rā tu khar mī khanda’ī
īn zamān chun khar bar īn yakh mānda’ī*
*Gar tu ‘allāma-i zamānī dar jihān
nak fanā-i īn jihān bīn v’īn zamān*
*Mard-i naḥvī rā az ān dar dūkhtīm
tā shumā rā naḥv-i maḥv āmūkhtīm*
*Fiqh-i Fiqh u naḥv-i Naḥv u ṣarf-i Ṣarf
dar kam āmad yābī ay yār-i shigarf*
*Ān sabūy-i āb dānishhāy-i māst
v’ān khalīfa dijla-i ‘ilm-i khudāst*
*Mā sabūhā pur ba-Dijla mī burīm
gar na khar dānīm mā khud rā kharīm*

*Bāri a‘rābī bad ān ma‘dhūr bud
 kū z’Dijla ghāfil u bas dūr bud
 Gar z’Dijla bā khabar būdī chu mā
 ū naburdī ān sabū rā jā bajā
 Balki az Dijla agar vāqif budī
 ān sabū rā bar sar-i sangī zadī.²*

Translation³

A grammarian boarded a boat. That self-conceited person [the grammarian] turned to the boatman

And said, “Have you ever studied grammar?” “No” (*lā*) he replied. The other said: “Half of your life is gone in vain.”

The boatman became heart-broken with sorrow, but at the time he remained silent and refrained from answering.

The wind [of pride] cast the boat into a whirlpool: The boatman spoke loudly (shouted) to the grammarian,

“Tell me, do you know how to swim?” “No” (*nay*) he said, “O well-spoken good-looking man!”

“O grammarian,” he said, “your whole life is gone to naught, because the boat is sinking in these whirlpools.”

Know that *maḥv* (self-effacement) is needed here, not *naḥv* (grammar): If you are *maḥvī* (dead to self), plunge into the sea without danger.

The water of the sea places the dead one on its head (causes him to float on the surface); but if he be living, how shall he escape from the sea?

Inasmuch as you have died to the attributes of the flesh, the sea of (Divine) consciousness will place you on the crown of its head (will raise you to honor).

(But) O you who has called the people asses, at this time you are left (floundering), like an ass upon this ice.

² Reynold A. Nicholson (ed.), *The Mathnawī of Jalālu‘ddīn Rūmī, Edited from the Oldest Manuscripts Available: With Critical Notes, Translation, & Commentary*, volume 1: *Containing the Text of the First and Second Books* (London: E. J. W. Memorial Trust, 1925), pp.175-76; or lines 2835-2852 of any other edition.

³ This translation is largely drawn from Nicholson’s with minor differences reflecting the current author’s preferences of other words.

If you are the most learned scholar of the time in the world, behold the passing-away of this world and this time!

We have stitched in (inserted) the (story of the) grammarian, that we might teach you the grammar (*naḥv*) of self-effacement (*maḥv*).

In self-loss (*dar kam āmad*), O dear friend, you will find the jurisprudence of Jurisprudence, the grammar of Grammar, and the morphology of Morphology.

That jug of water is (an emblem of) our different source of knowledge, and the Caliph is the Tigris of God's knowledge.

We are carrying jugs full (of water) to the Tigris: If we do not know ourselves to be asses, asses we are.

After all the Bedouin was excusable, for he was ignorant of the Tigris and of the (great) river.

If he had known about the Tigris, as we have, he would not have carried that jug from place to place;

Nay, had he known about the Tigris, he would have smashed that jug against a stone.

The reason that the protagonist is a grammarian is explained by Furūzānfar that the science of grammar had become too great a subject of obsession for people and the grammarians had grown boastful and self-conceited in the knowledge of trivial aspects of grammar.⁴ He also recounted two anecdotes from *Manāqib al-ʿĀrifīn* of Aflākī⁵ (d.761/1360) in one of which Rumi personally was subjected to an unsuccessful test by the grammarians and in the second, Rumi recounted how self-conceit and pride had condemned a grammarian into a well.⁶

At least for the sake of continuity the reader expects to encounter a Sufi master and a pupil in the beginning of the story of the grammarian and the boatman. However, this picture is not easily detectable. Rumi's skillful utilization of the rhetorical device *barāʿat-i istihlāl*, the excellent beginning,⁷

⁴ Badī' al-Zamān Furūzānfar, *Sharḥ-i Mathnavī-yi Sharīf* (Tehran: Dānishgāh-i Tahrān, 1348), v.3, p.1177.

⁵ Shams al-Dīn Aḥmad Aflākī, *The Feats of the Knowers of God: Manāqeb al-ʿĀrifīn*, trans. by John O'Kane (Leiden: Brill, 2002), p.75, 96.

⁶ Furūzānfar, *Sharḥ-i Mathnavī-yi Sharīf*, v.3, pp.1177-1178.

⁷ *Barāʿat-i istihlāl* is a rhetorical device by means of which the writers and composers of literary works would, at the beginning of their prose or verse discourse, hint with a word or a passage at the thrust of the coming discourse.

through the depiction of the grammarian as the self-conceited man implies that it is a story about the biggest trick of the ego—the pride of existence and/or self-conceitedness—, and the allegory of the boatman implies that the path of salvation from the tricks of ego is achieved through Sufism. A closer examination of the allegorical aspect of the story reveals more than what catches the eye. That the boatman is a Sufi master is not difficult to infer for the students of the Sufi path of knowledge. The fact that one of the protagonists is a boatman is not without significance; he could have been anyone else. But Rumi drives home a significant allegorical point. The sea or the ocean is the symbol of the Divine, for both allude to infinity and boundlessness. Ability to successfully sail and steer in a boundless ocean, the sea of the Divine, without being subjected to the danger of drowning is the feat of a boatman, who in this story represents the Sufi master. Also noticeable is the fact that the boatman demonstrates a quintessential Sufi attribute at the most difficult moment, when his ego (*nafs*) is attacked. When the grammarian denigrates the boatman as someone who has lived for naught, the boatman refrains from answering and remains silent. The attribute of silence figures in significantly throughout Rumi's works more than anybody else in the Sufi literature to the degree that some scholars tended to regard silence as his *nom de plume*.⁸ Schimmel noted that silence in Rumi's works came mostly in the context of Divine love because the secret of love could not be conveyed through words and/or Rumi wanted to leave the floor to the Beloved.⁹ The significance of silence for the Sufis cannot be overemphasized. The very beginning of the opening lines of *Mathnavī, bashnū*, invites to silence. Al-Qushayrī (d.465/1072) in his treatise of *al-Risāla al-Qushayriyya*, devoted a considerably large space to the attribute of silence in the Sufi path and recounted many traditions, wisdom sayings, and anecdotes about the dangers of speech and the benefits of silence. A prophetic hadith urges the believers to either speak of good or keep silent.¹⁰ Another tradition regarded it as protection—*iḥfaz 'alayk lisānak*.¹¹ Silence is considered one of the rules and etiquette of being in the divine presence—*ḥazra*.¹² In poetry, silence was the bewildering effect of union with the beloved:

⁸ Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2001), p.97.

⁹ Schimmel, *As Through a Veil*, p.97.

¹⁰ Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1966), v.1, p.299.

¹¹ Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, p.299.

¹² Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, p.300.

I have many words for you,
 Yet when I become united with you I forget them.¹³

By remaining silent, Rumi implies, the boatman was in union with the Beloved despite the fact that his ego was under attack by the grammarian.

Al-Qushayrī also explained that the people of *mujāhada*—the Sufis—preferred silence because they believed that speech causes many disasters, appeases the ego, and leads to the distinguishing of the speaker over others.¹⁴ Furthermore, Rumi drives home another significant point by remaining silent in the face of the grammarian's attack. The Sufi path of knowledge involves experience, and the knowledge that the Sufis hope to acquire is the experiential knowledge. This sort of knowledge cannot be obtained through instruction, it needs to be lived through and it needs to be internalized through experience. The boatman remains silent until the boat was cast into a whirlpool whereby the grammarian would experientially witness that his knowledge of grammar availed him of nothing.

It appears in our story that it is the grammarian who initiates the conversation in order to distinguish himself over the boatman and appeal to his own ego. Having realized this fact, the boatman did not fall into this trap, albeit he knew that he was in the position of a master who ought to teach his pupil (the grammarian) about the trappings of the ego. It is also possible that the boatman did not reply and absorbed the assault because he believed that having done so would have appeased his ego, which, for the Sufis, is the primary enemy that should constantly be subdued and kept under control. It may very well be inferred that the boatman is no less knowledgeable in grammar than the grammarian himself from the fact that he answers him with the Arabic "*lā*". That all the other "no" words are in the form of Persian "*na*" throughout the whole story suffices to demonstrate that the boatman is at least skilled enough to challenge the grammarian if need be. However, the Sufi boatman is interested neither in grammar as understood by the grammarian, nor in boasting himself over the grammarian. His primary interest is to teach the grammarian a valuable lesson through experience. He believes that speech will avail nothing for a boastful egotist who already sees himself at the position of a master. Rumi is not interested in knowledge delivered or acquired through speech. His primary interest, as had been with the earlier Sufis, is knowledge received experientially or

¹³ Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, p.300.

¹⁴ Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, p.301.

knowledge which acquired through and translates into practice. For Rumi, knowledge is a means with which one is expected to reach the goal of attaining the ultimate truth of existence, which is the existence of God and the non-existence of everything else. The only true knowledge is that which leads to God, and at the moment of death, all the outward knowledge will be of no avail. Elsewhere, Rumi noted that the required knowledge is the knowledge of spiritual poverty, *faqr* and/or *fanā*.¹⁵ Rumi's reluctance to write a systematic treatment of Sufism has been interpreted as the result of his interest for knowledge gained experientially. He would urge his audience to travel the path to God and enter the way by themselves.¹⁶ In our story, the experiential knowledge is the knowledge of true existence which is gained through death—*maḥv*.

Elsewhere, Rumi differentiates between different categories of knowledge and posits that knowledge, if acquired wrongly, can be the cause of demise for its possessor. Rumi, as well as other mystics, are interested in the knowledge that is received, verified, and absorbed by the heart, not the knowledge that is received by our sensory tools.¹⁷ He thus remarks:

‘Ilm chūn bar dil zanad yārī shavad

‘Ilm chūn bar tan zanad bārī shavad

Guft Īzad “yaḥmilu asfārahu”

Bār bāshad ‘ilm kān nab’vad ze hū

‘Ilm kān nab’vad ze hū bī vāsīṭa

*Ān napāyad hamchu rang-i māshṭa*¹⁸

When knowledge hits the heart, it becomes a helper (but) when it hits the (material) body, it becomes a burden.

God said “like an ass laden with books” if not received immediately from Him, knowledge becomes burdensome.

¹⁵ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1993), p.297.

¹⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), p.133.

¹⁷ Hassan Ghavami, “Rumi and Alienated Man, Reflecting on the Concept of Alienation in Masnavi: A Review of Self-Alienation Concept in Masnavi,” *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, special issue (May 2016), pp.1226-1241, p.1231.

¹⁸ Mavlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnavī-yi Ma’navī*, ākhirīn taṣḥīḥ-i R. E. Nicholson va muqābala-i mujaddad bā nuskha-i Qūnya, taṣḥīḥ-i mujaddad va tarjuma Ḥasan Lāhūtī (Tehran: Markaz-i Puzhūshī-yi Mīrāth-i Maktūb, 1393/1973). v.1, p.237, lines 3447-3449.

The knowledge that is not (received) immediately from Him,
does not last, like makeup.

Rumi also postulated the objectives acquiring knowledge and warned against those who, willingly or unwillingly, knowingly or unknowingly, tend to exploit their power of knowledge and fall prey to the tricks of their carnal soul (*nafs*). He elaborated that the true objective of obtaining knowledge should be to recognize oneself.¹⁹ His words run:

Şad hazārān faşl dānad az ‘ulūm
Jān-i khūd rā mīnadānad ān zālūm
Dānad ū khāşşiyat-i har jawharī
Dar bayān-i jawhar-i khūd chūn kharī
Ki hamī dānam yajūz va lā yajūz
Khūd nadānī tu yajūzī yā ‘ajūz
Īn ravā v’ān nāravā dānī va lik
Tū ravā yā nāravāyī bīn tu nīk
Qiyat-i har kāla mīdānī ki chīst
Qiyat-i khūd rā nadānī aḥmaqīst²⁰

He knows a hundred thousand inconsequential/insignificant matters in sciences (but) that unjust man knows not about his own soul

He knows the properties of every matter (but) he is an ass in elaborating on his own substance

Saying, I know everything permissible and impermissible (but) you do not know if you yourself are permissible or an old woman

You know that this is licit and that is not licit but are you or are you not licit? Think about it!

You know what the value of a given article is (but) that you do not know what your value is is stupidity.

The juxtaposition of water, where death is to be experienced, with knowledge reminds us of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (d.618/1221), who, in his

¹⁹ Ghavami, "Rumi and Alienated Man," p.1231.

²⁰ Rumi, *Mathnavī-yi Ma‘navī*, ed. Ḥasan Lāhūtī, v.2, p.614, lines, 2648-2652.

Ilāhīnāma, matched knowledge with the water of life.²¹ Rumi's allegory indicates that the taste of experiential knowledge is to be realized after self-effacement and through water, and only then does one taste the meaning of true existence. 'Aṭṭār's idea and Rumi's image have an atmosphere of the Qur'anic "... We made every living thing of water..."²² Knowledge attained through extinction had been also expressed by 'Aṭṭār.²³ He stated that "if you seek knowledge of yourself, then die unto yourself and do not direct yourself at yourself."²⁴ Self-effacement for 'Aṭṭār, as well as for Rumi, is both a pre-condition and a consequence of the act of knowing, and runs parallel with the allegory of moth and candle in *Mantiq al-Ṭayr*.²⁵

The boat symbolizes the worldly life and the whirlpool symbolizes death. The wind casting the boat into a whirlpool draws the image of the inevitability of death. It conveys the image that just as the whirlpool hauls and sucks any matter that nears its range into its waves, death similarly and inadvertently arrests the souls and bodies. On the other hand, *bād* (wind) has another meaning that beautifully fits the context. It also means pride and haughtiness, and the boat also designates the bodily form of the man. Rumi is telling us through equivoque (*tajānus*) in *bād*, that the wind (of *ajal*) or the grammarian's pride and haughtiness drove him to his demise. Pride and haughtiness are the tricks of carnal soul, which the Prophet had called the most dangerous enemy of man.²⁶ According to Rumi, Schimmel commented, "the greater holy war" should continuously be waged against this enemy of man, and the principle of the prophetic tradition "die before you die" ought to be applied in the struggle against the carnal soul so that the higher faculties may live.²⁷ The notion of struggle denotes resistance and even attack by both sides. Rumi, in his *Dīvān-i Kabīr*, states that *nafs* will never be a friend and there will be no peace between her and man.²⁸ For Rumi it is a one-way street: kill or be killed. A strategy of disarmament seems to be at work in Rumi's mind that since *nafs* feeds on the attribute of

²¹ Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*, trans. by John O'Kane (Leiden: Brill, 2003), p.7.

²² Qur'an, 21:30.

²³ Ritter, *The Ocean of the Soul*, p.79.

²⁴ Ritter, *The Ocean of the Soul*, p.604.

²⁵ Ritter, *The Ocean of the Soul*, p.606. The allegory of moth and candle is famously known within sufi circles and it may be recapitulated as follows: The moth draws closer and closer to its beloved candle light but cannot get united with it until it fully hurls itself into the flame of the candle whereby the moth becomes united with its beloved through death.

²⁶ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.269.

²⁷ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.269.

²⁸ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.269.

existence, then non-existence (*maḥv*) is the way to triumph in this struggle. The non-existence or self-effacement translates into giving life to higher faculties with which every man is innately endowed, albeit kept veiled by *nafs*.²⁹

The Sufi master, namely the boatman, shows and symbolizes the path to triumph in this struggle. We have just indicated that the boat symbolizes the bodily form of man, and therefore, the boatman, who here designates the Sufi master, is alluded to as someone who steers the seekers of truth to safety.

Nicholson translated *buland* as loud; however, as was noted by the medieval Ottoman commentator Şarī ‘Abdullāh Efendī (d.1071/1660), with the evidence of the term “self-conceited” (*khudparast*), it is also possible, through *izāfa* construction in which case two short syllables would scan one long syllable, to attribute *buland* to the grammarian.³⁰ It would result in equivoque and the meaning would be either that the boatman spoke loud, for which there is no reason, or he spoke to the lofty grammarian. The harmony (*tanāsub*) between *bād*, *kashtī*, and *girdāb* is beautifully displayed and it runs, respectively, parallel with pride, existence, and demise.

The symbolic significance of swimming can be inferred from the only Qur’anic verse where swimming is mentioned: “It is He Who created the Night and the Day, and the Sun and the Moon: all (these celestial bodies) swim along, each in its rounded course.”³¹ Swimming for Rumi, unlike its literal meaning, designates the same self-effacement and its symbolic equation with *maḥv* can probably be linked to the aforementioned Qur’anic verse. Turning and whirling movements of celestial bodies was viewed by Rumi as the state of ecstasy, spiritual intoxication, and *fanā* and *baqā*.³² Since God himself called this state swimming, Rumi would not call it anything else. It is probably and/or primarily for the same reason that *samā’*, whereby the Sufi dervishes whirl endlessly, is regarded as the representation of spiritual intoxication.

The material body, which in this story represented by the boat, which has not attained the state of extinction, is inevitably going to drown in the whirlpool of death. Death and demise are symbolized by a whirlpool to im-

²⁹ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.269.

³⁰ Şarī ‘Abdullāh Efendī, *Meşnevî-yi Şerif Şerhi* (Istanbul: Maṭba‘a-i ‘Āmire, 1288), v.4, p.87.

³¹ Qur’an, 21:33.

³² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), pp.178-186.

ply the inevitable. Everything is drawn to it and the attempts of fleeing are futile; however, the possibility of survival is not. The only solution is self-effacement or, as the Prophet had said, death before death.

Rumi explains *maḥv* as the death to the attributes of flesh. Al-Qushayrī defined *maḥv* as the eradication of customary (base) attributes and *fanā* as the elimination of reprehensible attributes.³³ The state of annihilation, *maḥv* and *fanā*, is the ultimate goal for the Sufis through which the union with the Divine is realized.³⁴

Elsewhere, in his *Dīvān-i Kabīr*, Rumi also symbolized the human being with a ship in an ocean, and it was the billow of ‘am I not?’ and/or the wave of *a-lastu* that wrecked it. When the ship wrecks, the Divine address goes to those who would be the objects of the Divine union.³⁵ *A-lastu* is the symbol of God’s love and it will only dawn onto those who will be able to reaffirm the *balā* and those who have attained the state of annihilation. But those who have not reached the ultimate goal and have remained the prisoners of their carnal soul will be drawn only to death and demise. The medieval commentator Şarī ‘Abdullāh mentioned a few verses of ‘Aṭṭār where the same allegories of the boat, the ocean, the whirlpool, drowning, and the necessity of diving into the sea in order to attain Divine love are employed.³⁶

The notion of non-existence has its roots in the Qur’anic verse: “Everything but his face is perishing.”³⁷ Elsewhere in the *Mathnavī* Rumi related the notion of annihilation and the attainment of true life to the formulaic expression of *shahāda* where man rises from “*lā*” of negation to the “*illā*” of affirmation that only God truly exists.³⁸ In another instance, Rumi expressed the true existence with attachment to His Face (essence) and equated it with Divine union.³⁹ Al-Qushayrī noted that the true knowledge or the witnessing of grandeur, termed by Rumi as *kibriyā*, and beauty would result in the state of *fanā* whose possessors will become unaware of anything but the witnessed and the beloved. The evidence was found in the story of the prophet Joseph (Yūsuf), the symbol of beauty, at the sight of

³³ Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, pp.211-222.

³⁴ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.308.

³⁵ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.311.

³⁶ Şarī ‘Abdullāh, *Meşnevî-yi Şerif Şerhi*, v.4, p.88.

³⁷ Qur’ān, 28:88.

³⁸ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.309.

³⁹ Chittick, *The Sufī Path*, p.71.

whom the women cut off their fingers and said that he was not a human.⁴⁰ They did not have any sense of existence that, without feeling any pain, they cut off their fingers, and the state of bewilderment which resulted from the state of *fanā* made them utter words that were not true.

Rumi does not use the word *baqā* in this story; however, we may infer its meaning from the image of floating “dead” body on the surface of the sea. He beautifully describes the process of death and life with symbols that relate to the image drawn by the Qur’an. Since death and life are described as the creations of God in the Qur’an,⁴¹ Rumi also depicted them as the effect of the symbol of the Sea, which in the Sufi literature represents God. The critical point that Rumi makes is that death is inevitable; however, one can make it a prize (of the ultimate union) or let it be a catalyst for demise. He urges his audience to achieve the former and employs the word death for *maḥv* in accordance with the prophetic tradition “die before you die.” The notion that the prize and spoils come after death and nothing else other than death avails with God, and the notion of death and life as both the cause and effect for each other are one of the paramount topics in *Mathnavī* and in his other works.⁴²

Rumi does not necessarily dismiss the science of grammar or any other science for that matter. He, as well as the earlier Sufis before him, is interested in the esoteric meaning of sciences and in the true and esoteric purpose of acquiring knowledge. For Rumi, the Sufis are the only ones who go beyond the formal aspect of sciences, realize the essence of them, and finally translate them into practice.⁴³ This sort of knowledge, also known as *‘ilm-i ladunnī*—divinely inspired and/or immediate knowledge—is the knowledge to which the Sufis constantly aspire. In an analogy, Rumi compares *‘ilm-i ladunnī* with the knowledge that lacks essence and goal, and equates the former with water and the latter with sand. Since it is legally prohibited to use sand in the presence of water to perform ritual purity—ablution—it is also prohibited to exert oneself before the Sufi master.⁴⁴

As was mentioned earlier, Rumi’s discomfort with the grammarians was due to the fact that they were too much drawn into arguing for insignificant matters and because of their tenacity to the formal aspects of grammar. He

⁴⁰ Al-Qushayrī, *al-Risāla*, v.1, p.213.

⁴¹ Qur’an, 67:2.

⁴² Chittick, *The Sufi Path*, pp.183-186.

⁴³ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.297.

⁴⁴ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.298.

furthermore applies the same notion to the sciences of Jurisprudence (*Fiqh*) and Morphology (*Şarf*). In his Arabic introduction to *Mathnavī*, Rumi named his work as the God's greater jurisprudence—*fiqh allāh al-akbar*. The medieval Ottoman commentator Anqaravī (d.1041/1631) noted that for Sufis, *al-awliyā'*, *Fiqh* meant the knowledge of the Hereafter and the knowledge of the tricks of the carnal soul and the ways of overcoming them.⁴⁵ He also quoted al-Ghazālī (d.505/1111) saying that *fiqh*, during the first century, meant the knowledge of the path to the Hereafter, the knowledge of the details of the calamities of carnal soul, the knowledge of what corrupts the deeds as well as the knowledge of fear of the Divine prevailing over heart, all of which is in accordance with the Qur'anic verse: "to devote themselves to studies of religion, and admonish the people when they return to them."⁴⁶ Al-Ghazālī concluded that admonition could only be executed through *fiqh*, which is far beyond the definition of oath of condemnation (*al-li'ān*), forward buying (*al-salam*), divorce (*al-ṭalāq*), and manumission (*al-ītāq*).⁴⁷ Elsewhere, Rumi urged the believer to go beyond the superficiality of definition and look for the true definition of oneself whence one is hoped to attain union with Him who has no definition. Furthermore, with a much more approximated resemblance to our story, Rumi stated that: "(Your) life has gone (to waste) in (the consideration of logical) predicate and subject: (your) life, devoid of (spiritual) insight, has gone in (study of) what has been received by hearsay. Every proof (that is) without (a spiritual) result and effect is vain: consider the (final) result of yourself."⁴⁸ In the story of the grammarian and the boatman, Rumi intended to demonstrate that the purpose of every science is *maḥv*, and wanted to teach the grammarian that he ought to learn the grammar of *maḥv*. *Naḥv* in *naḥv-i maḥv* could either mean the grammar of the *maḥv* or the purpose and the goal of *naḥv*. With the former, Rumi might be conveying the message that just as the sound expression is built through the knowledge of the grammar of speech, the sound and complete self-effacement (*maḥv*) can only be achieved through the knowledge of the grammar of real existence. With the latter, he may be aiming at the fact that the knowledge of the grammar of Arabic speech is to be acquired for the sole purpose of absorbing the depth of Divine message. In a similar vein, Rumi also uses equivoque in *fiqh-i Fiqh*, *naḥv-i Naḥv* and

⁴⁵ İsmā'īl Anqaravī, *Şerḥ-i Meşnevī* (Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1289), v.1, p.5.

⁴⁶ Qur'an, 9:122.

⁴⁷ Anqaravī, *Şerḥ-i Meşnevī*, v.1, p.6.

⁴⁸ William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi: Illustrated Edition* (Bloomington: World Wisdom, 2005), p.97. See also Rumi, *Mathnavī-yi Ma'navī*, ed. Hasan Lāhūtī, v.3, p.958, verses 560-567.

şarf-i Şarf. Furūzānfar, as well as Nicholson, commented that the first *fiqh*, *naḥv* and *şarf* meant the essence, the truth, and the ultimate meaning of the disciplines and arts of *Fiqh*, *Naḥv* and *Şarf*.⁴⁹ Anqaravī interpreted them as past participles meaning *mafqūh* (what is to be understood), *manḥuvv* (the trajectory or what it aims for) and *maşrūf* (what it boils down to). According to him, the first words are used in their linguistic meanings and the second words are used in their technical meanings.⁵⁰ Similar usage can be seen in *gharq-i īn girdābhāst* where *gharq* (literally the act of drowning) is to be understood as *maghrūq* (the drowned). Şarī ‘Abdullāh also interpreted it the same as Anqaravī and commented that “the meaning (*mafḥūm*) in *Fiqh*, the purpose (*manḥuvv*) in *Naḥv*, and the change, the result, the fruit, and the consequence (*maşrūf*) in *Şarf* are found in *maḥv* or ever-becoming less and less to the point of becoming extinguished and annihilated (*kam āmadan*).⁵¹ Şarī ‘Abdullāh also commented that for Sufis, every field of knowledge had a semantic and spiritual aspect in which the Sufis were primarily interested. Thus, the spiritual aspect of *Şarf*, in accordance with the Qur’anic verse “and the earth will shine with the light of its Lord”⁵² and “the day the earth will be changed to a different earth”⁵³ is the change of man from base attributes to high attributes. In these verses, the Sufis view that in order for the earth to witness the Divine beauty and shine with the light of its Lord, it must change its form. The earthly form of the earth is unfit for the attainment of the Divine beauty and it must be changed, in the Hereafter, to a different earth. So is the case with man: he needs to change (*şarf*) and evolve himself into a being of high spiritual and heavenly attributes, and strip himself off the base and earthly attributes; only then does he become fit to receive the Divine light. Similarly, the spiritual aspect of *Naḥv* is soundness, propriety and the knowledge of the result of things, and the spiritual aspect of *Fiqh* is to follow the path of the prophets.⁵⁴ Furthermore, Şarī ‘Abdullāh noted that al-Qushayrī wrote a treatise titled *Naḥw al-Qulūb*, in which he marked the line between a *naḥvī* (a grammarian) whose ultimate knowledge is to correct his language and a *maḥvī* (a seeker) whose ultimate concern is the cor-

⁴⁹ Furūzānfar, *Sharḥ-i Mathnavī-yi Sharīf*, v.3, p.1180.

⁵⁰ Anqaravī, *Şerḥ-i Meşnevī*, v.1, pp.539-540.

⁵¹ Şarī ‘Abdullāh, *Meşnevī-yi Şerīf Şerḥi*, v.4, p.89.

⁵² Qur’an, 39:69.

⁵³ Qur’an, 14:48.

⁵⁴ Şarī ‘Abdullāh, *Meşnevī-yi Şerīf Şerḥi*, v.4, p.89.

rection of heart; the former is the possessor of expression and the latter is the possessor of allusion (*al-ishāra*).⁵⁵

The metaphor of donkey is a Qur'anic usage and it is the symbol for the lack of practical knowledge or the lack of knowledge that translates into practice. It came in the Qur'an that "the similitude of those who were entrusted with the *Tawrāh/Torah*, but who subsequently failed in it, is that of a donkey which carries huge tomes."⁵⁶ It was also used as the symbol of some of the base attributes in: "and be moderate in your pace, and lower your voice; for the harshest of sounds without doubt is the braying of the ass."⁵⁷ In another instance it was the symbol for those who turn away from admonition.⁵⁸ Donkey was also part of the material world and it was contrasted to Jesus who was part of the spiritual world.⁵⁹ The donkey, for Rumi, is also the symbol of the base soul whose death and/or loss should be considered spoils for its owner.⁶⁰ The ice is the symbol of the phenomenal earthly world which will melt on the Doomsday.⁶¹ In this story donkey is the symbol of the scholar of exoteric knowledge who, like a donkey on the ice, becomes confounded and unable to move in front of the ultimate truth on the Doomsday. In a similar vein, the ultimate truth, represented by the sun or the Divine Light, will melt away and consume the ice on which the exoteric scholar had been feeling haughty, and, at the same time, secure from the waves and dangers of the ocean.

Towards the end of the story, Rumi ties the story back to the story of the Bedouin and compares man's knowledge to the jug of water and the Tigris of God's knowledge to the caliph. Since the jug of water is nothing before the river Tigris, man's knowledge is also nothing before God's knowledge. The only thing that matters before God is spiritual poverty. The Bedouin was far away and did not know (*ghāfil*) about the Tigris. Had he known, as the Sufis have, he would not have carried the jug from place to place and/or when he found out about the Tigris he would have dashed the jug against the stone.

That although Rumi preferred to remain silent in the beginning but later became rather vocal is not without significance. Rumi left the floor to the

⁵⁵ Şarī 'Abdullāh, *Meşnevī-yi Şerīf Şerhi*, v.4, pp.89-93.

⁵⁶ Qur'an, 62:5.

⁵⁷ Qur'an, 31:19.

⁵⁸ Qur'an, 74:49-51.

⁵⁹ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.181.

⁶⁰ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.103.

⁶¹ Schimmel, *The Triumphal Sun*, p.81.

Divine performance which materialized in the whirlpool. Only then did Rumi begin to explicate in speech the intricacies of Divine truth. Rumi's rhetorical strategy in his other stories tend to reflect a quintessential feature of his literary works: he believes that he has divinely been sanctioned to reveal the Truth. The Truth for Rumi is a secret about which none should utter a word. Paradoxically, a revealed secret is no longer a secret, and it ought only to be revealed by the owner of the secret or those who have been permitted to reveal it. Rumi regards himself as someone who has been given that permission which is represented in his various stories. Rumi probably takes the Divine performance in the earthly life as a signal for such permission.

*Bū ki fīmā ba'd dastūrī rasad
Rāzhāy-i guftanī gufta shavad*

*Bā bayānī ki bavād nazdīktar
Z'īn kināyāt-i daqīq-i mustatar⁶²*

Perhaps, afterwards, permission will come, (and) the secrets to be told will be told;

In an elucidating manner that is much nearer, than these subtle and hidden allegories.

Rumi viewed the whirlpool as the sign which permitted him to become vocal. It is these allegorical stories with which the audience can identify and through which they can internalize and absorb the Truth. Rumi, thus, does not appeal to abstract philosophical concepts and explanations. He rather concretizes his Truth in an everyday possibility with which man is familiar and urges his audience to pay attention to the Divine performance through which God constantly manifests Himself.

BIBLIOGRAPHY

- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad. *The Feats of the Knowers of God: Manāqeb al-Ārefīn*. Translated by John O'Kane. Leiden: Brill, 2002.
- Anqaravī, Ismā'īl. *Şerḥ-i Meşnevī*. Istanbul: Maṭba'a-i Āmire, 1289 [1872].
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Chittick, William C. *The Sufi Doctrine of Rumi: Illustrated Edition*. Bloomington: World Wisdom Inc., 2005.

⁶² Rumi, *Mathnavī-yi Ma' navī*, ed. Ḥasan Lāhūtī, v.3, p.1148, lines 5-6.

- Furūzānfar, Badī al-Zamān. *Sharḥ-i Mathnavī-yi Sharīf*. Tehran: Dānishgāh-i Tahrān, 1348/1929.
- Ghavami, Hassan. "Rumi and Alienated Man, Reflecting on the Concept of Alienation in Masnavi: A Review of Self-Alienation Concept in Masnavi," *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, special issue (May 2016), pp.1226-1241.
- Nicholson, Reynold A. (Ed.). *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*. Edited from the Oldest Manuscripts Available: With Critical Notes, Translation, & Commentary. London: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1925-1940.
- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin. *al-Risāla al-Qushayriyya*. Ed. by 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd b. al-Sharīf. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966.
- Ritter, Hellmut. *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farīd al-Dīn 'Aṭṭār*. Translated by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden: Brill, 2003.
- Rūmī, Mavlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī. *Mathnavī-yi Ma'navī*. Ākhirīn taṣḥīḥ-i R. E. Nicholson va muqābala-i mujaddad bā nuskha-i Qūnya, taṣḥīḥ-i mujaddad va tarjuma Ḥasan Lāhūtī (Latest edition of R. E. Nicholson with comparison with the Konya manuscript along with new corrections by Ḥasan Lāhūtī). Tehran: Markaz-i Puzhūhshī-yi Mīrāth-i Maktūb, 1393/1973.
- Şarı 'Abdullāh Efendī. *Meşnevī-yi Şerīf Şerḥi*. Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1288 [1871].
- Schimmel, Annemarie. *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.



Doğal Din Tasavvuru Üzerinden Hıristiyanlık Okuması: John Toland'ın Tanrı, Din ve Vahiy Anlayışı

MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

meryemozdemir@ogu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1493-3402>

Öz

Bugün “Aydınlanma” olarak nitelendirdiğimiz 18. yüzyıl Batı düşüncesine temel karakteristiğini veren hususlardan biri doğa felsefesinden “bilime” doğru yaşanan sıçramadır. 17. yüzyılda Newton’la özdeşleşen doğa felsefesinin matematiksel yasalarının tespitine yönelik teşebbüsle Tanrı’ya, evrene ve insana yönelik bakış açısı da değişmiştir. Bu süreçte Hıristiyanlığın akıl ve doğa ile uyumlu hale getirilme çabalarının arttığı görülür. Doğa ve akıl ile uyumlu din arzusu Hıristiyanlık içerisinde dini rasyonalistler başlığı altında değerlendirilen çeşitli yaklaşımlar doğurmuştur. Bu dönemde ayrıca ağırlıklı olarak deistler tarafından dile getirilen “doğal din” söylemi ile karşılaşılır. Yaşadığı zaman diliminde entelektüel kimliği ve çok sayıda eseriyle fikirleri takip edilmiş bir isim olan John Toland da doğal din anlayışını savunanlardan biridir. Bu çalışmada Tanrı, din ve vahiy hakkındaki görüşlerinden hareketle, Toland’ın sahip olduğu doğal din perspektifi açısından Hıristiyanlığın geleneksel yapısına yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: John Toland, Deizm, Doğal Din, Hıristiyanlık, Vahiy.

A Reading of Christianity through the Conception of Natural Religion: John Toland’s Understanding of God, Religion, and Revelation

Abstract

One of the critical issues in the philosophy of Enlightenment was the leap from natural philosophy to science. As a result of the quest to uncover the mathematical principles of natural philosophy, which was identified with Newton in the 17th century, the view toward God, universe, and mankind also changed. In this process, attempts to harmonize Christianity with reason and nature were increased. The wish to have a religion in harmony with nature and reason gave way to different interpretations within Christianity described as religious rationalists. In this period, moreover, there emerged "natural religion" discourse, mainly advocated by deists. John Toland, who distinguished himself with his intellectual profile and many works and whose ideas were closely followed, also defended the concept of natural religion. By surveying Toland’s views on God, religion, and revelation, this study will examine Toland’s evaluation of the traditional structure of Christianity through the prism of his notion of natural religion.

Keywords: John Toland, Deism, Natural Religion, Christianity, Revelation.

Giriş

Batı düşüncesi Rönesans ve Reform ile başlayan süreçler sonucu büyük bir dönüşüm yaşamış ve bu dönüşümün en görünür hali olarak Tanrı merkezli bir dünya görüşünden insan merkezli bir dünya görüşüne geçmiştir. Bu geçişte, büyük oranda doğaya dair bakışın değişmesi etkili olmuştur. Nikolas Kopernik (ö.1543), Galileo Galilei (ö.1642), Giordano Bruno (ö.1600) gibi filozof ve bilim insanlarının entelektüel mirasını etkili biçimde kullanan Isaac Newton (ö.1727) ile birlikte doğada kanunların hakim olduğu, bu kanunların ise matematiksel kesinliğe sahip olduğu fikri, insanı, hem yasaları keşfetmeye hem de bu yasallık halini siyaset, sosyal yaşam ve düşünce gibi pek çok alana yansıtmaya yöneltmiştir.

Aydınlanma sonrası dinin anlaşılmasında “doğal din” tasavvuru önemli bir yer işgal etmiştir. Doğal din kavramı Erken İngiliz Aydınlanmasında, farklı mezheplerden pek çok Hıristiyan ilahiyatçının vahiy eksenli Hıristiyanlığın akliliğini savunmak için başvurduğu bir terim olmuştur.¹ Deistler ise doğal din kavramını, vahiy dinini desteklemek için değil, vahiy rasyonel bir incelemeye tabi tutmak için başvurulan bir kriter olarak görmüşlerdir.²

Doğal teoloji ve doğal din terimi sıklıkla eş anlamlı olarak görülür. Fakat özellikle 17. ve 18. yüzyıl İngilteresi bağlamında doğal din teriminin, doğal teolojiden evrilen ve onu aşan bir niteliğe taşındığı söylenebilir. Doğal teoloji, tabiatı gözlemlemek ve akıl yürütmek suretiyle Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilgisine ulaşılabilceği iddiasına dayanır.³ Hıristiyan teoloji içerisinde vahiy ve doğal teoloji arasında bir ayrıma giden ilk isim Thomas Aquinas (ö.1274) olmuştur. Aquinas'a göre Tanrı'nın varlığının bilgisine insan aklı kendi başına ulaşabilir. Fakat tıpkı tesliste olduğu gibi insan aklının ulaşamayacağı bir takım hakikatler de söz konusudur.⁴ Ayrıca vahiy, Hıristiyanlıkta merkezî bir konum taşıyan kurtuluş doktrini için zorunlu görülür. Hıristiyan teolojisine göre insan, işlediği günah sebebiyle yeryüzü-

¹ David A. Pailin, “The Confused and Confusing Story of Natural Religion,” *Religion* 24:3 (1994), s.199.

² Diego Lucci ve Jeffrey R. Wigelsworth, “God Does Not Act Arbitrarily, or Interpose Unnecessarily: Providential Deism and the Denial of Miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan,” *Intellectual History Review* 25:2 (2015), s.168.

³ B. A. Gerrish, “Natural and Revealed Religion,” Knud Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2006) içinde, s.647.

⁴ [Thomas Aquinas], *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*, Ing. terc. The English Dominican Fathers (Londra: Burns Oates & Washburne Ltd., 1924), c.1, s.5.

ne düşmüştür. Buradan kurtulması için gerekenleri ise Tanrı, önce İsrailoğullarıyla yaptığı ahitleşme, sonrasında ise Hz. İsa'nın gelişiyle gerçekleşen vahiy (açığa çıkma) yoluyla bildirmiştir. Dolayısıyla insanın kurtuluşu için akılla ulaşılan bilgiler yeterli değildir ve vahiy zorunludur.⁵

Kurtuluş için vahyin zorunlu olduğu düşüncesi, deist olarak nitelenen kişilerin doğal din anlayışı ile tartışmaya açılmıştır. Deistler tarafından savunulduğu haliyle doğal din fikri, vahye dayalı dini desteklemekten ziyade vahyin doğruluğunu ölçmede bir kriter olarak kabul edilmiş, böylece doğal teolojiden ayrılmaya başlamış ve müstakil bir konu zemini olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, doğal teolojinin doğal din olarak genişletilmesinde insanın ahlak hakkında sahip olduğu tabii bilginin doğal dine dahil edilmesi de önemli bir etken olarak görülmüştür. Bununla birlikte en önemli etkinin, insanın varoluş amacının kurtuluşa ermek değil mutluluğa ulaşmak olduğu noktasında gerçekleşen paradigma değişikliği olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu yeni yaklaşıma göre insan, kurtuluşun bilgisinin aksine mutluluğa ulaşmanın yolunu kendi başına keşfedebilir olmaktadır.⁶

Kaynaklarda öncelikli olarak İngiliz deizmiyle bağlantısı üzerinden ele alınan John Toland (1670-1722), 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başlarında yaşamış bir isimdir. Bir Katolik olarak dünyaya gelmiş, on altı yaşında iken de Protestanlığa geçmiştir.⁷ Toland kaynaklarda filozof, yazar, dilbilimci, hiciv ustası, diplomat, İncil eleştirmeni, deist ve nihayetinde panteist olarak yer alır. Toland, eğitimini İrlanda'da Glasgow ve Edinburgh Üniversitelerinde tamamlamış, daha sonra ise Londra'ya geçmiştir.⁸ Hakkındaki bilgiler dik-kate alındığında onun, yaşadığı dönemde fikirleri ve eserleri entelektüel çevrelerce ilgiyle takip edilen, bu süreçte en sıra dışı görüşlere sahip ve en çok eleştiri alan bir kimse olduğu görülmektedir.⁹

Toland'ın ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolaydır; bir Yahudi ya da Müslüman değildir. Ama Hıristiyan, deist, panteist,

⁵ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Wiley-Blackwell, e-Book), s.352.

⁶ Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (Londra: Routledge, 2013), ss.20-21.

⁷ Des Maizeaux, *The Miscellaneous Works of Mr. John Toland* (Londra, 1747), c.1, s.vii.

⁸ Gary Suttle, "John Toland," Bron R. Taylor (ed.), *The Encyclopedia of Religion and Nature* (Londra: Thoemmes Continuum, 2008) içinde, c.2, s.1639.

⁹ Justin Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture (1696-1722)* (Manchester & New York: Manchester University Press, 2003), ss.213-214; Hugh Bredin, "No Man's Follower: John Toland," *The Maynooth Review* 12 (1985), s.13. Klasik filozoflar, antik dünya dinleri ve dil bilim hakkında pek çok eseri barındıran Toland'ın kütüphanesinde, döneminde yapılan İslam araştırmalarıyla ilgili çalışmalar da yer almaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Champion, *Republican Learning*, ss.25-26.

Hobbesçu yahut Spinozacı olup olmadığı bir sorundur.¹⁰ Muhalifleri tarafından kimi zaman deist, kimi zaman ateist kimi zamansa Sosinyan olarak nitelendirilmiştir.¹¹ Londra'da Sosinyan çevrelerle ilişki içerisinde bulunmuş; burada John Locke ile tanışmış ve onun fikirlerinden etkilenmiştir. Sosinyanizm,¹² Toland'ın düşünce dünyasını anlamada ilk adım olarak belirir. Kritik öneme sahip eseri *Christianity Not Mysterious*'da (1696) Hz. İsa'nın ilahiliğini ve Athenasian amentüsünü¹³ reddetmesi, Kutsal Kitap'ın rasyonel okunması gerektiğini savunması sebebiyle Sosinyan olarak görülmüştür.¹⁴ Fakat kitabında Sosinyanizmin benimsediği söylem tarzından daha sert ve radikal bir tarza sahip olması sebebiyle de deist olarak nitelenmiştir.¹⁵

John Toland, geçiş dönemi olarak da nitelendirilebilecek bir zaman diliminde 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başlarında yaşamış bir isimdir. Yaşadığı dönemin geçirdiği kırılmaların Toland'ın kişiliğinin çok yönlülüğü üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Newton'la birlikte evrende yasaların hakim olduğu düşüncesi diğer tüm alanlarda da yasaların bulunması gerektiği

¹⁰ Champion, *Republican Learning*, s.69; Charles Bradlaugh, *Biographies of Ancient and Modern Celebrated Freethinkers* (Boston: J. P. Mednum Publishing, 1858), ss.111-112.

¹¹ Robert E. Sullivan, *John Toland and Deist Controversy: A Study in Adaptations* (Londra: Harvard University Press, 1982), ss.210-211; F. H. Heinemann, "John Toland and the Age of Enlightenment," *The Review of English Studies* 20:78 (1944), s.130.

¹² Başlangıcı 16. yüzyılın ortalarına denk gelen Sosinyanizm, modern Uniteryanizmin öncü hareketlerinden biridir. Evanjelik rasyonel bir hareket olarak öne çıkan Sosinyanizm, şu hususları benimsemiştir: a) Kutsal Kitap'ın rasyonel yorumu esastır. b) Hz. İsa, Tanrı'nın kelamı veya vahiydir; fakat onun Tanrı tarafından dünyaya ve kiliseye bir kral, rahip ve peygamber olarak seçilmesi dışında ilahî bir yönü yoktur, sıradan bir insandır. c) Kilise ve devlet barışçıl bir biçimde ayrılmalıdır. d) Ruh, bedenle birlikte ölür. Yeniden dirilme ve ölümsüzlük, Hz. İsa'nın verdiği emirleri Ruh'un gücü aracılığıyla yerine getirmede sebat eden kimseler için geçerlidir. İngiltere'de Sosinyanizm, Arminyan psikoposları, Oxford rasyonalistleri, Cambridge Platonistleri, filozoflar ve bilim adamları tarafından dikkate alınan ve benimsenen bir akım olmuştur. Bkz. George Hunston Williams, "Socinianism," Donald M. Borcherdt (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Thomas & Gale, 2006) içinde, ss.99-100.

¹³ Aziz Athenasius'a atfen böyle isimlendirilen ve Hıristiyanlıkta yaygın olarak kullanılan bu akide, Teslis ve inkarnasyon doktrinini ve Hz. İsa'nın yaşamındaki çeşitli önemli olayları bir inanç meselesi olarak ele alır ve bunlara inanmayanların aforoz edilmesini içerir. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s.47.

¹⁴ Sullivan, *John Toland and Deist Controversy*, ss.109-110.

¹⁵ Wayne Hudson, *The English Deists* (Londra: Pickering & Chatto Publishing, 2009), s.82; Sullivan, *John Toland and Deist Controversy*, s.109. Belirtmek gerekir ki Sosinyanizm gibi dinî rasyonalistler ile deist olarak nitelendirilen isimler arasında ciddi paralellikler bulunur. İngiliz Aydınlanması içerisinde deizmin tam olarak Hıristiyanlık dışında bir akım olarak görülüp görülmemesi gerektiği noktasında muğlaklık söz konusudur. Fakat Kilise'ye yönelik ciddi eleştirel tutum, Hz. İsa'nın ilahiliğini ve dolayısıyla teslisi reddetme, Kutsal Kitap'ın gizem ve kehanet gibi unsurları barındırmadığını vurgulama ve özellikle doğal dini vahyin önüne geçirmede ısrarcı olma gibi hususlar deist olarak nitelendirilen kimseleri dinî rasyonalistlerden ayırmıştır. Deizmin tanımlanmasında yaşanan zorluklarla ilgili bir değerlendirme için bkz. S. G. Hefelbower, "Deism Historically Defined," *The American Journal of Theology* 24:2 (1920), ss.217-223.

algısına yol açmıştır. Yasada gözlemlenen değişmezlik ve evrensellik niteliğinin din için de geçerli olması gerektiği yorumu doğmuştur. Benzer şekilde Rönesans'ın hümanizm ruhuyla başlayan ve Descartes felsefesinin etkisiyle ilerleyen insanın "özne"liğinin öne çıkarılması din konusunda da belirleyici olanın insan aklı olduğu fikrine ulaştırmıştır. Dolayısıyla dinin Tanrı merkezli değil insan-merkezli olması gerektiği şeklindeki bir yoruma kapı aralanmıştır. Bu makalede batılı literatürde dikkate değer oranda çalışmanın bulunduğu, ancak Türkiye'de hakkında pek fazla araştırma ve incelemenin bulunmadığı¹⁶ Toland'ın doğal din anlayışı ve bu anlayış ekseninde şekillenen Hıristiyanlık tasavvuru üzerinde durulmuştur. Bu noktada önce Toland'ın tanrı tasavvuru incelenmiş, sonrasında doğal din anlayışı ortaya konulmuş ve bu bağlamda şekillenen Hıristiyanlık değerlendirmesi ele alınmıştır.

1. Tanrı Tasavvuru

Toland kaynaklarda öncelikli olarak "deist" nitelmesiyle anılır. Onu, vahyi reddettiği ve doğal dini vahyin önüne geçirdiği iddiasından hareketle deist olarak nitelendiren ilk isim, John Leland olmuştur.¹⁷ *Christianity Not Mysterior* isimli eserinde Kutsal Kitap'ta aklı aşan hiçbir gizem unsurunun bulunamayacağını savunması, doğal dini vahiyden üstün tutması, Kilise kurumuna ve ruhbanlığa karşı ciddi eleştiriler getirmesi gibi hususlar Toland'ın deist olarak görülmesinin gerekçeleridir. Toland ise kendisini deist olarak tanımlamamış, bilakis bir Hıristiyan reformcusu olarak görmüştür.¹⁸

Panteist olduğu iddiası ise, muhaliflerinin atfından ziyade Toland'ın eserlerinde savunusunu yaptığı görüşlere dayandırılır. Dilbilimciler, panteist terimini İngilizcede kullanan ilk ismin Toland olduğunu ileri sürerler.¹⁹ Yazdığı son kitap olan *Pantheisticon: Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae* (Pantheistikon: Sokratik Toplumların Kutlama Tarzları)'nda

¹⁶ Sait Kar, "John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme" (Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014).

¹⁷ John Leland, *A View of the Principle Deistical Writers That Have Appeared in England in the Last and Present Century* (Londra: W. Baynes, 1808) c.1, s.42 vd. 19. yüzyıl sonlarına doğru hazırladığı *History of English Thought in the Eighteenth Century* isimli eserinde Leslie Stephen da benzer şekilde Toland'ın deist olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (New York: G. P. Putnam's Son's, 1876), s.93. Sonrasında kabul gören bu yaklaşım pek çok isim tarafından devam ettirilmiştir. Wayne Hudson ise Toland'ın yaptıklarının Protestanlığı liberalleştirmeye çalışmaktan öteye gitmediğini, hayatı boyunca Hıristiyanlık içerisinde kaldığını iddia eder. Bkz. Hudson, *The English Deists*, s.89.

¹⁸ John Orr, *English Deism: Its Roots and Its Fruits* (Michigan: Eerdmans, 1934), s.117.

¹⁹ Suttle, "John Toland," s.1638. Toland, bu terimi 1705'te yazdığı *Socinianism Truly Stated* isimli eserinde kullanmıştır.

(1720)²⁰ Toland, salt natüralist bir cemaat²¹ oluşturma gayesindedir. İnsanların inandığı her türlü dinden nefret ettiğini ama yine de insanları daha iyi, daha akıllı yapmaya yarayacak, onlara tam bir mutluluk ve en yüksek tatmin duygusu sağlayacak olan yeni bir dernek için bir ibadet şekli hazırladığını ileri sürer. Kendisinin *Sokratik Dernek* olarak isimlendirdiği bu oluşumda üyeler gizlice toplanacak; derneğin kendi şarkıları, şarap dökme merasimleri, sevgi ziyafetleri olacaktır. Belli bir merasim yapılacaktır, bir başkan (rahip yerine) kutsal metinler okuyacak, müminler şarkı ile mukabele edeceklerdir.²²

Toland'ın Tanrı hakkında panteist bir görüşe sahip olmasında madde ve hareket hakkındaki görüşlerinin etkisi büyüktür. Doğa hakkındaki bütün teori ve yorumların, Newton'un *Principia*'sının (1687) yayınından sonra yeniden şekillendiği bilinmektedir. Newton, maddenin cansız ve pasif olduğu kanaatindedir. Ona göre hareket yapıların birbirlerine teması sonucu ortaya çıkar. Fakat *yer çekimi* bu durumda nasıl açıklanacaktır? Gerçek bir temas olmadan hareketin ortaya çıkışını açıklamanın yolu zordur. Newton, Tanrı'yı aleme müdahil kılma gayesiyle maddenin zati hareketini reddeder ve Tanrı tarafından hareketin varlık kazandığını ileri sürer. Ona göre Tanrı evrendeki yasaları yaratıp geri çekilmemiştir, hala aktiftir ve her an müdahale etmektedir. O, maddenin içsel hareketi bulunmazken yer çekiminin var olmasını Tanrı'nın aleme her an müdahil oluşu ile anlamlandırır.²³ Deistlerin yaratan ve geri çekilen Tanrı argümanına geçişin izleri de bu noktada başlar. Zira Toland, Newton'un maddenin pasif ve hareketsiz oluşu fikrini kabul etmez. Ona göre evren sonsuzdur, maddi bir yapıdadır ve tamamen maddeden ibarettir; madde ise homojendir ve bütün evreni meydana getirmektedir. Maddeden ayrı bir uzay/uzam mevcut değildir, bu nedenle de madde pasif değil aktiftir ve uzayan/genişleyen bir niteliktedir. Hareket maddenin ana niteliğidir.²⁴ Başka bir deyişle madde, kendi kendine hareket

²⁰ *Pantheisticon: Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae* (Pantheistikon: Sokratik Toplumların Kutlama Tazmaları) Latince olarak kaleme alınan eser, 1751 yılında İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

²¹ Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), s.273.

²² Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, terc. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken, 1994), ss.280-281; W. R. Sorley, *A History of English Philosophy* (Londra: Cambridge University Press, 1920), s.146.

²³ Sir Isaac Newton, *Opticks or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light* (Londra, 1721), s.379; Enis Doko, *Dahi ve Dindar Isaac Newton* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), ss.18-19.

²⁴ Bu iddia *Letters to Serena*'nın beşinci mektubunun temel argümanı ve başlığıdır. John Toland, *Letters to Serena* (Londra: Garland, 1704), ss.164-178.

kabiliyetine sahiptir. Toland ve Newtoncu düşünce arasındaki ilişkiyi inceleyen Jacob'un şu ifadeleri konuyu açıklayıcı niteliktedir:

[Toland'a göre] Madde birdir [tek bir bütündür]. Bütün bu temel birlik içerisinde çokluk ve çeşitlilik ortaya çıkar. Evrenin tüm parçaları, en küçük parçacıkları ve devasa yapıları da dahil olmak üzere, maddenin kendi doğasında, özünde bulunan bir güç tarafından gerçekleştirilen sürekli bir hareket içerisinde. Bütün bir uzay, kendi dinamizmi tarafından harekete geçirilen ve sürekli olarak hareket eden madde ile doludur. Dışarıda, maddi olmayan kuvvetler maddenin hareketi için gereksizdir ve bu nedenle içinde maddenin hareket edeceği boş bir uzay ve boşluk aynı derecede gereksizdir. Hareketi maddenin özü olarak belirlemekle Toland, boşluk kavramını ortadan kaldırır. (...) Newton ve Toland düşüncesinde madde oldukça farklı fonksiyonlara hizmet eder. Newton ve takipçilerine göre madde nihayetinde Tanrı tarafından, uzaktan hareket ettirilen "akıldan yoksun ve aptal" bir yapıdadır. Toland'a göreyse madde, yaşamın, değişimin ve hatta düzenin kaynağıdır.²⁵

Peki Toland'ın çizdiği bu madde tasavvurunda Tanrı'nın yeri neresidir? Kimi yorumlarda Toland'ın düşüncesinde evren ve Tanrı'nın tam bir aynılık içerisinde ele alındığı ileri sürülür. Kimi yorumlarda ise Tanrı'yı, maddeye hareket verme yetisini atfeden dışsal bir varlık olarak kabul ettiği iddia edilir. Yorumlar arasındaki farklılıklar Toland'ın eserlerinde her iki argümana da zemin hazırlayacak unsurların bulunmasından kaynaklanır. *Letters to Serena*'da (1704) Toland, Tanrı'nın maddeyi içsel bir aktifliğe sahip olacak şekilde yarattığını şu sözlerle ileri sürer:

Tanrı, maddeyi uzayabilir bir şekilde yarattığı gibi hareket yetisine sahip olacak şekilde de pekala yaratabilir. Ona bir özelliği verirken neden bir başkasını da veremesin ki? Maddenin hareketini sürekli olarak yönlendirmesini gerektirecek bir durum yoktur.²⁶

Toland, yaratılışın başında hareketi maddeye Tanrı'nın verdiği düşüncesindedir. Buna dair getirdiği temel argüman ise maddede gözlemlenen bilinçlilik halidir. Evrenin şimdiki halini almasında maddenin tek başına bir etkisi yoktur. Evrende gözlemlenen düzen ve mükemmelliğin arkasında bir zekanın mevcut olduğunu iddia eder ki o da Tanrı'dır. Alfabenin harflerini

²⁵ Margaret Candee Jacob, "John Toland and the Newtonian Ideology," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), s.320.

²⁶ Toland, *Letters to Serena*, c.5, ss.234-235.

karmakarışık bir biçimde milyonlarca kez birleştirmek suretiyle bir *Aeneis'i*, bir *İlyada'yı* meydana getirmek ne kadar güçse, atomların rastlantısal bir araya gelişleriyle bir çiçeği veya bir sineği açıklamak da o kadar güçtür.²⁷

Burada anlatıldığı haliyle Tanrı, evrenden ayrı ve evrenin bir mimarı olarak resmedilmiştir. Kendi kendine hareket eden madde, Tanrı inancını geçersiz kılmamıştır. Hayatının son döneminde Latince olarak hazırladığı *Pantheisticon'da* ise Toland, kendisinin de meyilli olduğu panteistik dünya görüşünden bahseder. Eserinin önsözünde yapmaya çalıştığı yorumun, teolojik bir tanımlama değil felsefi bir yaklaşım olduğunun ise özellikle altını çizer.²⁸ Panteist cemaatin Tanrı'dan *Evrenin Ruhu* olarak bahsettiğini şu sözleriyle dile getirir:

Her şeyin yaratıcısı, kural koyucusu, enerjisi ve gücü, tüm varlığı en iyi amacına doğru yönlendiren ki onu sizler Tanrı olarak adlandırırsınız; Panteistler ise ona Evrenin Ruhu derler. Bu güç, onlara göre evrenden ayrı değildir... (Diğer teolojilerde) Tanrı, hiçbir aracı olmaksızın her şeyin kendisinden geldiği, sonsuz evrenin nihai sebebi olarak görülür. Panteistler ise Tanrı'nın dünyanın hem içinde hem dışında yer aldığını (dünyanın hem içini hem dışını doldurduğunu) düşünür.²⁹

Dünya üzerinde her şey birdir ve bu birlik her şeye içkindir. Tanrı her şeyin içindedir ve O Tanrı ebedi, sonsuz, ne doğmuş, ne de yok olacaktır. Bizler O'nun içinde yaşarız, hareket ederiz ve var oluruz. Her şey O'nda başlar, O'nda biter. O, her şeyin başlangıcı ve her şeyin sonudur.³⁰

Bu tablo bize Toland'ın Tanrısının, *Hz. İbrahim'in Tanrısına* benzemediği hakkında ipucu verir. Tanrı burada, daha ziyade evrenle ilgili konularda başvurulan bir cevap niteliğindedir. Muhteşem evren anlayışı, evrende belli bir yasalılık halinin hakim olduğu düşüncesinin yarattığı heyecan ve acizlik hissi, Hıristiyan teolojisinde daha önce Tanrı'nın öne çıkarılmamış yönüne vurgu yapılmasına sebep olmuştur. Doğa ve Tanrı arasında, hangisinin daha mükemmel olduğu konusunda hissedilen bir kafa karışıklığı, Tanrı'nın bu dünya ile ilişkisini, maddenin hareketini içsel olarak yüklemekle sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Bu hali ile Toland'ın Tanrısının insan ve insani ey-

²⁷ Toland, *Letters to Serena*, c.5, ss.235-236.

²⁸ John Toland, *Pantheisticon: or the Form of Celebrating the Socratic-Society* (Londra: S. Paterson, 1751), s.7. Toland'ın düşüncesi üzerine hazırladığı eserinde Daniel, Toland'ın teolojik değil felsefi bir yorum yaptığı vurgusunun, onun dinlere ve dinî formlara karşı olmadığını sadece düşünsel bir pratik ortaya koyduğu şeklinde okunması gerektiğini ileri sürer. Bkz. Stephen H. Daniel, *John Toland: His Methods, Manners, and Mind* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984), s.224.

²⁹ Toland, *Pantheisticon*, ss.17-18.

³⁰ Toland, *Pantheisticon*, ss.71-72.

lemlerle; ahlaki durumlarla, iyi-kötü ile ilişkisi kalmaz. Bir başka deyişle Tanrı'nın tabiat ile ilişkisi tabiatın kuralları çerçevesinde sınırlanmış; tarih ile ilişkisi ise kalmamıştır.

2. Din ve Vahiy Anlayışı

2.1. Ruhban Sınıfı Eleştirisi

Toland'ın yaşamı boyunca gerçekleştirmek istedikleri dinî hoşgörüsüzlüğü ortadan kaldırmak, sivil hükümeti insan hakları ile tutarlı hale getirmek ve Hıristiyanlığı, İsa ve Havarilerinin inşa ettiği saf, yalın ve basit biçimine geri döndürmek olarak sıralanabilir.³¹ Dolayısıyla din anlayışında karşılaşılan ilk hususun, "asıl Hıristiyanlık" olarak niteleyebileceğimiz Hıristiyanlığın orijinal haline dönme talebi olduğunu söylemek mümkündür. Zira ona göre zaman içerisinde, pek çok farklı ve irrasyonel unsuru bünyesine katmakla Hıristiyanlık orijinal yapısından uzaklaşmıştır. Toland, bu tahrife sebep olarak batıl inançları öne sürer. Batıl inançların Hıristiyanlık içerisine girmesine ve etkili olmasına neden olanlar ise Toland'a göre ruhban sınıfıdır. Dolayısıyla Toland'ın aralarında organik bir bağ olduğunu düşündüğü batıl inançlar ve ruhban sınıfını içine alan iki cepheye eleştiriler yönelttiğini söylemek mümkündür.

Toland'a göre batıl inançların kökeninde ve sahip olduğu gücün arkasında insanın irrasyonel korkuları yer alır. O bu durumu şu şekilde dile getirir:

Umut ve Korku arasındaki zihinsel dalgalanmalar, batıl inançların başlıca nedenlerinden biridir. İnsanlar karşılaştıkları olayları, büyük ölçüde öngöremedikleri için, önce en iyisini ümit ederler ve ama hemen sonra, onları kolayca iyi ya da kötü talihe götüren değil fakat aynı zamanda astroloğlara veya din adamlarına danışmaya, onlardan tavsiye almaya götüren bir yola girerler.³²

Toland, tarih boyunca dinlerde ruhban sınıfının, insanın korkularını sömürdüğü ve yönlendirdiği düşüncesindedir. İnsan aklının mahkum edilmesinde ruhban sınıfının hilekarlığı öne çıkar.³³ Benzer şekilde Putperestliğin kökeninde de insanların ölüm korkusunu kullanan din adamlarının rolü olduğunu şu şekilde ifade eder: "Başlangıçta masum ve övgüye değer bir şekilde başlayan cenaze törenleri; önemli kimseleri yüceltme, sevdiklerine

³¹ John Toland, *A Critical History of the Celtic Religion and Learning* (Edinburgh: Findlay, 1815), ss.36-37.

³² Toland, *Letters to Serena*, c.3, s.78.

³³ Katherine A. East, "Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England," *History of European Ideas* 40:7 (2014), s.976.

aşırı bağlanma ve din adamlarının da sıradan insanların her şeye inanmasını kullanmalarıyla daha ileri boyutlara taşınmıştır.”³⁴

Ruhban sınıfı sadece insanların korkularını yönlendirmez. Aynı zamanda insan aklı üzerinde tahakküm kurarak, insanın bu yetisini özgürce kullanmasını da engeller. Bu husus Hıristiyanlık içerisinde yer alan ruhban sınıfı için özellikle geçerlidir.³⁵ Toland, Antik ve modern putperestlikte yer alan batıl inançlara örnek olarak şunları sıralar: Kurban, tütsü, kurbanla arınma, dinî bayramlar, yortu, ayinler, kilise mihrabı, hac, oruç, dinî nedenlerle evlenmeme, dinî giysi ve adetler, takdis, kehanet, büyü, fal, muska, ölümlere ibadet/aşırı saygı, hala devam eden azizlik mertebesine yükseltme, Tanrı ve insan arasında aracılık...³⁶ Bunlara ek olarak Toland, şarap ve ekmeğin de batıl inanç olarak görür ve bu gibi batıl inançlar sayesinde ruhban sınıfının insanların korkularını arttırmaya ve sürekli kılmaya çalıştıklarını ileri sürer.³⁷

Ruhban sınıfına yönelik bu mücadelesinde Toland'ın asıl gayesinin, bu kurumu da bir batıl inanç olarak ilan etme olduğu iddia edilir.³⁸ Buna karşın bir başka yorum ise Toland'ın bu kurumu “dinin tersine döndürülmesi” olarak gördüğü şeklindedir. Zira batıl inançlar yalnızca dinin yanlış anlaşılmasının sonuçlarıdır. Ruhbanlık sınıfı ise dine yönelik doğrudan bir saldırıdır.³⁹

Dinin doğallığına zarar veren ruhban sınıfı, otorite sahibi olmak için din içerisinde anlaşılması zor kışa, hikaye vb. gizemli unsurlar bulunduğunu; bunların ancak Tanrı'nın seçtiği özel kullarına bildireceğini ileri sürmüşlerdir. Böylelikle kendilerini sıradan insanlardan ayrı tutarak bir güç kazanmışlardır.⁴⁰ Bu durum, dinin yalnızca kendileri tarafından icra edilebilecek bir iş/meslek olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Sıradan insan, dinin bir uzmanlık/ustalık gerektiren özel bir alan olduğuna kani olmuş; böylece dinini tam olarak anlamının ve eleştirel bir incelemenin getirdiği mutluluğu kazanacak iken din hakkında pek çok yanlışla sürüklenmiştir. Dolayısıyla bir kimse “ben inanıyorum” dediğinde artık inandığı şeyin ne anlama geldiğine dair bir seçim hakkına sahip değildir.⁴¹ Ruhban sınıfının kurumsal varlığı,

³⁴ Toland, *Letters to Serena*, c.3, ss.72-73.

³⁵ East, “*Superstitionis Malleus*,” ss.976-977.

³⁶ Toland, *Letters to Serena*, c.3, ss.127-128.

³⁷ East, “*Superstitionis Malleus*,” s.978.

³⁸ East, “*Superstitionis Malleus*,” s.980.

³⁹ Daniel, *John Toland*, ss.25-26.

⁴⁰ East, “*Superstitionis Malleus*,” s.981.

⁴¹ Daniel, *John Toland*, s.25.

Toland'a göre insanın refahının önünde bir tehdit arz eder. Papalık ise bu tehdidin en ileri düzeyidir. Ona göre aslında Papalık, ruhban sınıfının, bu sınıftan olmayan kimselerin yerine düşünmeye hakkı olduğu zannından başka bir şey değildir.⁴²

Dolayısıyla Toland'ın rahiplik hakkında karşı olduğu şey, bu kimselerin dini, bir meslek haline getirmiş olmaları ve bunu insanlar arasında ayrıcalıklı bir konum olarak görüp üstünlük iddia etmede kullanmalarındır. Buna karşın Toland, kendi dinini uğraş edinen kimse ile dinini meslek haline getirenin arasını ayırır.⁴³ Zira ona göre, bütün insanlar İsa ve aklın sesiyle yönetilirler. Yalnızca iyi bir dindarlık ve hakikatin bilgisine erişmede değil, aileleri ve komşularına bilgi vermede, birbirlerini azarlayıp nasihat etmede ve terbiye edip cesaretlendirmede de bu sesler tarafından yönetilirler. Dolayısıyla insanlar ile onlara dini öğrettiklerini söyleyen din adamları arasındaki tek fark, din adamlarının bu görevi üstlenmiş olmalarıdır.⁴⁴

Yeni imana gelen kafirlerin, dine dahil ettikleri gizemli ve gereksiz ayinler ve bir dolu batıl inanç, gerçek Hıristiyanlık ile İncil'in saf duruluğuna ve güzelliğine ciddi zararlar vermiştir. Örneğin Toland'a göre Vaftiz ve Aşai Rabbani ayinleri ilk çıktıklarında taşıdıkları niyetlerden bir hayli sapıtılmıştır. Nitekim Aşai Rabbani ayini, geçen çağlar içinde saçma ve canavarca bir töz değişimi öğretilmesine dönüşmüştür. Aynı şekilde ruhbanlar, Roma Kilisesi'nde, kendileri için ruhani bir imparatorluk kurmuşlardır.⁴⁵

2.2. Gizem Eleştirisi

Gizem karşıtlığı Toland'ın özelde Hıristiyanlık, genelde ise doğal din anlayışını belirleyen temel unsurların başında gelir. O, Hıristiyanlığın gizemden arındırılması amacıyla henüz 26 yaşında iken *Christianity Not Mysterious* (1696)⁴⁶ isimli eserini yazmıştır. Deizmin kurucu eserleri arasında gösterilen kitap, ilk yayınlandığında ülkesi İrlanda'da şiddetli bir reddedişle

⁴² Daniel, *John Toland*, s.28.

⁴³ Daniel, *John Toland*, s.26.

⁴⁴ John Toland, "The Primitive Constitution of the Christian Church," *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland* (Londra, 1726) içinde, c.2, ss.195-196.

⁴⁵ John Toland, *Vindicius Liberius or M. Toland's Defence of Himself against the Late Lower of House of Convocation* (Londra, 1702), ss.97-99; Kar, "John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme," s.29.

⁴⁶ Toland, esasında bu eseri Sosinyanizm karşıtı Anglikan savunucusu katedral rahibi Robert South'un "Christianity Mysterious and the Wisdom of God in Making it So" isimli vaazına reddiye olarak yazmıştır. South'un temel argümanı, Tanrı'nın tamamen gizemlerle dolu bir din gönderdiği şeklindedir. Bkz. Robert South, *Twelve Sermons Preached upon Several Occasions* (Londra, 1727), c.3, ss.209-254. South ismi ayrıca Toland ve diğer deistlerin Hıristiyanlığı İslamlaştırmaya çalışma iddiasının sahibi olarak da karşımıza çıkar.

karşılanmış ve yakılmıştır.⁴⁷ Kitabı farklı kılan, eser içerisinde savunulan tezlerin daha önce hiç bu kadar açık ve güçlü bir dille anlatılmamış olmasıdır.⁴⁸ İlk yayınlandığında aslında deist söylem içeren bir eser olarak değil de, teslis karşıtı-Sosinyan bir kitap olarak görülmüştür.⁴⁹ Ayrıca kitabın yarattığı etki sebebiyle, o dönemde deistler *Tolandist* olarak da nitelenmiştir.⁵⁰

Toland, gizem konusundaki fikirlerini temellendirmede Locke'un, "itibari öz" ve "hakiki öz" (nominal essence/ real essence) ayrımını esas alır. İtibari (nominal) öz, herhangi bir şeyde başlıca ve ilk olarak gözlemediğimiz ve ona ortak bir isim veya unvan verdiğimiz özelliklerin bir toplamıdır. Güneşin itibari (nominal) özü, parlak, sıcak ve yuvarlak bir yapıya sahip olması, bizden uzak belli bir mesafede bulunması ve sürekli hareket etmesidir. Güneş kelimesi telaffuz edildiğinde tüm insanların zihninde ona dair bir fikir belirir. Güneşin tüm özelliklerinin bilgisine sahip olunamaz ama bir güneş fikri herkeste ortak olarak açığa çıkar. Hakiki öz ise, bir şeyde açığa çıkan tüm özelliklerin kendinden taşıdığı kaynak olan içsel yapıdır. Bizler bu yapıya asla tam olarak vakıf olamayız, nitekim bu alan insanın anlama kapasitesinin dışındadır. Dolayısıyla insanın anlaması istenemez, beklenebilir.⁵¹ Dolayısıyla hakiki öz tüm insanlara kapalıdır. Onun hakkında bilgiye sahip olamamamız, hakiki özün gizem olması anlamına gelmez.⁵² Nominal öz alanında ise gizem denilen bir unsurdan bahsedilemez.

Toland'a göre gizem, din adamlarının kendilerine imtiyazlı bir konum sağlama arzuları ile oluşturdukları bir söylemdir.⁵³ İncil'in Gizemlerinden bahseden kimselerden bazıları, bu gizemlerin erken Kilise Babaları aracılığıyla anlaşılabilirliğini iddia eder. Bir başka grup ise ancak Ortodoks Kilisesi tarafından *uzman* görülen kimselerin anlayışına katılmamız gerektiğini salık verir. Diğer bir grup ise Evrensel Kilisenin başı olan ve *yanılmaz sayı-*

⁴⁷ Toland'ın, Dublin'de Mahkeme Binası önünde yakılan kitabını savunmasına izin verilmemiştir. Eserin Kiliseye ve geleneksel Hıristiyanlığa karşı çeşitli heretik doktrinleri içerdiği ileri sürülmüştür. Toland kitabını İrlanda'da yayınlamıştır, ama yakılması ve suçlu bulunması sebebiyle tüm bu baskılardan uzaklaşmış, İngiltere'ye gitmiş bir daha da geri dönmemiştir. Bkz. H. F. Nicholl, "John Toland: Religion without Mystery," *Hermathena* 100 (1965), s.54; Braudlaugh, *Biographies Ancient and Modern Celebrated Freethinkers*, ss.111-112.

⁴⁸ Bredin, *No Man's Follower*, ss.13-14.

⁴⁹ Gerard Reedy, "Socinians, John Toland, and the Anglican Rationalists," *The Harvard Theological Review* 70:3-4 (1977), s.294.

⁵⁰ Bredin, *No Man's Follower*, s.16.

⁵¹ John Toland, *Christianity Not Mysterious, or, a Treatise Shewing That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor above It and That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery* (Londra, 1696), s.82.

⁵² Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.79.

⁵³ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.68.

lan tek bir *kişinin* anlayabileceğini iddia eder.⁵⁴ Ona göre Hıristiyanlığın orijinalinde gizem bulunmaz. Mevcut Hıristiyanlık ise gizem içerisinde boğulmaktadır. Kutsal Kitap içerisinde yer alan çelişkiler gizem olarak adlandırılmıştır.⁵⁵ Toland'a göre bu durumun öncü failleri Kilise Babalarıdır. Onların becerileri ve hırsları sayesinde yoğun bir gizem unsuru oluşmuştur. Ayrıca Toland, Yahudilerin Hıristiyan olmalarının ardından Tevrat'ın kabbalistik yorumunu devam ettirme istekleri sebebiyle ve Konstantin'in ihtidası sonrası pagan düşünür ve rahiplerinin Hıristiyanlığa geçmesi sonucu gizemin Hıristiyanlık içerisine dahil edildiğini ve bunun sonucunda Hıristiyanlığın paganizm seviyesine inerek dejenere olduğunu düşünür.⁵⁶

Toland, vahyin gizem ile birlikte anılmasına tahammül edemez. O, bu konuda Sir Robert Howard'ın (ö.1698) *The History of Religion* isimli eserinde yer alan "gizem, bir şey vahyedilmeden/açığa çıkarılmadan evvel açık olmayan şey anlamına gelir" fikrini benimser.⁵⁷ Vahiy bize bilmediğimiz konular hakkında bilgilendirmede bulunur. Bir kimse bize bir şeyi vahyedi-yorsa (açığa çıkarıyorsa) bizim daha önce bilmediğimiz bir şeyi anlatıyor olmalıdır. Dolayısıyla vahiy geldikten sonra gizem perdesi yok olmuş demektir.⁵⁸

Toland'ın Hıristiyanlığı gizemden arındırma çabası, çağımız düşünürlerinden Charles Taylor'un deizmi, sihirli/gizemli olan modern öncesi çağdan seküler dünyaya geçişte bir ara safha olarak yorumlamasına imkan tanıyan yaklaşımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki Taylor'un seküler/modern çağ öncesini tanımlamada başvurduğu kavramlardan biri *sihirli/gizemli* dünyadır. Sihirli dünya atalarımızın içinde yaşadığı, ruhların, şeytanların ve manevi güçlerin doğasıdır. Seküler çağa ulaştıran adımlardan biri ise bu dünyanın artık sihirsizleşmesidir.⁵⁹ Bu açıdan bakıldığında Toland'ın Hıristiyanlığı gizemden arındırmaya çalışan *Christianity Not Mysterious* isimli eseri, teolojik alanda yaşanan kırılmaya iyi bir örnek teşkil eder.

2.3. Akıl-Vahiy İlişkisi

Toland, akılı tüm kesinliklerin tek kaynağı olarak görür. Dolayısıyla vahyin gerek vahyediliş tarzı gerekse varlığı açısından olsun doğruluğunu belirleyecek olan da akıldır. Ona göre, doğadaki sıradan olaylar nasıl aklın soruş-

⁵⁴ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.2-3, 89.

⁵⁵ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.134.

⁵⁶ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.163-164; Hudson, *English Deists*, s.86.

⁵⁷ Sir Robert Howard, *The History of Religion* (Londra, 1694), s.22, 53; Hudson, *English Deists*, s.86.

⁵⁸ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.42.

⁵⁹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, terc. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007), ss.32-33.

turmasından muaf değilse vahyedilen hiçbir şey de bu tetkikten muaf olmaz.⁶⁰ Vahiy, onayı/kabulü zorunlu kılan bir motif/unsur değil, yalnızca bir bilgi aracıdır.⁶¹ Bir başka deyişle vahiyle gelen bilginin doğrudan kabul edilmesi zorunlu ve doğru olmayıp aklın muhakemesine gerek duyulan bir niteliktedir. Ona göre Kutsal Kitap da insan ürünü olan diğer kitapların okunmasında izlenen aynı dikkat ve tarafsızlık metoduyla okunmalıdır.⁶² Tüm eleştirel yöntemler kullanılmalı, onların nasıl bir ortamda ve ne amaçla yazıldığı dikkate alınmalıdır.⁶³ Bu ifadesiyle o, kutsal kitapların yazım aşamasındaki insani etkinin farkında oluşunu belirtmiş olur. Hatta bu farkındalık İslam düşüncesindeki vahiy tasavvuru ile Hıristiyanlıktaki vahiy anlayışı kıyasında açıkça kendini gösterir. Toland şöyle der:

Müslümanlar, kutsal kitaplarının otantikliğinin korunması hususunda bizden çok daha dikkatlidirler. Kitabın cümlelerinin değişebilirliği gibi bir durum onlar için söz konusu değildir. Oysa Hıristiyanlıkta, ilahî esin sahipleri⁶⁴ onu değiştirebilir, yönlendirebilir, İlahi Esin gibi görünecek bir hale büründürebilir. Bir anlık olan ilhamın bir amacı vardır. İlhamın ardından kitap artık yazıcının kendine aitmişçesine bir hal alır: Ona kendi anlamını yükleyebilir. Dolayısıyla kitap, farklı zamanların farklı kişilerin ürünüdür; öyle ki sonunda geride orijinal bir şey kalmaz.⁶⁵

Toland, akıl ve vahiy arasında bir karşıtlık olamayacağı kanaatinde. Zira her ikisi de tanrısaldir. Akıl, Tanrı'nın her bir insana yaratılışında yerleştirdiği ve dünyada ona yol gösterecek olan kandilidir.⁶⁶ Vahiy ve akıl arasında bir karşıtlık bulunduğunu düşünmek, Tanrısal kandillerin birbiriyile tezatlık teşkil etmesi anlamına gelir ki bu da Tanrı'yı tutarsızlıkla suçlamak ve onu belirsizliklerin faili kılmak demektir.⁶⁷

Toland, Tanrı hakkındaki bilginin kaynağı olarak da aklı gösterir. İnsan aklı aracılığıyla Tanrı'nın varlığının, sıfat ve özelliklerinin bilgisine ulaşabi-

⁶⁰ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.6.

⁶¹ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.38.

⁶² Jeffrey R. Wigelsworth, "The Nominal Essence of Motion: John Toland's Natural Philosophy (1696-1704)" (Yüksek lisans tezi, Calgary Üniversitesi, Calgary, 2000), ss.24-25.

⁶³ Nicholl, *John Toland: Religion without Mystery*, s.61; Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.49.

⁶⁴ Hıristiyan teolojisinde Kutsal Kitap yazıcılarının, yazdıklarını Kutsal Ruh'tan gelen ilahî esin sayesinde yazdıkları inancı hakimdir. Bu kanaatten hareketle Toland burada Kutsal Kitap yazıcılarını vahye muhatap olan kimseler olarak görür.

⁶⁵ Toland, *Nazarenus*, ss.11-12. Toland, bu paragrafın devamında ilginç bir hususa dikkat çeker. O, Müslümanların, kutsal kitaplarının yorumunda ağırlıklı olarak kelimelerin, deyimlerin, noktalamanın vb. unsurların üzerinde dururken Hıristiyanların konunun bütünü, geneli üzerinde durduğunu iddia eder.

⁶⁶ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.140.

⁶⁷ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.140-141.

lir. Tanrı hakkındaki bilgimiz bir tutam ot hakkındaki bilgimiz ile nerdeyse aynı yakınlığa sahiptir. Buna karşın O'nun mutlak iyiliğinin, hikmet sahibi oluşunun, ilminin ya da gücünün ortaya çıktığı nihai özünün doğasını asla bilemeyiz. Fakat bu bilgi, insanların bazısının ulaşip bazısının ulaşamayacağı bir alan değildir. Zira hiçbir insan buna muktedir değildir. Bu nedenle bu kısım Hıristiyan teolojisinde kullanıldığı haliyle gizem olarak adlandırılmaz. Nitekim bilgiyi insan için yararlı ve zorunlu olması açısından değerlendiren Toland'a göre Tanrı'nın doğasının gerçek özünü bilmesi bir şey değiştirmeyecektir. İnsan, Tanrı'nın sıfatlarının bilgisi sayesinde O'nun doğasının gerçek özüne ihtiyaç duymadan da dinin her eylemini yerine getirebilir. "Ona olan sevgimiz, O'nun bize yönelik iyiliği; şükranımız minneti; itaatimiz adaleti; umudumuz ise O'nun hikmeti ve bilgisi ile varlık bulur."⁶⁸

Toland, doğada var olan şeylerin bilgisinin bize ancak dört yolla ulaşılacağını düşünür: Duyuların deneyimi, zihnin deneyimi, insan kaynaklı vahiy ve Tanrı kaynaklı vahiy.⁶⁹ Tanrı ya da insan, vahyeden her kimse, önemli olan gelen bilginin mutlaka akledilebilir, kavranabilir ve imkan dahilinde oluşudur. Eğer ortada anlaşılabilir ve kavranılamaz bir durum varsa bunun Tanrı'nın vahiy olduğuna ikna olmamız ya da inanmamız beklenemez. İnsanın ve Tanrı'nın vahiyetmesi arasındaki tek fark, insanın diğerlerini aldatabilecekken Tanrı'nın bunu asla yapmayacak olmasıdır.⁷⁰ Gelen bilgide aldatıcı bir yön bulunabilme ihtimalinden dolayı yanılmaz bir kurala/yasaya sığınmak gerekir. Bu kural, düşünce ve fikirlerimizin, fikirlerimize konu olan nesnesiyle tam bir mutabakatıdır. Bir başka deyişle zihnimizdeki tasavvurun varlıktaki gerçekliğe tekabülüdür. Böylelikle gerçek iman temeli atılmış olur.⁷¹

Toland'a göre vahiyde akla ters bir şey bulunamayacağı gibi akli aşan bir unsur da bulunamaz.⁷² Vahiy, bizim bilmediğimiz şeyler getirebilir, fakat bunlar tamamen akledilebilir, kavranabilir olmalı, doğada ve insanoğlunun sahip olduğu ortak kavram dünyası içerisinde bir gerçekliğe karşılık gelme-

⁶⁸ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.86.

⁶⁹ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.18. Vahyin İngilizce karşılığı olan revelation sözcüğünün kökenini oluşturan reveal kelimesi, bir şeyi açığa çıkarmak, ortaya koymak vb. anlamlarına gelir. Toland'ın insani vahiy ile kast ettiği insanın bir şeyi açığa, meydana çıkarmasıdır. İlahi vahiy ile bir bağı bulunmamaktadır.

⁷⁰ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.42-43.

⁷¹ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.18-19.

⁷² Nitekim onu Locke'tan ayıran da bu görüşüdür. Zira Locke, vahiyde akla ters bir hususun olamayacağını ama akli aşan unsurların bulunabileceğini düşünmüştür. Bkz. S. G. Hefelbower, *The Relation of John Locke to English Deism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1918), ss.104-105. Toland'ın bu konudaki görüşleri için bkz. Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.6, 7, 25, 29.

lidir.⁷³ Söz gelimi Tanrı, bizi dünyanın yaratılışı, ahiretin varlığı gibi pek çok konuda bilgilendirmiştir. Fakat bu bilgilendirme insan aklında belli bir gerçekliğe tekabül etmekte ve böylece vahyin doğruluğunu da kanıtlamaktadır.⁷⁴ Örneğin Tanrı bize “Blictri”⁷⁵ diye bir şey vahiyetmez. Çünkü bu ifade, insan aklına, insanlığın ortak nosyonlarına ya da doğada var olan herhangi bir gerçekliğe karşılık gelen bir şey değildir. Nitekim Tanrı, insanlığın sahip olduğu ortak kavramlar dışında onlarla konuşmuş olursa vahiyde bulunmadaki amacını kaybeder.⁷⁶

Toland, akıl vahiy arasında kurduğu ilişki ile bir yandan da imanı rasyonel temeller üzerine oturtma çabasında olmuştur.⁷⁷ İman, Kutsal Kitap veya Kilise gibi yanılmaz olduğu iddiasına sığınılan her hangi bir otoritenin etkisi sebebiyle oluşmamalıdır. İman mutlaka iki unsurdan müteşekkil olmalıdır: bilgi ve tasdik.⁷⁸ İbranalere Mektup’ta yer alan iman konusunu inceleyen Toland, burada Kutsal Kitap yazarının⁷⁹ imanı önyargı, şahsi bir görüş veya bir varsayım olarak değil güçlü bir ikna/kanaat (conviction) ve kanıt olarak tanımladığını ileri sürer. *İman, ümit edilenlere güvenmek, görünmeyen şeylerin varlığından emin olmaktır*⁸⁰ şeklinde ayette yer alan görünmeyen şeylerin, sonraki süreçte yorumcular tarafından *kavranılamaz ve anlaşılabilir* şeyler olarak yorumlandığını fakat bunun hatalı bir yorum olduğunu ileri sürer. O, burada yer alan görünmeyen şeylerden kastın geçmiş veya gelecekle ilgili gerçek olaylar (dünyanın yaratılışı, ölünün dirilişi veya gözlerimizin göremeyeceği ama aklımızın kavrayıp anlayabileceği şeyler) olduğunu iddia eder.⁸¹ İmanın, sorgulamaksızın kabul etme şeklinde anlaşılmasını

⁷³ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.46, 71-72.

⁷⁴ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.41.

⁷⁵ Blictri, herhangi bir dilde karşılığı olan bir ifade değildir. Toland, tamamen uydurma olan bu kelime ile Tanrı’nın gerçeklik dışında bir şeyden bahsetmeyeceğini vurgulamak ister.

⁷⁶ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.128.

⁷⁷ Toland ile ilgili makalesinde Nicholl, kitabın asıl gayesinin inanç için rasyonel temel oluşturma arzusu olduğunu iddia eder. Bkz. Nicholl, “John Toland: Religion without Mystery,” s.61.

⁷⁸ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.128.

⁷⁹ Hıristiyan teolojisine göre vahiy, bizzat İsa’nın kendisidir. İnciller ise İsa’nın yaşamını ve mücadelesini anlatan, İsa’nın çarmıhta öldürülüşünden çok sonraları farklı kişilerce yazılan metinlerdir. Bu yazarların çoğunun kimlikleri bilinmemektedir. 325 İznik Konsili’nde Kutsal Kitap’ın standart bir nüshasını belirlemek amacıyla yüzlerce İncil arasında bir eleme yapılmış ve günümüzde mevcut olan dört nüsha kanonik olarak öne çıkarılmıştır. 19. Yüzyılda yoğunluk kazanan Kutsal Kitap’ı tarihsel ve eleştirel olarak okunma çabaları öncesinde İncillerin bizzat Tanrı’dan gelen bir ilhamla yazıldığı inancı hakim olmuştur. Günümüzde ise bu inanç oldukça sarsılmış ve metinlerin yazımında insani unsurun etkileri göz önüne alınır olmuştur. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, ss.190-191; Muhammet Tarakçı, “Hıristiyanlık’ta Vahiy ve Peygamberlik,” Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018) içinde, ss.153-157.

⁸⁰ İbranalere Mektup, 11:1.

⁸¹ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.130.

Hız. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme olayı üzerinden delillendirmeye çalışanlara da itiraz eder. Zira İbrahim'e Tanrı, *Senin soyun İshak'la sürecek*⁸² demiştir. İbrahim de *Tanrı'nın ölüleri bile diriltebileceğini düşünmüş*⁸³ ve verdiği sözü tutmuştur. Toland'a göre burada sorgulamaksızın yapılan bir itaat değil, tamamen rasyonel bir akıl yürütme sonucu ulaşılan bir ikna olma durumu söz konusudur.⁸⁴

Toland, her bir Hıristiyan'ın İncil'in tüm bölümlerini okuyup anlayabileceği kanaatindedir; tek yapması gereken aklını düzgün bir biçimde kullanmasıdır. Toland, Kutsal Kitap'ı anlamada herhangi bir aracı kuruma veya yorumcuya gerek kalmadığını ileri sürmekle, Kilise'nin varlık sebebini yok sayar.⁸⁵ Bu durum ise onu eleştirilerin merkezine yerleştirir.

Christianity Not Mysterious'da resmedilen Tanrı, kendisini ve amacını bütün insanlık tarafından bilinebilecek şekilde açığa çıkararak *ne yapacağı tahmin edilebilir* olan bir Tanrı'dır.⁸⁶ Tanrı'nın güç sahibi olmasından hareketle istediği her şeyi yapabileceğini ve bu nedenle pekala gizem içeren bir vahiy de gönderebileceğini iddia edenlere ise şiddetle karşı çıkar ve öyle bir tavır *şeytanlık* olarak görür. Oysa Tanrı mutlak iyidir, asla yalan söylemez ve yarattıklarını kandırmaz.⁸⁷

3. Orijinal Hıristiyanlık İddiası ve Doğal Din Anlayışı

Toland, Hıristiyanlığın tüm eklemelerden sıyrılıp arındırılması gerektiği kanaatindedir. O, tarih boyunca Hıristiyanlığa eklenmiş ruhban sınıfı ve bu sınıfın uzantısı batıl inançlardan sıyrılıp dinin aslına ulaşma arzusunda olmuştur. Toland'ın orijinal Hıristiyanlık vurgusuyla ilgili görüşlerinin en fazla görünür hale geldiği eseri *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*'dir. Eser, onun 1709'da Amsterdam'da Müslümanların İncil'i olarak nitelendirdiği *Barnabas İncili*'ni keşfetmesini ve bu keşfin sonucu oluşan görüşlerini içerir.⁸⁸ İtalyanca yazılmış, Arapça olarak da dipnotlandırılmış olan bu Barnabas İncili'ni keşfi sayesinde Toland, uzunca bir süredir Kilise tarafından apokrif ilan edilen metinlere olan ilgisini farklı bir seviyeye taşımıştır.

⁸² İbranilere Mektup, 11:18. İslam'da Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı değil İsmail'i kurban ettiğine inanılır. Yeni Ahit'te ise kurban edilen İsmail değil, İshak'tır.

⁸³ İbranilere Mektup, 11:19.

⁸⁴ Toland, *Christianity Not Mysterious*, ss.131-132.

⁸⁵ Bredin, *No Man's Follower*, s.14.

⁸⁶ Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, s.21.

⁸⁷ Toland, *Christianity Not Mysterious*, s.137.

⁸⁸ John Toland, *Nazarenus, or Jewish, Gentile, Mahometan Christians* (Londra, 1718), ss.ii-iii. Barnabas İncili keşfi, bir dönem deistlerin kendilerine ait İncilleri bulunduğu söylentilerine sebep olmuştur. Bkz. Hudson, *The English Deists*, s.165.

Toland, *Nazarenus*'da temelde Hz. İsa'nın bütün geleneksel dinleri yıkmak/yenmek ve doğa kanunu ikame etmek üzere geldiği iddiasında olduğunu dile getirmiştir. Temel argümanı, Hz. İsa'nın, Hz. Musa'nın yasası bozulduğunda/tahrif olduğunda düzeltmek için geldiği; onu tamamen yok etmeyi düşünmediği şeklindedir.⁸⁹ Bu husus Athenasian akidesinin altını oyan bir yaklaşımdır ve ileri araştırmalar için yeni perspektifler sunar.⁹⁰

Toland'a göre gerçek Hıristiyanlar Hz. Musa'nın kanunlarını devam ettiren, sünnet uygulamasını kabul eden, Hz. İsa'yı Hz. Meryem ile Yusuf'un⁹¹ doğal oğlu olarak gören ve Tanrı'nın gönderdiği bir peygamber sayan, Aziz Pavlus'u sahtekar olarak görüp reddeden Nasraniler veya Yahudi-Hıristiyan olarak bilinen Ebionitlerdir.⁹² O, bu yaklaşımıyla Hıristiyanlığın ilk halinin Yahudilik içerisinde bir reform hareketi olduğu kanaatini taşıdığını gösterir.

Toland'ın Nasranilere olan ilgisi aslında provokatif bir yaklaşımdır. Çünkü Nasraniler asırlardır heretik olarak görülmüştür. Burada geleneksel Hıristiyanlığın koca bir yanlış anlamaya dayandığı iması vardır. Dahası Toland, Nasranilerin mevcut Kilise kanunundaki pek çok babı reddettiklerini ve kendilerinin başka yasalara sahip olduklarını vurgulamıştır. Barnabas İncili'nin, Hıristiyanlığın ilk üç asrı boyunca diğer kaynaklar ile eş değer bir otoriteye sahip görüldüğünü ileri sürmüştür.⁹³

Nasranileri; Yahudi Hıristiyanlık, Gentile (Yahudi olmayan) Hıristiyanlık ve Müslüman Hıristiyanlık şeklinde sınıflandıran Toland, Müslümanların tüm doktrinlerinin ve Hz. İsa ile ilgili görüşlerinin, ne Hz. Muhammed'in kendi buluşu ne de ona Kur'an'ı yazmada yardım ettiği söylenen rahiplerin iddiaları olduğunu söyleyerek tam tersine bu doktrin ve görüşlerin havari-lerin zamanı kadar eski olduğunu düşünür.⁹⁴ O, Barnabas İncili'nden sık sık Muhammedî İncil olarak bahseder. Toland, Müslümanların dört kitabı kut-sal saydıklarını; İncil'in söz konusu kitaplar içinde yer aldığını, buna karşın

⁸⁹ Toland, *Nazarenus*, ss.44-65.

⁹⁰ Hudson, *The English Deists*, s.96.

⁹¹ Burada bahsi geçen Yusuf, Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf değildir. Hıristiyan teolojisinde Hz. Meryem'in Yusuf isimli bir marangoz ile nişanlı olduğu bilgisi yer almaktadır. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s.401.

⁹² Toland, bildiği kadarıyla, "Hıristiyan Yahudiler" veya "Yahudi Hıristiyanlar" kavramlarını İngilizce literatüre kazandıran ilk isim olmuştur. Daha önceleri "Yahudi Hıristiyan" ifadesi, Hıristiyan terminolojisi içerisinde Yeni Ahit'in tefsirinde başvurulan ve ilk Hıristiyanları, bazen de Hıristiyanlıkla karşılaşan ilk Yahudileri karşılama amacıyla kullanılmıştır. Fakat, Toland ile birlikte bu kavram Yahudi geleneklerini dinî pratiklerine entegre eden Hıristiyanları ifade eder tarzda kullanılmıştır. Matti Myllykoski, "'Christian Jews' and 'Jewish Christians': The Jewish Origins of Christianity in English Literature from Elizabeth I to Toland's Nazarenus," F. Stanley Jones (ed.), *The Rediscovery Of Jewish Christianity: From Toland to Baur* (Boston: Brill, 2012) içinde, ss.3-4.

⁹³ Hudson, *The English Deists*, s.96.

⁹⁴ Toland, *Nazarenus*, ss.61, 84-85.

Hıristiyanların ellerindeki mevcut İncil'i ise tahrif edilmiş olarak gördüklerini belirtir. İşte Müslümanların kutsal kabul ettikleri İncil, keşfettiği Barnabas'a atfedilen İncil'dir.⁹⁵ Toland, bu keşfi sayesinde, Hz. Muhammed'in Hz. İsa ve İncil'den haberdar olduğu iddialarının sağlam bir temele dayandığını ileri sürer.⁹⁶

Toland'ın "doğal din" anlayışının temelinde Hıristiyanlığı asli formuna dönüştürme arzusu yatsa da onun bu noktadaki görüşleri Hıristiyanlığı aşan bir görüntü sunmaktadır. Ona göre gerçek dinin ilk özelliği *rasyonel* oluşudur. O, panteizmle akılı sık sık özdeşleştirir.⁹⁷ Akıl, yaşamın ışığı ve görkemidir; ilk ve gerçek olan tek yasadır.⁹⁸ Panteistik toplumun üyeleri, gerçek dinleri ile çelişen, dolayısıyla batıl inanç halini almış şeyler tarafından aldatılamaz.⁹⁹ Sağlam akıl, tek gerçek yasadır; her şeyle ve kendisiyle uyumludur. Her daim de böyle kalacaktır. İnsana sorumluluklarını emreder ve onu sahte/uydurma olana kapılmaktan alıkoyar. İnsanın onuru için uygun olana yönlendirir; uygun olmayandan uzaklaştırır. Kendi haricinde bir açıklayıcıya veya yorumcuya ihtiyaç duymaz.¹⁰⁰ Panteist toplum üyeleri, insanların uydurması batıl inançlar tarafından değil yalnızca bu kanun tarafından yönetilmek isterler.¹⁰¹

Doğa yasaları ve akılla uyumlu olan din, "evrensel din" demektir. Doğa yasası değişmeyen bir yapıda olduğundan din de değişim kabul etmez. Bu nedenle tek, evrensel bir din olmalıdır. Athena'da ayrı Roma'da ayrı bir kanun; ya da bir dönemde farklı diğer dönemde farklı bir yasa değil, tüm uluslar ve tüm zamanlar için geçerli tek, sonsuz ve değişmeyen bir nitelikte olmalıdır.¹⁰²

Din; açık, basit, kolay, saf, lekesiz olmalıdır. Karmaşık, utanç verici, kavranamaz bir özelliklerle anılmamalıdır.¹⁰³ Toland'a göre doğal din, rahiplerin ve kurumsal din adamlarının müdahalesinden önce doğa içinde ilkel bir formda mevcuttu. O, ilkel dinin varlığı argümanına Hıristiyan Ortodoks tarihine karşı gelme amacıyla sık sık başvurur.¹⁰⁴ Söz gelimi Toland'a göre

⁹⁵ Toland, *Nazarenus*, s.14.

⁹⁶ Toland, *Nazarenus*, ss.ii-iii.

⁹⁷ East, "Superstitionis Malleus," s.982.

⁹⁸ Toland, *Pantheisticon*, s.73.

⁹⁹ Toland, *Pantheisticon*, s.62.

¹⁰⁰ Toland, *Pantheisticon*, s.85.

¹⁰¹ Toland, *Pantheisticon*, s.86. Batıl inançlı biri ne mutlu yaşar, ne de güven içinde ölür. Yaşamı ve ölümü rahiplerin avı olmaktan öteye gidememiştir. Bkz. Toland, *Pantheisticon*, s.88.

¹⁰² Toland, *Pantheisticon*, ss.85-86.

¹⁰³ Toland, *Pantheisticon*, s.94.

¹⁰⁴ East, "Superstitionis Malleus," s.986.

ruhun ölümsüzlüğünün bilgisi vahyin veya din adamlarının yönlendirmesi olmadan da elde edilebilecek niteliktedir.¹⁰⁵ Akli engelleyen unsurların yokluğunda ilkel insan, ruhban sınıfıyla oluşan ritüel, sembol, ya da diğer pratikleri barındırmayan dinin en basit formuna ulaşabilir.¹⁰⁶

Toland'ın panteistik tasavvurunda karşılaşılan Tanrı ve evrenin aynılaştırılması gayreti, din anlayışının bir yansıması olarak da görülebilir. Düşünürün, panteist terimiyle Tanrı ve evreni metafiziksel olarak ayrı fakat kozmolojik olarak aynı gören kimseye işaret ettiği düşünüldüğünde, onun aslında bir dine değil daha ziyade metafiziksel bir yoruma dikkat çektiği iddia edilir.¹⁰⁷ Nitekim eserini felsefi bir gayeyle hazırladığı iddiası da buna işaret eder. Başka bir deyişle Toland, felsefenin tanrısı ile dinin/teolojinin tanrısı arasında bir ayırım yapma arzusundadır. Panteistik tanrı tasavvurundaki ısrarının gerisinde felsefi açıdan ulaşılabilir, insan merkezli ve insanlar tarafından düzenlenmiş dinin doğal; fakat Tanrı merkezli, teolojik dinin ise doğaüstü olduğu varsayımı yer alır. Tanrı'nın evrene aşkın oluşu, Toland'a göre O'nu ulaşamaz kılmıştır. Toland'ın iddiasına göre teoloji, Tanrı'yı tüm anlamlı konuşmaların dışına çıkarmadan doğal ve insan merkezli bir dini ikame edemezdi. Bu nedenle o, geleneksel teolojinin ve dinin Tanrı'nın aşkınlığını vurgulama eğilimini sınırlandırmayı amaçlamıştır. Çünkü eğer Tanrı, gerçek anlamda tamamen aşkınsa, O'nun insani meselelerle hiçbir ilgisinin olmaması gerekir, dahası O, insan tarafından erişilemez olur.¹⁰⁸ Bundan dolayı Toland, Tanrı'nın yaşamın içine dahil edilebilmesi ve bu gerçekleştirilirken ortaya çıkacak dinin de doğal bir yapıda olması için Tanrı ve evrenin kozmolojik olarak aynılaştırılmasını bir çözüm olarak benimsemiştir. Bu çözüm, Toland için Tanrı'yı ulaşılabilir kılmanın tek yoludur.

Sonuç

18. yüzyılda Aydınlanma'ya geçiş döneminde yaşayan bir isim olan Toland üzerinde bu geçişin etkilerini görmek mümkündür. O, Hıristiyanlık, reformasyon, hümanizm ve Newton yasaları arasında kalmıştır. Bu arada kalmışlık hali düşüncelerinin özgün olmaktan ziyade eklektik bir nitelik sergilemesinin temel gerekçesidir. Felsefesinin bu niteliği, görüşlerine dair bütüncül bir resim ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Toland'ın deist mi, panteist mi yoksa Hıristiyanlığın rasyonel bir yorumunu ortaya çıkarmaya

¹⁰⁵ Toland, *Letters to Serena*, c.2, ss.19-20

¹⁰⁶ Toland, *Letters to Serena*, c.2, ss.69-70.

¹⁰⁷ Daniel, *John Toland*, s.224.

¹⁰⁸ Daniel, *John Toland*, ss.223-224.

çalışan bir dinî rasyonalist mi olduğu soruları, söz konusu tarihsel dönüşümün izlerini üzerinde taşıdığını imler. Onun deist olduğu iddiası sahip olduğu Tanrı tasavvurundan kaynaklanmamaktadır. Zira deizmde Tanrı aleme tamamen aşkın bir konumda görülür; Toland ise açıkça Tanrı'yı evrenden uzaklaştıran yorumları reddeder ve mümkün olduğunca içkin bir tasavvur sergiler. Öte yandan deizmde insanın vahye gerek duymadan yalnızca akılı ile Tanrı'yı, sıfatlarını ve dinle ilgili hususları bilebileceği görüşü hakimdir. Toland'da görülen doğal din anlayışı deizmin bu yönüyle örtüşür. Dolayısıyla deist olarak nitelenmesinin geri planında Tanrı tasavvuru değil, doğal dini önceleyen tavrı yatmaktadır. Toland'ın düşünce serüveninin deizmle başlayıp panteizme doğru evrilen bir seyir izlediği şeklinde bir açıklama yapmak sorunu çözecek gibi görünse de panteistik öğelerin yaşamının erken dönemlerinde yazdığı eserlerinde görülmesi bu bakışı güçsüzleştirir. Dolayısıyla Toland'ın Tanrı'ya yönelik tasavvurunda panteistik unsurların daha güçlü olduğu söylenebilir.

Toland, Hıristiyanlığı akıl ve doğa ile uyumlu hale getirme arzusuyla yola çıkmış, bu amaçla sahip olduğu doğal din anlayışını kriter kabul etmiştir. Hıristiyanlığın orijinal ve ilk halinde teslisin, ruhban sınıfının, gizem unsurunun bulunmadığını ileri sürerek onu doğal din ile aynılaştırmıştır. Nitekim panteizme yaptığı vurgu teslis inancının yarattığı tahrif olmuş Tanrı anlayışından uzaklaşma arzusunun bir ifadesidir. Bununla birlikte Toland, panteizmi felsefi amaçla ve özel bir cemaate has bir tasavvur olarak da öne çıkarır. Yaklaşımının teolojik değil felsefi bir yorum olduğunu ileri sürerek aslında Hıristiyanlık dışında anılma ihtimalini yok etmeye çalışır. Şu durumda Toland için yapılabilecek en uygun tespit, onun Hıristiyanlığı panteistik yorumla harmanlayan bir Hıristiyan reformisti olduğu yönündedir.

KAYNAKÇA

- [Aquinas, Thomas]. *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*. İng. terc. The English Dominican Fathers. Londra: Burns Oates & Washburne Ltd., 1924.
- Bradlaugh, Charles. *Biographies of Ancient and Modern Celebrated Freethinkers*. Boston: J. P. Mednum, 1858.
- Bredin, Hugh. "No Man's Follower: John Toland," *The Maynooth Review* 12 (1985), ss.13-23.
- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. Londra: Routledge, 2013.

- Champion, Justin. *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture (1696-1722)*. Manchester & New York: Manchester University Press, 2003.
- Daniel, Stephen H. *John Toland: His Methods, Manners, and Mind*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984.
- Des Maizeaux. *The Miscellaneous Works of Mr. John Toland*. Londra, 1747.
- Doko, Enis. *Dahi ve Dindar Isaac Newton*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.
- East, Katherine A. "Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England," *History of European Ideas* 40:7 (2014), ss.965-983.
- Gerrish, B. A. "Natural and Revealed Religion," Knud Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2006) içinde, ss.641-665.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Terc. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken, 1994.
- Heinemann, F. H. "John Toland and the Age of Enlightenment," *The Review of English Studies* 20:78 (1944), ss.125-146.
- Hefelbower, S. G. "Deism Historically Defined," *The American Journal of Theology* 24:2 (1920), ss.217-223.
- Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1918.
- Howard, Sir Robert. *The History of Religion*. Londra, 1694.
- Hudson, Wayne. *The English Deists*. Londra: Pickering & Chatto Publishing, 2009.
- Jacob, Margaret Candee. "John Toland and the Newtonian Ideology," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), ss.307-331.
- Kar, Sait. "John Toland'ın Din Felsefesi Üzerine Bir İnceleme," Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2014.
- Lange, Friedrich A. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*. Terc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Leland, John. *A View of the Principle Deistical Writers that have Appeared in England in the Last and Present Century*. Londra: W. Baynes, 1808.
- Lucci, Diego ve Jeffrey R. Wigelsworth. "'God Does Not Act Arbitrarily, or Interpose Unnecessarily': Providential Deism and the Denial of Miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan," *Intellectual History Review* 25:2 (2015), ss.167-189.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Wiley Blackwell e-Book.
- Mylykoski, Matti. "'Christian Jews' and 'Jewish Christians': The Jewish Origins of Christianity in English Literature from Elizabeth I to Toland's Nazarenus," F. Stanley Jones (ed.), *The Rediscovery of Jewish Christianity: From Toland to Baur* (Boston: Brill, 2012) içinde, ss.3-41.
- Newton, Sir Isaac. *Opticks or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Londra, 1721.

- Nicholl, H. F. "John Toland: Religion without Mystery," *Hermathena* 100 (1965), ss.54-65.
- Orr, John. *English Deism: Its Roots and Its Fruits*. Michigan: Eerdmans, 1934.
- Pailin, David A. "The Confused and Confusing Story of Natural Religion," *Religion* 24:3 (1994), ss.199-212.
- Reedy, Gerard. "Socinians, John Toland, and the Anglican Rationalists," *The Harvard Theological Review* 70:3-4 (1977), ss.285-304.
- Sorley, W. R. *A History of English Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1920.
- South, Robert. *Twelve Sermons Preached upon Several Occasions*. Londra, 1727.
- Stephen, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York: G. P. Putnam's Son's, 1876.
- Sullivan, Robert E. *John Toland and Deist Controversy: A Study in Adaptations*. Londra: Harvard University Press, 1982.
- Suttle, Gary. "John Toland," Bron R. Taylor (ed.), *The Encyclopedia of Religion and Nature* (Londra: Thoemmes Continuum, 2008) içinde, c.2, ss.1639-1640.
- Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlık'ta Vahiy ve Peygamberlik," Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018) içinde, ss.77-177.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Terc. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- Toland, John. *Christianity not Mysterious, or, a Treatise Shewing That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It and That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery*. Londra, 1696.
- Toland, John. *A Critical History of the Celtic Religion and Learning*. Edinburgh: Findlay, 1815.
- Toland, John. *Letters to Serena*. Londra: Garland, 1704.
- Toland, John. *Nazarenus, or Jewish, Gentile, Mahometan Christianity*. Londra, 1718.
- Toland, John. *Pantheisticon: or the Form of Celebrating the Socratic-Society*. Londra: S. Paterson, 1751.
- Toland, John. "The Primitive Constitution of the Christian Church," *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland* (Londra, 1726) içinde, c.2, ss.195-196.
- Toland, John. *Vindicius Liberius or M. Toland's Defence of Himself against the Late Lower of House of Convocation*. Londra, 1702.
- Wigelsworth, Jeffrey R. *Deism in Enlightenment England*, Londra: Manchester University Press, 2009.
- Wigelsworth, Jeffrey R. "The Nominal Essence of Motion: John Toland's Natural Philosophy (1696-1704)," Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Calgary Üniversitesi, Calgary, 2000.
- Williams, George H. "Socinianism," Donald M. Borcherdt (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Thomas & Gale, 2006) içinde, ss.99-100.



Antalyalı Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (*Pneuma*) ve Beden İlişkisi

NİHAT DURMAZ

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

ndurmaz@bartin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9633-2282>

Öz

Antik Yunan'da ortaya çıkan felsefe, MÖ 4. yüzyıldan MÖ 1. yüzyıla kadarki süreçte pek çok değişime uğrayarak gelişimini devam ettirmiştir. Felsefe, doğadan insana geçerek ilk değişimini, Platon ve Aristoteles tarafından felsefenin genel çerçevesinin çizildiği sistematik dönemle de ikinci değişimini gerçekleştirmiştir. Bu süreçte çizilen genel çerçevenin felsefenin yanında tıp alanını da etkilediği ve bu etkinin MÖ 1. yüzyılda açıkça ortaya çıktığı görülür. Bu çalışma, söz konusu dönemde filozof olduğu kadar hekim unvanıyla da tanınan Athenaeus'un ruh/beden düalizminde hangi düşünce okullarını benimsediğini ve ne tür kaynaklardan beslenerek mesleğini icra ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Buna göre Athenaeus'un felsefesini Platon ve Stoacı görüşlerden hareketle açıklamanın o dönemin önemli bir tartışma zeminini oluşturan ruh/beden ilişkisini daha anlaşılır kılacağı ifade edilebilir. Nitekim Roma İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde hekimler, fizyolojik ve zihinsel olduğu farz edilen pek çok hastalığı psikolojik tedavilerle gidermeye çalışmışlardır. Ayrıca bu anlayış, bedensel hastalıkların ruhsal durumlarla ilişkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hekimlerin psikolojik rahatsızlığı bulunan hastaları dikkat dağıtıcı egzersizlerle iyileştirme çabaları, böyle bir düşüncenin sonucu olarak okunabilir.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan Felsefesi, Antik Yunan Tıbbı, Antalyalı Athenaeus, *Pneuma*, Ruh, Beden, Diyet.

Soul (*Pneuma*) and Body Relation in the Philosophy of Athenaeus of Attalia

Abstract

The philosophy that emerged in Ancient Greece has undergone many changes and continued its development. The first change in philosophy was realized by shifting focus from nature to man, and the second change was realized by Plato and Aristotle during the systematic period in which the general framework of philosophy was drawn. It can be said that the general framework drawn during this process influenced the field of medicine as well as philosophy. This influence appeared clearly in the 1st century BC. This study aims to reveal which schools of thought were adopted by Athenaeus, who was also a physician as well as a philosopher, in soul/body dualism and what kind of sources he utilized for practicing his profession. Accordingly, one can state that explaining the philosophy of Athenaeus based on Platonic and Stoic thought makes the relationship between soul and body that constitutes an important basis of discussion of that period more understandable. As a matter of fact, during the foundation period of the

Roman Empire, physicians tried to cure both mental and physiological diseases by psychological treatments. Furthermore, this understanding is important in terms of showing that physical diseases are also related to mental states. The efforts of physicians to cure patients with psychological disorders through distracting exercises can be read as a result of such a thought.

Keywords: Ancient Greek Philosophy, Ancient Greek Medicine, Athenaeus of Attalia, *Pneuma*, Soul, Body, Diet.

Giriş

Galen, MÖ 1. yüzyılın sonlarında Pamfilya'nın Attalia (Antalya, Türkiye) bölgesinde yaşamış olan Athenaeus'un¹ hem *pneumatolojik*² tıp okulunun kurucusu hem de Stoacı filozof Posidonius'un (MÖ 135-51)³ öğrencisi olduğunu aktarır.⁴ Buna karşın Vivian Nutton (d.1943), Galen'in vurgulamak istediği hocanın Apamealı bilim insanı Posidonius olması halinde Athenaeus'un MÖ 1. yüzyılda yaşamış olacağını ancak Pliny ya da Celsus'un Athenaeus ve onun kurucusu olduğu *pneumatist* okuldan hiç bahsetmediği için filozofun MS 1. yüzyılda yaşamış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ileri sürer. Bu iddia, Athenaeus'un Posidonius'un öğrencisi değil de onun felsefesini iyi derecede anlamış ve Roma İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde yaşamış bir filozof ve hekim olduğunu göstermektedir. Galen, bu niteliklere sahip Athenaeus'un *Boethemata* (*Περὶ βοθημάτων/Helpful Advice*) adında önemli bir eser kaleme aldığını ancak bunun kendi zamanına ulaşmadığını söyler. Ona göre bu kitaplarda dönemin felsefe ve tıp alanındaki en genel tartışmalarını işleyen Athenaeus, tıp alanına dair görüşleri

¹ Bu çalışmamızda vurgulanması gereken önemli bir husus, Antalyalı Athenaeus'un MS 2-3. yüzyıllar arasında yaşamış olan Mısırlı Athenaeus ile karıştırılma olasılığıdır. Nitekim çalışmamıza konu olan Athenaeus'un hem hayatı hem de eserleri ile ilgili nispeten daha geniş malumat bulunmaktadır. Bu yüzden çalışmamızda Antalyalı Athenaeus'un felsefi görüşlerini elimize ulaşan kaynaklardan hareketle okuyucuya aktarmaya çalışacağız.

² Pneumatoloji, ruh ve bedenden teşekkül eden insanın ruhsal yönünü nefes anlamına gelen ve bedene bağımlı olan *pneuma* kavramıyla açıklayan bir yaklaşımdır. Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1942), s.241. Bu düşünce, felsefe tarihi açısından Anaksimenes'e kadar geriye götürülebilir. Antony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (Lanham: The Scarecrow Press, 2007), s.184.

³ Posidonius, Suriye'de yaşamış olan Stoacı bir filozoftur. O, Atina'da Panaetius'dan ders aldıktan sonra Roma İmparatorluğunun sınırlarını da aşan geniş bir coğrafyayı tanıma imkanı bulmuştur. Pek çok alanda yazılmış eserleri bulunan filozofun her ne kadar çok az fragmanı günümüze ulaşsa da bilimsel, edebi, tarihi ve coğrafi alanlarda çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Onun felsefi önemi ise Platon ile Aristoteles felsefelerini Stoacı bir sistem içerisinde birleştirmeyi önemli ölçüde başarmış olmasıdır. Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, ss.217-218.

⁴ Galen, *Selected Works*, ed. Peter N. Singer (New York: Oxford University Press, 1997), s.208; Sean Coughlin, "Athenaeus of Attalia on the Psychological Causes of Bodily Health," Chiara Thumiger and Peter Singer (ed.), *Mental Illness in Ancient Medicine* (Leiden & Boston: Brill, 2018) içinde, s.116.

aktarıırken göstermiş olduğu objektifliği felsefi düşüncelerde ortaya koyamamıştır.⁵ Buna ilaveten Athenaeus'un tıp alanındaki çalışmalarını daha ileriye taşıyan Spartalı Claudius Agathinus ile Apamealı Archigenes adlı iki öğrencisi olduğu da belirtilmelidir.⁶

Athenaeus, zihinsel hastalıklar, diyet ve embriyoloji ile ilgilenerek hekim kimliğini, nedensellik ve ruh/beden düalizmini ele alarak da felsefi yönünü geliştirir. Bu araştırmalarda zihinsel hastalıkların ortaya çıkışını bedensel niteliklerin iyi karışmamasına bağlayan Athenaeus, insanda oluşan uyuşukluğun (*letarji*)⁷ hem üzüntü hem de anormal bir akıldan kaynaklı olduğunu iddia eder. Diyet hakkında ise filozof, dört yazı kaleme almıştır. Nitekim Oribasius'un (?) aktardığına göre Athenaeus, bu metinlerde insan sağlığının ruhsal ve bedensel eğilimlere bağlı olduğunu ve sağlığın her iki alana dair egzersizlerle korunabileceğini vurgular. Buna göre bedensel egzersizler yeme, içme, yıkanma ve uyuma şeklinde kategorize edilirken ruhsal egzersizler düşünme, eğitim ve otokontrol olarak ifade edilir. Bu noktada bedensel egzersizlerin filozofun hekim yönüne, ruhsal egzersizlerin de felsefi yönüne gönderme yaptığı fark edilmelidir. Buna ilaveten ruh ve beden arasındaki ilişkiyi diyet üzerinden ele alarak her ikisini de önemseyen Athenaeus'un Platon'dan Stoacılara kadarki süreçte daima tartışılmalı ruh/beden düalizmini tıp⁸ alanına da dahil ettiği görülür.⁹

⁵ Athenaeus'un herhangi bir eseri günümüze ulaşmadığından Galen'in iddiasının objektif bir zeminde tartışılması mümkün değildir. Bu nedenle Galen'in iddiasının pekala subjektif bir düşüncenin mahsulü olma ihtimali de mümkündür.

⁶ Vivian Nutton, *Ancient Medicine* (Londra & New York: Routledge, 2004), ss.202-203.

⁷ Antik Yunan'da delilik (*madness*) ile hezeyan (*delirium*) arasındaki ilişki pek çok filozof tarafından incelenmiş ve biri diğerinin alt dalı olacak şekilde iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, deliliği hezeyanın bir türü olarak gören anlayıştır. Asclepiades'in başını çektiği bu anlayış, her şeyin ateşsiz ve kronik olması halinde deliliğin ortaya çıkacağını savunur. Buna karşın ikinci görüş, hezeyanı deliliğin bir türü kabul eden Stoacı yaklaşımdır. Bu yaklaşım, her iki hastalığı da salt bedensel açıdan ele alan birinci anlayıştan farklı olarak söz konusu hastalıkları hem ruhsal hem de bedensel yönleriyle inceler. Her iki yaklaşımı da benimseyen Athenaeus'un aksine o dönemde pek çok hekim, uyuşukluğun deliliğe kadar uzanacak bir niteliği bilinmediği için herhangi bir görüşe sahip değildir. Hatta Caelius'un Athenaeus'a atfettiği düşüncelerin pek açık olmayışından ötürü Coughlin, Athenaeus'un söz konusu hastalık hakkında ne söylediğinin nesnel bir açıdan tespitinin zor olduğunu ileri sürer. Bu noktada açıkça vurgulanacak husus, Athenaeus ile diğer düşünürlerin "uyuşukluk" ve "delilik" arasında kesin bir ayırım yaptıklarıdır. Galen, her ne kadar pneumatistlerin Stoacı düşünceden etkilendiğini ifade etse de pneumatistlerin Stoacıların felsefi görüşlerini almalarına rağmen tıbbi görüşlerini benimsememeleri de ihtimal dahilindedir. Buna karşın Athenaeus'un "uyuşukluğu" ve "deliliği" Stoacı zaviyeden ele almasının da muhtemel olduğu unutulmamalıdır. Bkz. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.114-116.

⁸ Athenaeus'un tıp ilmini hastalık, sağlık ve nötr durumlar (*neutral things*) şeklinde bir sınırlama üzerinden tanımladığı ileri sürülebilir. Yine de böyle bir ayırımın Athenaeus'dan önce de - Herophilus gibi- var olduğu unutulmamalıdır. Ancak Athenaeus'un tıp ilmini fizyoloji, patoloji, diyet, tedavi bilimi ve tıbbi malzemeler şeklinde beşe ayırması, Galen ve Herophilus'tan ayrı bir

1. Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (*Pneuma*) Kavramı

Athenaeus'un felsefesinde önemli bir yerde bulunan *pneuma* kavramı, Hipokrates'in yaşamış olduğu MÖ 5. yüzyıldan itibaren ruh/beden düalizminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu durum, özellikle metodoloji ile epistemoloji arasında var olan temel tartışmalarda daha belirgin bir hale dönüşmüştür. Bu tartışmalarda temel problem, kavramsallaştırılan herhangi bir kelimenin terminolojik açıdan farklı bir anlama sahip olmasından kaynaklıdır. Sözelimi *doğa, neden, sembol (sign), işaret (indication), kanıt ve yetenek (faculty)* bu kavramlardan birkaçını oluşturmaktadır. Buna ilaveten nedensellik, gözlem, benzerlik ve deneyimsellik açısından da anlamsal bir farklılığın ortaya çıktığı söylenebilir. Hellenistik dönemde tıpta uzman düşünürlerin (Heraphilus ve Erasistratus gibi) *pneuma* kavramını insanı mekanik bir tarzda açıklayan meslektaşlarının aksine teleolojik açıdan ele aldıkları görülür. İnsanın teleolojik yönüne yapılan bu vurgu, bilginin doğasına dair empirist, dogmatik ve metodist yaklaşımların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Buna göre bilginin doğası, Galen¹⁰ ve Caelius Aurelianus tarafından bilim felsefesi ile mantık alanına dahil edilirken Roma İmparatorluğunun ilk döneminde başta tıp ve felsefe olmak üzere pek çok alanda nedensellik¹¹ ve çıkarım gibi problemler ortaya çıkmıştır. Teorik ile kavramsal olanın ayrımını ifade eden bu problemler, Athenaeus tarafından pneumatik açıdan ele alınmıştır.¹²

Hipokrates'den Athenaeus'a kadarki süreçte *pneuma* kavramının zihin/beden arasındaki uçuruma köprü olacağı ümidiyle çoğu filozof tarafından kullanıldığı iddia edilebilir. Sözelimi Galen, pneumatik yaklaşımdan farklı olarak bu kavramı, hem patolojik ve fizyolojik çalışmalarıyla birleş-

özgünlüğe sahip olduğunu göstermektedir. Bkz. Herophilus, *The Art of Medicine in Early Alexandria*, ed. Heinrich von Staden (New York: Cambridge University Press, 1989), ss.107-108.

⁹ Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.109-113.

¹⁰ Roma İmparatorluğunun ilk döneminde empirist ve metodist düşünceler (en ünlüleri Trallesli Thessalus'tur) ile Hipokrates ve onun düşüncelerine paralel hareket eden Galen'in düşünceleri etkili olmuştur. Özellikle Galen'in düşüncesi, tıp alanında daha sonra ortaya çıkan dogmatik yönelimlere engel teşkil etmiştir. Ancak tarihsel bilgiler, Galen'in tıbbi metodolojisini oluştururken hem hocalarından hem de seleflerinden etkilendiğini göstermiştir. Galen'in yanında en ciddi muhalefetin insan sağlığı ile hastalıklarının düzenleyen gücün *pneuma* ya da ruh (spirit) olduğunu iddia eden Pneumatistlerden geldiği ifade edilmelidir. Bkz. Nutton, *Ancient Medicine*, s.202.

¹¹ Athenaeus'un nedensellik hakkındaki görüşleri için bkz. Robert James Hankinson, "Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts," *Phronesis* 32:1 (1987), ss.80-100.

¹² Philip J. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity* (New York: Cambridge University Press, 2005), ss.12-13.

tirmiş hem de sempatik sinir sisteminde¹³ etkin bir hale getirmiştir.¹⁴ Ancak günümüzdeki *nörofizyoloji* başta olmak üzere pek çok bilim, yapılan araştırmalara rağmen zihin/beden arasındaki ayrımı kapatmaya güç yetirememiştir. Örneğin bedenimizdeki hava ile dışarıdaki havanın hem nasıl bir doğaya sahip olduğu hem de ikisi arasında nasıl bir ilişkinin tesis edileceği tartışmalı hususlar olarak kalmaya devam etmektedir. Buna ilaveten hem *pneuma*¹⁵ ve *air* gibi birçok kavramın aynı anlamda kullanılması hem de *aer*, *aither*, *pneuma*, *phusa* ve *anemas* gibi kavramların çok yakın anlama sahip olmaları, söz konusu karışıklığı daha da artırmaktadır. Bunlardan *anemos* rüzgara ait bir özellik olmanın yanında Hesiodos'un *Theogany* adlı eserinde bir tanrıya aşık olan Astraios adlı tanrıçanın durumuna üzülen bir rüzgarın adıdır.¹⁶

Llyord, *phusa* kavramının yukarıda ifade edilen kavramlardan daha açık bir anlama sahip olduğunu, *phusao* kökünden gelen bu kavramın akciğer ve bir volkan krateri anlamına geldiğini iddia eder. *Pneo* kavramı ise en genel anlamda *hava* ya da *nefes* solumak şeklinde tanımlanır. *Pneuma* ise *sadece ruha uzanan bir nefes ve esinti* şeklinde tarif edilir. Bu kavram, Kutsal Ruh yerine de kullanılmakta ise de genellikle filozoflar tarafından ruh/beden düalizmini aşma teşebbüslerinde müracaat edilen bir kavramdır. *Aither* ve *aer* kavramları birbirinden ayrı ele alındığında *aerin* doğa filozofları tarafından *arkhe* anlayışlarında müracaat ettikleri bir kavram olduğu veya dört elementten biri (hava) yerine kullanıldığı görülür. Gerçi Empedokles'in *aither* kavramını da *hava* yerine kullandığı bilinen bir husustur. Ancak Aristoteles'in *aither* kavramını beşinci element kabul etmesi, bu kavramın önemini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu beşinci element, ona göre ne soğuk ne de sıcak ne kuru ne de yaş bir özelliktedir. Lloyd, Aristoteles'teki *aither* kavramı ile Stoacılar da *pneumanın* bulunduğu yerin aynı olduğunu

¹³ Sempatik sinir sistemi, "vücutta üretilen enerjinin tüketilmesine neden olan katabolik aktivitelerin harekete geçmesini sağlayan" bir yapıyı ifade eder. Gülseren Akyüz ve Merve Akdeniz Leblebiciler, "Otonom Sinir Sistemi Anatomisi ve Değerlendirilmesi," *Türkiye Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Dergisi* 58:1 (2012), s.2.

¹⁴ Ian Johnston, *Galen: On Diseases and Symptoms* (New York: Cambridge University Press, 2006), s.19.

¹⁵ Athenaeus, ruhu *pneuma* ya da *nefes* (*breath*) ile aynı anlamda kullanır. Bu durum, filozofun ruhu bedene bağımlı, bedenin tamamına yayılmış bir maddi töz olarak kabul ettiğini gösterir. Zira Athenaeus felsefesinde *pneuma* kavramının insanın bedensel gelişimi ile sürekliliğinden sorumlu olan doğuştan bir ısı olarak tanımlandığı ifade edilebilir. Eğer böyle bir ısının egzersizlerle artırılması sağlanırsa bedenin ısısının da buna paralel olarak artacağı görülür. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.120-121.

¹⁶ Geoffrey Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007), ss.135-136.

iddia eder. Buna göre Athenaeus başta olmak üzere Stoacıların bu kavramı dünyanın devamlılığını vurgulamak için kullandıkları ileri sürülebilir. Hatta onlar, söz konusu kavramı *physcial* ve *psychic* olarak ikiye ayırmışlardır. *Pneuma*'nın Hipokrates'teki kullanımına bakıldığında onun bütün hastalıkları *nefese* (*breath/phusa*) bağımlı bir şekilde tasvir ettiği görülür.¹⁷ Bu düşünce, bedene ait bir özellik olan *pneumayı phusa* kavramıyla, bedenden dışarıdaki havayı da *aer* kavramıyla ifade ederek ilkinin cins, ikincisini de cinsin türleri şeklinde sınırlandıran bir anlayışı dillendirir.¹⁸

2. Athenaeus'un Felsefesinde Ruh/Beden İlişkisi

Athenaeus'un ruh/beden düalizminde takındığı tavrın nasıl bir sürecin mahsulü olduğunu tespit etmek filozofun görüşlerini daha anlaşılır kılacağı için söz konusu düalizmin Antik Yunan'dan itibaren genel çerçevesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hatırlanacağı üzere *mithos*dan (*myth*) *logosa* dönüşümü sağlayarak felsefenin doğuşuna neden olan Antik Yunan felsefesi¹⁹ ruh/beden, görünüş/gerçeklik gibi pek çok dikotomiye ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde ruh/beden düalizmi ile ilgili temelde üç anlayışın hakim olduğu görülür. Bunlardan ilki her ikisini ayrı varlık alanı olarak kabul eden²⁰ Platoncu felsefedir. Bu anlayışın temel çıkmazı, her ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna dair herhangi bir açıklama getirememesidir. İkinci anlayış, ruh ve bedeni aynı varlığın farklı yönleri olarak kabul eden Aristotelesçi yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel çıkmazı ise canlı ve cansız varlıkların nasıl birbirinden ayrıldığı veya cansız varlıkların niye var olduğu sorusuna cevap

¹⁷ Hummayı (*fevers*) genel ve özel olarak ikiye ayıran Hipokrates, genel kısma ait olan Veba'nın *pneumadan* kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre özel kısım ise insanın uyguladığı diyetle yakından ilişkilidir. Buna göre insanın yeme ve içme eylemlerinde *pneumayı* yuttuğu, daha sonra da geçirmeyle çıkardığı vurgulanır. Nitekim Hipokrates'in tedavi için gittiği yerlerin rüzgar durumuna, yeme/içme alışkanlıklarına, yaşam tarzlarına dikkat ettiği ve bu özelliklere göre tedaviler önerdiği bilinen bir husustur. Sözelimi güney rüzgarları sağırılığa, görme bulanıklığına, baş ağrısına neden olurken kuzey rüzgarları öksürüğe, boğaz ağrısına ve kabızlığa sebebiyet vermektedir. Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," s.138.

¹⁸ Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," ss.137-138.

¹⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), s.75.

²⁰ Platon, *Philebos* adlı diyalogunda insanda var olan ruh/beden arasındaki ayrımın evrendeki ayırmadan kaynaklı olduğunu, hatta insani ruhun evrensel ruhtan beslendiğini iddia eder. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder: "Sana şunu soruyorum: Acaba evrenin vücudu mu bizim vücudumuzu besler, yoksa bizim vücudumuz mu ona gıdasını verir ve söylediğimiz gibi vücudun teşekkülüne giren şeyi ondan mı almıştır ve almaktadır? (Bu noktada) vücudumuzun bir ruhu vardır demez miyiz? (Vardır, deriz) evrenin vücudunda ruh olmasaydı, ondan bizden olan şeylerden her bakımından güzelleri bulunmasaydı, vücudumuz ruhunu nereden alırdı, ey Protarkhos'um? (Hiçbir yerden alamazdı.) Sonlu, sonsuz bu ikisinin karışığı ve her şeyde dördüncü cins olarak bulunan sebep diye saydığımız bu dört cinsten, vücutlarımıza ruh veren, bunları işleten, hastalandıkları zaman iyi eden, daha bin türlü terkip meydana getiren ve bunları onaran sebebi, şüphesiz tam ve som bir bilgelik sayamayız." Platon, *Philebos*, terc. S. Esat Siyavuşgil (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), ss.47-48.

verememesidir. Athenaeus'un da etkisinde kaldığı üçüncü ve son anlayış, bedenın bazı durumlarda canlı, bazı durumlarda cansız olduğunu ifade ederek problemin farklı bir alana taşınmasını sağlayan Stoacı görüştür.²¹

Antik Yunan'da böylesi bir değişimi anlamlı kılan sürece daha yakından bakıldığında ruh/beden düalizminde Platon'un ruhu hem ölümsüz²² kabul ettiği hem de bedenden bağımsız bir yerde konumlandığı görülür. Nitekim o, *Phaidon* adlı diyalogunda ruh/beden arasında keskin bir ayrımın var olduğunu, ruhun bölünemeyen, bedenın ise bölünebilen bir yapıyı temsil ettiğini söyler. Buna göre bölünemeyen ruh sabit ve değişmez bir karakteri yansıtmaya rağmen bedenın sürekli değişen bir yapıda olduğu ifade edilebilir.²³

Platon'un felsefesinde ruh, her ne kadar bedenle ilişkisinden dolayı mertbe olarak aşağı bir seviyeye gerilese de son tahlilde bedenden ayrı bir ontolojik karaktere sahip olduğundan daima üstünlüğünü muhafaza eder. Ruhun üstünlüğünü sağlayan nitelikleri ise basit bir cevher olmasıdır. Bu özellik, bileşik bir yapıya sahip olan bedenın dağılıp birleşmesinden ziyade ruhun her daim ayrı kalmasını zorunlu kılar. Bu yüzden Platon'un hem ölümsüz hem de sabit kalan ruhu bedenden üstün kabul ederek tasarruf yetkisini ruhtan yana kullanması anlaşılır bir husustur. Platon felsefesinde insanın bedensel ihtiyaçlarını minimuma indirerek ruhsal yönlerini aşıkarakılması asli bir vazifesi olarak ifade edilir. Bu vazifenin nihayetinde, diğer ifadeyle insanın ölümünden sonra ruhun bedenden ayrılarak yakın bir ilişki içerisinde olduğu "idealar" alemine geri döneceği ileri sürülür.²⁴

Ruh/beden düalizminde Platon, ahlaki açıdan da ruhu merkeze alan bir yapıyı dillendirir. Nitekim o, mutluluğa (*eudaimonia*) iştiha, tin ve akıldan oluşan ruhun kolektif bir ilişkisiyle ulaşılabacağını iddia eder. Onun beslenme ve üreme gibi faaliyetleri bedenden ziyade ruhun bir niteliği olarak görme-

²¹ Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," s.144.

²² Bilgiyi hatırlama üzerinden temellendiren Platon, bu görüşü ruhun ölümsüzlüğüne delil olarak kabul eder. Hatırlama ile ruhun ölümsüzlüğü arasındaki ilişki için bkz. Platon, *Phaidon*, terc. Ahmet Cevzci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), ss.27-43.

²³ Platon, ruhu bedenden üstün gördüğü için bedenın ruhtan sonra yaratıldığını iddia eder. O, ruhun yaratılmasını ise şöyle ifade eder: "Bölünmez ve her zaman aynı kalan tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz vücuda getirdi, bu tözde hem aynı kalan hem de öteki töz vardı. Böylece onu bölünmez töz ile cisimlerin bölünebilen tözü ortasına koydu. Sonra aynı kalanı öteki cevherin güç birleşen özüyle zorla ahenkleştirerek üçünü birleştirip tek bir biçime soktu. İlk ikincisini üçüncü ile karıştırıp üçünden birkaç bütün meydana getirince, onu uygun düşecek sayıda parçalara ayırdı; bu parçaların her biri aynı kalanla ötekinin ve üçüncü tözün bir karışması idi." Platon, *Timaios*, terc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s.37. Platon'un ruh/beden ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, *Phaidon*, ss.45-77.

²⁴ Ahmet Cevzci, *Metafizik Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), ss.37-38.

si, ruh/beden düalizminde bütün eylemleri ruhsal bir yapıdan hareketle temellendirdiğini ortaya koyar. Benzer bir durumun Aristoteles için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim Aristoteles, iştihâ ve tîni, ruhun akıldışı bir yönü olarak tanımlar ve mutluluğa ulaşmak için bedene ihtiyaç duymaz.

Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde ruh/beden düalizminde ruhu maddeden ziyade bir form olarak kabul eder. Ona göre ruhun maddesi bedendir ve her ikisi arasındaki ilişki, göz ile görme fiili arasındaki münasebetten hareketle anlaşılabilir. Bu düşünce, ruh ile bedeni birbirinden bağımsız bir şekilde kabul eden Platoncu görüşten farklılaşarak ruhun bedenden ayrı bir yaşamının olamayacağını ortaya koyar. Bu yüzden Aristoteles felsefesinde ruhun ölümsüzlüğüne dair bir inancın olmadığı söylenebilir. Bunun yerine ruh/beden ilişkisinin madde/form münasebeti üzerinden açıklandığı görülür. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır; "hayat"tan beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusunu anlamaktayız. Buradan şöyle bir sonuç çıkar: Her doğal canlı cismin bir tözü, bileşik töz anlamında tözü olacaktır. Ve bundan başka canlıda, belli bir niteliği olan bir cisim, yani hayata sahip bir beden söz konusu olduğundan, beden ruha özdeş olmayacaktır; çünkü canlı beden, bir sünenin bir yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat dayanak ve maddedir. Ardından ruh, zorunlu olarak tözdür; bu, şu anlamdadır: Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz entelekheia'dır (yetkin fiil); o halde ruh, bu tür bir cismin entelekheiası'dır.²⁵

Shields, Aristoteles'in ruh/beden ilişkisine dair görüşlerini şöyle bir örnekte üzerinden eleştirir: Eğer maddenin zorunlu olarak form tarafından biçimlendirildiği kabul edilirse, beden bir ruha büründüğü söylenebilir. Böylelikle ruhunu yitirmiş bir beden ile normal bir beden aynı anlama geleceği ifade edilebilir. Bu yüzden Shields'e göre Aristoteles'in ruh/beden münasebetine dair iddiası tutarsızdır.²⁶

Stoacılar, ruh/beden ilişkisi konusunda Platon ve Aristoteles'ten ziyade doğa filozoflarına daha yakın bir görüş ortaya koymuşlardır. Nitekim Marcus Aurelius (ö.180), *Düşünceler* adlı eserinde zamanın akışı içerisinde her şeyde olduğu gibi ruh ve bedende de bir değişimin olduğunu iddia eder. Ona göre bu değişim, ruhta kendisini bir karmakarışıklık ve telaş içerisinde gösterirken bedende bozulma ve çürümeye sebep olur. Bu durum, ruhun hayal

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), ss.70-71.

²⁶ Christopher John Shields, *Aristotle* (New York: Routledge, 2007), s.292.

ve kuruntudan, bedenine ise bir nehir gibi sürekli akıştan beslendiğini ortaya koyar.²⁷

Aurelius'un da içerisinde bulunduğu Stoacı düşünceye göre aktif ve pasif olmak üzere iki temel ilke bulunur. Bu ilkelerden pasif olan, tözün ya da maddenin niteliksel olarak daha az olduğu bir duruma işaret ederken aktif yön tanrı, akıl, kader, ruh ya da *pneuma* ile ilgili hususu temsil eder. Her ikisini de bedensel nitelikte kabul eden Stoacılar, *pneumada phusis* ve *psucheyi* veyahut ruh ile bedeni birlikte ele alarak dıştan gelen herhangi bir etkiyi ortadan kaldırırlar. Doğayı kendi içerisinde aktif bir yapıya dönüştüren bu anlayış, doğanın her tarafına yayılan şeyin *pneuma* olduğunu öne sürer. Bu iddianın canlı ve cansız varlıklar arasında kesin bir ayrım yapmadığı ve her iki varlık alanını *pneuma* üzerinden temellendirdiği fark edilmelidir. Felsefe alanıyla sınırlı kalan bu düşünce, Athenaeus ile beraber tıp alanına da uyarlanarak daha ileriye taşınmıştır. Nitekim Athenaeus'un hastalık ve sağlıkta *pneumayı* hem belirleyici hem de açıklayıcı bir etken olarak görmesi, bu gelişimin bir mahsulü olarak okunabilir.²⁸ Hatta Athenaeus'un Antik Yunan felsefesinin son dönemlerinde özellikle tıp alanında etkili olan *Pneumatik Okulu*²⁹ böylesi bir ilişkiyi ortaya koymak için kurduğu ileri sürülebilir. Ancak Llyord, Athenaeus'un bu ilişkiyi kurarken nedensellik teorisini Stoacılarından, *pneuma* ile ilgili görüşlerini Bizanslı Philo'dan ve havaya dair düşüncelerini İskenderiyeli Hero'dan aldığını iddia eder. Bu iddia, Athenaeus'un fizyolojik süreçleri mekanik açıdan tedavi eden çalışmalardan haberdar olduğunu da ortaya koymaktadır.³⁰

O halde Athenaeus'un Platon ile Stoacıların ruh ve beden düşüncelerinden etkilendiği ancak son tahlilde bedenine merkezde olduğu radikal bir düalizmde karar kıldığı görülür. Nitekim o, Platon'un *Timaeus* adlı eserinde diyet ile ilgili yapmış olduğu ayrıma sadık kalmasına rağmen ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyerek kendi düşüncesini oluşturmuştur. Daha açık ifadeyle Athenaeus'un ruhsal ve bedensel egzersizleri aksatmadan yapan kişinin yaşlılıkta da sağlıklı olacağını belirtmesi, beden ile ruhunu dengede tutan kişiyi sağlıklı insan olarak tanımlayan Platon'un görüşlerine paralel

²⁷ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, terc. Ceyda Eskin (İstanbul: Oda Yayınları, 2009), ss.18-19.

²⁸ Julius Rocca, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD* (Leiden & Boston: Brill, 2003), s.63.

²⁹ Herophilus, tıbbın bilimsel bir zemin üzerine inşa edilmesinde pneumatik okulun önemli bir yerde bulunduğunu iddia eder. Athenaeus'un tıp ilmini sentetik bilgi çerçevesinde sistematize etmesinin böyle bir iddiaya kaynaklık teşkil ettiği ifade edilebilir. Herophilus, *The Art of Medicine in Early Alexandria*, s.106.

³⁰ Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," s.142.

hareket ettiğini gösterir. Ancak Platon'un ruh ve bedenini sağlığını içimizde var olan ilahi yönün canlılığı için gerekli gördüğü yerde o, bu ilişkiyi daha çok bedensel bir tavra yönelerek ifade etmeyi tercih eder. Böyle bir tercih, insanın fayda/zarar denklemine her ne kadar psikolojik bir yönelime sahip olsa da temelde faydalı olanın bedensel egzersizler üzerinden tanımlandığını ifşa eder. Sözgelimi Athenaeus, çocuğun³¹ bedensel gelişimi için ruhsal açıdan güvenli bir ortamın tesisini oldukça önemser. Bu düşüncede çocuk, ruhsal ve bedensel olarak hem yoğun zihinsel düşüncelerden hem de bedensel aktivitelerden uzak tutulursa, gelişiminin daha hızlı olacağı varsayılır.³² Bu durum, Athenaeus'un psikolojiden yola çıkarak bedende nihayet bulunduğu bir egzersiz yolunu takip ettiğini ortaya çıkarır. Böyle bir çıkarımın ahlaki bir erdemini kazanılmasında önemli bir yerde bulunan ruhsal gelişimin fizyolojik bir karaktere indirgenmesi anlamına geldiği unutulmamalıdır. Nitekim Athenaeus, özellikle diyet konusunda psikolojik açıdan ele alınan ruha dair herhangi bir söylem geliştirmeyi, buna karşın konuyu bedensel egzersizler üzerinden irdeler.³³

Nutton, Athenaeus felsefesinin Stoacı düşüncenin yanında Helenistik dogmatizm ile Hipokrat'ın düşüncelerinden de izler taşıdığını ileri sürer. Ona göre böyle bir sentezi gerçekleştiren Athenaeus, sıcak/soğuk ve ıslak/kuru şeklindeki dörtlü elementin *pneuma* tarafından bir araya getirildiğini savunarak atomcu görüşleri reddeder. Bu durum, insan vücudunun canlılığını tesis eden *pneumanın* evrenin tamamına nüfuz eden canlılığın da kaynağı olduğunu gösterir. Zira insan vücudundaki *pneumanın* değişime uğraması, söz konusu dört özelliğin oranlarının değişmesine neden olmakta ve hastalık da böyle bir değişimden dolayı ortaya çıkmaktadır.³⁴ Kalbin

³¹ Athenaeus, çocuk sahibi olmak isteyen bireylerin ruhsal açıdan sakin ve huzurlu, bedensel açıdan da sağlıklı bir duruma gelmeleri halinde isteklerinin daha kolay bir şekilde gerçekleşeceğini iddia eder. Ancak çocuğun zihinsel anlamda sağlıklı veya hasta olmasında ebeveynin psikolojisinin etkili olmadığını ilave eder. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," s.129.

³² Athenaeus, insanın gençlik döneminde ruhen ve bedenen yoğun bir egzersizin yapılmasını önerir. Bu dönemde arzu yoğun bir hale geldiği için böyle bir önlemin alınması, bireyin ruhen ve bedenen büyük bir tahribata uğramasını engeller. Bu husus, bedensel açıdan daha düzenli ve sağlıklı bir sürece tabi olarak sağlıklı çocuklara sahip olan insanın doğurganlığını da etkiler. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.110-111.

³³ Coughlin, "Athenaeus of Attalia," s.110.

³⁴ Hastalık ve sağlığı beşinci element kabul ettiği *pneumaya* bağlayan Athenaeus, her hastalıkta yapışkan (*cohesive*), önceki (*prior*) ve doğrudan (*immediate*) olmak üzere üç tarz sebepten bahseder. Doğrudan sebepler, işlevine bakılmaksızın haricî alemde hareketle bedende bazı değişiklikler ortaya çıkarmaya yarar. Önceki sebepler, herhangi bir hastalığa sahip olmasına dikkat edilmeden bedende oluşan durum olarak tanımlanır. Herhangi bir aracıya bağlı olmaksızın doğrudan elde edilen yapışkan sebepler ise bedende hem dışsal hem de içsel etkenlerden hareketle oluşur. Johnston, *Galen: On Diseases and Symptoms*, s.101.

çalışması ise kendisinde doğuştan var olan ısı ile akciğerlerin dışarıdan aldığı havanın *pneuma* tarafından soğutulması arasındaki ilişkiyle mümkün olmaktadır. Bu nedenle Athenaeus, bedenin sağlıklı bir yaşam sürmesi için gerekli olan *pneumanın* yaşadığı çevreden maruz kaldığı doğa olaylarına kadar pek çok husustan etkilendiğini öne sürer. Böylesi bir etki, filozofun embriyolojiden diyet, nabızı değerlendirmeden sağlıklı su kaynaklarına kadar pek çok konuyla ilgilenmesine neden olmuştur.³⁵ Ruhu *pneuma* ya da *nefes (breath)* ile aynı anlamda kullanan Athenaeus'un böylesi geniş bir alanda faaliyet göstermesi ruhu bedene bağımlı, bedenin tamamına yayılmış bir maddi töz olarak kabul etmesinden kaynaklanır.³⁶

Pneuma kavramını merkeze alan Athenaeus, zihinsel hastalıkları bedensel ve ruhsal sağlık arasındaki dengeden hareketle tanımlayarak her iki alandan kaynaklı bir etkileşim ortaya çıkarmaya çalışır.³⁷ Ancak onun felsefesinde rasyonel faaliyetlerin tamamının bedensel egzersizlerden hareketle inşa edildiği unutulmamalıdır. Buna göre rasyonel faaliyetlerin yoğun bir şekilde yaşandığı matematik ve felsefe gibi alanlarda sağlıklı bir etkileşimin oluşması için güçlü bir ruhun yanında sağlıklı bir bedene de ihtiyaç duyulmaktadır. Böyle bir sürecin oluşması ise bedensel sağlığın teminatı olan ruhsal ve bedensel egzersizlerle mümkün olur. Ancak Athenaeus, ruh ile bedenin egzersizlerini birbirinden ayırır. O, ruhun egzersizini araştırma, inceleme ve bağlantı kurma şeklinde kategorize ederken bedenin egzersizlerini emek harcamak ve çaba sarf etmek olarak ifade eder. Bu noktada Athenaeus, her ne kadar zihinsel ve bedensel aktiviteleri birbirinden bağımsız karakterize etse de nihayetinde her ikisinin aynı etkiyi ortaya çıkardığını iddia eder. Nitekim Antik Yunan düşüncesinin son döneminde tıp alanında ruh/beden düalizmine dair genel eğilim, -Athenaeus'un görüşlerine paralel olarak- hastalıkların fizyolojik kökene sahip olduğu şeklindedir. Sözelimi Athenaeus'un melankoli hastalığını sıcak, soğuk, ıslak ve kuru olarak³⁸ adlandırılan birincil niteliklerin ideal oranda karıştırılmamasından kaynaklı görmesi yukarıdaki anlayışın bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Daha son-

³⁵ Nutton, *Ancient Medicine*, s.203.

³⁶ Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.120-121.

³⁷ İnsandaki dengeye vurgu yapan Athenaeus'un böyle bir düşünceyi, hastalığı insandaki doğal dengenin bozulması şeklinde ifade eden Hipokrates'ten aldığı ileri sürülebilir. Bektaş Murat Yalçın ve diğerleri, "Anadolu Tıp Tarihi: Bölüm I," *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi* 20:1 (2016), s.39.

³⁸ Hipokrates'in de benzer anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Nitekim o, evrendeki tüm hayvanlar ile insanların ateş ve sudan oluştuklarını, ateşin sıcak ve kuru; suyun da soğuk ve ıslak olmanı temsil ettiğini savunur (Yalçın ve diğerleri, "Anadolu Tıp Tarihi: Bölüm I," s.39). Ona göre bu canlıların bedenleri, tek bir maddeden oluşmasına rağmen ruhun veyahut *psuchenin* ateş ve suyla karışımından oluşur. Lloyd, "Pneuma between Body and Soul," ss.139-140.

ra Athenaeus'un öğrencileri, böylesi bir karışımda ıslak ve sıcak nitelikleri benimsememişlerdir.³⁹

Athenaeus'a benzer bir görüşü benimseyen Galen, sıcak, soğuk, ıslak ve kuru şeklinde tezahür eden dört elementin herhangi bir bedende yalın bir halde bulunmadığını iddia eden düşünürleri eleştirir. Ona göre bitki, hayvan ve insanda var olan bu dört element, sözelimi su ile toprağın birleşmesinden bitkileri oluşturan bir niteliğe sahiptir. Bu noktada bu niteliğin beden ve güçlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorgulanması gereken bir husustur. Bu hususta Athenaeus, bedenin algısal açıdan belirgin olmasına rağmen güçlerinin aynı açıklığa sahip olmadığını ileri sürer. Bu durum, filozof-hekimin hastalık ile sağlığa dair önerdiği ilaçlar ve besinlerin neye iyi geldiğini bilmesinin yanında onların hangi maddelerden dolayı böyle bir etkiyi gösterdiklerini de bilmesi gerektiğini ortaya koyar. Böylesi bir gereklilik, tıp ve felsefenin yanında fiziğin de önemini gösterir. Ancak Hankinson, Athenaeus'un bedenler ile onların nitelikleri arasında ayırım yapmada yeterli başarıyı elde edemediğini iddia eder. Buna karşın Aristotelesçi⁴⁰ bir yapıyı benimseyen Galen, fayda derecesine bakmaksızın bedenler ile nitelikleri arasında zorunlu bir bağın varlığını kabul eder. Bu noktada Athenaeus'un böylesi bir zorunluluğu dikkate almadan nitelikleri nasıl temellendireceği, sorgulanması gereken bir husustur. Bu hususa dikkat çeken Galen, niteliklerinden bağımsız bir bedende vücut ısısının mükemmel bir sıcaklık olduğunun somut bir şekilde izah edilmesini mümkün görmez.⁴¹

³⁹ Sıcak ve ıslak olanı sağlığını, diğer tüm karışımları ise hastalığın işareti kabul eden Athenaeus'un melankoliyi diğer hastalıklardan farklı bir yere koymadığı görülür. Zira soğuk ve kuru olanın karışımı olduğu için melankolinin bir hastalık olarak benimsenmesi anlaşılır bir husustur. Ancak bu husus, zihinsel bozukluk (*phrenitis*) açısından ele alındığında Athenaeus'tan ziyade öğrencilerinin görüşleri ön plana çıkmaktadır. Bu hastalığa yakalananları kronik olup olmamalarına göre ayıran bu öğrenciler, kronik hastalıklarda ısıtılan cam kapları bedenin belli yerlerine uygulayıp enerji akışını sağlayarak tedavi ederlerken kronik olmayan hastalıklarda hastanın saçlarını kazıyıp soğutucu etkisi olan bitkileri sürerek çözüm üretmeye çalışmışlardır. Aslında bu metot, o dönemde ateşi azaltmak için kullanılan sıradan bir yöntemdir. Athenaeus'un öğrencileri tarafından bu yöntemin böyle bir amaca hizmet edeceği bilinmektedir. Hatta böyle bir düşüncenin ateşi, sıcak ve kuru olanın karışımından ortaya çıkan şekilde ifade etmesi, Athenaeus'un görüşleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.116-120.

⁴⁰ Flemming, Aristoteles'in beden ve niteliklerine dair düşüncelerinde iki yönden yanıldığını iddia eder. Bunlardan ilki, bedenin oluşum sürecinde niteliklere nedensel açıdan bir öncelik atfetmesidir. İkincisi, ruhumuzda var olan karakterlerin uyumlu bir birlikteliğini sağlayan "maharetli gücü" (*the skilful power*) önemsemesidir. Rebecca Flemming, "Demiurge and Emperor in Galen's World of Knowledge," Christopher Gill ve diğerleri (ed.), *Galen and the World of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 2009) içinde, s.77.

⁴¹ Robert James Hankinson, "Philosophy of Nature," Robert James Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (New York: Cambridge University Press, 2008) içinde, ss.215-216.

Beden ve nitelikleri arasındaki ilişkide birbirinden farklı görüşler ortaya koyan Athenaeus ile Galen'in insan sağlığı söz konusu olduğunda en azından vücut ısısının önemi noktasında bir birlikteliğe sahip oldukları söylenebilir. Buna göre insan sağlığının temel bileşenleri olan ruhsal ve bedensel egzersizlerin⁴² temel hedefi, insanın vücut ısısını artırmaktır. Nitekim Athenaeus, Galen ve Hipokrates'in de böyle bir hedeften hareket ettikleri ve dolayısıyla herhangi bir hastayı duysal ve zihinsel açıdan rahatlatmak amacıyla vücut ısısını artıracak egzersizleri tavsiye ettikleri görülür. Buna ilaveten Athenaeus'un vurguladığı diğer bir husus, düzenliliktir.⁴³ Ona göre sağlıklı bir diyetin ortaya çıkması için zihinsel ve bedensel egzersizlerin bir düzen veya standart içerisinde sürdürülebilirliği oldukça önemli bir husustur. Ancak bu noktada diyet yapmamıza neden olan problemin irademiz dışında bir zorunluluğa sahip olmaması, diğer ifadeyle kontrol altına alınabilir olması gerekmektedir. Zira söz konusu problemin teşekkülünde bedensel etkinin yanında iradesel bir faktörün de varlığı bilinen bir durumdur. Hekimlerin diyete dair herhangi bir egzersiz programı hazırlarken hastanın zihinsel ve iradi özelliklerini de göz önünde bulundurmaları, böylesi bir durumun sonucu olarak okunmalıdır. Aslında diyet konusunda ruhsal ve bedensel niteliklerin dikkate alınması, geçmişten intikal eden bir geleneğin sonucu olarak ele alınmalıdır. Böyle bir iddianın sadece Hipokrates üzerinden değil de Ksenophon gibi diğer düşünürlerin de dikkate alındığı bir süreci ihtiva ettiği unutulmamalıdır.⁴⁴

Sonuç Yerine

Antik dönemde Antalya'da yaşamış olan Athenaeus'un ruh/beden düalizminde Stoacı bir yaklaşımı benimsediği, felsefede doğa filozoflarından itibaren önemli bir yer tutan *pneuma* kavramını ilahi bir kaynaktan ziyade insani yaşamın bir tezahürü olarak yorumladığı görülür. Onun bu yorumu, ruh/beden düalizminde daima ruhun üstünlüğünü kabul eden Platoncu ve

⁴² Platon, egzersiz hususunda her bir insandan ziyade bütünü kapsayacak bir egzersiz programının uygulanmasını daha anlamlı bulur. Mark John Schiefsky, *Hippocrates on Ancient Medicine* (Leiden & Boston: Brill, 2005), s.363. Nitekim Athenaeus'un ruhsal ve bedensel egzersizlerin hem vücut ısısını artırması hem de bir düzenlilik içerisinde gerçekleşmesini vurgulaması, aslında insan açısından genel bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

⁴³ Athenaeus, bedenin sağlıklı olmasında düşüncenin yanında duyguları kontrol eden alışkanlıkların da belirleyici olduğunu ileri sürer. Diğer ifadeyle sağlıklı bir diyet için ilk olarak alışkanlıkların değiştirilmesi ve daha sonra bu sürecin düzenli hale getirilmesi gerekmektedir. Athenaeus'un böylesi bir süreçte hastayı duysal olarak kötü durumlara sevk edecek bir diyetten uzak durduğu belirtilmelidir. Burada vurgulanmak istenen asıl husus, uygulanan diyetin hastanın hem duysal yönünü rahatlatacak bir düzeyde olması hem de düzenliliğin sağlanmasıyla alışkanlık haline getirilmesidir. Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.128-129.

⁴⁴ Coughlin, "Athenaeus of Attalia," ss.120-122.

Aristotelesçi yaklaşımlardan farklı olarak bedenin merkezde olduğu bir anlayışı benimsediğini ortaya koymaktadır. Zira Athenaeus'un insanın psikolojik hastalıklarının kaynağını bedensel problemlerde görmesi ve tedavi yönteminde bedeni önceleyen bir tavır takınması, ruhtan ziyade bedeni önemseydiğini göstermektedir.

Athenaeus'un erdemli bir hayatın yaşanmasında etkili olan ruhsal ilerlemeden psikolojik açıdan değerlendirilen diyetin bedensel egzersizlerle elde edildiğine varıncaya kadar pek çok anlayışı indirgemeci bir yaklaşımla incelemesi, Helenistik dogmatizm, Hipokrates'in düşünceleri ile Stoa felsefesinden etkilendiğini göstermektedir. Buna ilaveten Athenaeus'un bedensel olanı ön plana çıkarması Platon tarafından inşa edilen, zaman içerisinde Aquinolu Thomas (1225-1274), Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804) ve Hegel (1770-1831) ile sistematik bir hale dönüşen Platoncu düşüncenin kalın çizgilerle olmasa da Protagoras'tan itibaren daima eleştiriye tabi tutulan bir yapı üzerinden varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Şöyle ki Platoncu düşünce, ruhsal olanı önceleyen tavrından ötürü felsefe tarihinde evrensel, mutlak, sabit ve değişmez bir anlayışı hakim kılarken Athenaeus'un bedeni merkeze alması çağdaş felsefede ortaya çıkan yerel, olumsal, değişken ve farklılaşan anlayışların antik döneme kadar izlerinin sürülebileceğini göstermektedir.

Tüm bunlardan hareketle, Athenaeus'un ruhsal ve bedensel hastalıkları tedavi etmek için her iki alanı da kapsayan egzersizleri önemseyerek hem insan sağlığını sistematik bir yapı içerisinde tutmaya hem de ruh/beden dengesini korumaya çalıştığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Gülseren ve Merve Akdeniz Leblebiciler. "Otonom Sinir Sistemi Anatomisi ve Değerlendirilmesi," *Türkiye Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Dergisi* 58:1 (2012), ss.1-5.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Terc. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. Terc. Ceyda Eskin. İstanbul: Oda Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Metafizığe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

- Coughlin, Sean. "Athenaeus of Attalia on the Psychological Causes of Bodily Health," Chiara Thumiger ve Peter Singer (ed.), *Mental Illness in Ancient Medicine* (Leiden & Boston: Brill, 2018) içinde, ss.109-142.
- Eijk, Philip J. van der. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Flemming, Rebecca. "Demiurge and Emperor in Galen's World of Knowledge," Christopher Gill, Tim Whitmarsh ve John Wilkins (ed.), *Galen and the World of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 2009) içinde, ss.59-84.
- Galen. *Selected Works*. Ed. Peter N. Singer. New York: Oxford University Press, 1997.
- Hankinson, Robert James. "Evidence, Externality and Antecedence: Inquiries into Later Greek Causal Concepts," *Phronesis* 32:1 (1987), ss.80-100.
- Hankinson, Robert James. "Philosophy of Nature," R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (New York: Cambridge University Press, 2008) içinde, ss.210-241.
- Herophilus. *The Art of Medicine in Early Alexandria*. Ed. Heinrich von Staden. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Johnston, Ian. *Galen: On Diseases and Symptoms*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Lloyd, Geoffrey. "Pneuma between Body and Soul," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007), ss.135-146.
- Nutton, Vivian. *Ancient Medicine*. Londra & New York: Routledge, 2013.
- Platon. *Phaidon*. Terc. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Platon. *Philebos*. Terc. S. Esat Siyavuşgil. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon. *Timaios*. Terc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Preus, Antony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2007.
- Rocca, Julius. *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Leiden & Boston: Brill, 2003.
- Runes, Dagobert D. *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1942.
- Schiefsky, Mark John. *Hippocrates on Ancient Medicine*. Leiden & Boston: Brill, 2005.
- Shields, Christopher John. *Aristotle*. New York: Routledge, 2007.
- Yalçın, Bektaş Murat, Mustafa Ünal, Hasan Pirdal ve Yasin Selçuk. "Anadolu Tıp Tarihi: Bölüm I," *Türkiye Aile Hekimliği Dergisi* 20:1 (2016), ss.33-44.



İki Yeni İbranice Kur'an Çevirisi Üzerine

YASİN MERAL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yasinmeral1979@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

Giriş

Yahudiler, Kur'an'da en fazla zikredilen dinî grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretiyle birlikte ayetlerin konusu olan Yahudiler, Müslümanlarla siyasi, ekonomik ve dinî konularda sürekli bir çatışma içerisinde olmuşlardır. Müslümanlarla Yahudilerin etkileşim içerisine girdikleri dönemden itibaren Yahudilerin Kur'an'a ilgileri farklı seviyelerde olmuştur. Nitekim Yahudiler Orta Çağ'dan günümüze kadar, Kur'an'ın kökeninin Tevrat'a ve Yahudi kaynaklarına dayandığını dile getirmişler ve Kur'an'dan ayet nakillerinde bulunmuşlardır. Kur'an'ın Yahudiler tarafından İbraniceye tercüme edilmesi de bu çerçevedeki faaliyetlerden birisidir.

Elimizdeki mevcut bilgilere göre günümüze kadar dokuz adet İbranice Kur'an çevirisi yapılmıştır. Bunlardan altı tanesi Yahudilere, üç tanesi de Müslümanlara aittir. Yahudilere ait çeviriler ve yapıldıkları tarihler şu şekildedir: Ya'kov ben Yisra'el Halevî (1636), 'Immanuel Ya'kov von Dort (1757), Zvi Hayim Reckendorf (1857), Yosef Yo'el Rivlin (1936), Aharon ben Şemeş (1971) ve Uri Rubin (2005). Bu çevirilerden ilki İtalyancadan, ikincisi de Felenkçedendir. Diğer dört çeviri ise doğrudan Arapça orijinali esas alınarak hazırlanmıştır.¹

Bir Müslüman tarafından ilk İbranice Kur'an çevirisi İsrail vatandaşı bir Filistinli olan Şubhî 'Alî el-'Adevî tarafından yapılmış ve 2015 yılında Hayfa'da basılmıştır.² Daha öncesinde 2010 yılında Hayfa'daki Aḥmediyye

¹ Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Geleneğinde Kur'an ve İbranice Kur'an Çevirileri* (Ankara: Divan Kitap, 2016).

² Yasin Meral, "Bir Müslüman Tarafından Yapılan İlk İbranice Kur'an Çevirisi: Şubhî 'Alî el-'Adevî, *ha-Kur'ân be-Laşon Aḥer*," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57:2 (2016), ss.143-155.

cemaati tarafından Kur'an'ın ilk üç suresi İbraniceye tercüme edilmiştir. Çevirinin mukaddimesinde Kur'an'ın diğer surelerinin de tercüme edilerek tamamlanmasının planlandığı kaydedilmektedir.³ Müslümanlar tarafından yapılan İbranice Kur'an mealleriyle ilgili bir diğer gelişme de 2006 yılında *eş-Sarku'l-Evsat* gazetesinde yayımlanan bir haberde karşımıza çıkmaktadır. Bu habere göre Suudi Arabistan Kral Fehd Kur'an-ı Kerim Basım Kompleksi, Kur'an'ın gerçek ve İslami bir çevirisi için kolları sıvamış ve çok yakında İbranice bir Kur'an çevirisini okurlarla buluşturacağını duyurmuştur. Bu duyuruda Müslümanlar tarafından yapılacak doğru ve Arapça metne sadık İbranice bir Kur'an çevirisi taahhüdünde bulunulmuştur.⁴ Bu taahhüt, 2019 yılında gerçekleşmiş ve Suudi hükümeti Filistinli Es'ad Nimer Buşül⁵ tarafından hazırlanan İbranice Kur'an çevirisini yayınlamıştır.⁶ Buna ilaveten 2019 yılında diğer bir İbranice Kur'an çevirisi okurlarla buluşmuştur. Bu çeviri, Hintli Müslümanlar tarafından Yeni Delhi'de 'Oz Ebū Bekr Yona, Hālid Muḥammed Şa'ābine,⁷ Dr. Eymen er-Riyān, Dr. Ziyād Ebū Muḥ, İbrāhīm Hātīb, Şeyḫ Evs Mudlec ve Muḥammed Şa'īf'ten oluşan bir heyet tarafından hazırlanmıştır.⁸ Bu çalışmamızda bu iki çevirinin mukaddimeleri incelenerek çeviri hakkında teknik bilgiler verilecek daha sonra Yahudilikle ilgili bazı örnek ayetler üzerinden karşılaştırma yapılacaktır.

1. Yeni Delhi Çevirisi

Hintli Müslümanlar tarafından Yeni Delhi'de yayınlanan çevirinde iç kapak sayfasında çevirenlerin adı ve yayınevi künyesi, basıldığı yer gibi bilgiler yer almaktadır. Ardından "ha-Ḳur'ān" başlığı altında Kur'an hakkında genel bilgiler sunan bir sayfa gelmektedir. Burada Kur'an'ın insanlığa müjdeler getirdiği belirtilmektedir. Kur'an'ın hedefinin, insanı yaratıcının yaratılış programına uygun bir şekilde yönlendirmek olduğu vurgulanan metinde, insanın

³ Mūsā Es'ad 'Udeh, *el-Ḳur'ānu'l-Kerim & ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar* (Hayfa: ha-'Eda ha-İslamit ha-Aḥmedit, 2010), s.iii.

⁴ <https://eng-archive.aawsat.com/theaawsat/lifestyle-culture/saudi-arabia-official-translation-of-the-holy-quran-into-hebrew-to-take-over-a-year> (20.10.2019).

⁵ Şahsın adı Arapça *şād* harfiyle yazılmakla birlikte İbranice çevirinin kapağında İbranice *sīn* harfine tekabül edecek bir transkripsiyonla ve *bā* harfinden sonra *vāv* harfi konularak yazılmıştır. Biz ismin orijinal Arapça yazımını esas alacağız.

⁶ *el-Ḳur'ānu'l-Kerim & Targum Muvaney ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar le-'İvrīt*, terc. Es'ad Nimer Buşül (Medine: Muçemme'u'l-Melik Fehd li-Ṭibā'ati'l-Muşḫafi's-Şerif, 2019). Bu çeviriden haberdar olmamı sağlayan Recep Gürkan Göktaş'a teşekkür ederim.

⁷ Şahsın adı Arapça *şād* harfiyle yazılmakla birlikte İbranice çevirinin kapağında İbranice *sīn* harfine tekabül edecek bir transkripsiyonla yazılmıştır. Biz orijinal Arapça yazımı esas alacağız.

⁸ İlk şahsın İbranice ad ve soyadı olduğu düşünüldüğünde Müslüman olan bir Yahudi olması ihtimal dahilindedir. Ebū Bekr adı da Müslüman olduktan sonra aldığı isim olabilir. Fakat internet ortamında İngilizce, İbranice ve Arapça taramalarımızda sağlıklı bir bilgiye ulaşamadık.

neden yaratıldığı, yaratıcısına karşı vazifeleri gibi hususlar vurgulanarak insanın bilinçli bir varlık olarak yaşamasının amaçlandığı dile getirilmektedir. Metinde bu gibi faaliyetler *tevessum*, *tedebbur* ve *tefekkur* kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁹ Ardından içindekiler bölümüne geçilmekte ve mukaddime içeriğiyle birlikte surelerin isimleri ve hangi sayfalarda olduğu verilmektedir.¹⁰

Çevirinin mukaddime (*haqdama*) kısmında Allah'ın yaratma planı, ilahi uyarı kitabı, iç duygu ve Allah'ı anlama, Allah kelamı, ideolojik mücadele olarak cihad, Allah'tan gelen bir kitap gibi alt başlıklar bulunmaktadır.¹¹ Çevirilerin, Kur'an'ın daha geniş kitlelere ulaşmasında taşıdığı rolün vurgulandığı giriş kısmında Kur'an'ın dilinin insan tabiatının dili olduğu, ilahi çağrının her bir bireyde mevcut olduğu, bu sebeple de Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılabilirliği öne sürülmektedir. Mütercimler, akıl sahibi insanlarda olan bu bilincin ve farkındalığın delilini de 29/el-‘Ankebüt suresi 49. ayetteki “Ayetlerimizi zalimlerden başkası inkar etmez” ifadelerinden getirmektedir. Ayrıca emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edildiği fakat insanın bunu kabul ettiği ifade edilerek (33/el-Ahżāb:72) insanın evrendeki sorumluluğu vurgulanmaktadır.¹²

Her kitabın bir hedefinin olduğu belirtilen mukaddimede, Kur'an'ın hedefinin insanları Allah'ın yaratma gayesine uygun hale getirecek şekilde yönlendirmek olduğu belirtilmektedir. Allah'ın insan yaşamını ölüm öncesi ve sonrası olarak ikiye böldüğünü belirten mukaddime yazısı, dünya hayatında kişinin yaratıcısına karşı sorumlulukları yerine getirmesi gerektiğini ve Kur'an'ın da insana bu bilinci aşlamak gibi bir amacının olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca mukaddime bölümünde insanın bu dünyanın imtihan dünyası olduğunu ve ölüm sonrası hayatta mükafat veya ceza alacağını düşünerek yaşaması gerektiği vurgulanmaktadır.¹³

Mukaddimede vurgulanan hususlardan biri de Kur'an'ın ancak mübarek/manevi zatların yardımıyla anlaşılacağı şeklindeki düşüncenin yanlış olduğuna dairdir. Böyle bir düşüncenin hem insanın hem de Kur'an'ın değerini düşüreceği ifade edilmekte ve Kur'an'ın ortalama insan aklına hitap ettiği belirtilmektedir.¹⁴ Kur'an'ın insanlık için sadece ihtiyaç duyulan esasları verdiği, bu sebeple gereksiz detaylara girmediği belirtilen metinde, böylelikle

⁹ *ha-Ḳur'ān*, terc. ‘Oz Ebü Bekr Yona ve diğerleri (Yeni Delhi: Goodword Books, 2019), s.4.

¹⁰ *ha-Ḳur'ān*, ss.5-10.

¹¹ *ha-Ḳur'ān*, ss.11-24.

¹² *ha-Ḳur'ān*, ss.11-12.

¹³ *ha-Ḳur'ān*, ss.13-14.

¹⁴ *ha-Ḳur'ān*, s.15.

Kur'an'ın entelektüel bir devrim yapmak istediğini buna da *ma'rifet* dediğini aktarmaktadır.¹⁵ Dünyadaki kitaplardan sadece Kur'an'da istisnai bir özellik bulunduğunu ifade eden metin, bunun da insana hitabında muhatabı kuvvetli bir teyakkuz ve etki altında bırakması olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Kur'an'ın iç yapısının insanoğlu tarafından yazılan metinler gibi bir sıra içerisinde değil de konudan konuya geçerek anlatımı esas alan kendine özgü bir yapısı olduğuna dikkat çekilmektedir. İlk bakışta insana düzensizlik gibi görünen bu yapının daha dikkatli bir incelemeyle çok harika bir iç düzen olduğunun fark edileceği ifade edilmektedir.¹⁶

Mukaddimede dile getirilen ve müstakil bir alt başlık olarak ele alınan bir diğer husus da cihaddır. Medya sebebiyle Kur'an'ın cihad kitabı olduğu şeklinde bir algı oluşturulduğu, cihadın da şiddet yoluyla hedeflere ulaşma şeklinde anlaşıldığı belirtilmektedir. Bu anlayışın yanlış olduğu, Kur'an'ı okuyan herkesin Kur'an'ın mesajında herhangi bir şiddet unsuru göremeyeceği ifade edilmektedir. Kur'an'ın başından sonuna kadar barışı savunduğu ve asla şiddeti desteklemediği ifade edilen bölümde, Kur'an'ın ikna yönteminin mantıklı iddialar üzerine kurulduğu ve yöntem olarak şiddeti seçmediği belirtilmektedir. 2/el-Bakara suresi 191. ayetteki "Onları yakaladığınız yerde öldürün; sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de orada onlarla savaşmayın. Şayet sizinle savaşmaya kalkıştırlarsa o zaman onları öldürün. İşte kafirlerin cezası böyledir!" ifadeleri öne sürülerek insanların İslam'a savaş dini yaftasını vurmak istedikleri belirtilen metinde, bunun doğru olmadığına, yirmi üç yıllık risalet döneminin sadece üç yılının savaşla geçtiğine, diğer yirmi yılın barış içerisinde yaşandığına dikkat çekilmektedir. Söz konusu ayetin de çatışma döneminde indiğine vurgu yapılmaktadır.¹⁷ Aynı bölümde kutsal metinden bir parçanın alınıp bağlamından koparılarak okunmasının o dinin mesajını yansıtmadığına dair Hindular üzerinden şu ifadelerle yer verilmektedir:

Örneğin, Hinduların kutsal kitapları Bhagavad Gita hikmet ve ahlaki değerler konusuna değinmektedir. Bununla birlikte bu eserde Krişna, Arcuna'yı savaşmaya teşvik etmektedir (Bhagavad Gita, 3:30). Bu durum Bhagavad Gita'ya inanan insanların her zaman savaş peşinde oldukları anlamına gelmez. Her şeyden öte

¹⁵ *ha-Kur'an*, s.16.

¹⁶ *ha-Kur'an*, ss.17-18.

¹⁷ *ha-Kur'an*, ss.18-20.

Mahatma Gandhi, şiddetsizlik felsefesini aynı kitaptan ortaya çıkardı. Söz konusu eserde savaşıma yönelik teşvik, sadece başka alternatifin mümkün olmadığı özel durumlar için söylenmektedir.¹⁸

Metnin devamında aynı durumun Yeni Ahit için de geçerli olduğu, Hz. 'İsâ'nın "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim"¹⁹ ifadesini alıntılıyarak Hz. 'İsâ'nın getirdiği mesajın şiddet olduğunu söylemenin doğru olmayacağı, bu tür ifadelerin özel durumlar için geçerli olduğu belirtilmektedir.²⁰ İslami terör gibi ifadelerle İslam ve terörü bir arada anmanın kendi içerisinde çelişki içerdiği belirtilen yazıda İslami terör tabirindeki çelişkinin "pasifist (barışçıl) terör" gibi kendi kendini nakzeden bir ifade olduğu vurgulanmaktadır.²¹ Çevirinin Yeni Delhi'de yayınlanmış olması Hindular üzerinden bir örneklendirmeyi anlamlı kılmaktadır. İslam'ın terörle anılmasından duydukları rahatsızlıkları ayrıntılı bir şekilde açıklama ihtiyaçları da bu sorunun sadece Batı'da veya Ortadoğu'da tecrübe edilen bir durum değil, Hint coğrafyasında da yüzleşilen bir sorun olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Hindu kutsal kitaplarından alıntı yapılması ve Mahatma Gandhi örneği üzerinden Hinduizm'in barışçıl yönünün vurgulanması nazik bir konu olması açısından bölgenin gerçeklerine duyulan bir hassasiyetin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Mukaddimenin son sayfalarında da Kur'an'ın 23 yılda indiği, ilk vahyin 610, son vahyin de 632'de geldiği, 114 sure, 6600 kadar ayet ve 30 cüzden oluştuğu ifade edilmektedir. Kur'an'ın *kirtās* adı verilen parşömenlere yazıldığı, birçok kişinin Kur'an'ı ezberlediği, hem satırlarda hem de sadırlarda Kur'an'ın korunduğu, Hz. 'Uşmān zamanında birkaç nüsha çoğaltılarak önemli şehirlere gönderildiği ifade edilmektedir.²²

Yeni Delhi çevirisinde çevirinin adı *ha-Ḳur'ān* (Kur'an) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çeviride besmele, *be-Şem Elohīm ha-Rahmān ha-Rahūm*, şeklinde yer almaktadır. Çeviri, Allah ifadelerini *Elohīm* şeklinde çevirmektedir. Peygamber isimleri ise İbranice formlarıyla (David, Noah, Şlomo, Moşe vb.) korunmuştur. Benzer şekilde sure için *sūra* kelimesi kullanılmıştır. Yeni Delhi çevirisinde hiçbir yerde dipnot kullanılmamaktadır. Çeviride sadece surelerin adı yer almakta olup nerede oldukları ve ayet sayısı gibi bilgilere

¹⁸ *ha-Ḳur'ān*, ss.20-21.

¹⁹ Matta, 10:34.

²⁰ *ha-Ḳur'ān*, s.21.

²¹ *ha-Ḳur'ān*, s.22.

²² *ha-Ḳur'ān*, ss.22-24.

yer verilmemektedir. 114/en-Nās suresi meali bittikten sonra da herhangi bir indeks, liste ve açıklamaya yer verilmemektedir.

Bu çeviride sure isimleri İbrani harfleriyle Arapça olarak yazılmış ve parantez içerisinde kelime anlamına yer verilmiştir. Örneğin, “el-Bakara (ha-Para)”, “el-Ḥadīd (ha-Barzel)”, “el-İsrā’ (ha-Masa‘ ha-Leylī)” gibi. Sure ismi *el-ḥurūf el-muḳaṭṭa‘a* ise okunuşu açık bir şekilde yazılmış ardından da parantez içerisinde harfleri yazılmıştır. Örneğin, Yā-Sīn (Y.S.), Ṭā-Hā (Ṭ.H.), Şād (Ş) şeklinde. 5/el-Mā‘ide suresi, “donatılmış masa” anlamına gelebilecek Şulḥan ‘Arūḥ tabiriyle karşılanmıştır. Şulḥan ‘Arūḥ, Yosef Karo’nun (ö.1575) eserinin adı olup Yahudi geleneğinde en meşhur fıkıh kitaplarından birisidir. Bu anlamda neredeyse her Yahudi’nin çok iyi bildiği bir isimlendirmedir. 5/el-Mā‘ide suresinin İbranice karşılığı olarak daha önce de Uri Rubin ve Şubḥī ‘Alī el-‘Adevī’nin de bu isimlendirmeyi kullandıkları görülmektedir. Sure başlarındaki *el-ḥurūf el-muḳaṭṭa‘a*’nın tercümesinde önce harf yazılmakta ardından da parantez içerisinde okunuşlarına yer verilmektedir. Örneğin; Ḥ.M. (Ḥā-Mīm), Ṭ.S.M. (Ṭā-Sīn-Mīm) gibi.

Yeni Delhi çevirisinde modern İbranice kullanılmakla birlikte mukaddime kısmında ciddi dil sorunları olduğu görülmektedir. Bu sorun bazen ayet çevirilerinde de karşımıza çıkmaktadır.²³

2. Buşül Çevirisi

Suudilerin himayesinde hazırlanan Buşül çevirisinde iki mukaddime bulunmaktadır. Bunlardan ilki İrşad, Davet ve İslami İşler Bakanı Dr. ‘Abdullaṭīf b. ‘Abdul‘azīz’e aittir. Arapça ve İbranice yer alan mukaddimedeki Bakan, Kur’an’ın kendi uhdelerinde dünyanın birçok önemli diline çevrildiğini, İbraniceye çevrilmesinden de mutluluk duyduklarını ifade etmektedir. Hiçbir çevirinin orijinal Arapça metni yansıtamayacağı, dolayısıyla mutlaka eksik ve kusurlu olacağı ifade edilen yazıda okuyucuların tespit ettikleri hataları merkeze bildirmeleri talep edilmekte ve gelecekteki baskılarda bunların düzeltileceği ifade edilmektedir.²⁴

Bakan tarafından yazılan mukaddime iki sayfa olup tercümenin içeriğine yönelik herhangi bir bilgi içermemektedir. Mütercim tarafından yazılan mukaddime ise on bir sayfa olup geniş bilgiler içermektedir. Mütercim Es‘ad Nimer Buşül, Filistinli bir Müslüman olup hali hazırda Amerika’da yaşamakta-

²³ *ha-Ḳur‘ān*, s.13, 14, 19, 257, 523, 609.

²⁴ Bakanın mukaddimesinin olduğu bölümlerde sayfa numarası bulunmamaktadır. Sayfa numaraları mütercimin mukaddimesiyle başlamaktadır.

dır. Suudi hükümeti tarafından kendisine çeviri teklifi geldiğinde, bunun büyük bir sorumluluk olduğunu, bu sebeple tereddüt yaşadığını belirtmektedir. Daha sonra Yahudiler tarafından yapılan İbranice Kur'an çevirilerini incelediğini belirten Buşul, kendisinden önce Kur'an'ı İbraniceye çevirenlerin hepsinin Yahudi olduğunu, İbranice çevirilerin hiçbirisinin tam olarak doğru ve uygun çeviriler olmadığını belirtmektedir. Buşul, o mütercimlerden hiçbirisinin Kur'an'ı Allah kelamı olarak görmediklerini, kendisinin ise Allah'a, onun peygamberi Hz. Muhammed'e ve ona inen Kur'an'a iman ettiğini belirterek çevirinin bu yönüyle diğer çevirilerden farklı olduğunu ifade etmektedir. O, 2011 yılında yayınladığı İngilizce Kur'an çevirisinin de verdiği güçle bu teklifi kabul ettiğini belirtmektedir.²⁵ Buşul, bir internet sitesine verdiği mülakatta da Yahudiler tarafından yapılan çevirilerin kasıtlı yanlış anlamlar içerdiğini bu sebeple aslına uygun bir çeviri yapma niyetiyle teklifi kabul ettiğini belirtmektedir.²⁶

Buşul, daha sonra çeviride takip ettiği yöntemi maddeler halinde sıralamaktadır. Bunlar arasında dipnot kullanımı, müracaat ettiği İbranice-Arapça sözlükler, özel isimlerin kullanımı, İslami kavramlardaki (*zekât, hanîf, cihād* gibi) çeviri tercihleri, çevirinin tamamının harekelenmiş olması, cüz numaralarının belirtilmesi ve tercümenin ismiyle ilgili hususlar ele alınmaktadır. Buşul, burada da kendisiyle önceki mütercimler arasındaki farkın Kur'an'ın Allah kelamı olarak kabul edilip edilmemesinde olduğunu belirtmektedir. Buşul ayrıca "Bu İbranice Kur'an çevirisi, bir Müslüman tarafından hazırlanan ilk çeviridir" ifadelerine yer vermektedir.²⁷ Buşul'un bu ifadesi doğru değildir. Daha önce hakkında bir tanıtım yayınladığımız üzere bir Müslüman tarafından hazırlanan ilk İbranice Kur'an çevirisi Şubhî 'Alî el-'Adevî'ye aittir.²⁸

Buşul, devamında Kur'an'la ilgili bilgilendirme yapmaktadır. Kur'an'ın Allah tarafından yapılan isimlendirmeleri, Hz. Muhammed'e indirilişi, Cibril'in vahiy meleği oluşu, *muşşaf* kelimesinin açıklanması, Allah'ın kimlerden peygamber seçtiği gibi hususlar bu bölümde işlenmektedir. Ardından da ilk vahyin gelişi, Hz. Muhammed'in Hz. Hüdice'ye durumu anlatması, Varaça b. Nevfel'e gitmeleri gibi hususlar anlatılmaktadır. Kur'an'ın peygamberin kalbini teskin etmek ve iyice oturmasını sağlamak için peyderpey indirildiği de bu bölümde ele alınmaktadır.²⁹

²⁵ *ha-Kur'an ha-Mefo'ar*, s.1.

²⁶ <https://www.mawteni48.com/archives/74386> (20.10.2019).

²⁷ *ha-Kur'an ha-Mefo'ar*, s.3.

²⁸ Meral, "Bir Müslüman Tarafından Yapılan İlk İbranice Kur'an Çevirisi," ss.143-155.

²⁹ *ha-Kur'an ha-Mefo'ar*, ss.4-6.

Buşül, ardından peygamber hayattayken başlayıp vefatı sonrasında da devam eden vahiy katipleri, faaliyetleri ve Kur'an'ın yazımı konusuna girmektedir. Yazı malzemeleri, öne çıkan vahiy katipleri, peygamberin vefatı sonrasında hafız sahabilerin savaşlarda kaybedilmeleri, Hz. Ebü Bekr zamanında Kur'an'ın kitap haline getirilmesi, Hz. 'Uşmân zamanında da İmam Mushaf adı verilen tek bir metin oluşturularak çoğaltılıp önemli şehirlere gönderildiği ifade edilmektedir. Kur'an'ın elimizdeki mevcut nüshasının vahyin iniş sırasına göre olmadığını belirten Buşül, bu düzenlemenin Hz. Muhammed'e dayandığını vurgulamaktadır. Kur'an'ın sure sayısı, cüzlere bölünmesi gibi teknik hususlara değinen Buşül, kıraat farklılıklarına da ana hatlarıyla değinmektedir. Ardından tefsir geleneğini ele alan mütercim, Kur'an yorum geleneğinde "geleneksel tefsir" ve "aklî/ictihadî tefsir" adıyla iki temel tefsir metodu bulunduğunu, geleneksel tefsirin daha sağlıklı olduğunu ifade etmektedir. Buşül, bunun sebebinin geleneksel tefsirde ayet yorumlarının doğrudan Hz. Muhammed'e veya ondan sonraki nesle dayanmasına bağlamaktadır.³⁰

Buşül, mukaddimenin son bölümünde Kur'an'ın i'cazından bahsetmektedir. Kur'an'dan *teḥaddî* ayetlerini örnek olarak sunan mütercim, hiç kimsenin bu kitabın benzerini getiremediğine dikkat çekmektedir. Kur'an'ın Arapça metnindeki orijinalliğinin çeviride hiçbir zaman karşılanamayacağını ifade eden Buşül, mütercimlerin Kur'an'dan kendi anladıklarını çevirilerinde yansıttıklarını ve inzal olan metnin Arapça olduğunu, bu sebeple de çevirilere Kur'an muamelesi yapmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Buşül, son olarak mütercimın çevirisini kendi yanlış düşüncelerini yaymak için örtü olarak kullanmaması gerektiğini belirtmektedir. O, "yalan söyleyerek Müslüman olduklarını iddia eden bazı oryantalistlerin yaptıkları gibi" Kur'an çevirisinin İslam'ın yüce değerlerinin kökünü kazıyarak bir araç olarak kullanılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.³¹ Buşül'un son cümlesinden oryantalistlerden Müslüman olup Kur'an çevirisi yapan kişilerin Müslümanlıklarıyla ilgili şüphelerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Buşül çevirisinde çevirinin başlığı *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*³² olarak isimlendirilmektedirler. Besmele ise *be-Şem Allāh ha-Raḥmān ve-ha-Raḥūm* şeklinde tercüme edilmiştir. Allah kelimesi korunmakta ve İbrani harflerle yazılmaktadır. Peygamber isimleri Arapça orijinal okunuşları (Dāvūd, Nūḥ, Süleymān,

³⁰ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, ss.6-10.

³¹ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, ss.10-11.

³² Bu başlık Arapçada *el-Ḳur'ānu'l-'Azīm, el-Ḳur'ānu'l-Kerīm* veya *el-Ḳur'ānu'l-Mecīd* ifadelerine denk gelmektedir.

Mūsā) korunarak İbrani harfleriyle yazılmıştır. Sure kelimesi için *sūra* kelimesi kullanılmıştır.

Buşül çevirisinde yaklaşık 1800 civarında dipnot kullanımı mevcuttur. Her bir surenin girişinde müstakil bir sayfada surenin ismini nereden aldığı, nerede indiği, kaç ayet olduğu gibi hususlar yer almaktadır. Ayrıca çeviride sure önünde müstakil sayfada verilen sure bilgileri kısmında surenin rakamla Kur'an'daki sırası, ardından İbrani harflerle Arapça adı, ardından da sure isminin İbranicesi verilmektedir. Sonraki sayfalarda sure çevirisi başlarken sayfanın üst kısmında yine surenin Arapça ismi, İbranice karşılığı, kaçınıcı cüz olduğu ve sayfa numarası yer almaktadır. Buşül, ayrıca çeviriyi 'ayn duraklarına göre ayırmış ve bu bölümlerin başına başlık olarak birinci bölüm, ikinci bölüm şeklinde başlıklar koymuştur. Bu durum biraz Kitab-ı Mukaddes uygulamasını andırması açısından garip bir görüntü oluşturmaktadır. *El-ḥurūf el-muḳaṭṭa'* alı sure isimlerinde de sure ismi olarak açık okunuşları yazılmakta (Yā-Sīn, Ṭā-Hā şeklinde), ayetin çevirisinde ise sadece harfler kullanılmaktadır (Y.S. ve Ṭ.H. gibi). Buşül, çevirisinin sonuna ekler de koymuştur. 114/en-Nās suresinden hemen sonraki sayfada İbranice ve Arapça dilleri arasındaki transkripsiyon cetveli yer almaktadır.³³ Ardından da Kur'an'da geçen peygamber isimleri ve Yahudi geleneğindeki karşılıklarını gösteren bir tablo bulunmaktadır.³⁴ Buşül, çevirisine geniş bir indeks de hazırlamıştır.³⁵ Ardından gelen sayfalarda da sure listelerini gösteren tablolar yer almaktadır. Beş bölümden oluşan tabloda (1) surenin Kur'an'daki sırası, (2) Arapça adı (İbrani harfleriyle) ve İbranice karşılığı, (3) surenin adının Arap harfleriyle yazılmış hali, (4) surenin indiği yer ve (5) bu çeviride hangi sayfada yer aldığını gösteren bilgiler yer almaktadır.³⁶ Buşül çevirisinde modern İbranice kullanılmıştır. Buşül'un dile hakim olduğu görülmektedir.

3. Yahudilerle İlgili Ayetlerin Karşılaştırması

a. Örnek Ayet Karşılaştırmaları

Daha önce Şubḥī 'Alī el-'Adevī çevirisinde de yaptığımız şekilde bu iki çeviride de belli başlı ayetleri incelemek yerinde olacaktır. Bu ayetlerin Yahudilerle ilgili ayetler olması önem arz etmektedir. Diğer türlü İbranice çeviri olmasının özel bir anlamı kalmayacaktır. Bu ayetler, daha önce el-'Adevī'nin çevirisi için incelediğimiz ayetler olacaktır. Böylelikle okurların karşılaştırma yapma fırsatları olacaktır.

³³ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, s.695.

³⁴ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, s.696.

³⁵ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, ss.697-705.

³⁶ *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, ss.706-709.

“Ateş, bize sayılı günlerde dokunacak!” (2/el-Bakara:80)

2/el-Bakara suresi 80. ayette Yahudilerin “Bize ateş, sayılı birkaç günden başka asla dokunmayacaktır” dediklerine yer verilmektedir. Bu ayetle uyumlu bir biçimde Talmud, İsrailoğullarından günahkar olanların cehennemde on iki ay kalacaklarını nakletmektedir.³⁷ Yeni Delhi çevirisinde bu ayet literal olarak birebir tercüme edilmiş ve “sayılı günler hariç ateş bize dokunmayacak” şeklinde verilmiştir.³⁸ Mealde dipnot yer almadığı için bu ifadelerin Yahudilikteki kaynağıyla ilgili bir bilgi paylaşılmamaktadır. Buşül çevirisinde de “Ateş (cehennem) bize birkaç gün dışında dokunmayacak!” şeklinde tercüme edilmiştir. “Ateş” kelimesi de parantezle “cehennem” kelimesi ilave edilerek kullanılmıştır.³⁹ Tercümede yoğun bir dipnot kullanımı olsa da mütercim Es’ad Nimer Buşül, bu ayetle ilgili herhangi bir dipnot vermemektedir. Buşül, çevirinin mukaddimesinde kendisinden önce Yahudiler tarafından yapılan İbranice Kur’an çevirilerini incelediğini belirtmektedir. Bu durumda çeviriyi yaparken söz konusu ayetleri Yahudi mütercimlerin nasıl tercüme ettiklerini kontrol ettiğini varsayabiliriz. Yahudi mütercimler bu ayeti literal olarak tercüme ettikten sonra Yahudilerin günahkarlarının cehennemde on iki ay kalacaklarına dair bilgiyi aktarmaktadırlar. Bir diğer ifadeyle ayette söz konusu edilen eleştirinin Talmud’da geçen bu ifadeye gönderme yaptığını ifade etmektedirler. Fakat Buşül, bu bilgiyi kullanmamayı tercih etmektedir.

“Ummîlere karşı bir sorumluluğumuz yoktur.” (3/Âlu ‘İmrân:75)

3/Âlu ‘İmrân suresinde Ehl-i Kitap’tan bazı insanların karakteriyle ilgili ilginç bir tavra dikkat çekilmektedir. Kitap ehlinde bazılarına yüksek meblağda mal emanet edildiğinde onları eksiksiz iade edenler olduğu gibi, küçük bir miktar emanet edildiğinde ise başına dikilmedikçe malı iade etmeyecek kimseler olduğu da ifade edilmektedir. Kur’an’ın nakline göre kendisine emanet edilen parayı sahibine vermek istemeyen Ehl-i Kitap’tan bazı insanlar bunun gayri ahlaki bir durum olmadığını “Ummîlere karşı bir sorumluluğumuz yoktur” ifadeleriyle dile getirmektedirler. Ayette geçen *ummiyyîn* kelimesiyle Ehl-i Kitap’tan olmayan insanların özel olarak da Yahudi olmayanların kastedildiği düşünülmektedir.⁴⁰

³⁷ Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 17a.

³⁸ *ha-Kur’ân*, s.34.

³⁹ *ha-Kur’ân ha-Mefo’ar*, s.11.

⁴⁰ Yasin Meral, “Leysa Aleynâ fi’l-Ümmiyyîne Sebîl,” *Artuklu Akademi* 12 (2014), ss.165-169.

Yeni Delhi çevirisinde bu ayet “Onlar kitap bilmeyenlere karşı sorumlu olmadıklarını söylerler” şeklinde tercüme edilmektedir. Burada onların ağızlarından birebir bir alıntı yerine üçüncü çoğul şahıs üzerinden bir anlatım göze çarpmaktadır.⁴¹ Buşül çevirisinde ilgili ayet “Onlar *ummîlere* karşı sorumlu olmadıklarını söylerler” şeklinde tercüme edilmiştir.⁴² Buşül, bu ayete dipnot düşerek “*ummiyyîn* kelimesi İbranice *goyîm* kelimesine tekabül etmektedir ki Yahudi olmayanlar anlamına gelmektedir” ifadelerine yer vermiştir.⁴³ Her ne kadar Buşül’un açıklaması isabetli olsa da konuyu açmaması dikkat çekmektedir.

“Yahudiler, ‘Uzeyr, Allah’ın oğludur’ dediler.” (9/et-Tevbe:30)

9/et-Tevbe suresi 30. ayette Yahudilerin, “‘Uzeyr, Allah’ın oğludur” dedikleri nakledilmektedir. Bu ayet, Kur’an’da Yahudilerle ilgili en kapalı ayettir. Ayette geçen ‘Uzeyr, ses benzerliğinden ötürü İslam kaynaklarında Ezra ile özdeşleştirilmektedir. Elimizdeki Yahudi kaynaklarında Ezra’nın Yahudiler tarafından Allah’ın oğlu olarak nitelendiğine dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Nitekim kendisi Yahudi iken İslam’ı kabul eden Semav’el bin Yahyâ el-Mağribî (ö.1175), ayette zikredilen ‘Uzeyr’in Ezra olmadığını ifade etmektedir. Yahudilerin arasından gelen bir alim olarak el-Mağribî’nin şahitliği önem arz etmektedir. Fakat el-Mağribî, ayetteki ‘Uzeyr ismiyle kastedilenin kim olduğuna dair herhangi bir yorum yapmamaktadır.⁴⁴ Yakın dönemde yapılan araştırmalar, buradaki ‘Uzeyr’in Mesih gibi bir sıfat olduğunu öne sürmektedir.⁴⁵

Yeni Delhi çevirisinde “Yahudiler, Ezra’nın Allah’ın oğlu olduğunu söylediler” şeklinde bir çeviri yapılmıştır.⁴⁶ Tercümede dipnot kullanılmadığı için burada da ne dipnotta ne de parantez içerisinde herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Buşül çevirisinde “Yahudiler, ‘Uzeyr’in Allah’ın oğlu olduğunu iddia ediyorlar” şeklinde bir tercüme yapılmıştır. Dipnotta da “‘Uzeyr, Katip Ezra’dır. Talmud’a göre Tevrat neredeyse unutulacakken Ezra onu yazmıştır” ifadelerine yer verilmektedir.⁴⁷ Buşül, Talmud nakli için kaynak göstermektedir. Her halükarda iki çeviride de ayette geçen ‘Uzeyr, geleneksel maulumatla uyumlu bir biçimde Ezra ile ilişkilendirilmektedir. Yahudi okurlar

⁴¹ *ha-Kur’ân*, s.77.

⁴² *ha-Kur’ân ha-Mefo’ar*, s.46.

⁴³ *ha-Kur’ân ha-Mefo’ar*, s.46, dn.3.

⁴⁴ Samu’al al-Mağribî, *İfḥām al-Yahūd*, ed. Moshe Perlmann (New York: Proceedings of American Academy for Jewish Research, 1964), s.63.

⁴⁵ Moshe Sharon, “People of the Book,” *Encyclopedia of the Qur’ân*, c.4, ss.38-39; Baki Adam, *Kur’an’ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), ss.45-89.

⁴⁶ *ha-Kur’ân*, s.201.

⁴⁷ *ha-Kur’ân ha-Mefo’ar*, s.147, dn.2.

için hazırlanan bir mealde bu tür ayetlerde daha derinlemesine açıklamaların olması umulurdu, fakat mütercimlerin bu noktada ilgisiz davrandığı görülmektedir.

Hz. Dāvūd ve Davalı İki Adam (38/Şād:21-25)

38/Şād suresinde koyunları sebebiyle iki adamın birbiriyle davalık oldukları ve meseleyi Hz. Dāvūd'a anlattıkları nakledilmektedir. Ayette yer alan detaya göre bu adamlardan birisinin doksan dokuz koyunu, diğerinin ise tek koyunu vardır. Doksan dokuz koyunu olan kişi, kardeşinin tek koyununu da almak istemekte ve bu noktada da kardeşine baskın çıkmaktadır. Olayı dinleyen Hz. Dāvūd, doksan dokuz koyunu olan kişinin yaptıklarını zulüm olarak değerlendirmiş, ardından da Allah'ın kendisini imtihan ettiğini anlayarak secdeye kapanmış ve af dilemiştir. Allah da Hz. Dāvūd'u bağışlamıştır.⁴⁸ Yahudi mütercimler buradaki hadiseyi Bat-Şeva' olayıyla ilişkilendirmektedirler. İslam kaynaklarında da bu ayetin Bat-Şeva' olayıyla ilişkilendirildiği eserlere rastlanmaktadır.

Bat-Şeva' hadisesi Tanaħ'ın Samuel Kitabı'nda anlatılmaktadır. Hikayeye göre Dāvūd, bir akşam sarayın çatısında dolaşırken yıkanmakta olan bir kadının görür. Kadından hoşlanan Dāvūd, kadının Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva' olduğunu öğrenir. Dāvūd, kadını saraya çağırıp onunla birlikte olur. Ardından kadın evine döner, bir müddet sonra kadının Dāvūd'dan hamile olduğu anlaşılır. Bunun üzerine Dāvūd, kadının kocasını o günlerde cereyan eden bir savaşta en ön cepheye göndererek ölmesini sağlar. Kocasını ölen kadın, yasını tuttuktan sonra saraya alınır ve Dāvūd'un karısı olur. Samuel Kitabı'na göre o dönemlerde peygamberlik yapan Natan, bu olaylardan sonra Dāvūd'un yanına gelerek 38/Şād suresinde geçen koyunlarından davalı iki adamın olayına benzer şu olayı anlatır:

Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı. Zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam, gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davud "Yaşayan Rabbin adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir, bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli!" dedi. Bunun üzerine

⁴⁸ 38/Şād:21-25.

Natan, Davud'a şöyle dedi: "O adam sensin! İsrail'in Tanrı'sı diyor ki, 'Ben seni İsrail'e kral olarak meshettim ve Saul'un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yehuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden Rabbin gözünde kötü olanı yaparak, O'nun sözünü küçümsedin? Hititli Uriya'yı kılıçla öldürdün, Ammonlular'ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hititli Uriya'nın karısını kendine eş olarak aldın."⁴⁹

Yahudiler tarafından yapılan dört çevirinin hepsi, 38/Şād suresindeki ayetin Samuel Kitabı'ndaki hadiseyle bağıni kurarak Dāvūd'un Bat-Şeva' ile birlikte olup kocasını öldürtmesine atıf yapmaktadırlar.⁵⁰ Buna göre doksan dokuz koyun, Dāvūd'un doksan dokuz yani pek çok karısı olmakta, diğerinin tek koyunu da tek zevcesi olmaktadır. Böylece Dāvūd, gücünü kullanarak emrindeki bir adamın da karısını elinden almakla suçlanmaktadır. Ayetin sonunda yer alan Dāvūd'un, Allah'ın kendisini imtihan ettiğini anlayarak secdeye kapanması ve af dilemesi detayı başta Yahudi mütercimler olmak üzere birçok yazarı bu şekilde düşünmeye itmıştır.

Yeni Delhi çevirisinde ayet literal olarak tercüme edilmiş ve ayetin son kısmı da "Sonunda Dāvūd, kendisini sadece denemek istediğimizi anladı. Bu sebeple Rabbinden bağışlanma talep etti, yüzüstü yere kapandı ve kalpten pişmanlık gösterdi" şeklinde takdir edilmiştir.⁵¹ Burada mütercimlerin ayetten ne anladıklarını daha iyi bilebilmemiz adına dipnot veya açıklamalara ihtiyaç duymaktayız, fakat çeviride dipnot kullanılmadığı için bunu öğrenemiyoruz.

Buşül çevirisinde de de Yeni Delhi çevirisine çok yakın kelimelerle tercüme yapılmış ve "Sonunda Dāvūd, kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Bu sebeple Rabbinden bağışlanma talep etti, secdeye kapandı ve tövbe etti"⁵² şeklinde aktarılmıştır. Bu ayette sonra Allah'ın Dāvūd'u tövbesinden ötürü bağışladığı ifade edilmektedir. Buşül, bu ayetten sonraya "Bkz. 3/Ālu 'İmrān suresi 14. ayet, 13/er-Ra'd suresi 29. ayet" şeklinde dipnot eklemiştir. Bu ayetler "Nefsani arzulara, kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici

⁴⁹ II. Samuel, 12:1-10.

⁵⁰ Reckendorf, *al-Ḳur'ān o ha-Mikra*, s.266; Rivlin, *al-Ḳur'ān*, s.509; Ben Şemeş, *ha-Ḳur'ān*, s.276; Rubin, *ha-Ḳur'ān*, s.371.

⁵¹ *ha-Ḳur'ān*, s.462.

⁵² *ha-Ḳur'ān ha-Mefo'ar*, s.413.

kılındı. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır"⁵³ ve "İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara ne mutlu! Varılacak güzel yurt onlar içindir"⁵⁴ ayetleridir. Buşul'un, bu iki ayete gönderme yapması izaha muhtaçtır. Öncelikle ilk ayette nefsanî arzular ve kadınlara yönelik düşkünlüğe mi yoksa mal biriktirmeye mi gönderme yapıldığı belli değildir. 13/er-Ra'd suresindeki ayet de konuyla pek bağlantılı görünmemektedir. Her halükarda gerek Yeni Delhi gerekse Buşul çevirisinde Samuel Kitabı'na herhangi bir atıf bulunmamaktadır.

b. Yahudilikle İlgili Kavram ve Tabirlerin Karşılaştırması

Yahudilik ve İbranice bilgisinin çeviride daha iyi bir anlamaya katkı sağlayacağı açıktır. Bunun en iyi görüleceği yerlerden birisi, 2/el-Bakara suresi 104. ayette "*Rā'inā* demeyin *unzurnā* deyin" ifadesidir. Yeni Delhi çevirisinde "*Rā'inā* (bizim için kötü) demeyin, *unzurnā* (bize bak) deyiniz" şeklinde tercüme edilmiştir.⁵⁵ *Rā'inā* ve *unzurnā* kelimeleri çeviride transkripsiyonla İbrani harfleriyle yazılmıştır. Parantez içerisindeki açıklamalardan *Rā'inā* kelimesinin İbranice ortak kökenli kelimeyle irtibatının kurulduğu görülmektedir. Buşul, bu ayete düştüğü dipnotta bunun sebebinin Yahudilerin Arapça bu kelimeyi İbranice telaffuza çevirip İbranice kötü-şerli anlamına gelen *ra'* kelimesiyle ifade ederek "şerlimiz, kötümüz" şeklinde bir anlama dönüştürmelerini göstermektedir.⁵⁶ Buşul, burada İbranice bilgisinin avantajını ayeti açıklamakta kullanmaktadır.

2/el-Bakara suresi 248. ayette Ahit Sandığı ile ilgili detay da İbranice Kur'an çevirileri açısından önem arz etmektedir. Bu ayette Tālūt'un krallığının alameti, içinde *sekīne* ve Mūsā-Hārūn ailelerinin eşyalarının bulunduğu sandığın İsrailoğullarına geri gelmesi olarak gösterilmektedir. Ahit Sandığı ayette *tābūt* kelimesiyle karşılanmaktadır. Gerek Yeni Delhi gerekse Buşul çevirisi *tābūt* kelimesini Yahudi geleneğindeki "Aron ha-Brit (Antlaşma Sandığı)" şeklindeki teknik tabirle karşılamakta ve *sekīne* de benzer telaffuzlu *šekina* ile verilmektedir. Devam eden ayetlerdeki Tālūt ismi Yeni Delhi çevirisinde Yahudi geleneğindeki karşılığıyla Şaül şeklinde, Cālūt da yine Yahudi geleneğindeki karşılığı Golyat ile karşılanmıştır. Buşul çevirisinde ise Tālūt ismi aynen korunarak İbrani harfleriyle yazılmış, Cālūt da yine İbranice transkripsiyonla korunmuş ve parantez içerisinde Cālūt (Golyat) şeklinde

⁵³ 3/Ālu 'İmrān:14.

⁵⁴ 13/er-Ra'd:29.

⁵⁵ *ha-Kur'an*, s.37.

⁵⁶ *ha-Kur'an ha-Mefo'ar*, s.14, dn.1.

kullanılmıştır.⁵⁷ Zū'l-ḳarneyn ismi de her iki çeviride Arapça olarak korunmuş ve İbranice transkripsiyonla yazılmıştır. Ye'cūc ve Me'cūc isimleri Yeni Delhi çevirisinde Gog u-Magog şeklinde Buşul çevirisinde ise *bney Gog u-Magog* şeklinde, Yahudi geleneğindeki formlarıyla kullanılmıştır.⁵⁸ Her iki çeviride de Hezekiel Kitabı'ndaki⁵⁹ Gog ve Magog'la ilgili bölüme herhangi bir atıf bulunmamaktadır.

Sāmīrī kıssasında Yeni Delhi çevirisinde “es-Sāmīrī (Şomronī)” şeklinde bir çeviri takip edilmiştir. Elçinin izi ifadesi de “elçinin ayak izinden bir avuç toprak” şeklinde tercüme edilmiştir. *Lā misās* ifadesi “bana dokunmayın” şeklinde tercüme edilmiştir.⁶⁰ Yeni Delhi çevirisinde elçinin kimliği ve Sāmīrī'yle ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Buşul çevirisinde “ha-Sāmerī (Şomronī)”⁶¹ şeklinde takdir edilerek dipnotta da Rivlin'e atıf yapılmış, İbrani geleneğinde Sāmīrī'nin Şomronī olarak anıldığını ve buzağıyı yapan kişi olarak bilindiği ifade edilmiştir.⁶² Rivlin'in çevirisine baktığımızda Sāmīrī ismi *ha-Sāmīrī* şeklinde tercüme edilmiş ve dipnotunda “Buradaki hikayeye göre İsrailoğullarını saptırarak onlara altın buzağı yapan Sāmīrī'dir” ifadesi kullanılmaktadır.⁶³ Görüldüğü üzere burada yanlış bir aktarım söz konusudur. Rivlin, Yahudi geleneğine göre Sāmīrī'nin buzağıyı yapan kişi olduğunu söylememekte bilakis Kur'an'ın bunu iddia ettiğini ifade etmektedir. Buşul ise Rivlin'i kaynak göstererek Yahudi geleneğinde de Sāmīrī'nin buzağı yapıcısı olarak görüldüğünü belirtmektedir. Sāmīrī kelimesinin Şomronī olarak düşünülmesi de geleneksel Yahudi düşüncesinin bir yansımasıdır. “Elçinin izi” ifadesi Buşul tarafından “elçinin (Cebrā'īl) ayak izinden bir avuç toprak” şeklinde tercüme edilmiştir. Buşul çevirisinde de *lā misās* ifadesi “bana dokunmayın” şeklinde tercüme edilmiştir.⁶⁴ Buşul, burada parantez içi bilgiye başvurarak elçinin Cebrā'īl olduğunu ifade etmektedir. Tefsir geleneği genellikle buradaki elçiyi Cebrā'īl ile ilişkilendirmektedir. Bu anlamda geleneksel anlayışa uygun bir tasarruftur.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Yeni Delhi çevirisinde dipnot bulunmamaktadır. Bu nedenle Yahudi kaynaklarına atıf da yer almamaktadır. Yoğun dipnot kullanılan Buşul çevirisinde ise Yahudi kaynaklarına tek atıf,

⁵⁷ *ha-Ḳurʾān*, ss. 60-61; *ha-Ḳurʾān ha-Mefoʾar*, s.32.

⁵⁸ *ha-Ḳurʾān*, s. 313; *ha-Ḳurʾān ha-Mefoʾar*, s.253.

⁵⁹ Hezekiel Kitabı 38 ve 39. bölümde Gog ve Magog'tan bahsedilmektedir.

⁶⁰ *ha-Ḳurʾān*, ss.328-329.

⁶¹ Buşul, noktalama hatası yaparak ha-Sāmerī şeklinde kullanılmaktadır.

⁶² *ha-Ḳurʾān ha-Mefoʾar*, s.268, dn.2.

⁶³ Rivlin, *al-Ḳurʾān*, s.325, dn.1.

⁶⁴ *ha-Ḳurʾān ha-Mefoʾar*, ss.268-269.

28/el-Ğaşaş suresi 76. ayetteki Ķārūn ismine düşülen dipnotta yer almaktadır. Buşul burada “Ķārūn: Yishar ođlu Korah’tır. Bkz. Ķölde Sayım, 16.bölüm vd.” şeklinde bir atıf vermektedir.⁶⁵ Buşul çevirisinde bir de yaşanan bölgenin etkisini gösteren ilginç bir dipnot yer almaktadır. Buşul, 58/el-Mucādile suresi 22. ayetteki *ulā’ike hizbullāh e-lā inne hizballāhi humu’l-muflihūn* ayetine “Buradaki “hizbullah,” Lübnan’ın güneyindeki İran’ın ve Hasan Nasrallah’ın adamları olan Hizbullah değildir. Burada Allah’a iman eden herkes kastedilmektedir” dipnotunu düşmektedir.⁶⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Yeni Delhi ve Buşul çevirisi arasında kelime kullanımı, cümlelerin yapıları gibi hususlarda çok ciddi benzerlikler görölmektedir. Bazı ayetlerde birbir aynı kelimeler kullanılarak, kelimelerin sırası da aynı olmak üzere korunmuştur. Bazı yerlerde de büyük ölçüde benzer cümleler olsa da bazı kelimelerde değişiklik görölmektedir. İbranice Kur’an çevirilerinin Yahudiler için yapıldığı açıktır. Zira bu dili onlar konuşmaktadırlar. Ayrıca İbranice, İngilizce veya Almanca gibi o dili konuşan ülke vatandaşlarının dışında bilinen bir dil değildir. Bu sebeple bu çevirilerin muhatabı İsrail’de yaşayan Yahudilerle, Amerika başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde yaşayıp İbranice okuyup anlayan Yahudilerdir. Fakat daha önce Şubhī ‘Alī el-‘Adevī çevirisinde de gördüğümüz husus bu iki mealde de karşımıza çıkmaktadır. Mütercimler, Yahudilerle ilgili ayetlere ilgisiz kalmaktadırlar. Halbuki Yahudi okurlar ilgili ayetleri okuduklarında onlar için kendi kaynaklarından pek çok şey çağrıştıracak ifadeler göreceklerdir. Müslüman mütercimlerin Yahudilerle ilgili ayetlere de sanki boşama, nafaka veya sadaka ile ilgili ayetler gibi muamele etmeleri okurlarının Yahudi olduğu bir çeviri için garip kaçmaktadır.

Yahudi kaynaklarında Kur’an’daki anlatımların benzerleri olduğuna işaret etmek Müslüman mütercimlerce muhtemelen, Kur’an’ın kökeninin Yahudi kaynakları olduğu noktasındaki iddialara kapı aralamak olarak düşünlmektedir. En azından kendilerinden önceki Yahudi mütercimlerin bu tür bir tavırlarının olması onları bu noktada endişeye sevk etmekte ve Kur’an’daki anlatımların çok benzerleri olan bazı Tevrat anlatımlarına atıf yapmamaktadırlar. Konunun hassasiyetinden ötürü bu tür bir tutuma girmeleri bir yana diğer taraftan Yahudilerin eleştirildiği bazı ayetlerde de benzer tavır göstermeleri anlaşılabilir bir durum değildir. Yahudilerin “‘Uzeyr, Al-

⁶⁵ *ha-Ğur’an ha-Mefo’ar*, s.346, dn.2.

⁶⁶ *ha-Ğur’an ha-Mefo’ar*, s.530, dn.3.

lah'ın oğludur" dedikleri, cehennem ateşinin sayılı günlerde kendilerine dokunacağı, ümmilere karşı sorumluluklarının olmadığı gibi hususlarda Yahudi kaynaklarını göstermenin bilakis Kur'an'ın ilgili nakillerinin Yahudi kaynaklarındaki karşılıklarını gösterme adına çeviriyi daha anlamlı ve güçlü kılacağı aşıkardır. Fakat bir Müslüman olarak ilk İbranice Kur'an çevirisini yapan Şubhî 'Alī el-'Adevī gibi bu çevirilerde de Kur'an'ın Yahudi kaynaklarından derlenerek hazırlandığı şeklinde bir düşünceyi akla getirmemesi adına Yahudilerle ilgili ayetlerde sessiz kalınması ilginç bir durumdur. Bu çeviri İspanyolca, Fransızca veya Macarca çeviri olsaydı Yahudilerle ilgili ayetlere özel olarak eğilmeye gerek duyulmayabilirdi. Fakat İbranice çeviride okurun da Yahudiler olduğu düşünülürken bu ilgisizliği anlamak zordur.

Notes on Two New Hebrew Translations of the Qur'an

Abstract

Until today, nine Hebrew translations of the Qur'an have been prepared. Six of them were made by Jews and three by Muslims. The first Hebrew Qur'an translation by a Muslim was published in Haifa in 2015. Two other new translations were published in 2019, one in Medina and the other in New Delhi. Considering that the potential readers of the Hebrew Quran translations are primarily Israeli Jews who could read Hebrew, it is hoped that these translations would give more detailed explanations of the Qur'anic verses about the Jews. However, after close examination, it has been seen that the verses about the Jews were not investigated thoroughly and were not comparatively studied from the Jewish sources and tradition. We understand from the treatment of the related verses that the translators must have aimed at avoiding the claims that the Qur'an might have had Jewish origins.

Keywords: Hebrew Translations of the Qur'an, Qur'an Translations, Jews in the Qur'an, Muslims, Saudi Arabia, India.



**Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal. *Kur'an Tarihi*.
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018. 352 s.
ISBN: 978-605-9281-34-8**

HALİL ŞİMŞEK

Bağımsız Araştırmacı
hllsmk@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

Önsöz, giriş ve üç bölümden oluşan eserin üçüncü bölümü kendine has kaynakçasıyla Hadiye Ünsal tarafından kaleme alınmışken, diğer bölümler yine kendine mahsus kaynakçası ile Mustafa Öztürk tarafından yazılmıştır. Öztürk'ü böyle bir araştırmaya sevk eden, giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, yazılı Kur'an tarihi hakkında Müslüman benliğin sahip olduğu birikimin kolay kolay hesabının verilemediği yönündeki kanaatidir. Eser, Öztürk'e göre dinî konuların araştırılmasında maalesef norm haline gelen dogmatik düşünce sistemine bir itiraz ve bir nevi öz eleştiri mahiyetindedir. Bu tavrından dolayı Öztürk, kendisini oryantalizmin sözcüsü olarak görecektir, daha doğrusu görmek isteyecek bir takım yaklaşımlara karşı, daha en başından konunun sorunsallığının oryantalist söylemlerden çok daha öncesinde Müslüman ilim adamları tarafından ele alındığını, fakat ortaya konulan tezlerin romantik ve duygusal faktörlerle bezenerek bir "inanç doktrini" halinde sunulmasının en azından mevcut tarihi verilerle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Kur'an'ın yazılı tarihini detaylı bir şekilde ortaya koymanın mevcut kaynak yetersizliği açısından mümkün olmayacak derecede çok zor olduğunu sadece kendi araştırması açısından değil, bundan sonra bu konuda yapılacak başka araştırmalar için de geçerli bir kanaat olarak belirtmiştir (ss.9-18). Durum böyle olunca da ister istemez okuyucunun aklına gelebilecek muhtemel soru şudur: O halde form ve/veya içerik olarak ilahî, veya en azından nebevi bir kaynaktan geldiğinden emin olmadığımız ve/veya hakkında sadır olan muhtelif sorulara sadra şifa cevaplar bulamadığımız ve dahi bulma imkanımız olmayan bir metin bizi ne kadar bağlar ve/veya bağlamalıdır? Bu durumda ilahî ve/veya nebevi kaynağı teyit edilemeyen bir metnin kaynağının, özellikle Batılı bilimsel girişimlerde görüldüğü gibi, ne

olduğu veya ne olabileceği yönündeki farklı yaklaşımları garip karşılamak gerekmektedir. Öztürk'e göre Müslümanların Kur'an'a bağlılığı onun metinleşme süreci ile alakalı sorunlardan arınmış olması ile alakalı değildir; nitekim Müslüman nesiller temel İslami değer ve öğretileri doğrudan doğruya Kur'an'dan değil Hz. Peygamber ve sahabenin hayat tecrübeleri ile ortaya konan ve nesilden nesile fiili tevatür yoluyla tevarüs edilen bir gelenek sayesinde telakki etmişlerdir (s.12). İslami değerler ve normların, ve dahi Kur'an yoluyla ve Peygamber ve sahabe tecrübeleri ile ortaya konulan öğretilerin fiili tevatür yoluyla nesilden nesile yaşanarak intikal ettiğini söylemek bize göre aşırı iddialı bir tezdır ve henüz sahabe döneminde ve sonrasında da daha belirgin bir şekilde tabiun döneminde Kur'an'ın anlaşılması ve/veya İslami öğretilerin ne olduğu meyanındaki farklı yaklaşımlar bu tezi büyük ölçüde çürütecek niteliktedir. Öztürk'ün yaşayan Sünnet olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber sonrası gelişen bu dinamik gelenek her zaman Peygamber ve Kur'an kaynaklı olmamıştır ve aynı zamanda ne sözlü ne de fiili tevatür yoluyla tesis edilmiştir. En bariz örnekler sanırız ki Hz. Ebü Bekr'in zekat vermeyenlere karşı çoğu sahabeye muhalif bir tavır takınması, ve yine sonrasında da Hz. 'Umer'in savaş ganimetlerinin tasarrufu konusunda, hatta daha birçok başka konularda, Kur'an ve Sünnetin "zahir" beyanlarına muhalif kararlar alması addedilebilir. Sanki "İslami değer ve öğretileri kısmen belirleyen kaynak bazı durumlarda ne Kur'an'da ne de Sünnette aranmıştır, veya aransa da bulunamamıştır. Bunların da ötesinde siyasi otorite ve icthad gibi kurumlar daha belirleyici olmuşlardır" kabilinde bir tez müzakereye mi açılmaktadır? Bizzat Kur'an'ın metinleşmesi dahi bu kurumlar ile direkt alakalı bir gelişme midir? Diğer taraftan Öztürk'ün söylemlerinden bir okuyucu olarak şu sonucu çıkarabilir miyiz: Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi ve müstakil bir metin olarak muhafaza edilmesi beraberinde bir takım sorunlar getirmiştir. Öncelikle, külliye olmasa da, Kur'an'ın bir takım öğretilerinin Peygamber ve sahabe telakkilerinden bağımsız değerlendirilmesine ve anlaşılmasına sebep olmuştur; diğer taraftan "dinamik" bir gelenekten bahsederek bu geleneğin "tevatür" yoluyla nakledildiğini söylemek üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Monolitik bir gelenek kastediliyorsa buna dinamik demek anlaşılması zor bir ifadedir. Fakat liberal, yani bünyesinde farklılıklar barındıran ama aynı hedefi amaçlayan bir gelenek kastediliyorsa, tevatür vasfını haizlik karşılanması zor bir şart olsa gerektir. Belki de bu tür sorunsalların çözümü Peygamber ve sahabe tecrübesi ile tesis edilen bir "paradigma" belirlenmesinde yatmaktadır.

Öztürk'ün de ifade ettiği gibi Kur'an'ın yazılı bir metin olmasını ilahî bir direktif ve tasarruf olarak telakki eden yaklaşım bizzat Kur'an'dan bir takım ayetleri ilgisiz ve bazı durumlarda da zorlayıcı bir şekilde delil olarak sunmaya çalışmıştır (s.46). O halde "Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi de bir siyasi otoritenin girişimi ve/veya ichtihadi bir yaklaşımın neticesinde gerçekleşmiştir" sonucu mu çıkarılmalıdır? Kur'an tarihi konusunda mevcut rivayetler özü itibariyle tarihsel bir vakıya işaret etse de, özellikle modern dönemde oryantalistler tarafından dillendirilen sorulara yeteri kadar cevap veremez niteliktedir. Binaenaleyh, yazar basit ve tutarsız hikaye kurgulamalarının bilimsel/tarihsel verilere dayanmayan böyle kifayetsiz çalışmaların müsteşriklerin değirmenine su taşıyacağına işaret ederek hissettiği üzüntüyü seslendirir (s.62). Bu bağlamda müellifin ortaya koyduğu bu rivayetlerin geriye dönük bir tarih inşası olarak algılanabileceği ihtimali kayda değer bir değerlendirmedir. Durum böyle dahi olsa konunun, toplum ve kimlik inşası, siyasi otoritenin varlığını kabul ettirmesi ve kanon tesisi gibi vakıalarla da alakası irdelenmeli ve Müslüman toplumun bir "inanç doktrini" tesis etme girişimleri bu bağlamda değerlendirilmeli midir? Dikkat edilirse aynı mülhazalar özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere kutsal metin (*scripture*) sahibi olduğuna inanan dinler için de geçerlidir. Yani onların da nebevi kaynaklığı tarihsel verilerle tespit edilememiştir. Tabii ki Müslüman bireye göre Yahudi ve Hristiyanlığın kutsal metinlerinin kendilerine vahyedilen peygamber(ler) dönemine aidiyetleri tarihsel verilerle tespit edilemezken, aynı durum Kur'an için geçerli değildir. Öztürk'e göre bu yaklaşımın bilgi değil bir inanç olduğunu ortaya koymak için Müslüman bir ilim adamının cesur bir adım atarak daha önce oryantalizmin kevgirden geçirdiği ve hala da geçirmekte olduğu rivayetleri tenkitçi bir şekilde analiz etmesi gerekmektedir. Mustafa Öztürk de böyle bir girişimde bulunmakla kendi tarihi ile yüzleşmenin kaçınılmazlığına işaret etmiştir.

Öztürk birinci bölümde (ss.19-160), "Kur'an Vahyinin Metinleşme Süreci" başlığı altında, nüzul döneminde şifahi ve yazılı kültürden başlayarak Kur'an'ın yazı ile tesbitini, Hz. Peygamber döneminden Hz. 'Uşmân'ın vefatına kadarki süreçte cereyan eden cem' ve istinsah faaliyetlerini mevcut rivayetler ışığında analiz etmiş, gerekli gördüğü yerlerde tenkitten kaçınmamış ve kendi değerlendirmelerini de okuyucunun takdirine sunmuştur. Görünüşe göre, hem Hz. Peygamber zamanında hem de onun vefatını takip eden yaklaşık bir buçuk asırlık zaman boyunca yazılı kültür seyrek de olsa varlık göstermiş olsa da hakim olan şifahi kültür idi (s.22). Hatta mevcut rivayetler ışığında Kur'an'ın en geç Hz. 'Uşmân zamanında cem' ve istinsah

edilerek yazıldığını söylesek dahi, Kur'an'ın kişiler tarafından en azından İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö.124/742) zamanına kadar şifahi bir şekilde nesilden nesile aktarıldığını söyleyebileceğimiz gibi, lafzi olmasa da mana eksenli bir nesilden nesile fiili aktarımdan da söz edebiliriz. Çünkü İbn Şihâb ez-Zuhrî kendi kabilesinin nesebinin kayıtlı olduğu bir metin dışında hiçbir yazı muhafaza etmemiştir ve bu da sanırız Kur'an'ın yazılı bir metin olarak muhafazasının en azından bir kişinin nesebini yazılı olarak muhafaza etmesinden daha az değerli olarak görülmesini çağrıştırmaktadır. Aḥmed b. Ḥanbel (ö.241/855) ve el-Ḥâkim en-Nisâbūrî'nin (ö.405/1014) zikrettiği bir hadise göre Hz. Peygamber'in "benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa, yazdığı metni imha etsin" şeklindeki sözü (s.24) vahiy katipliği gibi bir kurumun (vahiy katipliği için bkz. ss.47-60) varlığını şüpheye mahal vermeyecek derecede nefyetmektedir. Ayrıca bu hadise binaen Hz. Peygamber'in bile Kur'an'ın yazıldığını veya yazılmadığını ve/veya yazılıyorsa da kim tarafından yazıldığını bilmediği gibi bir sonuç da çıkarabiliriz. Dolayısıyla bireysel olarak Kur'an'ın daha nüzul döneminde yazıya dökülmesi girişimleri, Öztürk'ün de ifade ettiği gibi, teberük amaçlı girişimler olarak görülmelidir (ss.26-27). Böyle bir rivayetin diğer rivayetlerle, yani vahiy katipliğinin varlığına işaret eden rivayetlerle çelişiyor olması, bu rivayetin daha sahih bir rivayet olduğunun en önemli delilidir. Hasıraltı edilmesi gereken en önemli rivayet olmasına rağmen bize kadar ulaşmış olması bu rivayetin sıhhatini destekler mahiyettedir.

Konuyla ilgili bir takım rivayetler ister istemez başka konularda yine bir takım soru işaretlerini gündeme getirmektedir. Kur'an tarihi ile ilgili olmasalar da burada bu soruları zikretmeye değer buluyoruz: Nüzul döneminde hadislerin, Kur'an'la karışacağı korkusuyla yazılmalarının yasaklandığı yönünde rivayetler zikredilmektedir (ss.26-27). Fakat Kur'an'ın sahabe tarafından anlaşılması babında sahabenin selika sahibi olduğu dillendirilmekte ve anlam sorunu yaşamadıkları ifade edilmektedir. O halde selika sahibi bir neslin Kur'an'ı hadis ile karıştırmamasından nasıl korkulabilir? Mu'ciz olduğu kabul edilen bir ifade mu'ciz olmayan bir ifade ile nasıl karıştırılabilir? Sanırız ki hadislerin özellikle nüzul döneminde yazılmadığı iddiası, yazılanın sadece Kur'an olduğunu ön plana çıkarmak için ortaya sürülmüş bir iddiadır. Fakat hem Kur'an hem de hadis bireysel bir girişim olarak ve/veya hafızaya yardımcı olması amacıyla ve teberük maksatlı bazı sahabe tarafından düzensiz olarak yazıya geçirilmiş olsa gerektir.

Kur'an'ın cem'i ve istinsahı konusunda üç çeşit rivayet vardır: Hz. Peygamber döneminde yapılan cem' ve istinsah, Hz. Ebü Bekr zamanında yapı-

lan cem' ve istinsah, ve en son Hz. 'Uşmān zamanında yapılan cem' ve istinsah. Hz. Peygamber zamanında cem' ve istinsah gerçekleşmişse, diğer ikisinin form ve muhteva açılarından çok anlamsız olduğu ortaya çıkar. Aynı şey Hz. Ebū Bekr döneminde yapıldığı iddia edilen cem' ve istinsah için de geçerlidir. Yani Hz. Ebū Bekr zamanında böyle bir faaliyet gerçekleşti ise Hz. 'Uşmān zamanında aynı işlemin gerçekleşmesi büyük ölçüde anlamsız kalmaktadır (s.35). Fakat Hz. Ebū Bekr zamanında yapılanın hafızaya yardımcı yazılı bir metnin muhafazası olduğu ve Hz. 'Uşmān'ın faaliyetlerinin de siyasi ve toplumsal birliği sağlamak amaçlı bir girişim olduğu tezi üzerinde yoğunlaşırsak, farklı faaliyetleri biraz daha anlamlandırabilir miyiz?

Ebū Mālik Rāfi' b. Mālik ile ilgili bir rivayete göre, Hz. Peygamber 'Ağabe beyatında bu sahabiye Mekke döneminde nazil olan sureleri "yazılı" olarak vermiş ve bunu da Medine'ye götürüp kendi kabilesine tebliğ etmesini söylemiştir (s.41). Özellikle Mekke nüzul dönemiyle ilgili Kur'an'ın yazıya geçirilmesi meyanında en güçlü delil bu olsa gerektir. Fakat Öztürk kabul edilmesi zor bir şekilde bu rivayeti tevil etme yoluna gitmiştir: Ona göre Rāfi' b. Mālik bu sureleri ezberlemiş olmalıdır. Yazarın mülahazası ihtimal dışı değildir, ama rivayette sarih bir şekilde geçen "yazılı" kelimesinin "ezberlemek"le nasıl tevil edilebileceğini yeterince açıklamamıştır.¹ Ama diğer taraftan Rāfi'nin Kur'an'ın üçte ikisine tekabül eden Mekke döneminde nazil olan sureleri yazılı olarak nasıl götürdüğü de bu rivayeti serdedenler tarafından açıklanmalıdır.

Hem Hz. Ebū Bekr hem de Hz. 'Uşmān zamanında cem' ve istinsah faaliyetleri hakkında özü itibarıyla inkar edilemeyecek derecede sahih hadislerin varlığı nüzul döneminde ve Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'ın bir mushaf olarak cem' ve istinsah edilmediğine yeterince delil teşkil etmektedir.

Arza ('arḍa) meselesi de yine yazara göre geriye dönük bir tarih inşası girişiminin bir eseridir ve gerçekte bu vakıa Hz. Peygamber'in özel olarak icra etmiş olduğu *teḥannuş* geleneğinin devamıdır. Ayrıca el-Buḥārî'nin (ö.256/870) naklettiği Hz. Fāṭıma rivayetinde Hz. Peygamber'in arza olayını kızına "gizlice" haber verdiği kaydedilmiştir. İbn 'Abbās rivayetinde de olayın gece gerçekleştiği belirtilmiştir (s.61). Binaenaleyh, şöyle bir sonuç çıkarılabilir mi: Arza iddia edildiği gibi vuku bulmuş olsa dahi, Kur'an'ın cem'

¹ Öztürk "yazılı" tabirinin orijinalini vermediği için okuyucu nezdinde bu açıdan tutarsız bir açıklama getirmiştir. Rāfi' b. Mālik ile ilgili bu rivayetin başka bir varyantında "Kur'an'ı Medine'ye taşıyan (*ḥamele*) Rāfi'dir" şeklindeki ifadeye binaen Öztürk'ün açıklaması anlaşılabilir.

ve istinsahı ile alakalandırılmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in, vefatı öncesinde Kur'an'ı bir mushaf içinde yazılı bir metin haline getirmemiş olması Kur'an'ın onun nezdinde nasıl telakki edildiği ile alakalıdır. Öztürk'ün de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'e göre Kur'an yazılı "bir metin olarak değil, hayata, dünyaya ve eşyaya bakış hususunda zihniyet, perspektif, kişilik ve karakter oluşturan bir ilahî rehberlik olarak" telakki edilmelidir (s.68).

Hz. 'Uşmân zamanında yapılan cem' ve istinsah girişimleri genelde Kur'an'ı Şam'da Ubeyy b. Ka'b'dan öğrenenler ile Irak'ta 'Abdullâh b. Mes'ûd'dan öğrenenlerin kıraatleri arasındaki farklılıkların tarafların birbirlerini tekfir edecek derecede şiddetlenmesine dayandırılır. İster istemez aklımıza gelen soru *ahruf-i seb'a* geleneğinden neden habersiz olduklarıdır. Mevcut rivayet literatürüne göre *ahruf-i seb'a* ruhsatı Hz. 'Uşmân'ın cem' ve istinsah faaliyetlerinin neticesinde yani sonrasında kaldırılıyor!

Hem Hz. Ebü Bekr hem de Hz. 'Uşmân'ın cem' ve istinsah faaliyetleri yazılı bir metin inşasından daha ziyade bir taraftan hafızaya yardımcı bir metin tesis etmek amacı, bir taraftan da Müslüman toplumu siyasi otoritenin belirlediği bir metin etrafında toplama ve bu otoriteyi kabul ettirme girişimi olarak da değerlendirilmeli midir? Nitekim yazarımızın da zikrettiği gibi (ss.96-97) 'Uşmân'ın cem' faaliyetlerine bazı sahabilerin karşı çıktığı, bu faaliyetleri tebrir için de diğer bir kısım sahabenin 'Uşmân'ın girişiminin "Müslümanları bir mushafta birleştirmeye" matuf olduğundan dolayı iyi bir iş olduğu yönünde beyanları vardır. Bu açıdan baktığımızda, Hz. 'Uşmân tarafından yapılan cem' faaliyetinin siyasi gayeler çerçevesinde Müslüman toplum tarafından kabul gördüğünü söyleyebilir ve bunu 4./10. yüzyılda İbn Mucâhid'in (ö.324/936) kıraat sayısını yedi ile tahdit girişiminde de kısmi birlik sağlanması için siyasi otoritenin desteğini arkasına almasına benzetebilir miyiz?

Kur'an surelerinin tertibinin ictihadi olduğu yazarın sunduğu deliller neticesinde bir kez daha ortaya konulurken, ayetlerin tertibinin ictihadi mi yoksa tevkifi mi olduğu içinden çıkılmaz bir durum haline gelmiştir. Nitekim Öztürk vardığı sonuçları muhtemel sonuçlar olarak değerlendirmiştir. Bu meyanda serdedilen deliller arasında Hz. 'Uşmân'ın birbirine münakız gibi görünen iki ifadesi yanlış ele alınmış görünüyor: Hz. 'Uşmân'ın tereddüdü 8/el-Enfâl ve 9/et-Tevbe surelerinin sure tertibi ile alakalıdır, ama Öztürk tarafından ayetlerin tertibinin ictihadiliği konusunda delil olarak kullanılmak istenmiştir (ss.191-192). Diğer taraftan aynı delilin daha önce ayetlerin tertibinin tevkifiliği babında da sunulmuş olması (s.181) biz okuyucuları bir zihin karışıklığına sürüklemektedir.

Bazı ayetlerin zahire göre anlamsız bir şekilde tertip edilmiş olması yazarımızı ayet tertibinin icthadi olduğu yönünde bir kanaate sevk etmiştir. Fakat bu kanaat bu tür bir icthadın temellendirilmesini gerektirmektedir. Böyle bir durumda ne ayet tertibini icthadi görenler ne de tevkifi görenler sadra şifa bir temellendirme yapabilmişlerdir. İctihadi olduğunu savunanlar sanırım mevcut tertibin çok ibtidai olduğundan dem vurarak temellendirilemeyeceğini ve bu tertibin çok gelişigüzel ve üstünkörü bir tertip olduğunu savunurlar. Ama diğer taraftan gözden kaçırılan bir nokta şudur: *Lectio difficilior potior* ilkesi gereği bir metnin en anlaşılabilir durumu o metnin en orijinal formuna işaret eder. Yani bazı ayetlerin yerinin anlamlandırılmaması bizzat bu ayetlerin yerlerinin orijinal formunda muhafaza edildiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan, bazı ayetlerin yerlerinin uygunsuz bulunması nüzul tertibi ile tilavet tertibinin bir tutulması kaygısından, yani tilavet tertibinin nüzul tertibine göre olması beklentisinden kaynaklanmaktadır. Mesela 6/el-En'âm 119'daki ifade, daha önce indiği büyük ihtimalle sabit olan 145. ayete atıf yapmaktadır. Yani okuyucunun, 119. ayetteki manayı anlayabilmesi için 145. ayette geçen manayı daha önceden biliyor olması gerekmektedir (el-En'âm suresindeki bu ayetlerin tertibiyle ilgili değerlendirme için bkz. ss.193-197). Bazı müfessirler bu tür anlaşılabilirliklerin tilavet tertibi ile nüzul tertibini bir tutmaktan kaynaklandığını, ama sonra tilavet edilen bir ayetin kendisinden önce tilavet edilen bir ayetten daha önce inmiş olabileceğini dile getirmişlerdir.

Bir başka örnek de 2/el-Bakara suresinin 238-239. ayetleridir. Blachère bu ayetlerin yanlış yerde bulunduğunu, asıl ait oldukları doğal yerin 5/el-Mâ'ide 6. ayetin hemen sonrası olduğu yönündeki görüşlerine de binaen Öztürk ayetlerin tertibinin de icthadiliğine meyletmiştir (ss.200-202). Fakat yine bu tür değerlendirmeler bir takım ön kabullerin doğurduğu sonuçlardır. Bu örnekte de icthadiliğe delil olarak gönderme yapmak Kur'an'ın integral yapıda konu bütünlüğü yansıtmaması arzulan yazılı bir metin olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki Kur'an her şeyden önce şifahi bir hitabdır ve şifahi hitabın kendine has özellikleri vardır; yazılı bir metnin taşıdığı bir takım özellikleri taşımayabilir. Kur'an'da nitekim hiç alakasız gibi telakki edilebilecek bir şekilde istitradi anlatımlar çok yaygın bir üslup özelliğidir. Hatta Kur'an'ın en büyük özelliklerinden biri belki de hiç alakasız görünecek bir şekilde konudan konuya atlayarak tekrar en baştaki konuya dönebilmesidir. Yine 3/Âlu 'İmrân 130. ayet de aynı şekilde ayetlerin tertibinin icthadi olduğu görüşüne binaen uyumsuz bir şekilde tayin edildiği zehabına sebebiyet verir. Çünkü icthad bu ayetin 2/el-Bakara

175. ayetten hemen önce gelmesini gerektirir. Öztürk bu tür ayetleri ayetler arasındaki uyumsuzluğa örnek olarak vermekte, mevcut ayet tertibinin icthadi olarak belirlendiğine delil olarak kullanmakta ve bu icthadları temellendirmeyi de ibtidai ve üstünkörü olarak değerlendirmektedir. Fakat bunu yaparken nüzul ile tilavet tertibi ayrımını gözden kaçırmaktadır. Nitekim İbn ‘Âşūr’un (1879-1973) 75/el- Kıyāme 16-19. ayetler meyanında nüzul süreci ve sebebi ile ilgili serdettiği açıklamalar kayda değerdir (s.209). Ayrıca eserin üçüncü bölümünün yazarı Hadiye Ünsal’ın aynı konu meyanında yani ayetlerin tertibinin tevkifiliği konusunda öne sürdüğü rasyonel açıklamalar da (s.251) Öztürk’ün aynı konudaki değerlendirmelerinin tekrar gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Diğer taraftan bazı sahabilere nisbet edilen mushaflarda sure tertibinin farklı olduğu tespit edilmiş ama bu farklılığın ayet tertibinde de olduğuna dair gözlemler not edilmemiştir. Binaenaleyh, sure tertibinin icthadiliği bu açıdan bir kez daha teyit edilirken, ayetlerin tertibinin tevkifiliği de bu delille daha da güçlenmektedir.

Kanaatimize göre Öztürk’ün çalışması yoğun bir mesainin eseridir ve alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu konuda yazılan hem birinci kaynaklara hem de doğuda ve batıda yapılan modern çalışmalara müracaat edildiği geniş kaynakçasından anlaşılmaktadır. Fakat, eserin bir takım teknik eksikliklerini zikretmek bilimsel araştırma metotları adına önemlidir. Yazar maalesef çalışmasında teknik addedilebilecek birtakım Arapça kelimelerin transkripsiyon/transliterasyonu konusunda bir metodoloji benimsememiştir. Dolayısıyla, özellikle Arapça kelimelerin orijinalini canlandırma okuyucu zorlanabilir. Çoğu kaynak alıntılarının başladığı ve bittiği yeri kestirmek zorlaşmaktadır. Bazen bir alıntı normal metinle paralel bir düzen içerisinde birkaç paragraf devam etmekte ve okuyucu zihninde bir karmaşaya sebep vermektedir. Mesela Öztürk 142-144 sayfaları arasında el-Bâkıllānî’den aktardığı bilgiyi beş ayrı paragraf olarak vermiştir ki bunların yazarın kendi değerlendirmeleri olmadığını anlamak çok titiz bir okumayı gerektirmektedir. Aynı üslup s. 145-147’de ve daha birçok yerde de izlenmiştir. S. 198, 3. paragraf 5. satırda galiba sehven “sonraki” olması gereken ifade “önceki” şeklinde yer almıştır ki takip eden basımlarda düzeltilmesi umuduyla burada not düşmek isteriz. Ayrıca kitabın sonundaki indeksin Öztürk’ün çalışmasını ihtiva etmediğini ve Ünsal’ın yazdığı bölümle sınırlı olduğunu mülâhaza ettiğimizi ve sonraki basımlarda Öztürk’ün bölümünü de ihtiva eden bir indeksin eklenmesi dileğimizi burada iletmek isteriz.

Hadiye Ünsal tarafından “Nüzul Tertibi” alt başlığı ile kaleme alınan üçüncü bölüm (ss.249-322), Kur'an'ın cem'i, sure ve ayetlerin tertibi, tefsirlerde itimat edilen tertip gibi konuları ele alan, genellemeler ve sınırlı sayıdaki bazı birinci derecedeki kaynaklara atıflarda bulunan bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Daha sonra yazar, üç farklı alt başlık altında sırasıyla sahabeyle isnat edilen nüzul tertipleri, tabiine atfedilen nüzul tertipleri ve tabiinden sonraki nesillere ait nüzul tertiplerini kullanmış olduğu kaynaklar çerçevesinde listeler halinde sunmuştur (ss.253-291). Takip eden alt başlıkta 5-10/11-16. yüzyıllar arasında telif edilen bazı eserlerde isnadsız olarak zikredilen bazı nüzul tertipleri zikredilmiştir (ss.292-300). Bir sonraki alt başlık modern dönem nüzul tertibi olarak adlandırılrsa da bu döneme ait girişimler tefsir ve meal çalışmaları olarak ele alınmıştır (ss.300-316). Modern dönem girişimleri ile klasik dönem ve/veya erken dönem girişimlerinin ardındaki saiklerin incelenmesi ilginç bir araştırma konusu oluşturabilir. Ünsal modern dönem girişimlerinin oryantalist gelenekten etkilendiğini zikretse de hem Öztürk'ten, hem Seyyid Kuṭb'dan, ve hem de Bintu's-Şâṭi'den yapmış olduğu aktarmalar (ss.300-302) farklı saiklerin de varlığına işaret etmektedir. Ünsal çalışmasını, zikretmiş olduğu verilerin değerlendirmesi ve sonuç ile nihayetlendirmiştir (ss.318-322).

Bu bölümde Ünsal daha ziyade kullandığı kaynaklardaki bilgi muhtevasını derleme mesabesinde de olsa önemli bir çalışma yapmıştır. Örneğin İbn 'Abbās'a nisbet edilen nüzul tertibi –ki yazar birbirinden az da olsa farklı yedi liste zikretmiştir (ss.266-276)– analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bu haliyle, bu listelerin tam olarak ne anlam ifade ettiği anlaşılammaktadır. Nüzul tertibi konusunda giriş mesabesinde teorik bir açıklama da olmadığı için bu mefhumun neler ifade edebileceği konusunda cevaplanmamış bir hayli soru akla gelmektedir. Mesela ayrı mushafı olduğu başka rivayetlerde de geçen sahabilerin nüzul tertibi bir açıdan anlaşılabilir; fakat kendilerine ait özel mushafı olmadığını bildiğimiz, mesela İbn 'Abbās'ın nüzul tertibi ne mana ifade eder? Neden bu kadar fazla sayıda nüzul tertibi listesinin İbn 'Abbās'a ait olduğu iddia edilmektedir? Bu listeler birbirinden ne kadar farklıdır ve bu farklılıkların anlamı nedir? Nüzul tertibini tespit için kullanılan kriterler nelerdir, her müellif aynı kriterleri mi kullanmıştır, listelerini nasıl temellendirmişlerdir? Nüzul tertibi modern döneme gelene kadar neden önemsenmemiştir ve/veya modern dönem öncesi müfessirler nüzul tertibine göre tefsir yazma ihtiyacını neden hissetmemişlerdir. Bu sorular artırılabilir. Yazar nüzul tertibi mefhumu ile ilgili bir takım dağınık

rivayet malzemesinden söz etmekle beraber (ss.252-253), bu rivayet malzemesinin içeriği hakkında bir açıklama yapma gereği hissetmemiştir.

Ünsal'ın ele almış olduğu konu, hakkında müstakil araştırma yapılacak boyutta önemli ve bakir bir konudur. Fakat kitabın ana başlığı olan “Kur'an Tarihi” ile yakından alakalı olsa da, üçüncü bölüm, Öztürk'ün ele aldığı bazı noktalarda söylem farkı ihtiva ettiği için kitabın bütünselliğine gölge düşürmektedir. Ünsal bir takım farklı söylemlerini müstakil bir eserde işleyerek ilk bakışta kategorik katılık yansıtan bazı anlatımlarını daha detaylı bir şekilde temellendirebilirdi. Yazar açık olarak ifade etmemiş olsa da, sözkonusu tertibin sure tertibi ile sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki, bölüme başlık olarak seçilen “nüzul tertibi” tabiri ayet tertibi konusunu da ihtiva etmektedir ki mevcut rivayet literatürü hem bütün surelerin bir bütün halinde inmediğini ve/veya bir suredeki ayetlerin vahyi tamamlanmadan başka suredeki bir ayet veya ayetler grubunun vahyinin gerçekleştiğine işaret etmektedir. “Tertip” kelimesi üzerinde daha fazla durularak yansımalarının varacağı muhtemel açılımlar değerlendirilebilirdi: Gerek nüzul babında, gerek ayet ve/veya sure babında, ve gerekse mushaf babında “tertip” mefhumunun bir çok açılımlara gebe olduğunu düşünüyoruz. Bu arada Öztürk'ün çalışması hakkındaki kaynak alıntısı ile yazar değerlendirmesi arasındaki ayrım güçlüğünün Ünsal'ın üslubunda da gözlemlendiğini not etmeliyiz (mesela bkz. ss.250-251).

Her vesilede zikretmeye çalıştığımız bir sorunsalı bu vesile ile tekrar dillendirmek isteriz. Ünsal, Muḳātil b. Suleymān (ö.150/767) tariki ile rivayet edilen İbn 'Abbās tefsirinin güvenilir sayılmadığını zikretmiştir (s.268). Fakat bu bilgi, Muḳātil'i tefsirinde kaynak olarak kullanan muayyen bir tefsir damarına muhalif bir tavır sergileyen selefi akımın aktardığı, tahkik edilmeye muhtaç, ideolojik bir bilgidir.

Yazar ss. 287-289'da Muḳātil ricaline atfedilen nüzul tertibinden bahsetmektedir fakat “Muḳātil ricali”nin ne demek olduğu konusunda yeterince bilgi vermemiştir. Örneğin, yine Muḳātil'in 12'si tabiin neslinden olmak üzere toplam 30 raviden nakilde bulunduğunu zikretmektedir ve sonrasında da Muḳātil ricaline/ravilerine atfedilen nüzul tertibi listesi sunmaktadır. Bu listenin kolektif ve anonim bir aidiyet mi taşıdığı yoksa muayyen bir kişi ve kişilere mi ait olduğu açıklanmamıştır.

Kanaatimizce modern dönemde nüzul tertibine atfedilen ihtimamın artışını oryantalist çalışmaların yarattığı bir sonuç olarak değerlendirmek

(s.300) bizzat yazarın tesbit ederek yaklaşık 50 sayfa kadar zikrettiği modern dönem öncesine ait onlarca nüzul tertibi çalışmasını göz ardı etmektir.

Çalışmanın sonunda (ss.318-322), sonuç ve değerlendirme babında zikredilen mülahazalar kayda değer olmakla birlikte çok kısa ve genelleme kabilindedir. Umarız Ünsal daha detaylı bir çalışmayla bu konuları vuzuha kavuşturmayı planlamaktadır.



**Richard Swinburne. *Are We Bodies or Souls?*
New York, NY: Oxford University Press, 2019.
1. baskı. 208 s. ISBN: 978-0198831495**

AYKUT ALPER YILMAZ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
alper.yilmaz@asbu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3905-018X>

Bedenler miyiz Yoksa Ruhlar mı? Richard Swinburne, 1986'da kaleme aldığı *The Evolution of the Soul*¹ eseri ve ardından 2012'de yayımlanmış olduğu *Mind, Brain, and Free Will*² ile bu soruya cevap aramıştı. Her ikisi de doğrudan ruh-beden ikiciliğini konu alan bu eserlerden sonra Swinburne'ün, *Are We Bodies or Souls?* (Bedenler miyiz Yoksa Ruhlar mı?) eserini kaleme almış olması, ilk anda niçin böyle bir gereksinim duyduğu sorusunu akla getirebilir. Swinburne de bu sorunun cevabını daha ilk sayfadan vererek, bu kitap ile her kesimden okuyucu kitlesine hitap etmeyi amaçladığını ifade ediyor.

Eser yedi bölümden oluşuyor. Her bölüm yeni sorulara kapı aralıyor ve sonraki bölümler, genellikle kendinden önceki bölümler üzerine inşa ediliyor. Eserin sonunda ileri okumalar için oldukça kısa bir rehber de bulunuyor. Ayrıca, yeni basılmış olmasına rağmen *Are We Bodies or Souls?*'un bu baskısına düzeltmeler yapılmaya başlanmış bile. Titiz okuyucular, ikinci baskıyı beklemek zorunda kalmadan, bu düzeltmeleri, yazarın Oxford Üniversitesindeki web-sayfasından indirerek takip edebilirler.³

Bu incelemede, Swinburne'ün argümanlarını tasvir edici bir üslupla ele alarak, ciddi bir eleştiriye girişmeyeceğimi baştan belirtebilirim. Zira bu çalışma, şu anki haliyle bile sıradan bir inceleme yazısını hacimsel olarak aşmış durumda.

¹ 1997 yılında bu eser revize edilerek, aynı yayınevinden tekrar basıldı. Bkz. Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997).

² Richard Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will* (New York: Oxford University Press, 2013).

³ İlgilileri kitaba dair düzeltmeleri buradan indirebilir:

URL=http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/Corrections%20to%20Books/Corrections%20to%20are%20we%20bodies%20or%20souls.pdf (23.11.2019)

İlk bölüme, kitabın başlığını oluşturan soruya, “bizler özsel olarak ruhlardır” cevabını vererek başlayan Swinburne, bu görüşün yalnızca teistlere değil, ateistlere de açık olduğunu belirtiyor. Hatta ruh (*soul*) kelimesinin dini çağrışımından rahatsız olabilecek okuyucunun, bu kelimeyi benlik (*self*) kelimesiyle karşılayabileceğini de ekliyor (s.2). Akabinde ise, kitabın bütününe dair genel bir çerçeveyi bulmak mümkün. Güncel zihin kuramlarının, zihin ve özdeşliği açıklamadaki yetersizliğinden, ruhun gerekliliğine ve son olarak da bu ruhun bilimsel olarak açıklanabilirliğine ilişkin bir harita burada sunuluyor.

İkinci bölümde ise cevher, nitelik ve olay kavramlarına ilişkin tanımlar yapan Swinburne, akabinde zihinsel cevher, nitelik ve olaylar ile fiziksel cevher, nitelik ve olayları birbirinden ayırıyor. Swinburne’e göre cevherler, evrenin bileşenleridir. Tıpkı güneş, ağaç ve masanın bir cevher olması gibi, bunları oluşturan parçalar da –atom altı parçacıklar ve atomlar gibi– birer cevherdir. Zihinsel niteliği anlayabilmek için ele alınması gereken kavram ise “imtiyazlı erişim” (*privileged access*) kavramıdır. İmtiyazlı erişim, kişinin öznel algısına işaret etmektedir. Thomas Nagel’a atıfta bulunan Swinburne, bunu “o organizma olmak gibi bir şeyin varlığı” şeklinde ifade ediyor (s.7). Yani diğer insanlar sizin acı çektiğinizi davranışınıza veya beyninizdeki olaylara bakarak anlayabilse bile, sizin bunu anlamanız için –diğerlerine kapalı olan– bir anlama yönteminiz daha bulunmaktadır. Zira kendiniz de bir alet yardımıyla beyninizi ya da davranışlarınızı gözlemleyebilir, diğerlerinin erişimine açık olan yollardan kendinizi inceleyebilirsiniz. Ancak siz, onlardan farklı olarak kendi zihninize doğrudan bir erişim imkanına daha sahipsiniz. İşte bu, sizin zihinsel boyutunuzu oluşturmaktadır. Diğer taraftan fiziksel nitelik, olay ve cevherler ise, herkesin erişimine açık olan nitelik, olay ve cevherlere işaret eder (ss.33-35). Bu tanımların, Swinburne’ün ruhu (zihinsel cevher) maddeden/bedenden (fiziksel cevher) nasıl ayırdığının anlaşılması açısından da büyük önem taşıdığını belirtelim.

Üçüncü bölümde Swinburne, kişisel özdeşlik (*personal identity*) meselesini ele alarak, bu hususta ortaya konulan teorileri karmaşık (*complex*) ve basit (*simple*) kişisel özdeşlik teorileri olmak üzere ikiye ayırıyor. ‘Karmaşık kişisel özdeşlik’, kişinin zamansal özdeşliğini, onun psikolojik ve/veya fiziksel özelliklerinin aşamalı değişim ve etkileşimleri bağlamında açıklayan tüm teorileri kapsıyor. Öte yandan basit özdeşlik teorisine göre ise özdeşlik, bu tür bileşenlere bakılarak anlaşılacak bir şey değil; daha ziyade analiz edilemez ve basit bir gerçekliktir (ss.41-42). Her ne kadar pratik yaşamımızda kişileri bedenlerine bakarak tanıyor olsak da aslında bu kriterler

basit özdeşlik teorisi açısından pratik bir kolaylıktan öte bir anlam taşıyor. Yani bedensel özelliklerine bakarak insanları tanıyor olsak da bu yöntem, yalnızca arızı olarak doğruyu gösteriyor. Zira insanların özdeşliğini taşıyan şey beden değil, basit ve analiz edilemeyen bir ruh/benliktir. Bunu anlamak için bedensel veya beyinsel özelliklerin aynı kaldığı, fakat kişinin gerçekte aynı olmadığı birçok farklı senaryo üretmek mümkün. Bir sonraki bölüme dair değerlendirmemizde ele alacağımız beyin nakli senaryosu da buna bir örnek olarak görülebilir. Bu tür senaryolar, Swinburne'e göre, kişisel özdeşliğin karmaşık olamayacağını bir ispatı olma niteliği taşımaktadır (ss.65-67).

Dördüncü bölüm, basit özdeşliğin doğruluğu üzerinden, zihinsel cevherin basit ve maddeden farklı olması gerektiğini iddia ediyor. Swinburne, diğer eserlerinde de kullanmış olduğu beyin nakli örneğini burada da ele alıyor. Bu örnek şöyledir: Bir beyne ait iki yarıkürenin, birbirinden ayrılarak iki farklı –kafatasları boş olan– bedene nakledildiğini düşünün. Bunlardan hangisinin eski kişiyle aynı olacağını bilmenin bir yolu bulunmamaktadır. Swinburne, buradan yola çıkarak, maddi ve psikolojik özdeşlik kriterlerinin yanlış olduğunu öne sürmektedir. Akabinde ise bu özdeşliği sağlayan şeyin zihinsel cevher olduğunu ve bu cevher hangi beyinde ise onun eski –beyin naklinden önceki– kişiyle özdeş olacağını ifade etmektedir. Beyin naklinden sonra hangisinin önceki kişiyle aynı olduğunu bilemememiz ise, ruhu göremiyor olmamızdan kaynaklanır. Kişisel özdeşliğin kaynağı fiziksel olsaydı, hangisinin önceki kişi olduğunu beyne bakarak anlayabilirdik. Ancak bunu anlayamıyor olmamız, Swinburne'e göre, özdeşliğin basit olduğunu ve kişinin fiziksel bir şey olmadığını ortaya koymaktadır (ss.68-70).

Ardından Descartes'ın, ruhun varlığını ispatlamak için ortaya koyduğu modal argümanını ele alan Swinburne'ün, biraz revize etmiş olduğu argümanı şöyledir:

- 1- Ben düşünen bir cevherim.
- 2- 'Ben düşünüyorken, bedenimin bir anda yok olması' tasavvur edilebilir (*conceivable*).
- 3- 'Ben düşünüyorum ve ben var değilim' tasavvur edilemez.
- 4- (Yardımcı önerme): Ben, bedenim bir anda yok olduğunda da hayatta kalabilen bir cevherim –bu tasavvur edilebilir.
- 5- Bir cevherin tüm parçalarını aynı anda kaybettikten sonra varlığına devam edebilmesi tasavvur edilemez bir şey.
- 6- O halde, ben özsel niteliği düşünme kapasitesine sahip olmak olan bir ruh, bir cevherim (ss.78-79).

Swinburne'ün bu argümanda Descartes'tan ayrıldığı yer, sonuçta yer alan “düşünme kapasitesine sahip olan cevher” ifadesidir. Zira Descartes'a göre ruh, özsel niteliği düşünmek olan ve düşünmediğinde yok olan bir cevherdir. Oysa Swinburne, bilinç kaybının yaşandığı uyku ve koma gibi durumları da göz önünde bulundurarak, düşünme kapasitesine sahip olmanın –o an düşünmüyor olsa bile– kişinin varlığı için yeterli olduğunu öne sürmektedir (ss.77-79).

Descartes'ın bu argümanının en çok eleştirildiği nokta, yalnızca tasavvur edilebilirlikten yola çıkarak bir cevher postüle etmesidir. Diğer bir ifadeyle, bu eleştiriye göre, iki şeyi birbirinden ayrı olarak kavrayabilmem, o şeylerin farklı varlıklar olduğunu her zaman göstermez. Örneğin, H₂O'nun su olduğunu bilmeyen bir kimse, bunların ayrı şeyler olduğunu düşünebilir. Yani bu ikisini ayrı ayrı kavrayabilir. Ancak bu durum, H₂O'nun su olmadığı anlamına gelmeyecektir.

Swinburne, bu itirazı beşinci bölümde ele almaktadır. İtirazı detaylandırırsak, bu eleştirinin temel iddiası, Descartes'ın “ben bedenimden farklıyım” derken aslında ne dediğini tam olarak bilmediğidir. Zira “ben” kelimesinin referans alanı yeterince açık değildir (s.86). Zaten insanın ne olduğuna ilişkin “insan bedendir, beyindir veya ruhtur” gibi farklı cevapların da bu bilgisizlikten kaynaklandığı söylenebilir.

Ancak Swinburne, “ben” dediği zaman Descartes'ın neyi kastettiğini bildiğini, bu nedenle de argümanın geçerli olduğunu öne sürüyor. Bunun için bize biraz sabrederek bazı felsefi kavramları anlamaya çalışmamızı salık veriyor. Bunlar bilgilendiren tanımlayıcılar (*informative designator*)⁴ ve bilgilendirmeyen tanımlayıcılar (*uninformative designator*) şeklindeki kavramlardır. Bilgilendiren tanımlayıcı, bir şeyi özsel nitelikleriyle tarif etmek anlamındadır. Suyu H₂O olarak bilmek bilgilendiricidir. Ancak onu “renksiz ve içilebilen sıvı” olarak tanımlamak bilgilendirmeyen bir tanımlayıcıdır. Zira H₂O her ortamda aynı nesneye karşılık gelirken, diğeri ise farklı nesnelere referansta bulunabilir. “Köşede duran adam” dediğinizde, bu bilgilendirmeyen bir tanımlayıcı olacaktır. Zira işaret ettiğiniz şey belirli bir kişiyi tam olarak tarif etmemekte hatta onun başka bir kişiyle karıştırılmasına da mahal vermektedir. Tarif ettiğiniz kişi o anda köşede olsa bile, “köşede ol-

⁴ “Designator” kelimesi, Berat Açıl tarafından “belirleyici”, Bülent Gözkan tarafından “gönderen”, Vehbi Hacıkadiroğlu tarafından ise “gösterici” şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Saul A. Kripke “Ad Verme ve Zorunluluk,” terc. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları* 1 (1987), s.31; Saul Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, terc. Berat Açıl (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005); John Cottingham, *Akılçılık*, terc. Bülent Gözkan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), s.139.

mak” her zaman aynı kişiye referansta bulunmaz. Siz yanlış görmüş olabileceğiniz gibi köşedeki adamın başka bir yere gitme ihtimali de vardır.

Ancak zihinsel durumlarımız hakkında böyle bir yanılma, Swinburne’e göre, mümkün değildir. Ona göre kırmızı gördüğümü hissediyorsam – gerçekten gördüğüm şeyin kırmızı olup olmadığından bağımsız bir şekilde zorunlu olarak kırmızı hissine sahibimdir. Başka bir kimse, benim zihnimi doğrudan deneyimleme imkanına sahip değildir. Bu sebeple, bir kimse, kendine ait algılarında yanılıyor olamaz. Yani bendeki kırmızı algısının nasıl olduğunu benden başkasının da bilmesi mümkün değildir. Hatta başkasının “kırmızı algısı” ile benim kırmızı algım tam olarak örtüşmeyebilir. Örneğin, talebiniz üzerine size bir giysinin kırmızı rengini bulup getiren mağaza çalışanının, kırmızıyı tıpkı sizin gibi algıladığını düşünebilirsiniz. Ancak belki de o kimse renk körü olabilir. Ya da en azından sizin gibi algılamıyor olabilir. Fakat nasıl algıladığını en iyi deneyimleyebilecek tek kişi, kişinin kendisidir. Zihinsel nitelikleri hakkındaki kişinin imtiyazlı konumu, ondan başkasının bunları kendisi kadar iyi gözlemlemesini imkansızlaştırmaktadır. Yine de renkleri tarif ederken çoğu kimse bunları yerli yerinde kullanıyor olabilir. Fakat bu durum, herkesin aynı renk algılarına sahip olduğunu göstermez. Buradan yola çıkarak Swinburne, zihinsel durumların, yalnızca bunları algılayan kişi için bilgilendiren tanımlayıcı olduğunu ifade ediyor (ss.104-105).

Swinburne’e göre hiçbir nitelik, bir cevherde olmaksızın –veya cevherde örneksenmeksizin– var olamadığı için, zihinsel nitelikler de bir cevhere muhtaçtır. Bu cevher kişinin kendisi, yani ‘ben’ dediği şeydir. Kişi bu cevheri –kendisini– doğrudan bir algıyla gözlemlemese bile, Swinburne’e göre, hiçbir cevher doğrudan gözlemlenemediği için bu geçerli bir itiraz değildir. Bir evi de şekli, rengi ve diğer nitelikleriyle gözlemleriz. Dolayısıyla kendimizi de zihinsel niteliklerimiz aracılığıyla gözlemliyor olmamız, bir ‘ben’in olmadığı anlamına gelmeyecektir (ss.106-107).

‘Ben’in niteliklerine –zihinsel niteliklere– imtiyazlı bir erişimimizin olması, kendimizi anlama/bilme noktasında da imtiyazlı bir konumumuzun olduğunu gösterir. Dolayısıyla kişinin kendini en iyi bilebilecek tek varlık kendisidir. Zira ‘ben’ denen şeyi gözlemleyebilecek en iyi konuma sahip olan özne, yine kişinin kendisidir. Kişi, kendisini gözlemlemek için kendi içine yöneldiğinde hiçbir zaman yanılıyor olamaz –ama başkaları onun hakkında yanılıyor olabilir. Şu halde Descartes, ‘ben’ derken aslında bilmediği bir şeyden bahsetmemektedir. Zira kişinin ‘ben’ dediği şeyi gözlemleyebilmek için daha iyi bir konuma sahip bir başkası bulunmamaktadır. Onun bilgilendiren tanımlayıcısıyla bildiği bu şeyin aslında başka bir şey çıkması

mümkün değildir. Bu nedenle Swinburne'e göre, 'ben düşünüyorken bedenim yok olabilir' önermesi geçerlidir. Modal argüman sağlamdır ve ikicilik (düalizm) doğrudur (ss.106-108, 114).

Altıncı bölümde ise ruhlar ve bedenler arasındaki etkileşimi ele alan Swinburne, özgür iradeye de kısaca yer vermektedir. Bu bölümde Swinburne, zihinsel olayların niçin nedensel etkilere sahip olduğunu ve bunun aksini iddia eden Libet deneyinin niçin kendi kendini çürüttüğünü ele almaktadır. Akabinde ise Swinburne, kuantum alanındaki belirsizliğin zihinsel durumlara da etkide bulunabilmek için bir alan bıraktığını ifade ediyor (s.137).

Zihinsel olayların etkisiz olduğu ve fiziksel olayları etkilemediği şeklinde anlaşılabilir olan epifenomenalizm veya özgür iradenin bir illüzyon olduğu şeklindeki anlayışlar, Swinburne'e göre, fizikselin nedensel kapalılığı (*the causal closure of the physical*) yasasına dayanmaktadır. Bu yasaya göre evrende, fiziksel nedenlerin dışında herhangi bir nedensel etki mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle, eğer bu yasa doğruysa, herhangi bir olayın niçin gerçekleştiğini bulmak adına söz konusu olayın nedenlerini –nedensel zincirini– geriye doğru ne kadar takip ederseniz edin, hiçbir zaman fiziksel olmayan bir nedene rastlamanız mümkün değildir (s.136). Fakat Swinburne'e göre bilim, hafıza ve şahitlik gibi zihinsel olaylara sürekli olarak başvurmak durumunda olduğundan, zihinsel olayların geçerliliğini baştan kabul etmektedir. Örneğin, bir deneyin veya bilim insanının deneyimlediği ve hafızasında tuttuğu şeyleri, doğru bir şekilde aktarma niyetine sahip olduğunu –ki bunların tümü zihinseldir– varsaymak durumundadır. Ayrıca geçmiş deneyim, hafıza ve niyet gibi zihinsel durum ve olayların da kişinin ağzından doğru sözcüklerin dökülmesine –fiziksel olay– neden olduğunu kabul etmelidir (ss.137-139).

Son bölüm olan yedinci bölümde Swinburne, olası bazı soruları cevaplamaya girişmektedir. Bu bölümde, ruhların ne zaman meydana geldiği, hangi şartlarda yok olduğu, ruh-beden etkileşimi, ruhun varlığına ilişkin bilimsel açıklamaların olup olamayacağı gibi sorular ele alınmaktadır. Birkaçına değinirsek, ilk olarak ruhların ne zaman meydana geldiği sorusunu ele alan Swinburne, bilinçle ilişkilendirilen talamus ve korteks fetüste hamileliğin yedinci ayı civarında oluştuğu için, ruhların bu aşamada meydana gelmesinin daha olası olduğunu ifade eder (ss.144-145).

İkinci soru, niçin bir ruhun sürekli olarak bir bedenle eşleştiği sorusunu ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle, ruh niçin başka bedenlere yönelmemekte

ve bir bedenle kendini sınırlandırmaktadır? Swinburne'ün cevabı; inanç, arzu gibi zihinsel olayların ve hafızanın sürekliliğinin, bize bunu gösterdiği şeklindedir (ss.145-147). Bu cevap, hafıza ve psikolojik süreklilikten hareketle, ruhun aynı kaldığını varsaymak için iyi nedenlerimiz olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Ancak bunun, klasik eşleşme problemine özgün veya iyi bir cevap olduğunu söylemek pek mümkün gözüküyor. Zira Kartezyen ikiciliğe yöneltilen temel eleştiri, “niçin ruhun bir bedenle sabit bir ilişki içinde olduğu” sorusudur. Oysa Swinburne, vakiyadan hareketle, “kişilerin aynı kaldığını gözlemliyoruz” demekten fazlasını yapmamakta, yani niçin onların aynı kaldıkları sorusuna bir cevap sağlamamaktadır.

Son olarak, ruhların meydana gelişinin nasıl olduğunun bilimsel olarak açıklanamayacağını dile getiren Swinburne, bunu da onların bireyleşimine yani *haecceity* olarak da bilinen özelliğine bağlamaktadır. Bu özelliği anlamak için şöyle bir örnek verebiliriz. Tüm nitelikleri –fiziksel ve zihinsel nitelikleri tamamıyla– aynı olan iki insan düşünelim. Bu iki insan, Leibniz’in “ayırt edilemezlerin özdeşliği” yasasına göre aynı olmalıdır. Zira her şey birbirinden niteliklerindeki farklılıklar sayesinde ayrılır. Ancak *haecceity* teorisi doğruysa, bir şeyi “o şey” yapan bir “o olmak” özelliği daha vardır (ss.108-112). Swinburne, ruhlara mahsus “o olmaklık” gibi bir niteliğin bulunduğunu öne sürmektedir. Örneğin, Arif’in 2009 yılında bir Ocak sabahında belirli kilo, şekil ve zihinsel durumla dünyaya geldiğini düşünelim. *Haecceity* teorisine göre aynı tarihte aynı kilo, şekil ve zihinsel niteliklerle farklı birinin –mesela Selim’in– meydana gelmesi de mümkündür. Swinburne, buradan hareketle şöyle bir iddiada bulunur: İnsanlar, tabiat kanunlarıyla varlığa geliyor olsalardı, bu kanunlar, meydana getireceği insanın özelliklerini seçebilse de onun kim olacağını seçemezdi. Diğer bir ifadeyle meydana gelen kişinin Arif değil de Selim olmasını engelleyen hiçbir şey olmayacaktı. Bu nedenle Swinburne’e göre kişinin meydana gelişi tabiat kanunlarıyla açıklanamaz (ss.169-171).

Genel olarak *Are We Bodies or Souls?* adlı eser, Swinburne'ün bu konudaki diğer eserlerine göre hacimsel olarak daha az olmakla birlikte, konu hakkındaki birçok meseleyi ele alıyor. Ayrıca diğerlerine göre daha basit bir dil kullanarak, karmaşık soruları olabildiğince basit örnek ve ifadelerle cevaplandırıyor. Yine de bu eserde açık bırakıldığı düşünülen noktalar veya daha detaylı cevaplar için *The Evolution of the Soul ve Mind, Brain, and Free Will* kitaplarına bakılabilir. Örneğin, düşünce, arzu, irade, niyetlilik gibi zihinsel olaylar hakkında çok daha detaylı açıklamalar *The Evolution of the Soul* adlı eserinde bulunabilir. Yine ayrık-beyin vakasına ilişkin problemler

ve özgür irade ile ruh düşüncesi arasındaki ilişkiye dair daha detaylı açıklamaları *Mind, Brain, and Free Will* adlı eserde bulmak mümkün. Bununla birlikte *Are We Bodies or Souls?* kitabının çağdaş bir cevher ikiciliği savunusu için en iyi giriş kitaplarından biri olduğunu söyleyebiliriz.



Uluslararası Sünnetin Otoritesi Sempozyumu (16-17 Mart 2019, Sakarya)

MAHMUT DEMİR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

demir.mahmut@hbv.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6371-4348>

16-17 Mart 2019 tarihlerinde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ABD merkezli International Institute of Islamic Thought/IIIT (Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü) ve Mahya Yayıncılık koordinesinde “Sünnetin Otoritesi” (مرجعية السنة) konulu uluslararası bir sempozyum gerçekleşti. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Diyanet İşleri Eski Başkanı Mehmet Görmez’in sunduğu açılış konferansı ve dört oturumda sunulan sekiz tebliğ ve müzakerelerle başarılı bir organizasyona ve önemli bir ilmî faaliyete ev sahipliği yaptı.

Uzun zamandır Müslümanların sünnetin dindeki yerini tartışmaya zorlandıklarını ve bunun büyük bir zaman kaybı olduğunu dile getiren Görmez, ilim adamlarının bu klasik tartışmadan sıyrılarak artık “Sünneti günümüze nasıl taşımamız?” sorusuna yoğunlaşması gerektiğini ve bu sempozyumda sünnetin bu açıdan ele alınmasını temenni ettiğini ifade etti. “Usûl ve Makâsîd Açısından Sünnetin Evrensel Değeri” başlıklı konuşmasında Görmez, sünnetin İslam medeniyeti ve kültürü ile Müslüman birey ve ümmet açısından taşıdığı değer üzerinde durduktan sonra neden hala sünneti tartıştığımızı sorguladı. Buna göre sünnet sadece Kur’an’ın beyanı değildir, tüm insanlık için bir değerler manzumesidir. İlahî vahyin beşeri düzlemdeki ifadesi olan sünnet, İslam ümmeti ve medeniyetini inşa eden bir değerdir. İslam medeniyetinin tezahür ettiği tüm müesseseler ile her türlü şâir-i İslamiyye büyük oranda sünnet üzerine bina edilmiştir. İslam’ı farklı coğrafyalarda yaşanabilir kılan, farklı Müslüman milletler arasında duygu ve düşünce birliği ile ortak zihni tutum ve bilinç oluşturan güç, sünnet olmuştur. Sünnet, asr-ı saadeti çağlara taşıyan, sürekli yenileyen ve ihya eden bir değerdir. Kriz zamanlarında asr-ı saadete, sünnete dönüş her zaman bir çıkış kapısı olmuştur.

Sünnetin evrensel, dinamik ve İslam ümmeti için güçlü bir tarihsel hafıza değerine vurgu yapan Görmez'e göre sünneti bu güne nasıl taşıyacağımızı konuşmak varken bugün hadis ve sünneti polemik konusu yapmak bir düşünce ve medeniyet krizidir. Ona göre, günümüzde sünnet ve hadise dair tartışmalara baktığımızda maalesef itidalden uzak bir manzara görüyoruz. Bir taraftan sünneti/hadisi toptan reddeden ifrat yaklaşımıyla, diğer taraftan sünneti savunma adına her hadisi tartışmasız Hz. Peygamber'e isnad etmekten kaçınmayan diğer bir aşırı uç, yani tefrit yaklaşımı ile karşı karşıyayız. Böylece sünnet ümmeti ayırıştıran bir enstrümana dönüşmüştür.

Sünnetin/hadisın bu gün tartışılır hale gelmesinin arkasında yatan temel sebeplere de değinen Görmez, bunun mahza art niyetli oryantalistlerin saldırıları ile izah edilemeyeceğini, bununla birlikte modernizmin meydan okumaları karşısında Müslümanların bir çözüm üretmekten aciz kalışı başta olmak üzere, sünnetin en kapsamlı kaynağı olan hadis külliyyatının usulsüz ve methodsuzca kullanılmasının, tüketilmesinin bu durumun oluşmasında etkili olduğunu vurguladı. Bilhassa ülkemizde hadis külliyyatının bilinçsiz bir biçimde Türkçeye çevrilmesi sünnet ve hadisten usulsüz ve methodsuz istifade edilmesine yol açmaktadır. Görmez'e göre, sünnetin bir kaynağı olan hadisler doğru anlaşılmadığı müddetçe sünnet etrafında cereyan eden tartışmalar asla bitmeyecektir. Sünnetin otoritesini tartışırken risaleti rivayetle, Rasul'ü raviyle bir başka deyişle Risaletin otoritesi ile rivayetin otoritesini, sünnetin otoritesi ile ehl-i hadisın ve hadis külliyyatının otoritesini karıştırdığımız müddetçe bir neticeye varamayız.

Sempozyum oturumlarında sunulan tebliğlere baktığımızda Mehmet Görmez'in çizdiği bu çerçevede bir sempozyum gerçekleştiğini söylemek güçtür. Birinci oturumda sunulan üç tebliğin ilkinde "Sünnet Kavramının Gelişim Süreci ve Hücciyeti ile İlişkisi" ele alındı. Muḥammed Naşîrî (Fas) bu tebliğinde sünnet inkarcılığının tarihçesi, fıkıh mirasının ortaya çıkması, bu mirasın sünnetle alakası üzerinde durdu. İmām eş-Şâfi'î'nin (ö.204/820) sünnetin hücciyetine dair savunularına ve sünnetin kaynağını *merfū'* hadise indirgemesine, *mevkūf* ve *mursel* haberlerin değeri gibi klasik tartışmalara yer verdi. Klasik dönemdeki tartışmaların sünnetin hücciyetiyle değil kapsamıyla ilgili olduğunun altını çizdi. Bu bağlamda İmām eş-Şâfi'î'nin sünnetin kapsamını daralttığını; buna karşın İmām Mâlik (ö.179/795) ve Ebū Ḥanîfe'nin (ö.150/767) sünnetin kapsamını geniş tuttuklarını ifade etti. Muḥammed Naşîrî sünnet inkarcılığının sahabe dönemine kadar uzandığını ifade etti.

İsmâ'îl el-Ḥasenî (Fas) “Kur’an ve Sünnet Arasındaki Belirgin İlişki” başlıklı tebliğinde “Kur’an’dan bağımsız *teşrî*” yönü ile “Kur’an’ın tatbîkî beyanı” olmak üzere sünnetin iki farklı konumunu ele aldı. El-Ḥasenî çağdaş araştırmacıların, bilhassa da merhum Ṭāhā Cābir el-‘Alvānî’nin görüşleri ışığında sünnetin bu iki statüsünü tahlil etti. Tebliğin müzakerecisi Şükrü Şirin’in de haklı eleştirisinde ifade ettiği üzere el-Ḥasenî, adeta el-‘Alvānî’nin *İşkālīyyetu’t-Te‘āmul ma‘a’s-Sunneti’n-Nebeviyye*¹ adlı kitabının sunumunu yaptı. El-Ḥasenî sünnetin Kur’an’ın mücmelini beyan, umumunu tahsis, mutlakını takyid gibi fonksiyonlarına işaret ettikten sonra Kur’an’da bir aslı olmaları hasebiyle, sünnetin bu fonksiyonları hususunda bir tartışma olmadığını, esas tartışmanın sünnetin Kur’an’dan bağımsız olarak *teşrî* vasfının olup olmadığıyla ilgili olduğunu ifade etti.

“Sünnet ile Amel Etmenin Yöntemi: Kuramsal Çerçeve” başlıklı tebliğinde Nemā’ Muḥammed el-Bennā (Katar) sünnet ile Kur’an arasında sıkı bir bağ olduğunu, sünnetin vahyin ikinci kaynağı olduğunu ve murad-ı ilahînin ancak sünnet sayesinde anlaşılacağını vurguladı. Mehmet Görmez’in işaret ettiği gibi el-Bennā da Kur’an’ı beyan ve tefsir eden bir kaynak olmasının ötesinde sünnetin İslam ümmetinin ve medeniyetinin inşasında, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberlik şuurunun tesisinde ve Müslümanın geçmişi ile bağ kurmasında taşıdığı role işaret etti. Bu bağlamda El-Bennā’nın sünnetle amel etme ile hadislerin doğru anlaşılması arasında kurduğu ilişki kayda değerdir. Buna göre sünnetle doğru bir şekilde amel edilebilmesi için hadislerin tek tek değil bütüncül olarak ele alınması, hadislerin Kur’an ayetleri ışığında, diğer şer’î ilimler hatta psikoloji, sosyoloji gibi ilgili diğer disiplinler de göz önünde bulundurularak anlaşılması gereklidir. Yine bu bağlamda hadislerin, taklitten uzak bir şekilde sahabe ve tabiinin yorumları, makasid ilmi, tarihin verileri, zaman, mekan ve çevre faktörleri gibi unsurlar ışığında anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Tarihsel olarak metin tenkidinin *isnād* tenkidinden önce gerçekleştiğini ifade eden el-Bennā’nın metin tenkidinin tüm musannefata tatbik edilmesi gerektiği yönündeki önerisi de kayda değerdir.

İkinci oturumun ilk tebliğinde Mustafa Genç “Vahyin Sünnetin İnşasındaki Belirleyici Rolü” başlığı altında sünnet-vahiy ilişkisini ele aldı. Bu bağlamda Genç, muhaddislerin sünnet tanımının sünnet-vahiy ilişkisine bütüncül yaklaşım açısından en kapsamlısı olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre

¹ Ṭāhā Cābir el-‘Alvānî, *İşkālīyyetu’t-Te‘āmul ma‘a’s-Sunneti’n-Nebeviyye* (Herndon: el-Ma’hedu’l-‘Alemlî li’l-Fikri’l-İslāmî [The International Institute of Islamic Thought], 1435/2014).

sünnet, Hz. Peygamber'in her türlü söz, fiil, takrir, ahlaki yahut yaratılış özellikleri ile siret, meğazi ve hatta peygamberlikten önceki güzel davranışlarının tamamını kapsar. Bısr b. el-Hâriş el-Hâfî'ye (ö.227/842) ait "İslam sünnettir, sünnet de İslam'dır"² şeklindeki sünnet tanımına yer veren Genç, bu denli kuvvetli bir içeriğe sahip olmasından ötürü sünnetin oryantalistlerin saldırılarına maruz kaldığını ileri sürmektedir.

Genç, sünnet-vahiy ilişkisini doğru kurabilmenin, Hz. Peygamber'in "Rasulullah" olmasıyla "beşer" olması arasındaki ince dengeyi doğru şekilde kurabilmekle doğru orantılı olduğunu ifade etti. Zira Hz. Muhammed'in Rasulullah olması vahyin, etkin, belirleyici ve inşa edici bir unsur sayılmasını gerektirir. Beşer olması ise onun cüz'î iradesiyle aklını kullanarak ictihadlarda bulunmasını gerektirir. Rasulullah'ın beşer olarak yaptığı tasarruflar ve verdiği hükümlerde yanılma payı söz konusudur. Dolayısıyla beşer olarak yaptığı ictihadlar ya vahyin tashihine ya teyidine ya da takririne mazhar olacaktır.

'Abdulmecîd en-Neccâr (Tunus), "Dini Hükümlerin Belirlenmesinde³ Sünnetin Otoritesi" başlıklı tebliğinde sünnetin tatbikî yönünü ele aldı. Ona göre sünnet olmadığı zaman din, Hz. Muhammed'in getirdiği din olmaktan çıkar. Sünnet Kur'an'ı beyan etmesi itibariyle *teşrî'*de Kur'an'la aynı değere sahiptir. Ancak sünnetin Kur'an'dan bağımsız müstakil bir değeri daha vardır ki o da sünnetin dinî hükümlerin sosyal hayata tatbikinde oynadığı rolüdür (المرجعية التنزيلية).

Rahmet-i ilahinin bir yansıması olarak dinin pratik hayata tatbikinde Müslümanların önünde Hz. Muhammed gibi bir örnek olduğunu ifade eden en-Neccâr, ancak nebevi sünnetin bir takım esaslar çerçevesinde İslam'ı hayata tatbik ettiğini vurguladı. Dini uygulamanın anlamaktan daha karmaşık olduğunu, bunun sebebinin ise sosyal hayattaki hızlı değişimler olduğunu ifade etti. Bu durumda *makâşidu's-şerî'a* büyük önem arz ediyor. Dinin hepsi bir maksada bina edilmiştir. Bu maksatlar tahakkuk etmediği zaman İslam'ın uygulamada belirlediği hedeflerin dışına çıkılır. Makâsıdın anlaşılması sünnetin uygulamasını kolaylaştırır. Dinde kolaylık prensibi, muhatabın kişisel, vakıanın yerel özelliklerini dikkate almak, uygulamada dikkate alınması gereken kaidelerdir.

² Bkz. Ebü'l-Hüseyn Muḥammed b. Muḥammed İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳātu'l-Ḥanābile* (Beyrut, tsz.), c.2, s.41.

³ Aslında "tatbikinde" daha doğru ve kapsayıcı bir çeviri olacaktır (المرجعية السنة النبوية في تنزيل الأحكام (الدينية)).

‘Abdulfettâh ez-Zuveynî (Fas) “Şer’i ve Aklî Açından Nübüvvetin Tarihselliği ve Risâletin Evrenselliği” başlıklı tebliğinde *ef’âlu’r-Rasûl* üzerinde durdu. Hz. Peygamber’den sadır olan davranışlar beşer, nebi, şâri’ vs. sıfatlarla mümkündür. Rasulullah’ın risalet görevinde esas olan tebyindir. Tebliğ ve risalet makamları evrensel olmakla beraber tedricilik ve *haşâ’îşu’r-Rasûl* gibi konular tarihsellikle alakalıdır. Hz. Peygamber’in bazı konulardaki ictihadları evrensel nitelikte değildir (“Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz / Hurma aşılama örneği”). Sahabe de Hz. Peygamber’den sadır olan fiilleri ayırıyordu. Anlamadıkları zaman hangi sıfatla söylediğini soruyorlardı. Bedir esirleri uygulaması ve ilgili ayet, Berire örneği, kabirlerde ağaçların kesilmesi talimatından izhir ağacının istisna tutulması, remle ve hervele örnekleri gibi. Ez-Zuveynî göre bunların hepsi nübüvvetin tarihsel yönüne işaret ediyor.

Üçüncü oturumun ilk tebliğinde Hafsa Kesgin “Klasik Öncesi Dönemde Sünneti Tespit Etmede ‘Amel’e Dayanmanın İmkânı” başlıklı tebliğinde eş-Şâfi’î öncesi ve sonrası sünnet kavramının kapsamı üzerinde durdu ve amel (bilhassa amel-i ehl-i Medine) ile sünnet ilişkisine dair klasik tartışmalara yer verdi. Kesgin, klasik dönemde sünnetin hadislerle, klasik öncesi dönemde de sünnetin amelle ilişkisinin daha güçlü olduğu tespitine yer verdi.

Kesgin, sahabe, tabiun ve İmâm Mâlik ve çağdaşlarının ve farklı İslam beldelerindeki amel ve sünnet anlayışları hakkında bilgi veren tebliğci amel ile örfün zaman zaman iç içe girmiş olmasının sünnetin ‘amel’e indirgenmesinin önündeki en büyük engel olduğunu ifade etti. Klasik dönem sonrası ulema amelini örf, adet gibi unsurlardan ayırtarak maksadıyla ikili bir tasnife tabi tuttu. Hz. Peygamber’den nakledilen fiil, söz ve takrirlerinden ibaret olan bağlayıcı nitelikteki amele *naklî*; müctehid imamların ictihadlarını da kapsayan amele de *ictihadî* adı verildi. Kesgin’e göre amelin naklî olan kısmının diğerlerinden ayırıştırılması sünnetin amelle tespit edilebilmesine imkan sağlayan önemli bir adım olmuştur.

“Müstakil Hüküm Koyma Bakımından Sünnet: Hücciyeti Konusundaki Yaklaşımlar” başlıklı tebliğinde Muhammed Enes Sermîni (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Kur’an’dan bağımsız olarak hücciyet itibarıyla nebevi sünnetin *teşri’* değeri üzerinde durdu. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in ictihadı meselesine temas eden Sermîni, onun tebliğ ya da risalet hususunda ictihadının söz konusu olamayacağını ifade etti, din ve dünya işlerinde yaptığı ictihadların cevâzı ve bağlayıcılığı konusundaki farklı görüşleri dile getirdi. Sermîni sünnetin hücciyeti konusundaki dört farklı yaklaşımı da detaylı bir biçimde delilleriyle beraber serdetti. Bunlar; Hz. Peygamber’in her türlü

tasarrufunu aynı mertebede (tebliğ, beyan ya da *teşrîf* kapsamında) gören gelenekselci yaklaşım ya da hadisçilerin yaklaşımı; Hz. Peygamber'in tasarruflarını beşerî ve nebevi ayırma tabi tutan usulcülerin yaklaşımı; eş-Şâhibî'nin (ö.790/1388) temellerini attığı makâsıdî yaklaşım ve modernist yaklaşım. Bu son görüş makasıdî yaklaşım ile sünnet inkarcılığı arasında bir yerdedir. Modernist yaklaşım sünneti tam olarak inkar etmemekle beraber onun otoritesini ibadetlere hasreder. Sermîni, sünnet ile Kur'an'ın ortak kaynağının vahiy olduğunu, bu yüzden ikisi arasında bir çelişki olamayacağını söyledi. Her ikisi de vahiydir ancak Kur'an *asıl*, sünnet ise *fer'*dir. Rasulullah mahza bir postacı değil, bir mübellîğdir. Tebliğ beyanı, beyan ise Kur'an'dan müstakil hükümler vazetmeyi gerektirir. Tebliğ ile beyan arasında sıkı bir bağ vardır. Dolayısıyla *el-vaḥyü'l-beyānî* konumunda olması hasebiyle sünnet, Kur'an'ın oynadığı rolü oynar. Kısaca tebliğ ve beyan vasıflarına sahip olan Allah Rasulü *teşrîf* yetkisine de sahiptir. Ancak onun sünnetiyle amel, usul ve makasid ilminin prensipleri doğrultusunda gerçekleşir.

Son oturumun ilk tebliğinde Ḥasen el-Ḥaṭṭāf (Mardin Artuklu Üniversitesi) "Sünnetin Dinî ve Beşerî Yönünü Tesbit Esasları" başlıklı bir sunum gerçekleştirdi. El-Ḥaṭṭāf, "Hz. Peygamber'in tüm tasarrufları evrensel nitelikli bir *teşrîf* midir yoksa muayyen bir zamanla sınırlı olan tasarrufları da var mıdır? Varsa bunları ayırmanın kriterleri nelerdir?" sorularına cevap aradı. El-Ḥaṭṭāf sunumunu *teşrîfî* sünnet (السنة التشريعية) ve *zarfî* sünnet (السنة الزرفية) taksimi üzerine bina etti. *Teşrîfî* sünnet, hükmü değişmeden kıyame- te kadar baki kalacak olan sünnetleri; *zarfî* sünnet ise belirli bir zaman veya mekanla kayıtlı olan tarihsel sünnetleri ifade eder. El-Ḥaṭṭāf'a göre aksi ispatlanana kadar Rasulullah'tan sadır olan fiiller *teşrîfî* sünnete hamledilir.

Sempozyumdaki son tebliğin sahibi Fāris Zāhir "Hz. Peygamber'in Terk Ettiği Fiillerin Sünnet Olarak Değerlendirilmesi" konulu fıkıh usulünün bir mevzusu hakkında sunum yaptı. Zāhir, Rasulullah'ın terk ettiği bir fiilin sünnet sayılıp sayılamayacağını, sayıldığı takdirde bu sünnetin hücciyetini ve dinî hükümlere etkisini ele aldı. Sunumunun büyük kısmını *terk* ve ilgili kavramların tanımlarına ayıran tebliğci, *terkî sünnetlerin* de *ef'ālu'r-Rasūl* kapsamında olduğunu ve onlarla tıpkı diğer sünnetler gibi istinbatta bulunabileceğini ifade etti.

Tüm tebliğlere göz atıldığında sünnete ilişkin en çok hatıralarda kalan kavram ve ifadeler bir başka deyişle sempozyumun anahtar kavramları şunlardı: Sünnet inkarcılığı, sünnetin kapsamı (eş-Şâfi'î öncesi ve sonrası), sünnetin *teşrîf* değeri, sünnet-vahiy ilişkisi, tebliğ-beyan, Rasulullah'ın icti-

hadî, *ef'âlu'r-Rasûl*, Rasulullah'ın nebevi tasarrufları, Rasulullah'ın beşerî tasarrufları, amel/amel-i ehl-i Medine, makâsîd.

Ülkemizde bilhassa son yıllarda sünnetin değeri ile ilgili yapılan tartışmaların bu sempozyumun düzenlenmesinde etkisi olduğu yadsınamaz. Özellikle ilahiyat talebelerinin sünnet etrafında yapılan güncel tartışmalardan haberdar olmaları açısından bu tür ilmî toplantılara her zaman ihtiyaç vardır. Ancak bu toplantılara uzaktan yakından katılanlar daha fazla verim elde etmeyi hak etmektedirler. Sakarya'daki sempozyumun bir hayal kırıklığı yaşattığını söyleyemem; ancak yine de şu tenkitleri yapmadan geçemeyeceğim:

- Sünnetin kaynak değeri (مرجعية السنة) kadim ilmî bir meseledir. Fıkıh Usulü'nün en mühim bahislerinden biridir. İlgili literatürde Peygamber fiillerinin (*ef'âlu'r-Rasûl*) taksimi gibi mevzular bu hususu ele alır. Ancak sünnetin otoritesi farklı ve modern zamanların bir tartışmasıdır. Sünnetin otoritesini tartışmaya açan Ehl-i Kur'an gibi akımların izlerine klasik dönemde rastlamak zordur. Bu ayırımın yapılmamış olması sempozyumdaki en önemli eksiklerden biridir.

- Sünnet konusunda yapılan sunumlar ve müzakereler büyük oranda klasik dönemin tartışmaları etrafında temerküz etmiştir. Bu da dinleyiciyi adeta yormuştur. Sünnetin mahiyeti ve güncel değeri gibi bir üst başlık tercih edilseydi belki klasik tartışmalara boğulmayan daha fazla tebliğ dinleme şansı elde edilebilirdi.

- Benzer konuların sık sık farklı tebliğlerde sunulması da sempozyuma dair bir başka eleştiri konusudur. Tebliğ konularında tedahül olmamasına azami derecede dikkat edilmesi gerekmektedir.

- Sünnetin değeri ya da otoritesi ile ilgili tartışmalarda zaman zaman hadis ile sünnetin karıştırıldığı, dolayısıyla bir hadise getirilen eleştirinin sanki sünnetin değerine getirildiği hatta Hz. Peygamber'e karşı çıkmakla eş tutulduğu bilinen bir gerçektir. Kanaatimce sempozyumda bu konunun ele alındığı bir tebliğin olmaması bir eksiklikti.

- Bu tür bilimsel toplantılar düzenlenirken savunmacı refleksler bir kenara bırakılmalıdır. Sempozyumda farklı tezleri savunan en azından birkaç ilim adamının da davet edilmesi faydadan hali olmayacaktır.

- Kapsamlı ve güncel bir sünnet tanımına yer verilmemesi de sempozyumda göze çarpan bir başka husustur. Sünnetin daha çok klasik dönem tartışmalarının etkisinde kalınarak yoğunluklu olarak fıkhi boyutlarıyla ele alınması bu durumun bir sebebi olabilir.

- Sunulan tebliğlerin ekseriyetle sünnetin delil olma değerini delilleriyle ortaya koymaya yönelik olması doğal olarak sünnetin ahlaki boyutlarını gölgede bırakmıştır. Kanaatimce Mehmet Görmez'in açılış konferansında ifade ettiği çerçevede bir kaç tebliğ yer almış olsaydı, Sempozyum, ele alınan konu özelinde, alandaki önemli bir boşluğu doldurmuş olacaktı.



Felsefeye Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Necati Öner (1927-2019)

İSMAİL KÖZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

koz@divinity.ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1734-0688>

2019 yılı bütün felsefeciler için bir hüzün yılı olmuştur. Türkiye’de felsefeyle uzaktan yakından ilgilenen, gerek akademik anlamda gerekse özel ilgi alanı olarak felsefi düşüncenin içinde olan herkes, Prof. Dr. Necati Öner’in vefat haberiyle derin bir üzüntüye gark olmuştur. Hocaların hocası, ilklerin insanı Necati Öner, 02.01.2019 tarihinde tedavi gördüğü Gazi Üniversitesi Hastanesinde vefat etmiştir. Bütün dostları, sevenleri, arkadaşları, öğrencileri onun acı kaybıyla sarsılmışlardır. Çünkü hocamız, o kadar uzun ve bereketli yaşamıştı ki bütün sevenlerini kendisine çok alıştırmıştı. Ama hak tecelli etmişti ve Allah’ın takdirine razı gelmekten başka yapacak bir şey yoktu. Uzun yıllar hizmet ettiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde, Fakülte Dekanlığı tarafından hocamıza yakışır bir tören düzenlenmiştir. Uzaktan yakından bütün öğrencileri, dostları, arkadaşları gözyaşları içinde hocamızı anlatmış; Kur’an tilaveti yapılmış, hocamız dualar eşliğinde Cebeci Asri Mezarlığına götürülmüş, cenaze namazı kılındıktan sonra da defnedilmiştir.

Necati Öner hocamız, 1927 yılında Erzurum’un Tortum ilçesinde doğmuştur. İlköğrenimini Erzurum’un Narman İlkokulunda, lise öğrenimini Erzurum Lisesinde tamamlamıştır. 1949-1950 ders yılı kış dönemi sonunda Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünden pekiyi derece ile mezun olmuştur. Başarılı bir felsefe öğrencisi olduğunu kendisi de dost meclislerinde sık sık dile getirmiştir. Daha öğrencilik yıllarında hocalarının dikkatini çekmiştir; akademiye intisabında önemli rol oynayan hocası Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir’in kendisi üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur.

Necati Öner hocamız, üniversiteden mezun olduktan sonra iş hayatına Erzurum’da Yeni Erzurum Gazetesinde başlamıştır. Zorlu bir süreç olarak

tanımladığı bu yılların kendisine önemli bir tecrübe kazandırdığını da hep dile getirmiştir. On bir aylık vatani görevinden sonra gazeteciliğe Şarkın Sesi Gazetesinde devam etmiştir. Sonrasında 1952 yılında Erzurum Belediyesi müfettiş olarak göreve başlamış; bir yıl kadar da bu görevde kalmıştır. Erzurum'un onun hayatındaki yeri ve önemi büyüktür; nitekim kendisi bunu farklı vesilelerle hep zikretmiştir. Erzurumlu oluşunu, Erzurum kültürünü, tarihini, yaşıntısını, ramazanlarını ve şehrin sosyal hayatını hep sohbetlerinin konusu kılmıştır. O, tam bir Erzurum beyefendisi olarak zihinlere kazınmıştır. Erzurum'un düşünürlerini, şairlerini, kültür ve sanatını tanıtmaktan da bir an geri durmamıştır. Kendisinin tam bir memleket sevdalısı olduğunu dile getirmek sanırız yanlış olmayacaktır. O,  mr  boyunca Erzurum'a ve hemşehrilerine candan sevgi beslemiştir. Erzurumlular da bu sevgiye kayıtsız kalmamışlar, kendisini onu memleketlerinin medar-ı iftiharı addetmişlerdir.

24.04.1953 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Mantık Kürsüsüne asistan olarak atanan Necati  ner Hoca, akademik çalışmalara Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir'in yanında başlamıştır. Atademir Hoca, İlahiyat Fakültesinde  ğretim  yesi olunca Erzurum'da çalışan öğrencisini pek çok defa mektupla İlahiyat Fakültesinde beraber çalışmaya davet etmiş; Necati  ner hocamız da hocasının ısrarlarına dayanamayarak asistan olmaya karar vermiştir. Hamdi Ragıp Atademir'in Demokrat Partiden milletvekili olması üzerine de, doktora çalışmalarına Ord. Prof. Hilmi Ziya  lken'in yanında devam etmiştir. Necati  ner Hoca, doktorasını "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı" adlı teziyle 1957'de pekiyi derece ile tamamlamıştır. 1960-1961 ve 1962-1963 yılları arasında iki yıl Fransa'da Strazburg  niversitesinde araştırmalarda bulunmuş; bu süre zarfında pek çok felsefeci ile görüşme imkanı bulmuştur. Özellikle de Fransız filozof Georges Gusdorf'un derslerini ve konferanslarını ilgiyle takip etmiştir. Hocamız, Fransız felsefe geleneğini iyi bilen bir kimsedir; Fransız düşünürlerinin yönteminden ve yüksek dil bilincinden övgüyle bahsetmiştir. Doçentlik çalışmalarının hazırlığını Fransa'da bulunduğu süreçte gerçekleştirmiştir. Bu alışmaları 1964 yılında tamamlamış ve "Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi" adlı teziyle doçent unvanını elde etmiştir. 1967 yılında tekrar Fransa'ya giderek Strazburg Üniversitesi Felsefe bölümünde bir yıl akademik çalışmalarda bulunmuştur. Hocamız 1971 yılında profesör unvanını almıştır; profesörlük takdim tezinin adı ise "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri"dir.

Necati Öner Hoca, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde seçkin akademik hayatının yanında oldukça verimli bir hocalık görevi de yapmıştır. Bu gün Türk üniversitelerindeki pek çok felsefe ve mantık hocası onun yetiştirdiği başarılı akademisyenlerdir. Hocamız, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki asıl görevine ek olarak 1964-1967 yılları arasında Konya Yüksek İslam Enstitüsünde; 1966-1967 yıllarında Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesinde; 1968-1975 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesinde; 1977-1980 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde; 1972-1973 ve 1982-1985 yılları arasında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünde felsefe ve mantık derslerini okutmuştur.

Necati Öner hocamız, felsefe ve mantık hocalığının yanı sıra uzun yıllar idarecilik görevlerinde de bulunmuştur. Birinci ve ikinci dönemler 1971-1976 tarihleri arasında; üçüncü dönem 1990-1993; dördüncü dönem de 1993-1994 tarihleri arasında olmak üzere dört dönem Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde dekanlık yapmıştır. Kendisi bu yıllarını hep “kayıp yıllarım” olarak anmıştır. Çünkü idarecilik ona göre hep özveri isteyen ve başkalarına hizmeti gerektiren bir görev demektir. Zira böylesi durumlarda akademik faaliyetlere gerektiği şekilde vakit ayırabilmek pek mümkün olmamaktadır. Hocamızın idari görevleri Fakülteyle sınırlı değildir; kendisi 1984-1990 yılları arasında Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Atatürk Kültür Merkezi Başkan Yardımcılığı görevinde bulunmuştur. Bu süreçte yardımcılığını yaptığı başkan ise dünyaca ünlü Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı’dır. Hocamızda, Aydın Sayılı’ya karşı karşı büyük bir takdir duygusu olduğuna bizzat ben şahit oldum. Hatta henüz daha yeni araştırma görevlisi olduğum sıralarda beni Aydın Sayılı Hocayla tanıştırmaya lütfunda bulunmuştur. O tarihi anı hiç unutmam, beni takdim ederken “benim asistanım” ifadesini kullanmıştı. Her ikisine de Allah rahmet eylesin. Biri Türk Bilim Tarihi’nin en büyük üstadı, diğeri Türk Felsefecilerinin duayeni ve babası olarak kabul görmüştür.

Necati Öner Hoca, 1994 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevinden yaş haddinden emekli olmuş, 1995-1996 yılları arasında da Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığı görevini yürütmüştür. Bunun yanında Ufuk Üniversitesi Hukuk Fakültesinde “Felsefeye Giriş” derslerini vermiştir. Hocamızın “Mantığa Giriş” olarak adını değiştirdiği ve bir süre kendisinin girdiği bu dersi, sonrasında yine onun tavsiyesiyle ben sürdürme ayrıcalığı yaşadım. Hocamızın, Ufuk Üniversitesi Tıp Fakültesinde “Felsefeye Giriş” dersleri verdiğini ayrıca not etmek gerekmektedir. Zira o,

felsefe ve mantığın aslında bütün üniversitelerde okutulması gerektiğini düşünen bir kimse olmuştur. Hocamız, emekli olduktan sonraki süreçte uzun yıllar Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans ve doktora dersleri vermeye devam etmiştir. Daha sonra zorunlu nedenlerle, başta sağlık sebepleriyle bu dersleri bırakmıştır. Ancak felsefi sohbetlerini ve konferanslarını hiç ara vermeden ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine intisap ettiği 1953 yılında başlayan akademik hayatında uzun süre dekanlık ve çeşitli üniversitelerde hocalık görevlerinde bulunan Necati Öner Hoca, aynı zamanda felsefe alanında da Türkiye’de bir ilki gerçekleştirmiştir. Türkiye’de felsefi düşüncenin gelişip yaygınlaşması için Türk Felsefe Derneğini kurmuş, 2000’li yıllara kadar başkanlığını yürütmüş ve yaşaması için maddi manevi bütün çabayı sarf etmiştir. Bu derneğin kurucuları arasında Türkiye’nin önemli felsefecilerinin yer aldığını, onların her zaman hocamızı saygı ve sevgiyle yad ettiklerini bu vesileyle ifade etmek gerekir. Yıllarca Türk Düşünce hayatına katkıda bulunan ve bu konuda pek çok felsefeci ve mantıkçı yetiştiren hocamız, kuruluşundan itibaren Türk Felsefe Derneği’nin genç felsefeciler için bir akademi, mektep, felsefe okulu olmasını sağlamıştır. Bu dernek vasıtasıyla yıllarca, felsefenin hemen her problem alanıyla ilgili seminerler, konferanslar, paneller, sempozyumlar düzenlenebildiyse bunda hocamızın büyük bir rolü söz konusudur. Öyle ki dernek, Türkiye’de felsefe bölümü bulunan üniversiteler ile işbirliği altında yüzlerce faaliyet gerçekleştirmek suretiyle felsefi düşüncüyü adeta ortak bir bilince dönüştürmüştür. Bu faaliyetler sırasında felsefecilerin birbirini tanıdıklarını, bilgi alışverişinde bulduklarını, karşılıklı saygı ve hoşgörü ortamında birbirlerinden istifade ettiklerini özellikle belirtmek gerekir. Türk Felsefe Derneğinin bir yayın organı olarak *Felsefe Dünyası Dergisi*’nin yayın hayatına başlamasında da ve yıllar boyunca kesintisiz bir şekilde derginin çıkmasında hocamızın kurucu ve öncü bir rolü söz konusudur. Birkaç sayı bile zor çıkarılan felsefe dergileri yanında *Felsefe Dünyası Dergisi*’nin bu yıl 70. sayıyı çıkarmaya hazırlandığının bu vesileyle altını çizmek gerekmektedir.

Necati Öner Hoca’nın, felsefi bilginin yanında felsefi bakış açısının ve hoşgörünün (tolerans) önemine vurgu yaptığına herkes şahittir. Zira hocamız, bir felsefeci olarak hem ilmî kişiliğiyle hem de şahsiyeti, duruşu ve hoşgörüsüyle hep birleştirici bir rol üstlenmiş; felsefi tutumu hem yazılarında hem de sohbetlerinde tanıtmak için büyük bir çaba göstermiştir. Nitekim öğrencisi Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi onun bu yönünü: “Hocamız bir-

leştirici, bütünleştirici zekasıyla hep önder olmuştur; bunu ancak yüksek karakterli ve zekalı insanlar yapabilir, bunu herkes başaramaz; Hoca bunu başarmıştır” diyerek vurgulamakta ve onu sürekli olarak yüksek bir takdir duygusuyla anmaktadır.

Hocamız, bir mantıkçı ve felsefeci olarak çok soyut, teorik felsefe problemleriyle yakından ilgilenmiş olmakla birlikte insan varlığını ve insan yaşamını da hep felsefesinin canlı bir konusu yapmıştır. Kitaplarında ve makalelerinde bu husus belirgindir. Öyle ki felsefi sohbetlerini dinleyenler, insan yaşamına dair problemleri felsefi bir dille ne kadar samimi ve içten bir şekilde dile getirdiğine hep şahitlik etmişlerdir. Din eğitim ve öğretimi, kültür, zihniyet, hürriyet, hoşgörü gibi pek çok konuda yazıları ve felsefi konuşmaları vardır.

Necati Öner Hoca, gerçekten bir sohbet insanıydı. İlahiyat Fakültesinde Murtaza Korlaelçi'nin odasında Cuma sohbetleri yapardı. Pek çok öğrencisi ve misafiri olurdu. Akıllı, mantığı ve sağduyulu olmayı önemserdi. Descartes'i çok beğenirdi. Genç felsefecilere, “Bir filozofu çok iyi bilerseniz diğerlerini de öğrenmeniz ve anlamanız kolaylaşır” derdi. Evli ve iki çocuk sahibiydi; nezih, temiz ve saygılı bir aile reisiydi. Çok geniş bir arkadaş çevresi vardı. Misafir ağırlamayı ve ikram etmeyi çok severdi. Ailesi de onun bu yönüne iştirak ederdi. Hocamız, evini biz öğrencilerine her daim açmış ve bir felsefe sohbet okuluna dönüştürmüş bir kimseydi. En büyük şikayeti gözlerindeki rahatsızlık nedeniyle okuyamamaktı. Öğrencileri olarak, sınırlı görme yeteneğini yükseltmek için her türlü teknolojik aleti denediğine bizzat şahit olmuşuzdur. Hocamız hayatı boyunca örnek kişiliği ile bilgece yaşamayı sürdürmüş, gerek akademik gerekse idarecilik hayatında bilgiyi fazilete dönüştürerek genç felsefecilere felsefenin bir “yol” olduğunu, bir yaşam biçimi olduğunu somut olarak göstermiştir.

Filozof Necati Öner bir aysberg gibiydi. Uzaktan bakıldığında değil, yakınlaşıldığında ve birlikte felsefi bir iklimde ortak olduğunda kendisinin gerçek varlığı görülebilirdi. Hoşsohbetti; yakınlaştıkça, tanıdıkça müptelası olunan bir kimseydi. İnsanlara önem verirdi, saygı duyardı. Dinlemeyi, ama daha çok konuşmayı severdi. Görünüşünün ötesinde yüce bir ruhu, derin bir gönlü ve tertemiz bir duygu dünyası vardı. Hocamız kalbiyle ağlardı; gözünde hiçbir zaman yaş görmedim; ama ülkesi için gönlüyle ağladığına, milletin derdini hep yüreğinde taşıdığına adım gibi eminim. Çok şiir okurdu; gençliğinde sanat dallarının hepsiyle ilgilenmişti. Müzikle meşgul olduğunu, çok iyi saz çalıp türkü söylediğini, folklorla ve tiyatro ile ilgilendiğini öğrendiğimde, onu ne kadar az tanıdığımı anlamıştım.

Hocamızın yazdığı çok sayıda eser ve makale,¹ verimli akademik hayatının adeta bir vesikası hüviyetindedir. Onun *Klasik Mantık*,² *Bilginin Serüveni*,³ *İnsan Hürriyeti*,⁴ *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*,⁵ *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*,⁶ *Felsefe Yolunda Düşünceler*⁷ eserlerini bu vesileyle muhakkak zikretmek gerekir; zira bu eserler aynı zamanda ülkemizde felsefe-mantık alanındaki çalışmalar noktasında kurucu bir rol icra etmiş olan ve hala da kıymetini koruyan önemli çalışmalardır.

Hocamıza dair yapılmış birçok çalışma ve faaliyet söz konusudur; bunların bazılarını bu vesileyle zikretmek isterim. Bunların en anlamlısı ve kapsamlısı *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde* kendisine armağan olarak çıkarılmış bir sayıdır; bu sayıda Türkiye’nin önde gelen felsefecilerinin önemli yazıları yer almış ve hocamıza yakışır bir muhteva ortaya çıkmıştır.⁸ Yine Türk Felsefe Derneği’nin dergisi *Felsefe Dünyası*, “Necati Öner ve Türk Düşüncesi Özel Sayısı” başlığıyla bir özel sayı çıkarmıştır.⁹ Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Necati Öner hocamızın fikir dünyasını müstakil bir kitaba konu kılmıştır.¹⁰ Yine Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız’ın öncülüğünde Necati Öner hocamıza armağan olarak özel bir edisyon kitap çalışması gerçekleştirilmiştir.¹¹ Bunlar aynı zamanda ömrünü felsefi bilginin ve düşüncenin yaygınlaşmasına adanmış hocamıza, sağlığında yapılmış hususi birer teşekkür gibidir.

Necati Öner Hoca ile ilgili burada adlarını sayamayacağımız, pek çok konferans, sempozyumlar düzenlenmiş, hakkında pek çok yazı yazılmış, hayatını ve fikirlerini anlatan özel programlar yapılmıştır. Atatürk Kültür Merkezi “Prof. Dr. Necati Öner Özel Belgeseli” adıyla bir belgesel hazırlatıp

¹ Hocamızın yazdığı eserler ve makaleler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Köz, “Prof. Dr. Necati Öner’in Biyografisi,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi “Prof. Dr. Necati Öner Armağanı”* 40 (1999), ss.5-7.

² Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1970).

³ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Vadi Yayınları, 2005).

⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

⁵ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967).

⁶ Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965).

⁷ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995).

⁸ *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi “Prof. Dr. Necati Öner Armağanı”* 40 (1999).

⁹ *Felsefe Dünyası “Necati Öner ve Türk Düşüncesi Özel Sayısı”* 69 (2019).

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Prof. Dr. Necati Öner’in Fikir Dünyası* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2012).

¹¹ Bahaeddin Yediyıldız (ed.), *Diriliş Yolunda Türk Düşüncesi Necati Öner’e Armağan* (Ankara: TKAE Yayınları, 2013).

yayınlatmıştır.¹² Bunun yanında “Necati Öner ve Günümüz Felsefesine Katkıları”,¹³ “Necati Öner’de Hürriyet Anlayışı”,¹⁴ “Necati Öner’in Mantık Bilimine Katkıları”¹⁵ başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesinde 17.04.2019 tarihinde “Prof. Dr. Necati Öner Hocamızı Yâd Ediyoruz” başlıklı geniş katılımlı bir panel düzenlenmiştir. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından 26-27.04.2019 tarihinde düzenlenen “Geçmişten Günümüze İslam Dünyasında Mantık Çalışmaları” başlıklı sempozyumda Necati Öner adına özel bir oturum tertip edilmiştir. Bunun yanında Türk Felsefe Derneği Necati Öner ile ilgili pek çok faaliyet, konferans, çalıştay organize etmiştir.

Hocamızın ruhu şad olsun...

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=d42X5xAsNDw> (20.11.2019).

¹³ Mine Kaya, “Necati Öner ve Günümüz Felsefesine Katkıları” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1999).

¹⁴ Cengiz Çuhadar, “Necati Öner’de Hürriyet Anlayışı” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000).

¹⁵ Neşe Kilsedar, “Necati Öner’in Mantık Bilimine Katkıları” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2010).



Prof. Dr. İbrahim Çalışkan Hocamıza Dair: Gönül Tanıklığı Nevinden Bir Haşiye

OĞUZHAN TAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

oguzhantanank@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0657-1352>

Öncelikle bu satırları kaleme alırken fevkalade zorlandığımı belirtmem gerekir. Zira bir gün muhterem İbrahim Çalışkan hocamız hakkında bir vefat yazısı yazacağım hiç aklıma gelmezdi. Hayat, her gün yeni bir tecelli ile kendisi karşısında ne kadar da hazırlıksız olduğumuzu yüzümüze vuruyor. Bir öğrencisi, bir asistanı olarak hocamızın son yirmi yılının en yakın tanıklarından biriyim. Normalde onun hakkında bir çırpıda binlerce şey anlatabilmem gerekirdi. Fakat bu yazıyı yazmaya her oturduğumda kendimi rüyaları andıran bölük pörçük hatıralarla kuşatılmış buldum. Bazı şeyleri hatırladıkça bazen yazı bir kenarda bekleyip durdu.

Elinizdeki derginin akademik hüviyeti nazar-ı itibara alındığında bu yazının hissilikten uzak olması beklenir. Fakat birçok denememden sonra bu beklentiyi karşılayamayacağımı anlamış bulunmaktayım. Hocamızın vefatının ardından, daha evvel yazılmış olan diğer birkaç yazı,¹ onun hayatındaki önemli dönüm noktalarına, ifa ettiği çeşitli hizmetlere ve ilmi-fikri katkılarına dair oldukça somut bilgiler aktarıyor. Bu nedenle ben de hocamızın tarihçe-i hayatına daha serbest bir tarzda ve tamamen kendi cephemden ışık tutmaya çalışacağım. Sizlere dilimin döndüğünce şahidi olduğum hocamı anlatmaya çalışacağım.

Hocamız 12 Şubat 2019 Salı günü vefat etti. Bir gün sonra da Çubuk'un Güldarpi köyüne defnedildi. Onu en son, vefatından bir önceki perşembe günü gördüm. Kendisini rahat ve mutlu hissettiği zamanlarda hocamızın ayrı

¹ Kaşif Hamdi Okur, "Hocamın Ardından," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), ss.729-731; Hasan Doğan, "Vakur Bir İlim Adamı: Prof. Dr. İbrahim Çalışkan," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), ss.723-727; Hadi Ensar Ceylan, "Hocamız Prof. Dr. İbrahim Çalışkan'ın Ardından," *Yine Dergi* (14 Şubat 2019), <https://yinedergi.com/2019/02/14/hocamiz-prof-dr-ibrahim-caliskanin-ardından/> (22.10.2019).

bir neşesi olurdu. O gün de öyleydi. Sohbet sırasında hastalığından şikayetlenen o değil bendim. Bazı değerlerime baktırdığımı söylediğimde “Daha dur bakalım ne değerleri!” deyip güldü. Ben de “Hocam böyle böyle ölmeye bahane biriktireceğiz. Sonra birden ölünce insanlar kabullenemiyor” dedim. “Ölüm hakkında ne kadar da rahat şaka yapıyorsun?” diye cevap verdi. Hafta sonu hastaneye yatacağından hiç bahsetmemişti. Hastalık ve ölümlle ilgili o sohbetin -hatta bugünkü kanaatimle, o yersiz şakalarımın- kendisi için ne anlama geldiğini ne sözlerine ne de yüzüne yansıtmişti. Evet, bilenler bilir ki hocamız ketumdu. Ne hasta olduğunu ne bir şey satın aldığını ne de bir yere gittiğini anlatırdı. Böyle şeyleri tamamen kişisel alan olarak görür, ayaküstü sohbetlere konu etmezdi. Daha önce de çeşitli hastane işleri olmuş birkaç ameliyat geçirmişti. Fakat aile efradını dahi neredeyse son gün haberdar etmişti. Bu sefer de öyle yapacaktı. Birkaç gün içinde iyileşecek, fakülteye dönecekti. Danışmanı olduğu bazı öğrencilerine ameliyattan sonraki hafta için randevu vermişti. Fakat ölümün en beklenilmeyen zamanda gelmek gibi bir huyu vardı. En azından böyle bir vefatı beklemeyen bizler için öyleydi. Acaba kendisi böyle olacağını aklından geçirmiş miydi? Bilinmez. Fakat vefatından birkaç gün önce yolda karşılaştığı oğluma başka türlü sarılırken gözleri dolmuştu.

Söze hocamızla son görüşmemden başladım. Çünkü zihnimdeki en güçlü ve en taze hatıra bu. Fakat onunla geçen binlerce tatlı hatıralarımız da var. Mesela onu ilk gördüğüm günü gayet iyi hatırlıyorum. 1995 senesinin Eylül-Ekim aylarıydı. Hocamız, şimdiki kütüphane kapısından mescide doğru uzanan o loş koridordan öğrenci kalabalığını yararak hızla derse gidiyordu. Elinde birkaç kitap, üzerinde griye çalan güzel bir takım elbise vardı. Biri, “İşte Çalışkan Hoca bu!” dedi. Neden bilmem, zihnimde oluşan ilk intiba, hocanın ismi ile müsemma olduğuydu. Çok sonra bir gün, “derse giderken elinizde birkaç kaynak olmalı” demişti. Sınıfa giderken mutlaka ceket giyer; güzel bir kravat takardı. Tıpkı onu gördüğüm ilk günkü gibi... Bunun öğrencilere gösterilen bir saygı olduğunu söylerdi. Son yıllarda kıyafet konusundaki hassasiyetini belirttikten sonra ceket-kravat usulüne pek uymayan bendenize “Sen de gayet özenli giyiniyorsun. Bu da bir nezakettir” diye ilave ediyordu. Böyle yaparken hem olması gerektiğine inandığı şeyi söylüyor hem de olana saygı duyuyordu. Hem savunduğu, alıştığı geleneği sürdürüyor hem de yeni alışkanlıklara uyum sağlıyordu. Sonra birlikte tebessüm ediyorduk. İlk görüşümden aklımda kalan üçüncü şey ise hocamızın hızlı yürümesiydi. Yürüye-

rek bir yere gittiğimizde bunu hep hissetmişimdir. Bu alışkanlığını, ilkokuldayken okulun eve uzak olmasına ve derse zamanında yetişebilmek için hızlı yürümek zorunda kalmasına bağlardı.

Hocamız üçüncü sınıfta İslam Hukuk Usulü dersimize girdi ilk olarak. Elinde, mektup zarfı büyüklüğünde kesilmiş kartlar vardı. Ders notlarını bu kartların üzerine büyük bir özenle yazmıştı. Hem Türkçe hem de Arapça el yazısı pek güzeldi. El yazısını güzelleştirmek için çalıştığını söylemişti bir keresinde. Kaliteli kalem, mürekkep ve ithal yazı kağıtlarına olan ilgisi o günlerden kalmaydı belki de. Tahtaya orijinal şekliyle yazdığı tanımları tercüme ederek açıklardı. Bugün aklımda olan Arapça tanımların birçoğu o derslerden kalmadır. Dersi tamamen ayakta anlatırdı. En ön sıraya çok yakın durur; bir sağa bir sola yönelirdi. Öğrenciye saygı gösterir; saygı beklerdi. Saygısız ve laubali davranışlara pek tahammül etmezdi.

Hocamız, 'büyük yaşamaya' inanırdı. Ona göre her söz her davranış önemli idi. Hayat kadar öğrencileri ve dersleri de ciddiye alırdı. Bununla birlikte gerek derste gerekse özel hayatında nükte yapmayı ve dinlemeyi de sevdi. Ders arasında bazı ibretli şeyler anlatırdı. Genç bir imamken cami cemaati ile girdiği bir diyalog, İzmir'de vekil öğretmen olarak çalışırken yaşadığı bir olay, müftü ile vatandaş arasında geçen bir konuşma ve daha nice hatıra... Şöyle bir mesel anlatmıştı bir keresinde: Eski zamanlarda yazılar isli mürekkeple yazılırmış. Bu mürekkebin özelliği, yanlış bir şey yazıldığında küçük bir çakı ile kolayca kazınabilmesiymiş. Bu sebeple alimler ve talebeler yanlarında küçük bir çakı bulundururlarmış. Bir gece zaptiyeler devriye sırasında Nasrettin Hocaya denk gelmişler. Hocanın üzerini aramışlar. Hocanın üzerinden kocaman bir pala çıkmış. Zaptiyeler hayretle "Hoca bu ne!" diye sormuşlar. Hoca, "Kitaplarda yanlış olunca bununla kazıyorum" diye cevap vermiş. Zaptiyeler, "Aman Hoca! Onun için ufak bir çakı yetmez mi?" diye sorunca Hoca ibretlik cevabı yapıştırmış: "Ah evladım. Siz bilmezsiniz. Bazen öyle büyük yanlışlar oluyor ki; ancak bununla düzeltebilirim!"

Hocamız İslam Hukuk Usulü dersine girmeyi özellikle tercih ederdi. Her fırsatta İslam dünyasında yaşanan birçok sorunun usulsüzlükten kaynaklandığını vurgulardı. Ona göre fıkıh usulü, sadece fıkıhın değil bütün ulûm-i İslâmiyyenin usulü idi. Hocası Abdülkadir Şener ile birlikte çevirdiği eş-Şâfi'î'nin (ö.204/820) *er-Risâle*'sini hem derslerde uzun uzun anlatır hem de sınavlarda bu kitaptan sorumlu tutardı. Üsluplarının kolaylığı ve çevirilerinin anlaşılabilirliği sebebiyle Muhammed Ebû Zehra'nın *İslam Hukuku Metodolojisi* (trc. Abdulkadir Şener) veya Zekiyyuddîn Şa'bân'ın *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafi Dönmez) isimli eserlerini İslam Hukuk Usulü dersinde

ana ders kitabı olarak okuturdu. Ayrıca her bir dönemde öğrencilerin ufkunu açacağını düşündüğü başka bir kitaptan daha sorumlu tutardı. Bu cümleden olmak üzere Muhammed Ebū Zehra'nın *Ebu Hanife* (trc. Osman Keskiöglü), Tâhir b. 'Âşūr'un *İslam Hukuk Felsefesi* (trc. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), Mustafa Reşit Belgesay'ın *Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk*, Ebu'l-Ulâ Mardin'in *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, Mehmet Erdoğan'ın *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Mecîd Haddürî'nin *İslam'da Adalet Kavramı*, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Muhammed Hamîdullâh'ın *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları* ve Ahmet Reşit Turnagil'in *İslamiyet ve Milletler Hukuku* gibi bazı eserlerini sayabilirim.

Hocamız, konular biraz ilerledikten sonra o zamana dek anlattığı şeyleri güzel özetlediğini düşündüğü 8-10 sayfalık Arapça bir metin seçer ve bu metni öğrencilerle birlikte okurdu. Bu sırada öğrencilere de fırsat verir, güzel okuyanları teşvik ederdi. Lisans derslerinde artık eskisi kadar klasik metin kritiği yapılamamasından şikayet ederdi. "Eski program bundan daha iyiydi" derdi. Hocamızın eski programdan kastı, 1972-1983 yılları arasında uygulanan İlahiyat programı idi. Daha önce dört yıl olan İlahiyat eğitimini beş yıla çıkaran bu program, ilk üç yılda Arapça öğretimine ağırlık veriyordu. İhtisaslaşmaya ayrılan son iki yılda ise öğrenciler, Tefsir-Hadis Bölümü ile Kelam-İslam Felsefesi Bölümünden birini tercih ediyordu. Mezun olunan bölüm, diplomada da belirtiliyordu.

Pek çok hocamız gibi Çalışkan Hocamız da ilahiyat müfredatında yapılan ani değişikliklerden müşteki idi. Müfredat konusu açıldığında Fakültenin kuruluş amacına referansta bulunur ve bu amaçtan uzaklaşıldığını söylerdi. İlahiyat fakültesinde tefsir, fıkıh ve hadis gibi geleneksel İslami ilimlerle sosyoloji ve felsefe gibi disiplinlerin birlikte okutulması gerektiğine inanırdı. Fakat bölüm ve anabilim dalı sayılarındaki ani değişiklikleri uygun bulmazdı. İlahiyatın misyonu konusunda sık sık Hasan Tahsin Banguoğlu'nun görüşlerine atıfta bulunurdu. TBMM'de Ankara Üniversitesi bünyesinde bir ilahiyat fakültesi açılmasını öngören kanun tasarısı görüşülürken dönemin Milli Eğitim Bakanı Banguoğlu şöyle demişti: "Mektep ve medrese yüz yıl müddetle, Tanzimat'tan bu yana yan yana çalışmışlar ve memleketimizde iki türlü zihniyete sahip insan yetiştirmişlerdir. Bu iki türlü zihniyet sahibi insan, bir asır boyunca süren dahili bir zihniyet mücadelesi içinde yuvarlanmışlardır. Tesisine teşebbüs ettiğimiz İlahiyat Fakültesi bu zihniyetle çalışan bir müessese olmayacaktır." Banguoğlu, ilahiyat eğitiminin, bir zihniyet bölünmesine yol açmaması gerektiğini söylüyordu. Hocamız ise Türkiye'deki din eğitiminin parçalayıcı değil bütünleştirici olması gerektiğini vurguluyordu. Şöyle diyordu:

“İmam hatip lisesi, ilahiyat, diyanet bir bütündür. Bunların hepsi bu milletin kurumlarıdır.” Buradaki ‘kurum’ vurgusu önemlidir. Çünkü hocamız Türkiye’de dinî hayat ve din eğitimi alanında dile getirilen taleplerin, yapılan ıslahatların, uygulanan politikaların kurumsallık içerisinde olması gerektiğine inanıyordu. Özellikle iki binli yılların başında ilahiyat fakültelerinin giderek birer eğitim fakültesine dönüştürülmeye çalışılmasından da son derece rahatsızdı. Bir gün dersteyken bir ayeti tahtaya Arapça yazmıştım. Henüz sırtım öğrencilere dönükken sınıftan bazı homurtular yükseldi. Ne olduğunu sorduğumda bazı öğrencilerin şu itirazıyla karşılaştım: “Hocam biz din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmeni olacağız. Arapça öğretmeni olmayacağız. Fakat hocalar sürekli tahtaya Arapça bir şeyler yazıyorlar. Oysa biz bunları öğretmeyeceğiz!” Ben, “Öğreteceğinizden daha fazla şey bilmelisiniz!” demekle yetinmiştim. Onlara göre tahtaya Arapça bir şey yazılmamalı hatta Arapça dersi de müfredattan kaldırılmalıydı. Bu durumdan ona bahsettiğimde hocamız, ilahiyatın ve ilahiyatçının her esen rüzgara göre yön değiştirmemesi gerektiğini anlatmıştı uzun uzun.

Hocamız, ‘altyapı’ olarak isimlendirdiği temel bilgilerin ilahiyat fakültelerinde yeterince iyi verilmediği kanaatindeydi. Bununla birlikte medrese zihniyeti konusunda da eleştirel bir tavra sahipti. İmam hatip lisesinde öğrenciyken aynı zamanda medrese usulü ile Arapça öğrenmiş ve çeşitli hocaların nezaretinde klasik medrese kitaplarından bazılarını okumuştum. Aynı kitabı üç farklı hocadan üç kere okuduğundan bahisle medrese sisteminde iyi bir planlama yapılmadığını söylüyordu. Ona göre medrese eğitiminin en büyük eksiliği ise ‘ufuksuzluğu’ idi.

Hocamız İmam hatip lisesinde okuyabilmek için ortaokuldan itibaren İzmir Kestanepazarı yatılı Kur’an kursunda kalmıştı. Bu durum, onu pek çok yönden etkilemişti. Yaşça kendinden büyükler arasında güçlü olmayı, sorumluluk üstlenmeyi ve mücadele etmeyi öğrenmişti. Hocamızın İzmir’den önce bir de kısa Konya macerası vardır: imam hatip lisesine kaydolmak için Konya’ya gitme fikri belirmiştir. Fakat Konya’da uzaktan da olsa ona nezaret edecek birine ihtiyaç vardır. Bir tanıdık, hocamızın babasına Konya’da bir akrabası olduğunu ve ona sahip çıkabileceğini söyler. Hocamız babasıyla birlikte Konya’ya gider ve Konya İmam Hatip Lisesi’ne kaydolar. Daha sonra bahsi geçen kişinin yanına giderler. Adam, bir lokanta sahibidir. Hem adamla tanışıp konuşurlar hem de lokantasında öğle yemeği yerler. Nihayet hocamızın babası, adama ‘oğlum sana emanet’ der. Adam da emaneti kabul eder. Lokantadan ayrılırken hocamızın babası yedikleri yemeğin parasını ödemek ister. Lokantacı hiç itiraz etmeden parayı alır. Bu durum hocamıza çok tuhaf

gelmiştir. Fakat bir şey diyemez. Babası, onu yurda bırakıp otogara gidecektir. Yolda yürürlerken hocamız babasına şöyle der: ‘Baba, sen beni bu adama mı emanet ediyorsun? Harçlığım bitse ben bu adamdan para isteyemem!’ Böylece, tasdiknameyi geri alıp evin yolunu tutarlar. Daha sonra hocamızın İzmir safahatı başlayacaktır.

Hocamızın birinci önceliği, dersleri ve öğrencileri oldu. Sanırım hayatta en çok istediği şey hoca olmak, hoca olarak görülmek ve öyle hatırlanmaktı. Bu nedenle yaptığı her şeyin, hoca vakarına uygun olmasını isterdi. Fakülteye gelmeyi, odasında bulunmayı çok önemserdi. “Buradaki varlık sebebimiz öğrencilerimizdir” sözünü çokça tekrar ederdi. Kızıdığına ise “Hoca olmak kolay değil!” derdi.

Hocamızı benden daha eski tanıyanlardan çok defa onun sert bir mizaca sahip olduğunu işitmişimdir. Benim tanıdığım kadarıyla Çalışkan Hoca dışarıdan sert görünse de yakın çevresine karşı son derece saygılı ve müşfik bir kimse idi. Aynı zamanda hocamızın kadim dostu olan merhum Salih Akdemir hocamız, bir keresinde bana şöyle demişti: “İbrahim Bey gençliğinde gerçekten de sert bir mizaca sahipti. Fakat çocukları olduktan sonra bambaşka bir insan oluverdi.” Benim tanıdığım hoca, disiplini hiçbir zaman elden bırakmadı. Öğrencilere idealizm aşılarmayı hep sürdürdü. Özellikle dersler konusunda herkesin kendisi kadar ciddi olmasını bekliyordu. Şöyle diyordu: “Ben son otuz senedir derslerimi Pazartesi ve Salı günleri sabah 8:30-10:30 ders saatinde yaparım. Derslerime tam zamanında gelirim. Öğrencilerin derse geç gelmelerini ya da derse gelip ciddiyetsiz davranışlarda bulunmalarını asla kabul edemem. Siz de kabul etmeyin!” Hocamızın kimine göre sertliği, kimine göre vakarı kimine göre de disiplini diyebileceğimiz bu özelliğinden dolayı bir kere bile kırılmadım. Çünkü onun en müşfik olduğu kimselerin başında asistanları geliyordu. Ben de dahil olmak üzere hocamız asistanlarını her zaman için esirgemiş ve kollamıştır. Onun dışarıdan sert olarak bilinen yönü ise çok defa bizim lehimize olmuştur. Bu konuda aktarabileceğim birçok hatıradan biri şudur: 2002 yılında Üniversitemize bağlı Mediko-Sosyal tabipliğinde muayene oluyordum. Rahatsızlığım ile ilgili sorduğum soruya yeterince cevap alamayınca doktordan “Tam anlamadım bir daha tekrar eder misiniz?” diye ricada bulundum. Doktor, hiç beklemediğim bir şekilde “İlahiyat Fakültesinden geliyorsunuz, o kadar olacak!” yanıtını verdi. “Şu an itibarıyla bütün güvenilirliğinizi yitirdiniz” diyerek yazılan reçeteyi doktorun masasına bıraktım ve odasından çıktım. Ertesi gün olanları hocamıza anlattım. Hocamız, sonuç alıncaya dek konuyla ilgilendi. O doktor bir hafta sonra benden şahsen

özür diledi. Hocamız bu hakareti hem bana hem kendisine hem de Fakültemize yönelik bir hakaret olarak görmüştü. Yine ilk araştırma görevlisi olduğum yıllarda Fakültemiz tarafından Üniversitemizin giysi bankasında elbise tasnif etmekle görevlendirilmiştim. Hocamız “Araştırma Görevlisi, bu fakültenin bir hocasıdır!” diyerek buna engel olmuştu. Hocamız bu sözü sadece dışarıya karşı söylemiyordu. Bize de bir hoca olduğumuzu hissettiriyordu. Asistan oluşumun üzerinden daha bir yıl geçmemişti ki bir gün kapısını çaldım. İçeride daha önce hiç görmediğim üç kişi oturuyordu. Konuşmanın ciddi, misafirlerin ağır olabileceğini düşünerek “Daha sonra geleyim hocam!” dedim. “Gel buyur!” dedi. Önce “Oğuzhan Bey kürsümüzün yeni asistanı” diyerek beni onlara tanıttı. Daha sonra da üç Yargıtay üyesi hakimi tek tek bana tanıttı. Genç bir insan olarak o zamana kadar o kadar takdir edildiğimi hatırlamıyorum. Doktoramı bitirdikten sonra ise beni tanıtırken Oğuzhan Bey yerine “Oğuzhan Hocamız” demeye başlamıştı. “Hocam böyle demeyin. Çok mahcup oluyorum” dediysem de hocamız bunu da çoktan adetleri arasına dahil etmişti.

1999 yılının Haziran’ında Fakülteden mezun oldum. Birkaç ay içinde önce yüksek lisansa başladım daha sonra da İslam Hukuku Anabilim Dalı’na Araştırma Görevlisi olarak atandım. Artık hocamızın sadece öğrencisi değil aynı zamanda asistanyıdım. Bu süre zarfında kendisini daha da yakından tanıdım. Hocamız, yüksek lisans ve doktora derslerine daha büyük bir hassasiyet gösteriyordu. Biz onunla birlikte ed-Debbüsî’nin (ö.430/1089) *Te’sisu’n-Nazar* ve ‘Alî Haseballâh’ın *Uşûlu’t-Teşrî’i’l-İslâmî* adlı kitabını baştan sona satır satır okuduk. Hocamız ayrıca bizi Orhan Münir Çağıl’ın *Hukuk Felsefesi Dersleri* ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun *Metodoloji Nazariyeleri* (2. cilt-İçtimaiyat) adlı eserlerinden de sorumlu tuttu. Kendisi ilahiyattan sonra bir de hukuk tahsili yapmıştı. Bu nedenle o sahadaki müktesebatını da derslere yansıtırdı. Osmanlıdan günümüze kadar Türk hukukuna dair yazılmış birçok eseri bize tanıtan da o olmuştur. Bunlar arasında Ali Himmet Berki’nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* adlı kıymetli eseri ile Sulhi Dönmezer ve Sahir Erman’ın birlikte telif ettikleri *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* adlı eserlerini saymak mümkündür. Hocamız bizden sonraki dönemlerde de bir grup öğrencisine Ömer Nasuhi Bilmen’in *Hukuk-ı İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu* adlı hacimli eserini bir buçuk yıl gibi bir sürede baştan sona mütalaa ederek okutmuştu.

Kendisini tanıyanların çok iyi bileceği üzere hocamız tam bir kitap aşığı idi. Kitap bulmanın, bulunca satın almanın çok zor olduğu yıllarda hocamız birbirinden kıymetli on binlerce kitap edinmişti. O, hiçbir kitabı rastgele al-

mazdı. Almayı istediği kitapları önceden aklına koyar hatta listelerdi. Bununla birlikte kitapçılarda denk geldiği kıymetli kitapları da kaçırmazdı. *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası* gibi eski tarihlerde çıkmış periyodik yayınların tüm sayılarını sahaflardan tedarik eder, aynı yıla ait olanları ciltletirdi.

Hocamızın sahaflarda, matbaalarda ve mücellithanelerde başından geçmiş birçok hadise vardır. Bir keresinde Mısır'dayken satın aldığı bazı kitapları ciltletmek ister. Mücellit, hocamıza ciltlenmiş kitapları bir hafta sonra alabileceğini söyler. Hocamız kitapları aldığı anda bir sürprizle karşılaşır. Adı, kitapların sırtına Ahmed olarak yazılmıştır. Mücellide "benim adım İbrahim, Ahmed değil" deyince aldığı cevap şu olur: "*İbrāhīm ismu'n-nebī ve Aḥmed ismu'n-nebī, māfiş fark*" (İbrāhīm de peygamber adıdır; Aḥmed de peygamber adıdır. Aralarında bir fark yok!). Hocamız yine de parayı öder ve kitapları alır. Bu, hocamızın Mısır'a ikinci defa gidişine ait bir hatıradır. Onun kitapla ilgili asıl macerası ise ilk gidişinde yaşanır. Hocamız Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Mısır'a gönderildiğinde Türk talebeler tarafından yurt olarak kullanılan Sultan Mahmud Külliyesinde kalır. Bakanlıktan aldığı hatırı sayılır miktardaki bursun tamamını kitaba harcar. Hatta daha fazla kitap alabilmek için biraz da borçlanır. Yurda her gün elinde bir miktar kitapla döner. Bir yıllık kalış süresi dolup da gitme vakti gelince paketlenmiş kitaplar aşağıya indirilir. Yurt müdürü hayretler içinde kalır ve "bunca kitabı bu binaya ne ara soktunuz?" diye sormadan edemez. Kitaplar kamyonete yüklenip hava alanına götürülür. Kargo bedelinin belirlenebilmesi için tartılır. Yaklaşık olarak iki buçuk ton gelir. Hocamız bu hadiseyi anlatırken şu yorumu eklemeyi geçmezdi: "Eğer samimiyetle isterseniz Allah size kitap edinmeyi san eder. Buna dair çok tecrübem vardır." Kitaplar çoktur. Gümrükteki memur, içlerinde tarihi eser hükmünde bulunan kitaplar olabilir gerekçesiyle paketleri tek tek açıp kontrol etmek istemektedir. Bu, paketlerin yırtılması anlamına gelmektedir. Memurun ısrarı devam ederken daha üst düzeyde bir yetkili gelir ve memura kitapların geçişine müsaade etmesini emreder. Neredeyse hiçbir zayıyat olmadan bu kadar kitabı getirebilmesine kendisi de şaşırmıştır.

Hocamız neden bu kadar kitap biriktirdiğini anlayamayanlara üzülürdü. 'Marangoz için testere neyse ilim adamı için kitap odur' derdi. Bu nedenle ödünç kitap vermeyi sevmezdi. Ödünç verdiği kitapları geri alamadığına dair yaşadığı tecrübeler de bunda etkiliydi sanırım. Ayrıca kitap vereceği kimse'nin kitaplar konusunda kendisi kadar hassas olmasını isterdi. Bu pek kolay değildi. Çünkü o kitap okurken çay içmez, meyve yemezdi. Önemli satırların altını cetvelsiz çizmezdi. Kitaba ıslak elle dokunmazdı. Ona göre kitabı raftan çekip tekrar yerine koymanın bile kuralları vardı. Karton kapaklı kitapları

mutlaka kaplardı. Çoğumuzun kütüphanesinde lüzumsuz birçok şey bulunur. Bunların bir kısmı posta kutumuza bırakılan eşantyon kitaplar ve dergilerden oluşur. Fakat Çalışkan hocamızın kütüphanesinde atılabilecek bir kitap bulmak neredeyse imkansızdı. O, sadece İslami ilimlere dair eserler edinmezdi. Başta büyük filozofların, sosyologların, psikologların, tarihçilerin kitapları olmak üzere her disiplinden kitaplar alırdı. Kütüphanesinde Japonca'dan tutun Malaycaya kadar belki yüze yakın dilde Kur'an meali bulundururdu. Tahkik ve baskı kalitesindeki farklılıklardan dolayı bazı eserlerin birkaç farklı nüshasını almıştı.

Hocamız kitabı sadece bir kaynak olarak görmemekteydi. Kitaplar aynı zamanda sahip çıkılması, korunması gereken medeniyet varlığımızdı. Hocamızın kitapla olan ilişkisi, bir akademisyen ile kaynak eser arasındaki ilişkinin ötesinde bir sanatsever ile sanat eseri arasındaki ilişkiye benzerdi. Bu meyanda hocamızın duymaktan hiç hoşlanmadığı bir soru vardı: "Hocam emekli olunca kütüphanenizi nereye bağışlayacaksınız?" Bu soru karşısında şöyle derdi: "Bunlara şöyle demek lazım: Sen arabanı nereye bağışlayacaksan ben de kitaplarımı oraya bağışlayacağım!"

Hocamız, kitaplarının fazlalığı yüzünden sürekli olarak mekan sorunu yaşırdı. Bazı kitaplarını yıllarca fakültenin depolarında tutmak zorunda kalmıştı. Bir kısım kitaplarını asistanlarının odalarında diğer bir kısmını ise oturduğu apartmanın bodrum katında bulunan bir depoya koymuştu. "Biz Allah'tan kitap istemişiz. Kitapları koyacak yer istemeyi unutmuşuz" derdi.

Hocamız, kütüphanesi ile doğru orantılı olarak geniş bir bibliyografya bilgisine sahipti. Yayın dünyasını yakından takip eder, hangi yayın evinin hangi kitabı bastığını, hangi tahkikin daha iyi olduğunu, hangi baskının cilt ve kağıt kalitesinin daha yüksek olduğunu bilirdi. Aldığı kitapları rafa koymadan önce tahkik önsözünü ve mukaddimesini okurdu. Klasik eserler yanında yeni çıkan Arapça ve Türkçe çalışmaları da yakından takip ederdi. Diğer İlahiyat fakültelerinde yapılmakta olan doktora tezlerinde hangi konuların çalışıldığını öğrenmeye çalışırdı. Okuduğu çalışmaların hangi kaynaklardan etkilendiğini kolaylıkla tespit ederdi. Bir keresinde hocamızın yanına girdiğimde odanın ortasına yığılmış bir kitap kümesi gördüm. Hocamız kümenin arkasında yere çömelmiş en alt raftan bazı kitaplar çıkarıyordu. Jürisinde olduğu bir doktora tezinin dayandığı kaynakları tetkik ettiğini fark ettim. Bir süre sonra bir kitap çıkardı. 'İşte bunu arıyordum' dedi. Birlikte tezle kitabı karşılaştırdık. Tezin ikinci bölümü, kitabın üçüncü bölümünün birebir tercümesi idi. Üstelik tezin kaynakçasında o kitaptan hiç bahsedilmemekteydi. Kanaatimce hocamızın bibliyografik hakimiyeti, ona birçok avantaj kazandırmıştı. Fakat bununla

birlikte bir de dezavantaj getirmişti. Bu hakimiyet, eser telif etmek konusunda onda bir tür otokontrol oluşturmuştu.

Hocamız tezler konusunda da çok hassastı. Tez yönetirken lisans seviyesinden itibaren özel bir yöntem izlerdi. Dördüncü sınıf öğrencilerine tez vermezdi. Kendisinden tez almak isteyenlerin bunu en geç üçüncü sınıfın sonuna dek yapmaları gerektiğini söylerdi. Böylece konusunu belirleyen öğrencinin üçüncü sınıf ile dördüncü sınıf arasındaki yaz tatilini tez çalışması yaparak geçirmesini isterdi. Hocamız bitirme tezini önce asistanlarına okutur daha sonra da kendisi okurdu. Bir mezuniyet tezi, bitinceye dek defalarca gider gelirdi. Aynı hassasiyeti yüksek lisans ve doktora tezlerinde de sürdürürdü. Doçentlik çalışmalarındaki ciddiyetsizlikler, jüriler tarafından yapılan kayırmalar ve bilimsel kriterlere dayanmayan değerlendirmeler de hocamızın rahatsızlık duyduğu hususlardandı. Şöyle derdi: “Doçentlikten sonra sınav yok! Dolayısıyla bu aşama çok ciddi tutulmalı!”

Hocamız kız ve erkek ayrımı yapmaksızın bütün öğrencileri yüksek lisans ve doktora yapmaya teşvik ederdi. Branşlaşmaya ve alan uzmanlığına inanırdı. Uzmanlığı dışında ve altyapısı olmadan konuşanlara hoş bakmazdı. Bu nedenle olsa gerek İslam Hukuku Anabilim Dalı Başkanı olduğu süre boyunca yüksek lisans başvurusu yapabilmek için ilahiyat fakültesi mezunu olmayı; doktora başvurusu yapabilmek için ise yüksek lisans tezini İslam Hukuku alanında yapmış olmayı ön şart olarak koşmaktan vazgeçmedi.

Hocamız sadece kitap değil; aynı zamanda tesbih, çakı, pul, kalem ve kırtasiye malzemesi koleksiyonu yapardı. Bütün bu türlere ait en güzel en kıymetli örnekleri edinmek isterdi. Bu konularla ilgili çok detaylar bilirdi. Bu konularla ilgilenenlerle girdiği sohbetlerden aldığı keyif yüzüne yansırırdı. Cömertti. Sofrası açıktı. Usule erkana riayet ederdi. Asistanlarını ani emr-i vakilerle derse göndermezdi. Fakültede olduğu sürece kesinlikle derse gitmezlik etmezdi. Derse gidemeyeceği hallerde yerine derse gitmesini istediği asistanına bunu en az bir gün önceden haber verirdi. Derse gitmiş asistanı, ders ortasında sınıftan çıkarmazdı.

Çalışkan Hoca, hocalığı sadece sınıflarda konu anlatmaktan ibaret görmezdi. Asıl olanın hayatı anlamak olduğunu söylerdi. Hocamızın vefatı vesilesiyle daha da pekiştirdiğimiz hayat dersi şudur: Ölümü anlamadan hayatı anlamak pek de mümkün değildir. Hayatla kavga edip durmamızın asıl sebebi de ölümü yeterince anlayamamış olmamızdır. Fakat sevdiklerimiz, kıy-

metlilerimiz öteki aleme göçtükçe ölümün yabani yüzü gözümüze daha sevimli görünmektedir. Ona olan ünsiyetimiz daha da artmaktadır. Ve her şeyden ziyade; ölümle tanıştıkça hayata daha esaslı bir yerden bakmaktayız.

Allah muhterem hocamıza rahmet eylesin. Makamını âlî kılsın!



Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; İslami ve Dini Araştırmalar sahasında, yılda iki kez yayımlanan ve kör hakemlik sistemini uygulayan açık erişimli bir dergidir.

Dergide; “araştırma makalesi”, “araştırma notu ve yorum”, “eser değerlendirmesi”, “bilimsel toplantı değerlendirmesi” ve “vefa notu” kategorilerinde çalışmalar yayınlanır. *Dergiye* gönderilecek yazıların İlahiyat alt disiplinlerinden en az biriyle ilişkili olması ve Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca veya Fransızca dillerinden birinde yazılmış olması beklenmektedir.

Dergi, yılda iki kez (Mayıs, Kasım) yayınlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinden 3 ay öncesinde (Mayıs sayısı için en geç 28 Şubat tarihinde; Kasım sayısı için en geç 31 Ağustos tarihinde) gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların ise yayın tarihinden 2 ay öncesine kadar (Mayıs sayısı için en geç 31 Mart tarihinde; Kasım Sayısı için en geç 30 Eylül tarihinde) gönderilmesi mümkündür. *Derginin* yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.

Dergiye yazı başvuruları Dergipark sistemi üzerinden alınır (<https://dergipark.org.tr/auifd>). Bu

Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University is a double-blind peer-reviewed open access academic journal published semi-annually in the fields of Islamic and Religious Studies.

The Journal publishes writings under the following categories: research articles, research notes and comment, book reviews, reviews of conferences and meetings, interviews, and tributary notes. Manuscripts are expected to be related to at least one of the sub-fields of Islamic and Religious Studies. The Journal accepts articles in Turkish, English, Arabic, Persian, German, and French.

The Journal is published twice a year (May, November). Research articles must be submitted at least three months before (February 28 for the May issue; August 31 for the November issue) and contributions in the other categories should be sent at least two months before the publication date (March 31 for the May issue; and September 30 for the November issue) to be considered for inclusion in the nearest issue. However, timely submission does not necessarily guarantee that the manuscripts will have undergone all the necessary steps to be published in that period of time. Articles whose reviewal and editorial processes have not been completed are postponed to the next issue.

The Journal requires that all authors submit all manuscripts online through the Dergipark system

nedenle yazı göndermek isteyenlerin söz konusu sisteme üye olmaları gerekmektedir. Bu konuda sıkıntı yaşayanlar bizimle iletişim (iladergi@ankara.edu.tr) kurabilirler.

Dergiye gönderilen yazıların, tamamı veya bir kısmı daha önceden başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Dergiye gönderilen yazılar, sıkı bir intihal denetiminden geçirilir. Tüm yazılar, iki aşamalı bir değerlendirme sürecine tabidir. İlk aşamada, yazı muhtevaşı ve ele alış biçimi bakımından editörler kurulunca ödenetime tabi tutulur. Bu aşamada olumlu neticelenen yazılar, ikinci aşama olan kör hakemeleme sürecine tabi tutulur. İlk aşama en az 15, ikinci aşama ise en az 30 gün sürebilmektedir. *Derginin* kapsamı ve beklentilerine uygun olan yazılar üç hakeme gönderilir; iki hakemin kanaatinin olumlu olması durumunda yayınlanmasına karar verilir.

Tüm yazılar; imlası, kaynakları ve dipnotları bakımından sıkı bir editöryal okumaya tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle beraber- bir kaç hafta sürebilmektedir.

Dergide bir sayıda aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanamaz. Farklı kategorilerde olmak kaydıyla aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Editörler

(<https://dergipark.org.tr/auifd>). Authors who cannot submit online should contact (iladergi@ankara.edu.tr) so they could get help from the editorial team.

All or parts of the submitted manuscripts should not have been published previously or should not be under consideration elsewhere.

Manuscripts are checked against a plagiarism software during the initial evaluation process. All manuscripts undergo a two-tiered review: first, initial evaluation by the editorial staff for overall quality and interest, and second, peer-review process. The initial evaluation process normally takes approximately 15 days while the reviewing process takes approximately 30 days but occasionally much longer. Articles that fit *the Journal's* scope and standards are sent to three reviewers and those approved by at least two of the reviewers are accepted for publication.

Articles accepted for publication are rigorously edited and their sources and references are meticulously checked by the editorial board. This may take a few weeks and may possibly delay the publication of the article.

As a rule, *the Journal* does not publish more than one research paper of the same author in a single issue. It is, however, possible to publish more than one piece by the same author in different categories depending on the

Kurulu'nun kararı geçerlidir.

Yayınlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı *Dergiye* aittir. Bu nedenle hangi kategoride olursa olsun yazıların ilk başvurusunda, Telif Hakkı Devir Sözleşmesi'nin usulüne uygun bir şekilde doldurulması ve yazı ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Yazı göndereceklerin *AÜİF Dergisi Yayın Ahlakı ve Yayın İstisnaları Belgesi*'ni önceden okuması beklenir.

Gönderilecek yazıların; kaynakça, tablolar, resimler ve ekler hariç olmak üzere 35 sayfayı geçmeyecek şekilde olması beklenir.

Yazarlar, ilk başvuru sürecindeki yazı versiyonlarında kimliklerini açığa çıkaracak şekilde kendi eserlerine atıfta bulunmamalıdır. Bu husus, kör bir hakemlik için önemlidir. Bu türden referanslara, yazının son versiyonunda yer verilmelidir.

Bütün yazıların, yazı içinde referansta bulunulan eserleri ihtiva edecek bir kaynakçası olmalıdır. Arapça ve Farsça yazılar için, ayrıca Latin harfleriyle bir kaynakça hazırlanmalıdır.

Dergide tam transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *AÜİF Dergisi Yayın Rehberi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması beklenir.

Dergi, İngilizce yazıların dipnot ve kaynakçasının oluşturulmasında

Editorial Board's decision.

The publication rights of the articles to be published belong to *the Journal*. For this reason, in the initial submission of the manuscripts, regardless of the category of the manuscript, the Copyright Transfer Agreement must be filled out duly and uploaded to the system together with the manuscript.

Those who send an article are expected to read the Journal's Publication Ethics and Publication Malpractice Statement beforehand.

We expect manuscripts to be 35 pages or fewer, excluding bibliography, tables and figures, but still consider longer manuscripts.

The authors should avoid any self-reference that may reveal their identity to the reviewers. They can make the necessary changes and add the necessary references to the final version of the article.

All articles should include a bibliography of the works cited. Arabic and Persian articles should also be appended with a bibliography in Roman script.

The Journal applies the full transliteration system for Arabic, Persian, and the Ottoman Turkish. For this reason, we expect manuscripts to be transliterated according to the rules laid out in the *AUIFD* transliteration Guide.

AUIFD follows the Chicago Manual of Style for citations and bibliography in

Chicago Manual of Style'i, Türkçe veya diğer dillerdeki yazılarda ise bunun biraz uyarlanmış halini takip eder.

Bütün yazılar için İngilizce ve Türkçe 150-250 kelimelik bir özet ile 5-8 kelimededen oluşan anahtar kelimelerin hazırlanması beklenir.

Başvuru öncesinde, yazarların *AÜİFD Genel Yayın İlkelerini* okumaları beklenir. Yazıların, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 11 punto büyüklüğünde ve 1.5 aralıklı yazılıp (.doc) veya (.docx) uzantılı olarak kaydedilmiş, sola hizalanmış ve başlıklar dahil tüm metnin "normal metin" olarak tanımlanmış olması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için adresimize bakabilirsiniz:

English articles and modifies it in articles in Turkish and other languages.

All articles should include an abstract both in English and in Turkish of 150-200 words and 5-8 keywords.

Prior to the submission of the manuscripts to the journal, authors are expected to peruse the *AUIFD* Publication Guide. Manuscripts should be written in Microsoft Office Word with the Cambria font in 11-point size and 1.5-spaced (.doc) or (.docx) extension, left-aligned, and all text, including headings, should be defined as normal text. For detailed information you can visit our Web address:

<https://dergipark.org.tr/auifd>