

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْمِيتَانِ الْكَلْبِيَّةِ مَجْمُوعَةٍ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 35 Sayı Issue 1 Yıl Year 2024



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

SCOPUS

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

DOAJ

ERIH PLUS

SOBIAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 35 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2024

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ahmet KOÇ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nkizilkaya@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mcaltuntas@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Dr. Mustafa ÖZGAÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hidayet@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - cemal.aydin@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - derya.bas@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Ahmet KOÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ahmetkoc@istanbul.edu.tr
Doç. Dr. Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes MİDİLLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - enesmidilli@istanbul.edu.tr
Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ademirmak@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editoryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hhansu@istanbul.edu.tr

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Doç. Dr. Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mervezaykal@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. İsrail ŞEN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - israfilsen@istanbul.edu.tr

Editoryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr
Dr. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yildirim.mf@istanbul.edu.tr
Arş. Gör. Gürkan EYİGÜN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eyigun.gurkan@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - abdulhamid.sis@qu.edu.qa
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - adnan.demircan@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD, UC Santa Barbara, California, ABD - aahmad@religion.ucsb.edu
- Prof. Dr. Ahmed EL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - elshamsy@uchicago.edu
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - ahmetalibasic@yahoo.com
- Doç. Dr. Asmak Binti Ab RAHMAN, Malaya Üniversitesi, KL, Malezya - asmak@um.edu.my
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - yucesoy@wustl.edu
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ilh@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - brownj2@georgetown.edu
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - mabid.aljarhi@asbu.edu.tr
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - mhsucin@gazi.edu.tr
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - m.idriz@sharjah.ac.ae
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mtekin@istanbul.edu.tr
- Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - rahile.yilmaz@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ramazany@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - teseefazid@hotmail.com
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yduzenli@istanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

The Celebrated Transcendence: al-Mâturîdî's Resolution of the Determinist-Libertarian Dichotomy regarding Human Free Will Zor Eşiği Aşmak: İnsanın Hür İradesi Meselesinde Cebri-İhtiyari Dikotomisine Mâturîdî'nin Çözümü	1
Kayhan Özyakal	
Klasik Şiirde Aşkın Gizlenmesi ve İfşası -Arap ve Türk Şiiri Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma- Concealment and Disclosure of Love in Classical Poetry -A Comparative Study of Arabic and Turkish Poetry-	37
Muhammed Faruk Çakır	
Determining Taftâzânî's <i>madhhab</i>: Insights after the Decline Paradigm Teftâzânî'nin Mezhebini Belirleme: Gerileme Paradigmasından Sonraki Anlayışlar	59
Navid Chizari	
İslam Hukuku'ndan Paylaşım Meselelerinin Mikroiktisatın Adil Paylaşım Alanına Uyarlanması: Üç Problemin Aksiyomatik Analizi Adapting Islamic Law Disputes to Fair Division in Microeconomics: An Axiomatic Analysis of Three Problems	79
Burak Doğan, Sinan Ertemel	
Tafsir on the Qur'an's Discourse Against Hypocrisy Kur'an'ın Münafıklığa Karşı Söylemi Üzerine Bir İnceleme	107
Fereshteh Motamed Langrody, Fathiyeh Fattahizadeh	
Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve İlimler Tasnifi: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme The Fâzil Aḥmad Pasha Collection and Classification of Sciences: A Comparative Analyses	129
Berat Açıl	
Reviving the Legacy: Ancient Egyptian Civilization in Modern Arabic Poetry Mirası Yeniden Canlandırmak: Modern Arap Şiirinde Eski Mısır Uygarlığı	153
Esat Ayyıldız	
Bir Memlük Emirinin Tartışmalı Evliliği Bağlamında Hanefî Denklik Öğretisinin Yeniden Yorumlanması: Sirâceddin el-Hindî (ö. 773/1372) Örneği Reinterpretation of the Ḥanafî Doctrine of Equivalency in the Context of the Controversial Marriage of a Mamluk Amir: Case of Sirāj al-Dīn al-Hindī (d. 773/1372)	173
Okan Kadir Yılmaz	
Zen ve Kelimeler -Zen Geleneğinde Kutsal Metin- Zen and Words: Sacred Texts in the Zen Tradition	211
Merve Susuz Aygöl	

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerine Katılanların Problem ve Beklentileri (İstanbul Örneği) Opinions, Problems, and Expectations of Participants in Informal Religious Education Services for Hearing- and Visually-impaired People	247
Banu Gürer, Elif Kaya	

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

İnam Ul Haq'ın "Pakistan'da Hadis Tartışmaları" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi A Review of "Hadith Discussions in Pakistan" by Inam Ul Haq	287
Şeyma Nur Kurt	
Birsen Banu Okutan'ın "Balinanın Farkında: Yapı-Fail Dikotomisini Anlama Girişimi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi A Review of "Aware of the Whale: An Attempt to Understand the Dichotomy of Structure-Agency" by Birsen Banu Okutan.....	293
Necmiye Durmuş	
Emmy Van Deurzen ile Claire Arnold-Baker'in "Varoluşçu Terapi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi A Review of "Existential Therapy" by Emmy Van Deurzen and Claire Arnold-Baker	299
Üsâme Balıkcı	
Muhammed el-Ya'kûbî'nin "Şemâilu'l-Habîbi'l-Mustafâ" Adlı Eserinin Değerlendirmesi A Review of "Shamâ'il al-Ḥabîb al-Muṣṭafâ" by Muhammad al-Ya'qoubi	305
Mete Gezer	
Zuhal Şahin, Asım Yapıcı ve Sarah Demmrich'in Editörlüğünde Hazırlanan "Sociology of Religion in Turkey" Adlı Eserin Değerlendirilmesi A Review of "Sociology of Religion" Edited by Zuhal Şahin, Asım Yapıcı and Sarah Demmrichn	309
Fatih Baş	



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

Submitted: 26.08.2023
Revision Requested: 11.09.2023
Last Revision: 06.12.2023
Accepted: 07.12.2023

The Celebrated Transcendence: al-Mâtūrīdī's Resolution of the Determinist-Libertarian Dichotomy regarding Human Free Will

Zor Eşiği Aşmak: İnsanın Hür İradesi Meselesinde Cebrî-İhtiyarî Dikotomisine Mâtūrīdī'nin Çözümü

Kayhan Özaykal^{*}

Abstract

This article attempts to systematically set out al-Mâtūrīdī's theory of free will and human action. To this end, firstly, a presentation is given of his refutations of both his main rivals, determinists and libertarians, as represented by the Jabriyya and Mu'tazila, respectively. The following section then presents those arguments al-Mâtūrīdī offers in direct support his own theory. These arguments are discussed in terms of different possible interpretations and are used as the basis for an analysis of his theory that maps out its overall framework by listing its main concepts and principles. By this means, key terms such as power and free will, as denoted chiefly by the Arabic terms *qudra* and *quwwa*, and *ikhtiyār*, are clarified. In the third and final section of this study, questions regarding the specifics of al-Mâtūrīdī's theory of human agency in relation to divine creation are addressed, and some problems are identified as fundamental. A resolution is undertaken with aid from Aristotle's metaphysics and J.L. Mackie's analysis of causation in order to determine exactly what human power consists of and how it relates to the effects with which al-Mâtūrīdī says it is connected.

Keywords: Kalām, Theology, Free Will, Concurrentism, Determinism, Libertarianism, al-Mâtūrīdī, Mu'tazila

Öz

Bu makale, Mâtūrīdī'nin hür irade ve insan fiili teorisini sistematik olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu, Cebriyye ve Mu'tezile'nin temsil ettiği gibi, ana rakipleri, hem determinist hem de liberteryenleri çürütmelerinin bir sunumu ile gerçekleştirilmektedir. Sonraki kısımda, Mâtūrīdī'nin kendi teorisini doğrudan desteklemek için ortaya koyduğu argümanlar sunulmaktadır. Bu argümanlar farklı muhtemel yorumlar açısından tartışılmaktadır ve Mâtūrīdī'nin ana kavramları ve mebdeleri listelenerek teorisinin genel çerçevesini detaylarıyla gösteren bir analizin temeli olarak kullanılmaktadır. Bu şekilde, esasen kudret (ve kuvvet) ve ihtiyār Arapça terimleriyle belirtildiği gibi güç ve hür irade terimleri açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu çalışmanın üçüncü ve son kısmında, Mâtūrīdī'nin insanın failiyeti teorisinin ilahi yaratılış için taşıdığı manasıyla alakalı sorular ele alınmaktadır ve bazı ciddi sorunlar tanımlanmaktadır. İnsan kudretinin tam olarak ne ifade ettiğini ve Mâtūrīdī'nin bağlı olduğunu söylediği etkilerle nasıl alakalı olduğunu belirlemek için Aristoteles'in metafizik düşüncesi ve J.L. Mackie'nin illiyet analizinden yardım almak suretiyle bir çözüme varılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Teoloji, Hür İrade, Eşzamancılık, Cebriyye (Determinizm), İhtiyariyye (Liberteryenizm), Mâtūrīdī, Mu'tezile

* **Corresponding Author:** Kayhan Özaykal (Asst. Prof. Dr.), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Istanbul, Türkiye. E-mail: kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0243-5625

To cite this article: Özaykal, Kayhan. "The Celebrated Transcendence: al-Mâtūrīdī's Resolution of the Determinist-Libertarian Dichotomy regarding Human Free Will." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 1–36. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1350629>



Introduction

In this article, we shall examine Abū Maṣṣūr al-Māturīdī's (d. 333/944) concept of human freedom through a comprehensive analysis of concepts and terminology, and a compilation of his remarks on the subject as presented in his theological treatise, *Kitāb al-Tawhīd*, and Quranic exegesis, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. There have been three book-length studies conducted on al-Māturīdī's theory of free will in Turkish, and one in-depth examination, the classic article by Pessagno, in English.¹ While the main details of his theory are already known and outlined in several other modern studies, a presentation that integrates its more intricate details into the framework of a consistent theory is lacking and, more importantly, different interpretations have been made within the existing literature regarding his view, both in regards to its fundamentals and its more technical minutiae.²

In his work, al-Māturīdī presents a critique of several perspectives on human freedom. The latter fall under the scope of two main rival theological groups, namely, the Jabriyya and the Qadariyya, the second of which often stand in for his more immediate rivals, the Mu'tazila.³ This makes it necessary to establish the relevant connections and identify al-Māturīdī's view in the context of a wider dispute, since, as shall be seen, his primary objective is the refutation of rival arguments and theories: much less regularly does he attempt to openly explain or substantiate his own view.

1 The Turkish studies are as follows: Saim Yeprem, *İrāde Hürriyeti ve İmām Mâtürîdî* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984); Harun Işık, *Maturidi'de İnsan Özgürlüğü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO, 2017). Appearing in the same year as Yeprem's book, Jerome Meric Pessagno, "İrāda, İhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī", *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 177-191. Other noteworthy articles include Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 129-159, and Abdülhamit Sinanoğlu, "İmām Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267. Short expositions covering the basic ground have been offered in Mustafa Cerić, *The Roots of Synthetic Theology in Islām: A study of the Theology of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 208-223; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, trans. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 302-308; Nazif Muhtaroglu, "Al-Māturīdī's View of Causality", *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*, ed. Nazif Muhtaroglu (Dubai: Kalam Research & Media, 2017), 14-17.

2 For example, Muhtaroglu's idiosyncratic attempt to show how al-Māturīdī's theory can be interpreted as occasionalist ("Al-Māturīdī's View of Causality", 14-17).

3 See Abū Maṣṣūr Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, eds. Bekir Topaloğlu and Muḥammad Aruci, 2nd edn, (İstanbul: Maktabat al-Irshād, 2010), 406, fn. 9.

Three main questions shall be the focus of the following investigation:

Firstly, what are the primary criticisms al-Māturīdī makes against his rivals? In *Kitāb al-Tawhīd*, the focus is on refutation. The reader of this book will observe that al-Māturīdī was primarily engaged in an overtly polemical discussion on the topic of human freewill, which was already home to many different viewpoints and conceptual nuance. Here, for much of the debate, al-Māturīdī's discussion evidently follows an unnamed text of Abū l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī (d. 319/931), his main target, at whom he levels his most strident criticism. Nevertheless, his discussion is also more covertly dialectical. That is, while openly rejecting the views of the Mu'tazila, Jabriyya and others, he also occasionally and implicitly endorses some of their concepts, principles, and arguments. Furthermore, al-Māturīdī is not developing his position in an orderly way that his reader is meant to follow; it is already an established theoretical framework, and only disclosed piecemeal in an ad hoc fashion.

Secondly, what is the direct evidence for his own view? An answer must consider both his affirmative statements for certain positions, his endorsement of the views or statements of others and his outright rejection of those positions he holds to be theoretically inconsistent or otherwise disadvantageous. Here, the evidence al-Māturīdī offers to reject the Qadarī and Jabrī views (among others), which we shall present in answer to the first question, is of key use. Notably, as al-Māturīdī's own view is open to interpretation, the arguments he presents to support it also serve as the material evidence for determining what, precisely, that view is. Overall, the investigation of his debate on free will, or in the preferred terms of the Muslim theologians, human "power" (*quwwa* or *qudra*), covers some of the most obscure and convoluted passages of *Kitāb al-Tawhīd*. Much interpretative work that takes into account historical details of Islamic theology is often needed to make sense of the subject passages.

In line with the common reading, al-Māturīdī is identified here as a concurrentist. This concurrentism, however, can only be adequately understood within the context of the kalām debate among the theologians with whom he is contesting different theories of power. Accordingly, it is bound to the terms of the discussion wherein al-Māturīdī is seen to navigate through different theoretical options. This provides the method adopted in this study: to derive his theory entirely in relation to his discussions and criticisms. Only in the last section of this article (in relation to the third question, below) do we find it necessary to borrow some modern concepts to clarify remaining, and important, ambiguities that represent outstanding problems for his concurrentism.

Some form of concurrentism likely existed within Islamic theology before al-Māturīdī. Evidence points to one person in particular: Dirār Ibn ‘Amr (d. cir. 200/815), a key and idiosyncratic thinker usually associated with the Mu‘tazilī school. He wrote in early days of Islamic theology that featured the intellectual dynamism and originality which often accompanies burgeoning fields of investigation. It appears Dirār first introduced the theory of acquisition (*kasb*),⁴ which seems to be the bud of concurrentism in kalām al-Māturīdī (probably indirectly) nurtured and developed.⁵ Another possible line of influence stems from Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/795), who reportedly held that human action has two aspects (*waḥḥ*): it is constrained (*iḍṭirārī*) since it cannot occur without the cause for it, and it is free (*ikhtiyārī*) in that it is chosen and acquired by the person who does it.⁶ As we shall see, the concept of aspect is critical for al-Māturīdī. But whatever the sources may be, the theory of *kasb* was interpreted, or processed, in contrasting ways. Thus, what became the dominant position in the Islamic world for several centuries was that of al-Māturīdī’s contemporary, Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī (d. 936). This towering figure pioneered an idea of *kasb* that allowed Sunni thinkers to distinguish themselves from the libertarian Mu‘tazila while avoiding the naïve determinism of the Jabriyya. However, his theory is no concurrentism, and posits God’s action as the sole determinant of all events. On this view, what agents “acquire” is the moral significance of their deeds. Thus, it is a variety of compatibilism: the agent is believed to lack significant freedom but to remain responsible for their actions since those actions are identified as theirs.

Al-Māturīdī was likely not aware of this theoretical development to the west, in Mesopotamia, and, as we shall attempt to demonstrate, the theologian of Samarkand presents us with a very different meaning of acquisition. The success of his theory speaks for itself. In later centuries, due to growing awareness that compatibilism was simply a disguised form of determinism, the latter theory often gave way in the Ash‘arī school to one that corresponds to key features of al-Māturīdī’s.⁷

4 Abū Ḥasan al-Ash‘arī, *Makalāt al-islāmiyyīn*, ed. Naim Zarzur (Beirut: Maktabat al-‘Aṣriyya, 2005) 2/300.

5 Cornelia Schöck, “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815)”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology* ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press), 75–76.

6 Al-Ash‘arī, *Makalāt*, 1/50–51. Compare with W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, (London: Luzac and Company, 1948), 116.

7 For example, Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013), *Tamhīd al-awā‘il wa talkhīṣ al-dalā‘il*, ed. Imad al-dīn Ahmad Haydar (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyya, 1986/1407), 323–333; Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī (d. 792/1390), *Sharh al-aqā‘id al-nasafi* (Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya, 1987), 57–62. Compare to the concurrentism expressed in the final work of eminent Ash‘arī theologian Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik al-Juwaynī (d. 478/1085), *Al-‘Aqida al-nizamiyya*, ed. Muhammad Zahid al-Kawtharī (Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li’l-Turāth, 1992), 45–49, whose terminology, as we shall see, also closely follows al-Māturīdī’s.

Finally: What is the role played by the power attributed to the human agent in distinction to God's power, which al-Māturīdī fixedly says is causally effective in the creation of human action as it is in all temporal events? How these respective powers simultaneously hold and interrelate without one annulling another needs explanation. Yet al-Māturīdī's comments in this regard are limited and obscure once explored beyond the basic points, raising critical questions right where his writing appears most original. More specifically, by affirming both, he needs to explain how the two coalesce to produce the self-same action yet remain independently effective. This aporia in al-Māturīdī appears to have rarely been seriously addressed in the current literature, even though it evidently motivated continued theoretical development among his followers.⁸ Additionally, al-Māturīdī's attempted resolution has been largely unmapped and yet we must chart it to help understand its various interconnected parts.

While there is certainly evidence available to substantiate the assessment that al-Māturīdī endorses natural causal efficacy (a topic fundamentally related to that of

8 Those in the modern literature who point toward the aporia specifically for al-Māturīdī include, Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri: Bakıllani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı* (Istanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979), 184-185; Akbulut, "Allah'ın Takdiri", 147; Yazıcıoğlu, *Māturīdī ve Neseфі*, 64-65. Like many who register the problem, Pessagno deems al-Māturīdī's statements as coherent, once worked out in technical detail ("İrāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb", 186-188). Yet, as far back as 1927, D.B. Macdonald frankly notes in reference to al-Māturīdī and (somewhat unfairly) his school: "No explanation is attempted of this fundamental antinomy of predestination and freewill; they are stated side by side as equal, if contradictory, facts" ("Māturīdī", *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1937*, eds. M.TH. Houtsma, A.J. Wensinck, E.Lévie- Provencal, H.A.R. Gibb, and W. Heffening (Leiden: Brill, Reprint 1987), 5/415). For studies covering the centuries long debate among Māturīdī scholars over the nature of human action and free will, see Asım Cüneyd Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi: Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44; Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsn-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Ph.D. Dissertation (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); İmam Rabbani Çelik, *XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*, Ph.D. Dissertation, (Istanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

human free will),⁹ we shall attempt to show that the latter can be accurately revealed in its critical details based solely on comments al-Māturīdī directs specifically toward it. In order to resolve the ambiguous aspect of his thought in this regard, we shall make connections to Aristotelian concepts of power and use of J.L. Mackie's INUS analysis of causation. This distinguishes between the necessary and sufficient conditions of events and appears uniquely able to clarify the divine and human aspects to action, respectively, by making room for multiply different effective factors.

This article is divided, accordingly, into three main sections, addressing the preceding questions, respectively. By explicating al-Māturīdī's theory and resolving major tensions it reveals with the use of modern distinctions, it is hoped that his thought becomes more welcoming to contemporary philosophical conversation. Yet, the array of arguments he makes are indicative of the concepts framing discussions of the time as well as his thought. Thus, they also speak to the sophistication of kalām in the tenth century.

Kalām Polemics on Human Power

To begin our study, we examine al-Māturīdī's arguments against his primary opponents, the Jabriyya and Mu'tazila. Although the Jabriyya are determinists and Mu'tazila libertarians, al-Māturīdī argues against the latter for reasons other than their libertarianism. Indeed, as we will attempt to substantiate, al-Māturīdī is himself a libertarian who believes that the moral value of an act, including its legal and theological consequences, can only be applied to the agent if they had significant freedom to choose differently. Rather, the debate between the parties is primarily theological, revolving around the respective scope and roles of divine and human power.

Al-Māturīdī goes out of his way to present, even if only briefly, the main evidence of each party. That he does this indicates how important the discussion is to him.

9 Despite a general scholarly agreement, interpretations regarding al-Māturīdī's statements in this direction differ regarding key details, especially concerning the ontological identity of natures as either accidents or bodies. See Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Tabā'i' in al-Māturīdī", in *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974) 137-149, esp. 139, n. 10; Rudolph, *Al-Māturīdī*, 256-257, n. 109; Alnoor Dhanani, "Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabā'i'." in *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Celebi (Istanbul: M. U. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65–76; and Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 90-91.

Additionally, the reader may be surprised by the sheer number arguments he brings against his opponents in *Kitāb al-Tawhīd*. Indeed, these form a web of interrelated evidence that is difficult to disentangle, for often one argument will be later extended or revisited in a new way or to different ends, such that while not entirely separated from the previous iteration it is also no longer the same argument. Here, we can treat only key examples because there is simply too many to address in al-Māturīdī's writings. The arguments discussed have been chosen for at least one of three main reasons: their evident importance to al-Māturīdī's theory; their relative strength versus his opponents; and their presentation of concepts and distinctions central to the kalām debate and or al-Māturīdī's specific usage. Apart from this implicit assessment, we largely refrain from critically evaluating the arguments cited.

Refutations of the Jabriyya

The Jabriyya believe God determines and manifests all human actions, including those for which humans are rewarded and punished. More specifically, this group accept that human acts are only metaphorically owned by their human agents and are in reality actions of God. Al-Māturīdī lists the key evidence for this view as follows. Firstly, God is described in the Qur'an as the Creator of all things, hence, this must encompass human actions.¹⁰ Otherwise, to say that the act belongs in reality to the servant removes a portion of existence from under God's power. Secondly, if humans brought about (*ījād*) their own actions, then in the performance of His action God would be comparable to human beings, and this entails a form of anthropomorphism. Thirdly, granting humans the power to act independently of God would make them creators in their own right; a thought antithetical to Islamic doctrine, which declares that there is only one Creator.¹¹

Al-Māturīdī does not level at this group the same degree of vitriol that he does the Mu'tazila. This is perhaps because he counts them among the Ahl al-Sunna, but more likely since he simply deems them less serious rivals, noting that their view is not worth extended discussion.¹²

Against the Jabriyya, seven discernibly distinct arguments are noteworthy for our purposes. These types of proof, or verification (*tahqīq*), are provided by either verbal transmission (*al-sam'*) – which includes revelation – or reason (*al-'aql*),

10 Such expressions are to be found in al-An'am 6/102 and al-Furqan 25/2. On this point, al-Māturīdī also notes the Jabrī claim God can do whatever He wishes with His creations, just as anyone can do whatever they want with their own property.

11 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 305.

12 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307.

which al-Māturīdī states carry such certainty that any who refuse them stand against the truth.¹³ The verbally conveyed proofs are of two types (*wajhān*). The first regards the divine command and prohibition (*al-ʿamr wa l-nahī*), while the second falls under the divine reward and punishment (*al-waʿd fīhi wa l-waʿd lahu*). Both, al-Māturīdī says, are in the Qurʾan, which addresses human individuals as effective agents (*al-ʿammāl*) and, also, names their activities specifically with the word action (*al-fʿil*).¹⁴ This al-Māturīdī takes as evidence to genuinely attribute actions to the human beings. Indeed, later, he claims that while certain verses of the Qurʾan might seem to indicate a determinist view,¹⁵ it is wrong to interpret them in a way that contradicts the basic understanding of religion without a clear divine statement on the matter. More specifically, much of revelation would become inconsistent since God holds people as disobedient or obedient; for the purpose of revelation is guidance, and guidance becomes superfluous if all human events are compelled.¹⁶

Next, al-Māturīdī turns to articulate rational premises upon which these revelatory proofs are understood. He observes that the ascription of action to God does not mean free action cannot simultaneously belong to the servant.¹⁷ As we shall see, this is one of his most central claims: Every human act is divided into different aspects (*jihāt*, sing. *wajh*), some of which must be attributed to the human agent and some to God.

Thirdly, he deems it impossible that God would command or forbid actions that, in reality, belong to Himself. He says were it possible for the commanded actions to not truly belong to the human agent, then it would equally become possible to command an action be done yesterday or a year ago, and what is more, that the agent create something out of nothing (*ijād*). All of these, of course, are impossible for any human to fulfil and God's command essentially becomes inapplicable.¹⁸

13 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 305-306.

14 The cited verses are Fussilat 41/40, al-Haj 22/77, al-Bakara 2/167, al-Sajda 32/17, and al-Zilzal 99/7.

15 The quoted verses are al-Anʿam 6/39, 6/125, 6/149, al-Sajda 32/13, and al-Maʿida 5/48.

16 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 377.

17 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 306. The same point is made against al-Kaʿbī specifically, *Kitāb al-tawhīd*, 361.

18 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 306 and 377. See also *Kitāb al-tawhīd*, 327 and 352. In a closely related argument, al-Māturīdī observes that God has named various people as either obedient or disobedient. This is impossible if the act is not attributable to them in reality. Indeed, al-Māturīdī notes that were the acts to belong to God along with the properties of obedience and disobedience, then God would become both Lord and servant, which is impossible both according to revelation and reason. Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 306-307.

The fourth argument is the first of the explicitly rational proofs. Al-Māturīdī states that to ascribe actions to God that signify obedience and disobedience, vulgarity and wrongness would place Him in a position of subjection to divine commands and prohibitions and, in turn, reward and punishment, which is rationally abhorrent.¹⁹ It seems al-Māturīdī assumes there will be no genuine distinction between divine and human action on the determinist view, and so the same actions God prohibits are also those He performs.²⁰ The missing premise of the above point is that since God has promised reward for those who obey Him and punishment for those who do not, He becomes subject to the same reward and punishment.

Fifth, everyone feels themselves to be free (*mukhtār*) rather than compelled in their actions, and they judge themselves to be an agent that “acquires” their actions (*fā'ilun kāсібun*). Al-Māturīdī treats this introspectional evidence as on a par with the evidence of the senses and, hence, a form of immediate, incontestable knowledge. Indeed, were this perception illusory, then we would have to similarly deem sensory knowledge to be suspect in general.²¹

Sixth, al-Māturīdī says that for an event to be defined as an action, it must be attributed to a will. But on the *jabrī* view, no human action comes with a human free will, and so cannot be an action attributed to the human that performs it.²²

Finally, given in a later segment of *Kitāb al-Tawhīd*, perhaps one of al-Māturīdī's most basic pieces of evidence against the *Jabriyya* is that it is ugly according to reason to consider commands and prohibitions, and rewards and punishments, as applicable to acts that are compelled.²³

As can be seen from the arguments enumerated here, while the *Jabriyya* attempt to maintain God's absolute dominion and sovereignty, al-Māturīdī stresses the moral judgements that attend all acts, and without a distinction between those of God and humanity, these judgements will take God as their referent. Further, al-Māturīdī holds that a person must have the power to choose their actions in order to be held responsible for them. This places him firmly in the libertarian camp. The attributes of disobedience and obedience, which are intrinsically connected to the divine command and prohibition, simply become invalid otherwise. Moreover,

19 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 306; 411-412.

20 For otherwise, al-Māturīdī repeatedly and adamantly stresses how God's creation of morally reprehensible actions by no means entails that immorality is ascribable to Him. For example, *Kitāb al-tawhīd*, 319.

21 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307; 321.

22 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307.

23 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319.

al-Māturīdī believes there is definitive evidence found both in the Qur'an and introspection that proves human beings do, as a matter of fact, have this power of choice.

Refutations of the Mu'tazila

Al-Māturīdī stacks up by far the largest series of arguments against the Mu'tazila; his evaluation of their doctrine on free will spans many successive sections of *Kitāb al-Tawhīd* and is also dispersed in standalone passages across the treatise. Nevertheless, as before, al-Māturīdī presents the evidence for the position in question. First, this group cites the criticisms of the Jabriyya as evidence for the truth of their views.²⁴ They also claim that, apart from a literal sense, actions are sometimes analogously attributed to God in the Qur'an as the conditions from which they arise. In a similarly analogical sense, they read verses to indicate God's increasing or decreasing a person's theistic belief, although, in truth, the people in question are the causes of such shifts. Finally, some verses are taken to represent God merely calling people either truthful or false in statements that attribute actions to God in a moment of His testing human beings.²⁵ In sum, according to al-Māturīdī, this group attributes actions to humans in a genuine sense, while they reject God's will and capacity to create and determine these activities. Indeed, an immediate criticism of this group is that they make God's will concerning the servant's actions to be like mere desires or aspirations, as, for example, with people who can only have hopes regarding events beyond their control.²⁶ Later, two key principles of the Mu'tazilī view are noted: God's will (*irāda*) is nothing other than His creation, and a true will cannot be under the power of anyone else's.²⁷ Thus, whatever God creates belongs entirely to His will and so cannot be the result of the will of any other person. Accordingly, the actions of the human agent, in order to be deemed free, must be entirely attributable to the will of the human agent. In this situation, no overlap between divine and human action is possible. This is a major point of contestation for al-Māturīdī, as we shall soon see below.

The first argument by al-Māturīdī we shall consider resolves around the binary of movement and stillness. Both are classed as accidents (*'arād*) predicated of corporeal entities (*aḥsām*). Al-Māturīdī notes that both these phenomena are the same to sight in that a person cannot tell them apart from their previous states. While he might be understood to mean that a very slow movement, for example, is indistinguishable to

24 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307 and 318. It is significant that these include criticisms al-Māturīdī too affirms against the Jabriyya, as seen above.

25 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 308-309.

26 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307; 381.

27 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 382.

the human eye from stillness, or perhaps that two objects moving together at the same speed and direction may appear to be at rest relative to each other, al-Māturīdī's point is more philosophical, for he states that differentiation would have been achievable if the similarity were not fundamental. Indeed, it seems he means that both types of action encompass the fundamental structure of all events in the world. Hence, to make human power responsible for any event in this sense would put humans on a par with God, who is the cause of the rest of the world's events. For one key principle al-Māturīdī follows is that agents are known by their actions, and actions in the perceivable domain that appear similar have similar agents.²⁸ Al-Māturīdī elaborates no further, but it seems that if a worldly agent were responsible for either rest or movement, then they would be much like God, and we would face a form of anthropomorphism. The main implication, however, is that there can only be one Creator; the being that realizes any event must be the one that realizes them all.²⁹

Similarly, al-Māturīdī continues that we know the createdness of perceptible items because they are inextricably linked to separation and union, movement and stillness. This statement is based on the kalam proof of temporality (*hudūth*) from states apriori indicative of change. Yet we cannot establish that God created these states since we cannot see the entity that created them. The same is true of the servant's acts. In this situation, then, someone other than God could be responsible for the world's events; God cannot reveal which of the two states — separation or unification — is His creation, and because the world's creation cannot be known without these states, proof of God's existence vanishes.³⁰ Thus, the argument appears to be as theological as it is metaphysical. Since each of the mentioned conditions — separation and union, on the one hand, movement and rest, on the other — can logically occur due to causes other than God, it is impossible to prove He is their sole Creator. As a result, we would have to accept that God left no foundation or sign of His unity and lordship within the perceivable world, and this is what is unacceptable to al-Māturīdī, for belief that God exists entails that He creates evidence of His existence in nature.³¹

28 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 314-315, 327, 333, 334-335. This criticism overlaps with a basic principle of al-Māturīdī's own view, as shall be seen below.

29 A closely related argument is given in relation to God's sovereignty, *Kitāb al-tawhīd*, 314, 328.

30 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 312-313. Since the proof from the origination of events (*ihdāth*), a hallmark of kalām, is supposed to work by avoiding an infinite number of originators, al-Māturīdī appears to hold, rather, that if God exists, He must be involved in all, not just the first of the world's events.

31 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 313. This point carries important implications for kalām itself, in so far as al-Māturīdī sees it, and is elaborated upon further against the Mu'tazila, who regard themselves as the discipline's stewards and practitioners. See, al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 315-316, 318.

Thirdly, al-Māturīdī claims the limited power possessed by creatures is, on the Mu‘tazilī view, a power that cannot be directly exploitable by any other creature. This means that if God has no efficacy on the power bestowed on His creatures, His power will be limited just like those of His creatures. The conclusion is theologically unacceptable, for God cannot have any created predicate (*ṣifat al-makhḷūq*).³² Notably, this was one of the reasons cited by the Jabriyya to deny the human has power, and shows al-Māturīdī implicitly accepts some of the arguments put forth by one group in rejecting the other.³³

Fourth, while al-Māturīdī acknowledges that each human is the genuine agent of their actions, he also states that one who makes another competent or powerful (*muqtadir*) must likewise possess the capacity conferred, just as to teach another person it is necessary to possess knowledge. Al-Māturīdī then immediately claims that God creates the actions of His servants. This leap can be read in the sense that God, capable of doing those actions that He bestows (*tumalliku*) His servant the power to perform, remains an agent of that action insofar as He is its Creator.³⁴ Admittedly, this creative aspect is *non sequitur* and depends on a separate argument. Nevertheless, the point is successful in illustrating that certain things can only be passed on if they are possessed; one does not necessarily lose this possession by granting it to another; and finally, that we can conceive of an agent (God) to maintain power over the human act He empowers His servant to perform.

Fifth, al-Māturīdī declares faith to form the most beautiful act (*aḥsan al-fi‘l*) according to reason and the most brilliant of all things (*anwar al-ashya’*). If, then, we claim, “God is not the Creator of faith” (since the human is the cause of their own faith), then we must elevate (*tafḍīl*) above God anyone who obeys Him by believing in Him and doing good deeds, since God’s beautiful creations cannot match in beauty and benefit (*al-ḥusn wa l-khayr*) the obedient servant’s faith

32 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 313 and 367.

33 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 313-314. Indeed, al-Māturīdī writes that God would, on this view, be unable to control the actions of even a mosquito, let alone anything more powerful. See also, *Kitāb al-tawhīd*, 334-335, 345-346.

34 A related argument follows from the above point. Al-Māturīdī observes that if the power of God’s creature is beyond divine control, then it will be asked how one is to believe in the divine promise and reward, or the realisation of the resurrection and judgement day. This is because events will take a course God does not intend so that the fate of the world and its inhabitants are not under divine control. In short, trust in the promises of a being limited in power is open to severe doubt. Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 314.

and worship, while He creates unclean, foul-smelling, filthy, and ugly objects.³⁵ Thus, the servant becomes superior in both action and creation (*faḍala l-‘abd ‘ala allah fī l-fī‘l wa l-khalq*), for superiority in virtue is based on actions. Such a conclusion as this befits the Mu‘tazila, al-Māturīdī says deridingly.³⁶ The initial premise is based on an epistemological observation, which in turn is based on an epistemological principle: The rewards of obedience are beautiful to the senses, and faith is beautiful to reason; while the first type of beauty can change according to different times and states, the second cannot. Thus, rational beauty is fixed and universal,³⁷ and what is beautiful to the senses ranks below what is beautiful to reason. Now, each act will be rewarded in proportion to its worth, and God has promised to reward a good deed tenfold.³⁸ The implication against the Mu‘tazilī view is that the act which is good to reason will be multiple times more valuable than the sensorily beautiful creations and rewards that divine action produces. And this is no conclusion to be accepted.

Sixth, in one of his logically tightest arguments, al-Māturīdī first observes that God declares individuals who seek praise for accomplishments they did not achieve to be blameworthy.³⁹ In other words, this means taking credit for another’s work. At the same time, God says it is incumbent on individuals to express gratitude to Him for the gift of faith and to reciprocate with praise and thankfulness for His benevolence. It is, therefore, implausible, al-Māturīdī concludes, for God not to have originated faith and spiritual blessings, as otherwise, He would be in the position of an individual who seeks recognition for deeds they did not perform.⁴⁰

This leads to our seventh argument. According to the Mu‘tazila, God’s power is limited to only one of the two choices (*wajhayn*) between the performance of good rather than evil. For the Mu‘tazila hold all evil results exclusively from human action. Yet, al-Māturīdī notes, every “single-type” act (*fī ‘lu naw‘un [wāhid]*) is a natural action, which contrasts with the “dual-type” act (*fī ‘layn*) that is performed through a voluntary will based on power (*ikhtiyar ‘an qudra*). A dual-type act is

35 For further details on this last clause specifically, see *Kitāb al-tawhīd*, 317-318, and the statements of al-Māturīdī’s follower, Abu l-Mu‘in al-Nasafī, *Tabsirat al-adilla*, ed. Claude Salamé. (Damascus, 1974), 672.

36 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 316. See also, *Kitāb al-tawhīd*, 110.

37 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 275, 297-298, 312, 275.

38 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 316.

39 As the editors of *Kitāb al-tawhīd* note, the reference is likely to Āli ‘Imran 3/188.

40 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 316-317, 327, 328, 331, 340-341.

one that had the possibility of being different to what it was,⁴¹ and because the Mu‘tazila assign to God only the ability to create what is good, a single-type act, al-Māturīdī says that God then possesses merely the power found in natural causation, which lacks freedom. It also seems al-Māturīdī is implying that, on the Mu‘tazilī view, God is not praiseworthy at all, since He is not free.⁴²

Eighth, al-Māturīdī declares that some unfortunate theological implications follow the belief humans create their own actions. Specifically, he compares the Mu‘tazila to the Dithaists (Thanawīyya) and Magi (Majusiyya), writing that the former outdo these dualist sects in the number of creators they introduce into existence due to their affirmation of humans as producers of their own actions.⁴³

This and the ninth argument make apparent that al-Māturīdī’s understanding of creative action is philosophically loaded. Certainly, along usual lines, the divine act is defined as introducing and bringing something into existence from nothing (*al-‘ibda‘ wa al-‘ikhrāj min al-‘adam ila al-wujūd*).⁴⁴ But this extends into a comprehensive form. Specifically, movement itself is something that comes in and out of existence, and since all events are encompassed by movement, they are, therefore, dependent on creative acts.⁴⁵ Al-Māturīdī thus argues against the Mu‘tazila that commanding or prohibiting an action is not the same as commanding or prohibiting its creation.⁴⁶ The idea here is that God alone is the Creator of the act; the human cannot be charged to create their action as such (but rather held responsible for obedience or disobedience) – yet the Mu‘tazila apply, in al-Māturīdī’s view, precisely this definition of creation to the servant’s act.

41 This argument requires at least the possibility that the act is of a different type, for example, good or bad; it is not altogether clear in this context whether al-Māturīdī holds that the act could, apart from this, also have had the possibility of being a different instance or token event to what it in fact was. This interesting question we shall leave aside.

42 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 317. Significantly, what this and the above argument suggests is that al-Māturīdī regarded a type of acquisition to apply to God, even if he did not state this openly or give it a unique name, for only in this way could He be deserving of praise and thanks.

43 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 317.

44 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 317.

45 One illustrative example of this understanding is in Abū Maṣṣūr Al-Māturīdī, *Ta’wīlāt al-qur’ān*, vol. 8, eds. Hilal İbrahim Kaçar and Bekir Topaloğlu (Istanbul: Dār al-Mīzān, 2007) 84-85. It is worth noting, as a matter of theoretical significance, that Aristotle is the probable ancestor of this view. While his *Physics* does not support creation *ex nihilo*, it does suggest that the introduction of motion from a prior state of motionlessness would constitute absolute generation or creation (*Physics*, 252b, also see, Bk. VIII, Chap. 6). The same is apparent, for example, in Simplicius’ commentary (*Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*, trans. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share (London: Bloomsbury, 2014), 87-94).

46 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 318.

In the tenth argument, al-Māturīdī observes no action in all its aspects can be considered as obedience or disobedience. Here, he notes proportions of height and width, strength and weakness, and beauty and ugliness. These are relative properties created by God that cannot be described as good or bad.⁴⁷ The implication is that the Mu'tazilī denial of these, which inhere in the acts of human beings, to the creative power of God is based on false premises; by trying to divorce the evil of human acts from God, they eliminate His creative power over it entirely, even those aspects that have no moral significance.⁴⁸ Al-Māturīdī is drawing a fact-value distinction of a theistic sort; a fundamental source of value is obedience and disobedience to God's commands, yet what God creates is the "fact" or physicality of the actions, not the disobedience or obedience *per se*.⁴⁹ For al-Māturīdī, the Mu'tazilī fails to differentiate the two main aspects of actions, one of which is attributed to God and the other to the human. These are the creative and obedient (or disobedient) aspects, respectively.⁵⁰ It is crucial that these are not confused or overlapped; the different aspects must be attributed to their true agent, not to both.⁵¹ More specifically, we might say that a fact-value distinction is made, where the creative aspect is not "value-apt" in terms of obedience, though the aspect attributed to humans is.⁵² In a useful example, al-Māturīdī notes that though God creates the utterance of the words spoken by the human agent, we are not to call Him the speaker of these words.⁵³

Our aim is not to critically evaluate these arguments, as equally debatable and ingenious as they may be, but express al-Māturīdī's reasons for rejecting the main alternatives and also illustrate the key distinctions and concepts he is using. This latter is particularly important to the concept of creation, which we found to revolve around the binary of movement and rest and to include a critical distinction between value-apt and factual aspects of actions. Evidently, the most basic argument versus the Mu'tazila is their failure to identify and address these different aspects appropriately.

47 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319.

48 In this context, al-Māturīdī notes that the servant does not even know the metaphysical details of his deeds, and so cannot possibly be responsible in bringing them about.

49 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 325.

50 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 320, 322 and, against al-Ka'bī, 323 and 325. The point here is directly connected to different conceptions of the relation between bringing something into existence (*takwīn*) and the thing brought into existence (*mukawwan*), a central debate in kalām.

51 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 323. See also, *Kitāb al-tawhīd*, 314-315 and 344.

52 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 325 and 330.

53 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 324-325.

Real Agents

In this section, we move our discussion from al-Māturīdī's refutations to his points of affirmation. Specifically, we shall present the evidence he uses to directly support his view. This is bound up with the polemics above, since a falsification of one argument in the dialectic sometimes (but not always) immediately indicates the rival view that should be adopted. Occasionally, we shall take it upon ourselves to indicate these overlaps when they occur. Yet his various *reductiones* often do not determine the alternative to be adopted. And this is where his positive statements are crucial.

There are two main aims in this section. First, to present the evidence al-Māturīdī uses to directly support his view and, second, utilise these proofs to comprehensively piece together his overall theory. To this end, we initially examine his statements that ascribe power to the servant and thereafter identify statements that demonstrate this power is both a faculty of free action and direct causal effectivity. Although al-Māturīdī's libertarian stance has already been clearly indicated in his arguments against the Jabriyya and Mu'tazila, further substantiation and clarification of his view will be provided here to set out its more complicated details and distinguish in a hopefully conclusive way his conception of *kasb* from the compatibilist version of his counterpart al-Ash'arī.

Al-Māturīdī's Affirmations

After the Jabriyya and Mu'tazila (and Qadariyya), al-Māturīdī examines the view of a third group of Muslim theologians. This view is, in fact, his own. His representing this view as belonging to a group may be a veiled reference to Dirār and others who hold the same view or simply a disguised means of referring to himself. In any case, these theologians ascribe free actions to the servant in a genuine sense and thus claim the latter is truly obedient or disobedient, while they also ascribe the creation of the act itself to God. He says that, in this way, they attribute the act in real terms both to God and the servant.⁵⁴

This encompasses acts of both misguidance and guidance, blessing and abandonment and other such binary states (*aḥwāl*). Al-Māturīdī writes "the act belongs to the servant through acquisition, while it belongs to God through creation" (*ṭhabata anna ḥaqīqā dhalika l-fi 'l huwa li-l 'ibād min ṭarīq al-kasb [wa] allah min ṭarīq al-khalq*).⁵⁵ The formula is a close replication of one given earlier following the second argument against the Jabriyya above, where al-Māturīdī states attribution of the act to God does not nullify its value-aptness vis-à-vis the human agent.

⁵⁴ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 309-310.

⁵⁵ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 309. Also, compare to *Kitāb al-tawhīd*, 311.

Specifically, the act is God's in terms of His creation of it according to its properties (*khalāqaha* 'alā mā hiya 'alayhi) and bringing it into existence when it did not exist before (*awjadaha ba'da an lam takun*).⁵⁶ Later the phrasing is repeated with the specification of *kasb* with freedom of choice or liberty (*ikhtiyāran*).⁵⁷ The same pronouncement is also to be found in al-Māturīdī's Qur'anic commentary, *Ta'wīlāt al-Qur'an*: "[The act] belongs to the servant via performance (*fi lan*) and to God via realisation (*taqdīran*)."⁵⁸ To this al-Māturīdī immediately adds:

The move to (do) good or evil comes from the servant, and from God comes the creation [of the act]. This is what is rationally understood from the path of justice and fairness (*al-adl wa l-ḥaqq*); it resides between excessiveness and deficiency.⁵⁸

The context of this passage is a rejection of the Qadariyya and the Murji'a,⁵⁹ wherein the former are criticised for denying God's government or arrangement (*tadbīr*) of human acts. Two points are worth noting. First is the moral necessity al-Māturīdī associates with his position, a feature clearly present in his arguments against the Jabriyya and again here in his statement about justice and fairness. Second is his mention of *tadbīr*. God is not here to be understood as merely a processor of human decisions acting to manifest whatever such agents decide to do. Rather, He can act as He wills and in according to His plan. Thus, divine direction is a guarantor of destiny and fate.⁶⁰

One primary reason al-Māturīdī insists that the act can only be attributed to God in terms of its creation is because all worldly events exhibit binary properties that are indicative of change and, hence, their temporal nature. This includes obedience and disobedience, goodness and badness, in addition to physical properties, such as large and small, light and heavy. Al-Māturīdī writes that the existence of such properties necessarily implies the existence of its opposite.⁶¹ God, however, cannot be ascribed any such binary property characteristic of temporality.⁶²

56 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 306.

57 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 321 and, see also, 326 and 482-483.

58 Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt al-Qur'ān*, vol. 1, eds. Ahmet Vanlıoğlu and Bekir Topaloğlu's (Istanbul: Dār al-Mizān, 2005), 82. Compare to al-Juwaynī: the human act is attributed to God via decree and creation (*muḍāf ilā Allah tabāraka wa ta'ālā taqdīran wa khalqan*) (*al-Niẓamiyya*, 46-47).

59 The latter are actually none other than the Jabriyya, though al-Māturīdī confuses (or equates) the two. See also, for example, al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 310.

60 This is also indicated in al-Māturīdī's argument versus the Mu'tazila, see fn. 34. However, the question of destiny and fate in so far as it extends beyond these general remarks to individual human lives deserves detailed study in al-Māturīdī's thought that cannot be offered here.

61 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319 and 325.

62 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 309.

What is ascribable to God is *divine* action, which al-Māturīdī suggests is ultimately His creative act (*fī l-tahqīq khalquhu*).⁶³ This is implicitly a rejection of the Mu‘tazilī view that certain physical events are attributed to God’s action in figurative terms only. Thus, by attributing to God genuine action in the world, the Quranic statements that He has power over all things and is the Creator of everything can be affirmed and allow God to be praised as He should. By way of proof, al-Māturīdī says every human action has aspects that the agent can envision, predict and comprehend, while there are also aspects they have no knowledge of and cannot foresee. Again, al-Māturīdī’s observation is simple: they can be responsible for the first aspect meaningfully, not the second. This seems to lie on a distinction between all the innumerable physical and microphysical details of an act, on the one hand, and the basic intention, including the will to obey or disobey a divine command, and the rather superficial knowledge of the act, on the other. While humans know the latter, they lack knowledge of almost all the other.⁶⁴ The idea is that creation requires manipulation of all the physical elements, which al-Māturīdī assumes requires knowledge of them to the last detail. And, only via actions one truly accomplishes can a person be worthy of reward or punishment, praise or blame, which makes the agent deserving of moral appraisal.⁶⁵

Another proof is that while human actions are ascribed the status of being good and bad, they cannot be reduced to either of these in absolute terms. Yet, were it up to the agents, their actions would always be good and beautiful. Hence, al-Māturīdī infers the acts do not go as intended because the agents lack knowledge of these qualities, and this is because God’s action is not subject to human knowledge, while He creates these qualities according to His will. In short, the action is not entirely the servant’s own.⁶⁶ Similarly, we perceive that the acts of servants bring them harm, weariness, and pain. Al-Māturīdī states there cannot be harm without a cause, and so similarly for the other states. Yet, the agents seek pleasure and benefit rather than any of the things noted, so he concludes that they cannot be the source of these qualities.⁶⁷

At first glance, these two arguments appear relatively weak, since one can surely cause something one does not fully understand. Yet the basis of this line of

63 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 310. Al-Māturīdī uses what appears an eclectic range of terms to denote God’s creative act, including *ījād*, often rendered as “bringing-into-existence” and *inshā’*, “establish” or “compose”.

64 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 310-311, 341. The same point is often raised against the Mu‘tazila. See, *Kitāb al-tawhīd*, 325, 339, 351.

65 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 316-317.

66 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 311.

67 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 312. See also, *Kitāb al-tawhīd*, 322, 380.

reasoning can be identified in Greek philosophy. According to Aristotle, the creation of an entity is ultimately the manifestation of specialised knowledge. He uses the example of an artisan engaged in creating a bronze sculpture and identifies the most distinguishing feature of the efficient cause as the *knowledge* implemented by the artisan, not their labour.⁶⁸ For the production of a statue via the artisan's work represents the fulfilment of a model, or form, that is the ultimate explanation of the construction. If we were to interpret al-Māturīdī's statements accordingly, the efficient cause, in the form of divine knowledge, combines with the formal cause of the human act, which is all the details the event is divinely envisioned to possess.⁶⁹

The next proof al-Māturīdī presents starts from the basic doctrine that there is no creator other than God; if the origination of temporal events were accomplished by one other than God, we would be accepting an additional creator.⁷⁰ As we observed before, al-Māturīdī holds actions as creations *ex nihilo*, and we must recall the definition of actions as types of movements deemed to come in and out of existence. Nevertheless, notwithstanding this *absolute* divine power, al-Māturīdī notes also that power is given to the human agent. Indeed, only God can empower other beings.⁷¹ If God needed to relinquish power or sovereignty in order to empower the human being then we would have to accept that another has dominion over Him. And this al-Māturīdī declares impossible.⁷² Conversely, we are also reminded that movement and stillness cannot be separated. Hence, the creator of one, must be the creator of both. Were humans, therefore, attributed either, they would be ascribed a power belonging to God.⁷³

One particularly revealing passage regarding this relationship between divine and human action reads: "God's act is in reality not the act of the servant; the servant's act is the *effect* brought about by God, not His act."⁷⁴ Al-Māturīdī deems cases exemplifying such a distinction to be easily found in the physical world, and he offers the example of two people carrying an object from one location to

68 Aristotle, *Physics*, 195a6-8, 195b21-25, *On Generation and Corruption*, 324a24-b13. Compare with his *Metaphysics*, 1013b 6-9.

69 It is worth also noting the central place the concept of purpose has for al-Māturīdī. God never acts without purpose and will often have different intentions for an act than its human agent. Ultimately, each divine action must, alongside perfect knowledge, be connected to a purpose, even if that purpose is unknown to us. Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 167.

70 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 312. See also, *Kitāb al-tawhīd*, 321.

71 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 320.

72 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 365-366.

73 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 312.

74 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319. Emphasis added.

another. Though each person's act is physically distinct, the effect (the changing location of the carried object) is caused by both.⁷⁵ This illustration certainly helps to show how human and divine action can be coherently distinguished: Both humans and God are concurrently agents, but at the first level, God's act is responsible for the physical act of the human; the human act is the effect of God's, and the effect brought about by the human act is again an effect caused by God. Thus, an asymmetric hierarchy between human and divine agency is established, wherein all that is ascribed to the human is created, though at the final level, human and divine agent together cause a single effect. But it must be immediately recalled that each agent causes this effect in distinct ways, with God as Creator and the human as acquirer (*muktasib*). We shall endeavour to add detail to this schema below by explaining the nature of the power granted to the human being.

Power Belongs to the Servant

Much of the discussion so far already points to the libertarian stance al-Māturīdī takes. This is clearest in his criticisms of the Jabriyya, but is also clear in his criticisms of the Mu'tazila in so far as *no* criticism targets their attribution of power to the servant; al-Māturīdī's arguments against them focus largely on the negation of divine power in the production of human action. This, alongside his identification of concurrent agency, makes him a "libertarian concurrentist." By contrast, in the compatibilist position of al-Asharī, the agent is responsible for any action they perform that they could (only) logically avoid doing. A compatibilist who accepted a form of human causal agency might agree with a significant portion of what al-Māturīdī claims, even while maintaining their stance that humans do not possess genuine freedom, since the compatibilist maintains moral responsibility in the absence of significant freedom; and a person can have a power to perform acts they do not ultimately choose. However, within classical kalām, compatibilists of the Ash'arī school typically make divine power absolute, so the human cannot act or determine their actions through *any* power of their own. By contrast, attributing genuine power to the human signified the ascription of free will.

More specifically, the power that belongs to the human agent is distinguished in *Kitāb al-Tawhīd* as pertaining to more than one possible choice of action. We saw already how this concept was cited against the Mu'tazilī conception of God. Free action is that which is a dual-type; there is the real (not only logical) possibility for more than one type of action.⁷⁶ It is in this context that al-Māturīdī's use of the

⁷⁵ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319-320.

⁷⁶ Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 317, 349-350 and, see also, 214-215.

term “power”, therefore, specifically indicates significant freedom and he considers himself in this regard as following Abū Ḥanīfa (d. 150/767).⁷⁷ Further, he mentions human possession of power in comparable senses to God’s, even though the power is not of the same nature.⁷⁸ Indeed, our limited capacity to influence other objects demonstrates our lack of control over the world and compares strikingly with the absolute power over all things that God has.⁷⁹ Hence, “everyone owns only a partial amount of the power [that exists] in the world of objects, while Allah is the owner of it all entirely.”⁸⁰ Similarly, al-Māturīdī observes that the power owned by human beings is, of necessity, transitory as well as limited, and he repeats the abovementioned point that it is God, and He alone, who can empower others.⁸¹ Thus, human power is completely derivative and incomparably limited, but of the kind to ensure significant freedom.

A major discussion in *Kitāb al-Tawhīd* revolves around the issues of whether power precedes the act and endures after it. Al-Māturīdī holds that the power exists simultaneously for the duration of the act, no more, no less.⁸² Distinguishing himself from the Mu’tazila and Jabriyya, he writes “affirmation that an act takes place at a certain moment without power is closer to the meaning of compulsion than the affirmation that it takes place with power, for someone who understands what compulsion (*al-jabr*) and free choice (*al-ikhtiyār*) mean.”⁸³ For, al-Māturīdī continues, the Mu’tazila are held to claim that the power belongs before the act, not during – but if there is no power, then there can be no freedom. Indeed, this power is stated specifically as the cause (*sabab*) of the act in reality (*fī’l-ḥaqīqa*).⁸⁴ Elsewhere, al-Māturīdī states that whenever the power exists then action is certainly

77 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 349.

78 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 313 and, see also, 123.

79 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 297.

80 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 300.

81 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 314, 320.

82 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 342-348, 349-69. Notwithstanding the importance of this for al-Māturīdī’s theory of concurrentism, a detailed exploration of his discussion is not essential for the purposes of our study, which pertains to the attribution of power simply in so far as it denotes free will.

83 Significantly, in Arabic philosophy, the term *ikhtiyār* was chosen to translate the Greek *prohairesis*, that is, the intellect’s distinctive ability to rationally decide between alternative courses of action. See Richard Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr Al-Fārābī’s Mabādī’ Ārā Ahl al-Madīna al-Fāḍila* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 88-89, 290-291, esp. 204-205, and see also 356.

84 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 412.

with it (*ma'ahu*).⁸⁵ In the final section of this study, we will have recourse to mention al-Māturīdī's position on this again when theorising about the temporal connection this power has with action.

A parallel emphasis is that the human being remains within a divinely composed and driven dominion. God is in control (*qādir*) through His creation and direction of human deeds, which are designated by movement. If this control did not remain, God would not empower them to undertake these activities (*mā aqdarahum 'alayhā*) and, conversely, if God were to make the servant capable of performing their deed entirely autonomously, it would entail His loss of dominion and, hence, make Him the owner of a diminishable power (*qādiran bi qudra tazūl*). Such power is ascribable only to a servant, not a Lord.⁸⁶ This demonstrates the degree to which humanity is held to be dependent on divine power; not only the scope of our causal capacities, but their very continuation is intrinsically dependent on God from moment to moment.⁸⁷

This conception of empowerment comes in addition to the most immediate form of evidence cited for freedom of the will: Everyone senses themselves to be free rather than compelled in their deliberate actions.⁸⁸ This point is crucial, for although we have seen al-Māturīdī infer in formal terms that a power is bestowed to the human, there is rather less detail regarding its actual content or meaning. In one passage, however, he offers critical information about its nature and signs. For example, included within that aspect of the act that belongs entirely to the servant is endeavour, hardship, and struggle (*mu'ālajāt wa 'anā' wa jahd*).⁸⁹ These states specify agency attributed to the human and are conceptually distinct from their createdness. That is, they are based on the agent's freedom and result from it, rather than being simply a part of what God unilaterally brings into being. The

85 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 342. The study by Muhtaroglu ("Al-Māturīdī's View of Causality") that reads al-Māturīdī's theory of causation and human free will respectively as occasionalist and compatibilist simply ignores al-Māturīdī's moral aim and the wealth of evidence he offers to support it — the fundamentals of which we have already provided. Even disregarding the ethical and metaethical aspects of his thought, however, al-Māturīdī's allocation of power to the human agent indicates his distance from occasionalist thought, while any denial refuting that he conceived this power as causally effective faces what seems the overwhelming evidence to the contrary, seen above. Also see the definitions of *qudra* and *quwwa* by al-Māturīdī, below; and Pessagno, "Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb", 184-188.

86 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 312, and also, 365.

87 Indeed, al-Māturīdī considers continuity (*baqā'*) as but another accident of corporeal bodies whose existence God actively maintains. *Kitāb al-tawhīd*, 346-347.

88 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 307.

89 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 320.

description suggests that the agent is interactively affected by their internal and external physical conditions, such that exertion is experienced.

Some explanation for such states can be found in al-Māturīdī's claims that humans have two sides consisting of nature and reason. Each of these contributes to the human tendency to perceive some things as beautiful or good and others as ugly or evil. However, the judgements of rationality and natural inclination do not always coincide.⁹⁰ This indicates part of the struggle humans experience in their lives to obey God and achieve their goals.⁹¹ Through the application of reason, humans achieve superiority, as it enables them to have faith in God via its reach beyond immediate phenomena to conclude about things that have not yet occurred or never been seen, and also overcome their natural desires when needed to achieve virtue and goodness.⁹² That human beings feature this internal struggle reveals the causative power they have to resist natural temptations and desires.⁹³

Mapping the Framework of Causal Power

We can now summarise the intersecting theoretical material from the evidence we have revealed in al-Māturīdī's writings, listing the fundamental concepts and principles. We shall follow this with a similar section identifying the main arguments and their interconnectedness.⁹⁴

Principles and Concepts

A range of concepts and principles form the full picture of al-Māturīdī's theory of human action and help present his concurrentism systematically.

90 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 74, 253, 301, 303.

91 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 67, 248, 256.

92 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 68, 249-250, 254, 302-304. With some justification, Dorrol deems pages 301-305 of *Kitāb al-tawhīd* "an overview of al-Māturīdī's entire theological vision". See, Phillip Dorrol, "Knowledge and Free Will: Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), *Kitāb al-Tawhīd*", *Maturidi Theology: A Bilingual Reader*, eds. Leija Demiri, Phillip Dorrol, and Dale J. Correa (Tübingen: Mohr Sebeck, 2022), 189-202, which presents a translation of the passage.

93 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 67-68.

94 Each listed principle, concept and argument has been chosen primarily based on its relevance to al-Māturīdī's perspective rather than his attempt to refute opponents. The exclusion and inclusion of theoretical elements here is no doubt interpretive and the list is not to be assumed as being definitive, but sufficient for our purposes.

Principles

Several principles form the backbone of the arguments discussed above (and listed later below). The principles here are bases on which al-Māturīdī begins his reasoning rather than points he attempts to prove.

Divine Creation (*khalq*) – Creation is often discussed in terms of bringing into existence (*t̄jad*) and originating (*ihdath*). Although these sometimes appear synonymous with creating for al-Māturīdī, there exists a certain distinction in emphasis: *t̄jad* emphasises creation *ex nihilo*, while *ihdath* signifies the temporal nature of that created as at a specific time and for a finite period.

Human Power and Choice – Al-Māturīdī predicates free action to a power that must pertain to two alternatives.

Knowledge and Action – The possibility of an action is fundamentally tied to knowledge that will explain all aspects of its manifestation. It is partly because of this Aristotelian theory that al-Māturīdī holds the human being to be limited in freedom, that is, because they are limited in knowledge, as well as power.

Movement as Creation – The movement of every object is an act of creation *ex nihilo*. This is the main reason al-Māturīdī does not assign creation to the power of the human being.

Power and Duration – The power given for an act only persists for the duration of the act.

Conceptual distinctions

Physical-Metaphysical – The distinction made between aspects of an action. The metaphysical aspect is completely connected to God as His creation, while the physical is associated with both the human agent and God. Corporeal bodies and their accidents are all under the dominion of divine action, yet as physical beings, the human agent is the inherent possessor of the act.

Fact-Value – The factual aspect of the act is subject to the above analysis between physical and metaphysical and their respective associations to God and human. As for value, this al-Māturīdī explicitly attributes to the human agent. However, as an agent subject to praise and gratitude, it also appears that God acquires an aspect of value for all actions that are not the possession of other free agents, and also some aspect of those that are, since creative divine action is what allows rational and free agents to live and acquire value, which is one stated reason for God's praiseworthiness and gratitude toward Him.

Acquisition-Acquirer (*kasb-muktasib*) – Both the act's physicality and its moral meaning are acquired by their human agents, since both are produced by divine creation, and all that is created is acquired.⁹⁵ To this we can connect al-Māturīdī's assertion that goodness and badness are accidents of physical entities – in contemporary parlance, it is arguable that these properties supervene on physical events. Both accidents must be considered the result of divine action, and as binaries, the existence of one necessarily entails the existence of the other.

Power-Powerful (*qudra-qādir*) – Al-Māturīdī deems the human agent as empowered by He who is *qādir* and thus become to a limited degree *qādir* themselves.⁹⁶ While the respective roles of God and His servant are clearly and significantly different, the term power here maintains a basic, univocal, shared meaning in the context of his writings. The power God possesses is exclusive to Him and absolute, while the power of the human agent is finite, limited in scope, and transitory. But both pertain to significant freedom to choose between two or more alternatives.

Arrangement-Realisation (*tadbīr-taqdīr*) – The human agent has the power to arrange their actions, while God alone realises them. The realisation may not be, and regularly is not, as the human intends or hopes. Thus, God maintains an overriding and supreme management of all the world's events.

Natural-Voluntary Causation (*tab 'ī-ikhtiyārī*) – Natural causes only go in one direction; there is always only one type of outcome. Any action that has more than one possible type of is a product of voluntary action. This is constituted by both knowledge and (free) will.

Arguments

To track al-Māturīdī's various arguments, dispersed and repeated in writings, we can list them with individual names. The reader will notice an overlap in some cases between these and his rejections of rival theories. The arguments are divided into those based on revelation and reason and are presented in a way that aims to proceed logically.

95 The intrinsic moral value of an act is not inherent to the act itself, contrary to what one may have assumed based on the rational framework presented by al-Māturīdī about morality and, also, given that the beauty and goodness that reason recognises possess a universal and stable significance. See, al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 311-312.

96 It is perhaps significant that al-Māturīdī shows a preference to describe human agents as empowered by God and capable (*yaqdiru*) rather than *qādir*, though the latter term is also applied to them.

Revelatory

1. Creator in Revelation – The Qur'an calls God the Creator of everything. Every movement denotes creation. Therefore, every act is created by God.

Rational

2. Creation demands Complete Knowledge – Human knowledge is limited; without complete knowledge an act cannot be created. Hence, humans are not the creators of their actions. The parallel positive argument is that none but God has complete knowledge, and since creation demands complete knowledge, God alone is Creator. This amounts to a philosophically based argument by al-Māturīdī to accompany the revelatory one above.
3. Creation requires Complete Power – If our actions were entirely within our power, they would go completely according to our plans. They do not go according to our plans. Hence, they are not entirely within our power. As before, this argument is connected to the revelatory one. The rational equivalent is: None but God has complete power. Creation demands complete power. Hence, only God is the Creator of events.
4. The Createdness of all Events – Action is constituted by accidents of movement and rest. All accidents are created; therefore, action is created.
5. Obligation from Divine Commands – Commands are binding on those who have the power to fulfil them. God issues commands to human beings, and His creative action does not include any aspect subject to His own command.

The Concurrency of Divine and Human Power with the Act

Based on the above assessments, we are now equipped to address some unsolved concerns. The notion that humans enjoy a substantial degree of freedom is supported by the concept that we are endowed with a capacity for agency at the precise moment of engaging in action. Now, there are three subsequent questions.

Firstly, does the power of the human agent solely encompass the ability to make decisions, or does it possess effectiveness beyond this? We noted above al-Māturīdī's example of the collaborative effort between two individuals in carrying an object. If this example is intended to illustrate the theory closely, it strongly implies that the human agent, in conjunction with God, possesses a causal power to change the external world. However, the example is taken from the observable realm (*al-shāhid*), suggesting that al-Māturīdī might have employed it only as an analogy to elucidate the metaphysical reality underlying the generation of an action.⁹⁷

97 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 319-320.

Secondly, there is a temporal aspect to the issue here and an analytic one. Regarding the first, the creation of the act follows the creation of the power for the agent to decide and will, then to move and act, assuming that a decision comes before deliberate action. Also, the capacity to act, as we have seen, exists only during the moment of action. Yet, free actions must be the implementation of a decision made by the individual beforehand, and the decision, as an event that possesses temporal accidents, must be created. Hence, the action is dependent on another action that is also created. But if the decision is free, then it must also have a temporal precedent arising from the agent, that is, another decision and this preceding decision will in turn require another and so on *ad infinitum*. Hence, we face an infinite regress in search of free agency.⁹⁸

Seemingly aware of this problem, Rudolph observes that though al-Māturīdī does not explicitly designate it, he acknowledges a pre-existing power. This aligns with the states and causes (*al-aḥwāl wa l-asbāb*) that al-Māturīdī recognises as factors preceding action.⁹⁹ It is unclear whether this will resolve the issue above, however. The term power is deliberately distinguished here as designating necessary conditions rather than efficient causes. Certainly, it seems al-Māturīdī must acknowledge the existence of a prior power to the occurrence of an action for theoretical coherence, but this means explaining how an action can be free without a preceding determinant that belongs to the human agent, and is not about their circumstances, that is, necessary physical conditions.

Also, if the *power* to act is created, similar problems follow. Let us say that the power is created, then how can it be created for one of two different actions? Such a duality suggests that the power is separate from the action, in which case it is not an activity but rather a potentiality. The problem is that the power does not exist before the act, but only for the duration of its performance, which is the point at which it is created, and hence it is never in a potential state but always active once in existence. Here too, then, there appears to be a discrepancy, since the human agent cannot be free unless what is created corresponds to their will, but what they will is dependent on a power to will that must be created, and that exists only at the moment the act is already being undertaken, and hence already determined.

One may object that al-Māturīdī insists the power to act exists with the act, not before, and therefore it is wrong to require the existence of a prior act for free action;

98 Compare to the concerns raised against the Mu'tazila by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), *al-Muḥaṣṣal afkārī al-mutaqaddimīn wa l-muta'akhirīn min al-ḥukamā'i wa l-mutakallimīn*, ed. Hüseyin Atay (Cairo: Maktabat al-Dar al-Turath, 1991), 454-457.

99 Rudolph, *Al-Māturīdī*, 306. Based on al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 342. See also, for example, al-Māturīdī's comments on the contrasting capacities of different species "due to a power in them" (*Kitāb al-tawhīd*, 341).

rather liberty is internal to the power itself. However, given that in physical terms actions evidently follow decisions, this requirement is not unjustified. One response is that the temporal order of events cannot describe the cause-effect relation. For example, God could be ordering events based on His perfect knowledge of what one will do, and hence creates the power for the particular decision and action. This is so, even though logically one could have done something other than what one did do with that power, God realizes the event that He knows you will choose. Thus, the power does not need to precede the act.

Two issues exist with any such explanation.¹⁰⁰ Firstly, al-Māturīdī makes explicit no such theory.¹⁰¹ Rather, his comments support the idea that a thing comes into existence based specifically on something else that exists *before* it.¹⁰² Secondly, it will not solve the problem once expressed analytically. As for the analytic expression, it is as follows: God bestows the agent a power to perform an action, but what this “performance” can possibly consist in is not clear given that the effect of the power, that is the action, must be created by a different power, that is, God’s. In other words, while power is bestowed to perform the act, the question is what the power is doing if the act must be created despite this. Indeed, if the act is created, then it does not seem that this power needs to be bestowed at all. Thus, the two terms, power and creation, do not coalesce but rather obstruct each other analytically.

Thirdly, is the power to act or decide one’s actions created or uncreated? Given the above problems, postulating the uncreated human will is one way of attempting to resolve them. Also, al-Māturīdī defines both *quwwa* and *qudra* in terms of effectivity. Thus, *quwwa* is a cause (*‘illa*), and *qudra* is a cause (*sabab*), not an effect *per se*.¹⁰³ It is tempting, then, to say that the power to decide one’s actions comes before the act, or allowing for the possibility of two alternatives by some other means, and one way towards this is by judging agential power to be uncreated. Indeed, later members of the Maturidiyya did say it is uncreated.¹⁰⁴

100 This is putting aside as moot the debate about God’s pre-eternal knowledge making free action impossible.

101 Here we omit discussion of al-Māturīdī’s theory of *takwīn* – which he indeed considers a pre-eternal attribute of God – since it is not raised in his explanations of human freedom, and does not explain specifically the freedom of the servant.

102 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 79-80.

103 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 79 and 342, respectively.

104 See Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, 171; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 82-83; Abdürrahim b. Ali Amasî Şeyhzade, *İzahü’l-akaid: nazmü’l-feraid tercümesi*, trans. Hacı Ali Efendizade Mehmed Emin (Dersaadet: Müşterekü’l-Menfaa Osmanlı Matbaası, 1338[1919]), 81-83. A refutation of the view is in Mustafa Sabri (d. 1373/1954), *Mawqif al-bashar tahta sultan al-qadar* (Cairo: Matbaat al-Salafiyye, 1352 [1933]), 142-144.

They perceived the problem al-Māturīdī most likely did not. For al-Māturīdī, it appears that the possession of genuine power was sufficient to call the agent a possessor of significant freedom. For later members of the school, however, voluntary action (though not the manifestation of the act) is explained by the partially free will (*al-irādat al-juz'iyya*) of the human agent, as distinct from the universal will (*al-irādat al-kulliyya*) of God. And it is significant that al-Māturīdī does *not* declare the human power to act as created – except very rarely. In *Kitāb al-Tawhīd*, there is one place where he states it is. But the passage is emphatic: To name the act of God as “creation” does not entail compulsion (*al-iḍṭirār*), since the power belonging to the act is a creation (*makhlūq*), and this is the reason it is not compelled but free (*ikhtiyār*).¹⁰⁵ Thus, as far as al-Māturīdī is concerned, it is not despite but because the power is created that the action is free; freedom lies in a power *created* for that freedom to exist.

So how shall we assess al-Maturidi's attempted resolution of the question regarding human freedom and divine omnipotence, in light of the above issues? It is worth noting immediately that in our mapping his theory no theoretical element stands out clearly to solve the above aporia. In his assessment of al-Māturīdī's contribution to the theory of human action, Rudolph observes the theologian sought only that which is justified from each rival theory, and calls this a mark of genuine synthesis.¹⁰⁶ However, reading between the lines, even as sympathetic a commentator as Rudolph seems to doubt the synthesis is complete, for he neither explains nor announces it as theoretically successful.¹⁰⁷ Indeed, it appears al-Māturīdī adopts a criterion for justifying theories based on theological advantages, though these advantages — provided by competing theories — risk entailing contradictory elements. And in our assessment, it appears serious inconsistencies are present, making the resolution deficient.

Let us, then, attempt a an interpretative restoration of his view. To answer the three issues above, we should analyse the philosophical framework behind

105 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 321.

106 Rudolph, *Al-Māturīdī*, 306. For some reason generally not in keeping with the discussion found in *Kitāb al-tawhīd*, Rudolph situates al-Māturīdī's resolution between the Karāmiyya and the Hanafīyya, as his main rivals.

107 Rudolph, *Al-Māturīdī*, 306-308. Here, the varied ways his successors reacted to his theory are noted.

al-Māturīdī's theory in more detail.¹⁰⁸ It appears the term *qudra* is used chiefly in a narrow sense as the power that a thing has to produce a change (described fundamentally as movement or process).¹⁰⁹ But there is a second sense of *qudra*, best termed "potentiality", that al-Māturīdī appears to assume, though distinguishes with no distinct term. Potentiality denotes the capacity to be in a different state, and it seems this is the power al-Māturīdī regards as indefinable. Rather, it is grasped from examples.¹¹⁰ Here we can cite, for instance, al-Māturīdī's comments that flight and swimming (under the sea) are capacities of only some species and not a *quwwa* that humans have. Similarly, the human agent, until they act, is only a potential agent, and until they decide between two alternatives, for example, to write or to speak, is not a writer or speaker.¹¹¹ God actualises this action in the agent but is never either the writer or the speaker.¹¹²

Without further explanation, however, this would render the human agent completely passive. It is better, then, to rather think of their power being emergent with the power given them, as something actualised by God, so that God gives them the power to realise one of two different alternatives. Since this power is intrinsically indeterminate, and hence, in a sense, only a potentiality, it is actualised to take a specific form. Here we may recall that al-Māturīdī distinguishes the created power that coincides precisely with the duration of voluntary action from the power that exists before and represents unfree action. So al-Māturīdī clearly endorses a concept of significant freedom yet it is obstructed by his insistence that

108 The reader may recognize that the following explanation of al-Māturīdī's theory of causation has an Aristotelian framework. That is because, as indicated above and noted in the following discussion, Aristotle's thought appears a defining source for our theologian. However, it is, unfortunately, beyond the scope of this study to elaborate further on this influence of Aristotle's philosophy – an influence that has gone almost completely unrecognized in the literature. In any case, it appears only fitting that this connection play a role in the development of any resolution attributable to al-Māturīdī or his thought.

109 Compare with Aristotle, *Metaphysics*, 1046a9-12.

110 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd* 342-343. Note that al-Māturīdī's analysis of *qudra* follows closely in substance Aristotle's explanation of *dunamis* (potentiality) and *energia* (actuality) in the *Metaphysics* (1048a). Aristotle judges both *dunamis* and *energeia* as indefinable and best understood through analogies, as echoed by al-Māturīdī. Thus, both thinkers must use examples for clarification. For Aristotle, potentiality stands to actuality as a building to what is capable of building, what is awake to what is asleep, seeing to what has sight, shaped to shapeless matter, and what is complete to what is incomplete (1048b1-3). Compare with Pessagno, "Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb", 187.

111 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd* 34. Aristotle also explains that for rational beings, power has two possibilities, and it requires a deciding motivation to prefer one over the other (1048a8-20), in contrast to non-rational capacities. In either case, once all the capacities are in place the effect necessarily occurs.

112 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 324-325.

every movement is created. It is as if he intends an idea akin to the Aristotelian unmoved mover, though the movements are created. For Aristotle, only a few unmoved movers were gods, and each human or animal soul was an unmoved mover.¹¹³ Thus, al-Māturīdī notes that God empowers others in a way that does not take away from His own power, just as the unmoved mover moves others without diminishing this power to move others or annulling the self-movement of others.¹¹⁴

Now, it appears that two possible answers are available to repair al-Māturīdī's theory. The first is to conceive of this power in the human agent as incomplete, so God creates the act. Admittedly, this partial power, if effective, too might itself denote a movement of some kind. If so, then it can be described as metaphysical movement, which becomes an act once actualised by God, while the metaphysical aspect of the act that contributed towards it is uncreated. Indeed, this recalls the position taken by later Māturīdīyya. It is in principle coherent, but somewhat overturns al-Māturīdī's claim that *all* events are created.

The second is to conceive of the power God grants to the human agent as a resource they can use freely. This freedom lies in the power given being indeterminative, as noted, with the action, by contrast, being defined at the moment one's free will is exercised. Thus, the human agent is not passive, but active via the power bestowed them. This is ensured since God's actualisation of the decision does not happen before the act but is perfectly synchronic with it. In this way, the capacity of free choice is actualised in the moment that it is made, so that the power and act coalesce in a temporal unity without predetermination – as would seem possible at the interface between temporal and the divine, atemporal realms. For the actualisation of the power does not come before the act, and so does not predetermine what it will be. Rather, in the causal connection between an atemporal and temporal realm, there is no before or after for the cause vis-a-vis the effect, since we have no temporal coordinate for this metaphysical cause except its correlation with the effect in time, suggesting its only way of being successfully designated is as precisely concurrent with the latter.

Additionally, the human power involved can be conceived of in line with quantum physics, where subatomic particles feature indeterminate behaviour that has been

113 Stephen Menn, "Aristotle's Theology", *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press), 342-348.

114 Aristotle, *Physics*, 259a.

interpreted as intrinsic to the particles themselves.¹¹⁵ This reading of microphysical events illustrates how human agency may be undetermined without the need to postulate a metaphysical dimension, *pace* later Māturīdīyya. Also, this would be more in keeping with al-Māturīdī's theology, wherein only God is metaphysical. Similarly, the agent's decision does not rely (at least not entirely) on causal determination. Thus, the act of choosing is created, but undetermined with its creation.

Moreover, on this reading, since the human power can be read as a physical one, it can be deemed physically effective also. Yet it must always be only a fraction of what is needed for any act to be realised, for God alone creates it and the effect to which it pertains. Accordingly, in direct relation to our first question in this section we may note that the power al-Māturīdī attributes to the human being need not be limited to intellectual capacity to choose between two alternatives, but can also include physical effect. As such, al-Māturīdī's example of two agents physically carrying a single object is not purely figurative.

Our account can be further clarified by use of Mackie's INUS theory of causation. Here, each factor is "an insufficient but non-redundant [necessary] part of an unnecessary but sufficient condition."¹¹⁶ His classic example is the start of a fire. The insufficient condition is an electric wire near flammable material. This by itself is insufficient to generate a fire. The necessary condition is, again, the electric wire and the flammable material because there would be no potential for ignition unless they are present. The unnecessary but sufficient condition is the set of conditions that, when combined, are enough to cause the event. In Mackie's example, the presence of an electrical discharge from the wire is enough to cause a fire, even though the presence of an electric wire alone is insufficient. Finally, unnecessary condition refers to the fact that other factors or conditions could lead to the same outcome but are not necessary, for example, other sources of ignition, such as a lit match or gas leak.¹¹⁷

Applying this to Māturīdī's theory, the physical and intellectual disposition of the human agent are insufficient but necessary conditions for free action, while when

115 Faye, Jan, "Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qm-copenhagen/>>.

116 Mackie, John, L. *The Cement of the Universe: A Study of Causation* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 62.

117 Mackie, *Cement of the Universe*, 34-38. It should be noted that Mackie's theory is a conceptual analysis and does not attend deliberately to the ontological issue of causation, or the "question about how the world goes on", as Mackie puts it (*Cement of the Universe*, 1), which is what al-Māturīdī is interested in. Nevertheless, Mackie's assessment of causes and their interrelationships easily translates into a useful explanation of al-Māturīdī's theory.

God actualises the power needed for action, we see the creative act of God and the actualised power of the human agent together become the sufficient condition for the event. Al-Māturīdī's discussion in counterfactual language regarding the concurrence of divine and human will seems to support this analysis. Without God's actualisation of the potentiality granted to the agent in the form of an effective power at the precise moment of action, and His creation of the act, the human's act cannot be.¹¹⁸ There are two further points. Firstly, God's status as the cause of all movement makes His action always necessary for any event in every circumstance. Only other factors can be called unnecessary, since a different *set* of conditions (necessarily including divine action) could also cause the event. Secondly, God's will is a necessary but insufficient condition for free action specifically, since the agent must will it too.¹¹⁹ If it is free, God shall not will something that the servant will not, and in general God's will to cause the event can occur on the arrival of the servant's, but need not always, for the servant may will something that God does not actualise.

Conclusion

We have seen that al-Māturīdī tries to avoid the philosophical and theological disadvantages found in the respective theories of the two main rival groups in Islamic theology. He managed to do this by combining aspects of both alternatives, while also rejecting much of what they contain. In addition, he develops a range of concepts and distinctions to connect the theoretical elements and principles he has adopted from the theological discussion in which he is a participant.

We have tried to prove this by identifying and presenting his definitive statements, which rule out a compatibilist theory. In addition, we have listed the main principles that appear central to the structure of al-Māturīdī's theory and attempted to articulate logically the main arguments that constitute the evidence to support the rather unique and celebrated resolution of the problem of free will in Islamic theology. Al-Māturīdī's theory of human freedom appears to be a form of concurrentism that seeks to avoid the ethical, theological, and metaphysical problems perceived in alternative views that are defended in his day and today. In this light, his theory offers a *via media* that can be set against compatibilism. In doing this, it appears clear that al-Māturīdī is a subtle defender of significant freedom and offers a highly unique theory of concurrentism.

In the last section of the article, we have tried to resolve some questions regarding the precise nature of human power and freedom vis-a-vis divine creation. This

118 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 380.

119 Al-Māturīdī, *Kitāb al-tawhīd*, 381.

sees us discussing topics where al-Māturīdī's statements are less plentiful and more ambiguous. It seems true that in this regard, he was content to conduct his discussion primarily in refutation of his rivals rather than put together his theory in its main principles and corollaries. Two plausible resolutions to the relation between divine and human power, and, especially, divine creation and human free will, have been offered. The first represents that adopted by later members of his school and features the addition of an uncreated human will to ensure the freedom of human actions. The second we propose mainly in keeping with al-Māturīdī's own thought, complemented by extra material from Aristotle's metaphysics, which is taken as an original background source for the theologian. Here, we claim that al-Māturīdī assumes a type of power denoting potentiality but does not explicitly distinguish it in his work. Two additional theses are key. First, the act of the human will does not need to precede its creation to be free, because God's creative act is atemporal. Hence, its relationship to the physical reality is best described as precisely concurrent. Second, human power does not have to be restricted to intellectual activity; it can also be seen as drawn from a faculty of physical power that is causally efficacious, but never sufficient by itself; the production of effects necessarily requires God's power. In this regard, further clarity is gained through Mackie's INUS analysis of causation. In sum, al-Māturīdī presents human free will as a potentiality that exists before the act and is actualised by God precisely at the moment of action. This actualisation does not predetermine results, being intrinsically open to more than one type of effect, allowing choice through the power granted to the agent.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. "Allah'ın Takdîri-Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 129-159.
- al-Ash'arī, Abū Hasan, *Maqalāt al-Islāmiyyīn*. ed. Naim Zarzur. 2. Vols. Beirut: Maktab al-'Aşriyya, 2005.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr. *Tamhīd al-awā'il wa talkhīş al-dalā'il*. ed. Imad al-dīn Ahmad Haydar. Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyya, 1986/1407.

- Çelebi, İlyas. ed., *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Cerić, Mustafa. *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi (d. 333/944)*. Kuala Lumpur International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Çelik, İmam Rabbani. *XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. Ph.D. Dissertation. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Dhanani, Alnoor. "Al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î'". In İlyas Çelebi (ed.), *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: M. U. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 65–76.
- Frank, Richard M. "Notes and Remarks on the Ṭabā'î' in the Teaching of al-Mâtürîdî". In P. Salmon (ed.), *Mélanges d'Islamologie*, Leiden: Brill, 1974.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri: Bakıllani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı*. İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1979.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Ph.D. Dissertation. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Mâtürîdî Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- İşık, Harun. *Maturidi'de İnsan Özgürlüğü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- al-Juwaynî, İmâmu al-Haramayn 'Abd al-Malik. *al-'Aqida al-nizamiyya*. ed. Muhammad Zahid al-Kawtharî. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li'l-Turâth, 1992.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi: Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44.
- Macdonald, Duncan Black. "Mâtürîdî". *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1937*, eds. M.TH. Houtsma, A.J. Wensinck, E.Lévie- Provencal, H.A.R. Gibb, W. Heffening, 5/414-415. Leiden: Brill, Reprint 1987.
- Mackie, J. *The Cement of the Universe*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- al-Mâtürîdî, Abū Manşūr. *Ta'wîlât al-qur'ân*, eds. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, Mehmet Boynukalın, Ertuğrul Boynukalın et al., 18 vols. İstanbul: Dâr al-Mizân, 2005-2010.
- al-Mâtürîdî, Abū Manşūr. *Kitâb al-tawhîd*, eds. Bekir Topaloğlu and Muḥammad Aruci, 2nd edn. İstanbul: Maktabat al-Irshād, 2010.
- Menn, Stephen. "Aristotle's Theology". *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields. 422-364. Oxford: Oxford University Press.
- Muhtaroglu, Nazif. "Al-Mâtürîdî's View of Causality." In Nazif Muhtaroglu (ed.), *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017, pp. 3–21.
- al-Nasafî, Abū al-Mu'în. *Tabşirat al-adilla*, ed. Claude Salamé. Damascus: Institut Français de Damas, 1990.
- Pessagno, J. Meric. "Irâda, Ikhtiyâr, Qudra, Kasb: The View of Abū Manşūr al-Mâtürîdî." *Journal of the American Oriental Society*, 104:1 (1984a): 177-91.
- Pessagno, J. Meric. "The Uses of Evil in Maturidian Thought." *Studia Islamica* 60 (1984b): 59-82.

- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Muḥaṣṣal afkārī al-mutaqaddimīn wa l-muta'akhirīn min al-ḥukamā' i wa l-mutakallimīn*, ed. Hüseyin Atay. Cairo: Maktabat al-Dar al-Turath, 1991.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. trans. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- Sabri, Mustafa. *Mawqif al-bashar taḥta sulṭan al-qadar*. Cairo: Matbaat al-Salafiyye, 1352[1933].
- Schöck, Cornelia, “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815)”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 55-80. Oxford: Oxford University Press.
- Simplicius. *Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*. trans. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share. London: Bloomsbury, 2014.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. “İmam Mâtürîdî’nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267.
- Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali Amasi. *İzahü ’l-akaid: nazmü ’l-feraid tercümesi*, trans. Hacı Ali Efendizade Mehmed Emin. Dersaâdet: Müşterekü’l-Menfaa Osmanlı Matbaası, 1338[1919].
- al-Taftāzānī, Sa’d al-Dīn. *Sharh al-Aqā’id al-Nasafī*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyya, 1987.
- Walzer, Richard. *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr Al-Fārābī’s Mabādi’ Ārā Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac and Company, 1948.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO, 2017.
- Yeprem, Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 20.07.2023
Revizyon Talebi: 20.09.2023
Son Revizyon: 05.10.2023
Kabul: 09.10.2023
Online Yayın: 09.02.2023

Klasik Şiirde Aşkın Gizlenmesi ve İfşası -Arap ve Türk Şiiri Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma-

Concealment and Disclosure of Love in Classical Poetry -A Comparative Study of Arabic and Turkish Poetry-

Muhammed Faruk Çakır^{*}

Öz

Klasik Arap ve Türk şiirine geniş bir perspektiften bakıldığında, Müslüman Doğu edebiyatının bu iki önemli temsilcisinin gerek vezin ve nazım şekilleri gerekse edebî türler ve temalar noktasında birçok müştereye sahip olduğu görülür. Edebiyat tarihçileri Arap ve Türk şiiri arasındaki şekil ve muhteva benzerliklerine dikkat çekse de bu iki şiir geleneğinin sahip olduğu müşterekler günümüz karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları kapsamında henüz istenen seviyede ele alınıp aydınlatılmış değildir. Bu bağlamda klasik dönem Arap-Türk şiiri sahasında yapılacak mukayeseli tematik çalışmalar için bir fikir ve yöntem sunmayı amaçlayan bu araştırma, Arap ve Türk şairlerinin üzerinde en çok kalem oynattığı konulardan biri olan “aşkın gizlenmesi ve ifşası” temasına odaklanmakta ve bu tema özelinde klasik Arap ve Türk şiiri arasındaki benzerliklere ışık tutmayı amaçlamaktadır. Klasik Arap ve Türk şiirindeki yaygın anlatılara göre âşık kınanmaktan korktuğu için aşkı gizlemekte, kalbinde yanan aşk ateşi ona türlü sıkıntılar yaşatmakta ve sakladığı aşk sırrı bazen gözyaşları bazen gönül yangını, bazen âh u enîn bazen de zayıflık ve beniz sarılığıyla âşikâr olmaktadır. İfşa edilmekten korkmasına rağmen kendi kendini ele veren âşığın bu hâli, çok sayıda şiire konu olmuş, aşk sırrını ortaya seren alametler her iki edebî gelenekte de birer ispiyoncuya teşbih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Karşılaştırmalı edebiyat, Platonik aşk, Aşkın gizlenmesi, Aşkın ifşası

Abstract

When classical Arabic and Turkish poetry is viewed from a broad perspective, these two important representatives of Muslim literature in the East share many similarities in terms of poetic meter and verse forms, literary genres, and themes. This research focuses on the theme of “concealment and disclosure of love,” which is one of the most common subjects on which Arab and Turkish poets write. We aim to shed light on classic Arabic and Turkish poets and the similarities between their poetry in this work. According to the narratives, the lover (poet) hides his love because he fears being condemned. However, the fire of love that burns in his heart causes him all kinds of problems, and the secret of love that he hides becomes apparent, sometimes through tears, sometimes through heartache, and sometimes through physical weakness and yellowness of the face (fever). Despite the fear of being exposed, this state of the lover who betrays himself has been the subject of many poems, and the signs by which poets reveal their secret state of love have been compared to a whistleblower in both literary traditions.

Keywords: Arabic language and eloquence, Comparative literature, Platonic love, Hiding love, Revealing love

* **Sorumlu Yazar:** Faruk Çakır (Öğr. Gör. Dr.), Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye. E-posta: farukcakir@uludag.edu.tr ORCID: 0000-0002-7831-5075

Atf: Çakır, Faruk, “Klasik Şiirde Aşkın Gizlenmesi ve İfşası -Arap ve Türk Şiiri Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma-” *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 37–57. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1330112>



Extended Summary

Love has long been one of the most prominent themes in various literary traditions. The view of love, the qualities of the lover and the beloved and their relationship, the established metaphors and concepts in love poems, and the common similes and depictions used in love poems may differ from one literature to another depending on cultural, ethnic, religious, and other factors. However, nations that share a common source of values share a commonality in the field of literature. In this context, there are numerous commonalities between the poetry traditions of the Arabs and the Turks, who have been in close contact and have shared a common geography, and religious and cultural values for centuries. This unification has persisted throughout the ages and left a vast common literary heritage. That is, when classical Arabic and Turkish poetry is viewed broadly, these two important representatives of Muslim literature in the East share many similarities in terms of poetic meter and verse forms, literary genres, and themes. It is possible to speak of Arabic poetry's deep influence on this literary partnership, which began to form especially during the Abbasid period. The Turks, who became acquainted with Arabic poetry, particularly from the Abbasid period onward, wrote extensively on the themes shaped by this tradition. However, they did not forget to enrich these themes with their own unique images, motifs, and metaphors.

According to literary historians, Arabs influenced Persians, whereas Persians influenced Turks in the formation of Islamic literature. This general assumption is mostly correct; however, it should be noted that during the Abbasid period, the Turks established close relations with the Arabs and were deeply interested in Arabic language and literature. Because the Turks, who had been in close contact with the Abbasids from the start, were not only a great military and political power able to appoint and dismiss caliphs, but they also produced great writers and poets who wrote in Arabic. For example, prominent Turkish intellectuals of the Abbasid era included the diwan scribe and poet Ibrāhīm b. 'Abbās Šūlī, a descendant of the Oghuz Turk leader Šūlkagan, and the great historian, writer and poet Abū Bakr Šūlī. In addition to the names mentioned above, many Turkish poets of the time knew Arabic poetry and wrote in Arabic. Therefore, one can say that Turks were directly acquainted with and influenced by Arabic poetry during this early period.

Although literary historians point out similarities in form and content between Arabic and Turkish poetry, the commonalities of these two poetic traditions have yet to be addressed and illuminated at the desired level within the scope of contemporary comparative literary studies. In this context, this research, which aims to present an idea and method for comparative thematic studies in classical Arabic–Turkish poetry, focuses on the theme of “concealment and disclosure of love,” which is one of the subjects on which Arab and Turkish poets write the most. In this work, we hope to shed light on

classic Arabic and Turkish poets and the similarities between their poetry. Our article is unique in that it is the first study on this topic, so it draws attention to a gap in the literature regarding the theme and attempts to fill such gap to some extent.

According to the narratives, the lover (poet) hides his feelings because he fears being condemned. However, the fire of love that burns in his heart causes him all kinds of problems, and the secret of love that he hides becomes apparent, sometimes through tears, sometimes through heartache, and sometimes through physical weakness and yellowness of the face (fever). The type that the lover fears and avoids appears in Arabic poetry as a “condemner” (لذاع / مئال) and in Turkish poetry as “zâhid” (ignorant ascetic). The task of the lover’s “enemies” is to condemn the lover and expose his secret whenever they find even the smallest hint. As a result, many poets in both works of literature issue strict warnings to lovers to be discreet and hide their love. Despite the fear of being exposed, this state of the lover who betrays himself has been the subject of many poems, and the signs by which poets reveal their secret state of love have been compared to a whistleblower in both literary traditions. The most obvious of these “internal whistleblowers,” as highlighted by classical period Arab and Turkish poets, were identified and discussed in titles. Moreover, the couplet samples chosen from poets of different periods were discussed and interpreted using a comparative and descriptive method. Our extensive surveys and examinations revealed that Arab and Turkish poets approach this theme, which is centered on platonic love with similar feelings and expressions. Although the poets used different languages, they used the same propositions and concepts to describe the states of the platonic lover, the difficulties he faced while concealing his love, and how the lover revealed himself in similar ways. So much so that many poems appear to have been written by a single poet.

Another finding from our study is that the theme of “concealing and revealing love” has been prevalent in both Arabic and Turkish literature for centuries.

The Arabic and Turkish poetry has many common themes, such as “the lover’s concealment and disclosure of his love,” which is the subject of this article. These themes have been kept up-to-date for many centuries and are worthy and apt to be examined within the scope of comparative literature. There are now websites that help researchers conduct such comparative studies. Among the most important of these websites are “poetry.dctabudhabi.ae/#/,” which includes Arabic diwans, and “tebdiz.com,” which contains a large number of Turkish poems.

Giriş

İslamiyet'in ortaya çıkışı ve Arapları takiben Fars ve Türk unsurlarının Müslüman olmasıyla bu üç millet önce din paydasında buluşmuş; bilhassa Abbâsîler devrinde çok kültürlü ve uluslu bir toplumun teşekkülüyle yoğun bir etkileşime girmişlerdir. Bu etkileşim; dinî, siyasi, ticari ve sosyal alanlarda olduğu gibi ilim, sanat, edebiyat ve şiir sahalarında da yaşanmış; dolayısıyla bu üç milletin duygu ve düşünce dünyasında zamanla büyük bir yakınlık meydana gelmiştir.¹

İslamî dönem edebiyatında Arapların tartışmasız bir öncülüğü vardır.² Din ve siyaset alanındaki baskın güçleriyle Türk ve Fars unsurlarını yoğun bir tesir altına alan Araplar, sahip oldukları güçlü şiir geleneğiyle bu iki milletin edebiyatına hem şekil hem de muhteva açısından ciddi manada yön vermişlerdir. Öyle ki asırlar boyunca Türk ve Fars şairler Arap şiirinin vezni olan aruzu kullanmış; bu şiir etrafında oluşan duygu ve anlam evreninde kalem oynatmışlardır. Elbette bunu yaparken kendi renk ve motiflerini de katmış, böylece Arapların yanında önce Farisler sonra da Türkler Müslüman Doğu edebiyatının önemli birer paydaşı olmuşlardır.³ Edebiyat tarihçileri bu edebiyatın teşekkülünde Arapların Farisleri, Farislerin da Türkleri etkilediğini söyler.⁴ Bu genel kabul büyük oranda doğrudur; ancak Türklerin Abbâsîler döneminde Araplarla sıkı ilişkiler kurduğunu ve Arap dili ve edebiyatıyla yakından ilgilendiklerini de göz ardı etmemek gerekir. Zira kuruluşundan itibaren Abbâsîlerle yakın temas hâlinde olan Türkler⁵ bir yandan halife atayıp azledecek kadar büyük bir askeri ve siyasi güç oldukları gibi diğer yandan Arapça kalem oynatan büyük edip ve şairler yetiştirmişlerdir. Mesela, Oğuz Türklerinin beyi Sûlkağan'ın soyundan gelen divan kâtibi ve şair İbrâhim b. Abbâs Sûlî (ö. 244/858 [?]) ve büyük tarihçi, edip ve şair Ebû Bekir Sûlî (öl. 335/946) Abbâsîler devrinin önde gelen Türk münevverleridir. Bu dönemde saydığımız

- 1 Arap ve Türk edebiyatındaki bu yakınlığı dinî edebiyat bağlamında ele alan bir sempozyum bildirisi vardır. Bkz. Mehmet Akkuş, "Arap ve Türk Edebiyatında Dinî Edebiyatın Müşterekleri", ed. Yalçın Yaman (İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu, İzmir: Sütun Yayınları, 2012), 271-280.
- 2 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken, 1980), 99.
- 3 Köprülü'ye göre Arap, Fars ve Türk edebiyatları İslamiyet'ten önce kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmaktaydı. Farislerin Müslüman olmasıyla Fars edebiyatı İslâmî Arap edebiyatına benzemişti. Türklerin bu edebiyatla tanışması ise Farislerin Araplarla birlikte İslami edebiyatı önemli ölçüde şekillendirdikten sonra gerçekleşti. Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 99.
- 4 Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ, 2018), 20. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 99. Talât Sait Halman, *Türk Edebiyatı Tarihi I* (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 1/312.
- 5 Türklerin Abbâsîlerle ilişkileri kuruluş dönemine kadar gider. Hatta Emevîlerin yıkılıp Abbâsîlerin kurulmasında Türklerin de rolü vardır. Detaylı bilgi için bkz. Nevin Yılmaz, *Abbâsî İhtilâli'nde Türkler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007).

isimler dışında da Arap şiirini tanıyan ve Arapça şiirler yazan birçok Türk asıllı şair vardır. Dolayısıyla bu erken dönemde sayıları az olmakla birlikte Türklerin doğrudan Arap şiiriyle tanıştığını söylemek mümkündür.

Arap şiirinin öncülüğünde bu üç şiir geleneği arasında teşekkül etmeye başlayan edebî ortaklık zamanla devasa bir külliyat meydana getirmiştir. Söz konusu külliyat içerisinde müşterek duygu ve ifadelerle işlenen en popüler konu aşktır. Bu kapsamda dikkat çekici temalardan biri de makalemize konu edilen “aşkın gizlenmesi ve ifşası” meselesidir. Şöyle ki araştırmamızın çerçevesini teşkil eden klasik Arap ve Türk şiirindeki gazellerin önemli bir kısmında şairin/âşığın aşkını gizlemeye çalışması, bu hususta yaşadığı zorluklar, çektiği çileler ve sevdasını ifşa eden “dâhili gammazlara” dair hatırı sayılır miktarda anlatılar vardır. Bu anlatılar makalemizde karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve söz konusu iki edebî gelenek arasındaki benzerliklere ışık tutulmuştur.

Bu makaleyi vücuda getiren temel saik, popüler bir tema üzerinden bu benzerliğe ışık tutmak ve henüz çok bakır olan karşılaştırmalı klasik Arap-Türk şiiri sahasında yapılabilecek yeni tematik çalışmalar için bir fikir sunup yol hazırlamaktır.⁶ Ağırlıklı olarak karşılaştırmalı ve betimleyici yöntemin kullanıldığı makalede, Arapçadan Türkçeye yapılan şiir tercümelerinde mana ve estetik ön planda tutularak sanatlı bir dil kullanılmaya özen gösterilmiş, anlatımda da nispeten edebî bir üslup benimsenmiştir.

Klasik Arap ve Türk şiirinde aşkın gizlenmesi ve ifşası teması daha ziyade platonik aşkın (الهوى الغدري) terennümü bağlamında karşımıza çıkar. Âşık, -yahut âşıklık rolündeki şair-dertlidir. Gamlanır, çile çeker, uykusuz kalır, bitmek bilmeyen gecelerini kanlı gözyaşları döküp âh u zâr ederek geçirir. Izdırapları onu türlü hastalıklara duçar eder. Ama o, tüm bunlara rağmen aşkını gizler. Dertini ne maşukuna açabilir ne de dostlarına. Bunun elbette bazı sebepleri vardır ki klasik şiir bu konuda da zengin bir muhteva sunar.

1. Aşkı Gizlemenin Sebepleri

Aşk üzerine şiir yazan kadim devir Arap ve Türk şairleri, aşkı saklanması gereken bir sır saymış, bu sırrın ifşasını büyük bir felaket olarak yorumlamışlardır. Onlara göre âşık, kalp mahzenindeki en değerli hazinesi olan aşka gözü gibi bakmalı, her an teyakkuz hâlinde olmalıdır. Zira küçücük bir gaflet, tetikte bekleyen düşmanları

6 Bu sahada Sadık Armutlu'ya ait iki ciltten oluşan öncü bir çalışma bulunmaktadır. Bu eserlerde temadan ziyade şahsiyetlere, türlere ve geleneklere odaklanılmaktadır. Bkz. Sadık Armutlu, *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri* (İstanbul: Kesit, 2021).

taarruza geçirmeye kâfidir. Arap edebiyatında “kınayıcı/gammaz” (لَا يَم / غاذل)⁷ Türk edebiyatındaysa “zâhid”⁸ olarak karşımıza çıkan bu düşmanların vazifesi, en ufak bir açık sezdiklerinde âşığı kınayıp sırrını ifşa etmektir. Bundan olacak ki şairler sevdalarını gizlemeleri için âşıkları sıkı sıkıya tembihlemişlerdir. Mesela divan edebiyatının kudretli şairlerinden Hayâlî Bey’in nasihat-name niteliğindeki bir gazelinin aşağıdaki dizesi, sevdâyı saklamanın hayatiliğini çarpıcı bir dille vurgular:

Yâr ile hem-halvet ol cismünde cânun duymasun

Hâleti ‘aşkun hikâyet kıl zebânun duymasun⁹

(Yar ile öyle beraber ol ki bunu cânın bile fark etmesin. Aşkın hâlini öyle anlat ki söylediklerini dilin bile hissetmesin.)

Utanma duygusu, cesaretsizlik, platonik aşkı kabulleniş, sevgiliyi ifşa etme endişesi gibi başka birtakım sebeplerle de izah edilen “aşkı gizleme çabası”, klasik Türk şiirinde çoğunlukla kınanma korkusuyla birlikte anılır. Âşık, aşkın hakikatinden habersiz olanların diline düşmekten çekindiği için sevdasını bir sır gibi saklamaya çalışır. Ancak bu, aşağıdaki anonim dizede de ifade edildiği gibi iki ateş arasında kalmak kadar zor bir iştir:

Söylesem âlem güler ketmeylesem gönlüm yanar

Söylenilmez ketmolunmaz böyle bir hâletdeyim¹⁰

Klasik Arap şiirinde de durum aynı minvaldedir. Bu temanın yer aldığı mebzul miktardaki beyitlerde aşkı gizlemenin temel nedeni dedikoducu ve gammazların diline düşme korkusudur. Sözelimi Eyyûbî devri şâirlerinden Üsâme b. Münkız (öl. 584/1188) sevdâyı saklamanın bu temel sâikine işaret ederken dışarıdaki gammazlardan kaçan âşığın içerideki muhbirlerle yenik düştüğünü de anlatır:

كَتَمَ الْهَوَى حَتَّى وَنَتْ لُؤَامُهُ فَطَفَعَتْ عَلَى دَمْعِ الْأَسَى أَسْرَارُهُ¹¹

Âşık aşkı saklayınca uzaklaştı kınayanlar

Gözlerinin gam gölünde üste çıktı cümle sırlar

7 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 11/437.

8 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: L&M Yayınları, 2002), 501. Bu konuda yazılmış bir doktora tezi de bulunmaktadır. Bkz. Gülay Durmaz, *Divan Şiirinde Rind ve Zahid Çekişmesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003).

9 *Hayâlî Bey Divânı*, thk. Ali Nihat Tarhan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945), 1/306.

10 Bu meşhur anonim beyit Osmanlı'nın son dönemindeki tabloları süsleyen beyitlerdendir. Bkz. Halime Arlı, *Hüsn-i Hat Levhalarında Edebî Hikemî Muhtevâ (Türkçe Levhalar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 169. M. Uğur Derman, *Türk Hat San'atından Seçmeler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017), 455.

11 Ebü'l-Hâris Müeyyidüddevle Necmüddîn Üsâme İbn Münkız, *Divânü Üsâme b. Münkız*, thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 121.

Sevdasını gizlese de gönül yangını, gözyaşları ve hastalık emareleri kendisini ele vereceğinden, âşık son derece temkinli olmalıdır. Zira aşk sırrını muhafaza edemediği takdirde kınayıcıların dilinden kurtulması mümkün değildir. Kaside-i Bürde'nin şu beytinde de ifade edildiği gibi sırrı âşikâr olan âşık kınayıcılara hedef olur:

يَا لَا يَمِي فِي الْهَوَى الْعُذْرِي مَعْزَرَةً مَيِّ إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلَمْ¹²
Ey ümitsiz aşkımı ta'n eyleyen mazursun
Kınamazdın hâlimi insaflı olsaydın eğer

Sevdasını belli eden âşığın yaşayacağı bu kaçınılmaz sonu bilen Türk şairler, aşkın ehil olmayanlara ve bilhassa ham sofulara asla açılmaması gerektiğini öğütlemişlerdir. Bu hususta örneğin Bâkî aşk ehlini şöyle uyarır:

Sofî gelicek açma sakın 'aşk hadisin
Dâna-dil isen sırrını nâ-dâne tuyurma¹³
(Sofî gelince sakın aşk muhabbetini açma. Eğer akıllı isen sırrını cahillere duyurma.)

Arap şairler de aynı gerekçeyle âşıkları ikaz etmiş, ispiyoncu ve dedikoducuların diline düşmemek için sevdâ sırrının asla paylaşılmamasını söylemişlerdir. Ne var ki âşık bu öğütlere kulak verse bile aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere çoğunlukla gereğini yapmaya muktedir olamamıştır:

يَقُولُونَ لِي أَخْفِ الْهَوَى لَا تَبْلُغْ بِهِ وَكَيْفَ وَطُرْفِي بِالْهَوَى يَنْكَأ¹⁴
Dostlar bana gizle sakın fâş etme şu sevdanı der
Mümkün mü ki bakışlarım aşk sırrımı ifşa eder

Âşık, derdini anlatıp içini rahatlatmaya muhtaçtır; ama gerçek bir sırdaş bulması hiç de kolay bir iş değildir. Bundan dolayı temkini elden bırakmayıp sırrını korumaya çalışır. Âşığın bu hâli klasik Türk edebiyatında geniş geniş anlatılır. Mesela âşıkane şiirin üstadı Fuzûlî derdini neden açmadığını şöyle izah eder:

Derdümi âlemde pinhân dutduğum nâ-çârdur
Uğrasaydım bir tabîbe âşkâr etmez midüm¹⁵
(Şu dünyada derdimi saklı tutmam çaresizliktendir. Bir hekim bulsaydım bu derdi açmaz mıydım?)

Sevdayı saklamanın ciddiyeti noktasında en sanatlı beyitlerden biri de Nâbî'ye aittir. İfşa olduğu takdirde başına gelecekleri çok iyi bilen âşık şair, bu hususta kişiler bir tarafa nesnelere dahi güvenmediğini söyler:

- 12 İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî, *el-Bürde bi-şerhi 'l-Bâcûrî*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Dımaşk: Dâru Menâbi'i'n-Nûr, 2004), 5.
- 13 Bâkî *Dîvânı*, haz. Sabahattin Küçük (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 350.
- 14 Müslim b. el-Velid el-Ensârî, *Şerhu Dîvânı Sarî 'i'l-Gavânî*, thk. Sâmî ed-Dehân (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 178.
- 15 Fuzûlî *Dîvânı*, haz. Abdülhakim Kılınç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 552.

Kalem kec-dil mürekkeb rû-siyeh kâğıd dü-rû bilmem

Kimi itsem o şûha ‘arz-hâlüm yazmada mahrem¹⁶

(Kalem eğri dilli mürekkep kara suratlı kâğıt da iki yüzü iken ben sevgiliye hâlimi yazmada kimi sırdaş edineyim?)

Literatüre bakılırsa, sır saklamanın kalbe verdiği yükü hafifletmek için bu mahrem duygularını açan âşıklar da olmuş; ancak aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere ehil olmayanlara sır vermenin derin pişmanlığını yaşamışlardır:

Zâhîde ‘ışkuñ gamın hem-hâl sandum söyledüm

Kılmayaydum derdümü bî-derde ifşâ kâşkî¹⁷

(Zâhîdi hemhâl sanıp ona çektiğim aşk gamını söyledim. Keşke dertsiz olana derdimi ifşa etmeseydim.)

Kimi âşıklarsa kendisinden ziyade, maşukunu koruma duygusuyla aşkını ve maşukunu saklamıştır. Sevgilisinin adını hiçbir şiirinde anmayan uzrî (platonik) âşık Abbas İbnü’l-Ahnef’in (öl. 192/808) şu mısraları bu konuda güzel bir örnek sayılabilir:

كَتَمْتُ الْهَوَىٰ وَهَجَرْتُ الْحَبِيبَا
وَأَصْمَرْتُ فِي الْقَلْبِ شَوْقًا عَجِيبَا
وَلَمْ يَكْ هَجْرِيهِ عَنْ بَعْضَةٍ
وَلَكِنْ خَشِيتُ عَلَيْهِ الْعُيُوبَا
سَأَرَعِي وَأَكْتُمُ أَسْرَارُهُ
وَأَحْفَظُ مَا عَشْتُ مِنْهُ الْمَغِيبَا¹⁸

Aşkımı ben sakladım terk eyleyip cânânımı
Kalpte bir hasret koru yaktım ki dağlar cânımı
Ondan uzaklarda kalmam asla nefretten değil
Yâri ifşâ korkusu mecbur kılar hicrânımı
Eylerim hakka riayet saklarım esrârımı
Laf getirmem arkasından taşdıkdı cânımı¹⁹

2. Aşk İfşa Eden Tezahürler

Klasik Arap ve Türk şiirindeki anlatılara göre âşık aşkını derûnunda saklamak için azami gayret sarf etse de diliyle söylemediği bu hakikati hâl diliyle ifşa etmekten kurtulamaz. Gözyaşı, yürek yangını, beniz sarılığı, dalgın bakışlar, uykusuzluk, âh u enîn ve sair hastalıklar onu ele veren dâhili ispiyonculardır. Arap ve Türk şuarasının üzerinde ittifak ettiği bu gammazların en barizleri ise şöyledir:

16 Ali Fuat Bilkan, *Nâbî'nin Türkçe Dîvânı* (Gazi Üniversitesi, Doktora, 1993), 751.

17 *Bâkî Dîvânı*, 409.

18 Ebü'l-Fazl el-‘Abbâs İbnü'l-Ahnef, *Dîvânü'l-‘Abbâs b. el-Ahnef*, nşr. Antuvân Na‘îm (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), 49.

19 Bu ve makaledeki diğer tüm manzum çeviriler tarafımızdan yapılmıştır.

2.1. Gözyaşı

Gerek klasik Arap şiirinde gerek divan edebiyatında âşkın sırrını aşıkâr eden bir numaralı gammaz gözyaşıdır. Şuaranın tavsifine göre sevgisi ve sevgilisini gönlüne hapseden âşık, içinde kaynayan volkanı bir nebze dindirmek için çaresizce gözyaşlarına iltica eder. Süzülen damlalar gönlünü bir nebze teskin etse de gözü gibi sakladığı sevdâ sırrı açığa çıktığı için âşık daha büyük dertlere duçar olur.

Platonik âşıkların bu ortak kaderi her iki edebî geleneğin ana temalarından biri olmuş, çağlar boyunca şairler gözyaşlarıyla ifşa olan âşıkların ahvalini tasvir etmişlerdir. Bunların önemli bir kısmı da âşık şairlerin bizzat kendi hâllerinin itirafıdır. Mesela Sultânü’ş-şuarâ lakaplı Bâkî’nin aşağıdaki beyti aşk sırrını muhafaza etmeye çalışıp da sonunda gözyaşlarına mağlup olan âşkın çaresizliğini terennüm eden beyitlerin özeti mesabesindedir:

‘Ayân itdi bir bir nihân râzımı
Dilâ eşk-i çeşmüm ne gammâz olur²⁰
(Gizli dertlerimi bir bir açığa çıkardı. Ey gönül, şu gözyaşlarım nasıl bir gammazdır!)

Dış dünyadaki dedikoducu ve gammazların ağına takılmamak için tali yollar kullanıp kamufle olmayı başaran âşık, içindeki muhbir tarafından ve hiç ummadığı bir anda ifşa edilmektedir. Şairlerin sıklıkla söz ettikleri bu gammaz aşağıdaki beyitte de işaret edildiği gibi gözyaşlarıdır:

Kimse bilmezdi derûnum râzın
Ah kim gözyaşı gammâz oldu²¹
(Hiç kimse içimdeki sırrı bilmezdi. Ah ki gözyaşım gammaz olup o sırrı açığa çıkardı.)

Her iki edebî gelenekte de bu sıfatla anılan gözyaşının, âşığı genellikle gafil avladığı ve bastırmaya çalıştığı gam ve ıstırapla birlikte sırlarını da dışarı vurduğu anlatılır. Bu temayı işleyen güzel örneklerden biri şudur mesela:

Gönülde sırr-ı gam-ı ‘ışkı gizledün tatalım
Sirişk-i dide-i bî-ihyâ n’eyleyelüm²²
(Tatalım ki gönlünde aşk gamının sırrını gizledin. Peki istemsizce gelen gözyaşlarını ne yapalım?)

Klasik Arap şiirinde gözyaşı; durdurulması mümkün olmayan, bastırdıkça daha güçlü çıkan ve aşağıdaki dizelerde de ifade edildiği gibi asla sus payı kabul etmeyen bir karaktere sahiptir:

20 Bâkî Dîvânı, 170.

21 Bâkî Dîvânı, 407. Baki’nin aynı manada bir başka beyti de şöyledir: (Elinden geldüğince râz-ı ‘aşkuñ dil nihân itdi / Akup cûy-ı sirişk ol sırrı hayfâ kim ‘ayân itdi) Bâkî Dîvânı, 436.

22 Erdoğan Erol, Sükkerî -Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı- (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994), 208.

مُغَرِّمٌ حَاوِلٌ كَيْتَمَانَ الْهَوَىٰ وَشُهُودُ الدَّمْعِ لَا تَرْضَى الرُّشَى²³
 Aşkını saklamak için geldi âşık gayrete
 Gözyaşı namli tanıklar razı olmaz rüşvete

Gözyaşının bu dizginlenemeyen, laftan anlamayan ve her türlü pazarlığa karşı çıkan tavrı Türk edebiyatında da sayısız şiirin konusudur. Bu hususta seçkin örneklerden biri Muhibbî imzası taşır:

Sırrımı ketm eyle didüm gönlüme âh eyleyüp
 Didi çün yaşum yenilmez ider âhir fâş göz²⁴
 (Gönlüme âh ederek “Sırrımı gizle” dedim. O da bana “Gözyaşlarımı durduramadığım için gözler
 eninde sonunda sırrı ifşa eder” dedi.)

Osmanlı’nın bir başka sultan şairi Murâdî ise bu gammazın karşı konulamaz ifşa gücü karşısında sır tutmanın zorluğunu, hatta imkânsızlığını şöyle ikrar eder:

Saklarum sînemde ‘ışkı sırr-ı pinhânım gibi
 Fâş ider yaşum velikin eylemek inkâr güc²⁵
 (Aşkı göğsümde gizli bir sırrım olarak saklarım; ama göz yaşlarım onu ifşa eder ve bu durumu
 inkâr etmem de çok güçtür.)

Gözü yaşlı âşığı bekleyen bu kaçınılmaz son, Safiyyüddîn Hillî’nin (öl. 749/1348) tıbak ve cinas gibi bedi sanatlarıyla bezediği aşığıdaki dizelerinde sanatkârane bir üslupla anlatılır:

قَدْ هَتَكَ الدَّمْعُ مِنْهُ مَا سَتَّرَا وَإِنْ تُرِدْ خُبْرَ حَالِهِ سَتَّرَى
 صَبُّ أَسْرَ الْهَوَىٰ وَكُتْمُهُ فَعِنْدَمَا فَاضَ دَمْعُهُ ظَهَرَ²⁶
 Âşıkâr etti gözyaşı gizlediği ne varsa
 Hâlini görmek dilersen hayli ayândır sana
 Gizlemişti âşık aşkı hem de nasıl gizledi
 Gözlerinden yaş akınca sırrını fâş eyledi

Âşığın kirpiklerinde dolaşıp yanaklarına süzülen damlalar şairlerce sevginin bir nişanesi ve kalpteki sırların aynası olarak yorumlanmıştır. Mesela Arap şiirinin zirve isimlerinden Mütenebbî (öl. 354/965) yüzünde bu alameti taşıyan âşıkla ilgili şu soruyu sorar:

23 Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ el-Hillî, *Dîvânü Safiyyiddîn el-Hillî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 296.

24 *Muhibbî Dîvânı*, haz. Kemal Yavuz - Orhan Yavuz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/724.

25 *Murâdî Dîvânı*, haz. H. Ahmet Kırkkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 195.

26 el-Hillî, *Dîvânü Safiyyiddîn el-Hillî*, 440.

وَمَنْ لُّهُ مَعَ غَيْرِهِ كَيْفَ حَالُهُ وَمَنْ سِرُّهُ فِي جَفْنِهِ كَيْفَ يَكْتُمُ²⁷
Âşığın hâli ne olsun akli başkasında dâim
Muktedir mi gizlemeye sırrı gözlerinde kâim

Âşığın yüzünü, sırlarının tecelligâhı olarak gören Endülüslü şair İbnü'l-Hatîb (öl. 776/1374-75) de bu gerçeği son derece belîğ bir benzetmeyle vurgular:

كَيْفَ بِالْكِثْمَانِ يَوْمًا لَا مَرِيءَ سِرُّهُ فِي خَدِّهِ قَدْ نُفِثَ²⁸
Söyle nasıl gizlesin sevgisini
Sırrı yanağına nakşolmuş kişi

Divan şairlerine göre âşığın gözyaşlarının membaı yaralı gönlüdür. Bu sebeple divan edebiyatında gözyaşı sıklıkla “kanlı” “sürh” ve “al” gibi sıfatlarla nitelenmiştir.²⁹ Dökülen kanlı yaşlar aşağıdaki beyitte de ifade edildiği gibi âşığı ele veren güçlü bir işarettir:

Hün-ı dilden gelmeseydi gözlerümden kanlı yaş
Sırr-ı ‘ışkum olmaz idi bu cihân halkına fâş³⁰
(Yaralı gönülde gelen kanlı yaş gözlerimden akmasaydı aşk sırrım el âleme belli olmazdı.)

Şairler tarafından ittifakla “gammaz” olarak nitelenen gözyaşları al renge büründüğünde ifşa kabiliyeti daha da artmakta ve Avnî’nin de dediği gibi kalp mahzeninde ne varsa hepsini ortaya saçıp dökmektedir:

Gözümde akan yaş mıdır kan mıdır
Lebün yâdına lâ‘l ü mercân mıdır³¹
Gönülde ne var ise fâş itdi göz
Seni sevdiğüm ya‘ni pinhân mıdır

Klasik Arap şiirinde de durum aynıdır. Yapılan tasvirlerle göre hicran koruyla yüreği dağlanan platonik âşık [مُتَمِّم] kan ağlar ve döktüğü bu kanlı yaşlar onun

27 Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânü'l-Mütenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 113.

28 Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisâniddîn İbni'l-Hatîb*, thk. Muhammed Miftâh (Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1989), 2/740.

29 Klasik şiirde kan dökücü olarak nitelenen sevgilinin bakışları, âşığın hem gönlünü yaralar hem de gözlerinden kanlı yaşlar akıtır. Bu konuda bazı örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Reyhan Çorak, *Klasik Edebiyat'ta Sevgilide Göz, Kirpik ve Kaş Üzerine Benzetmeler* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002), 87-90.

30 *Muhibbî Dîvânı*, 1/788.

31 Muhammet Nur Doğan bu beyti şöyle şerh etmiştir: “(Ey sevgili;) gözümde bu akanlar yaş mıdır, kan mıdır; yoksa (kıpkırmızı) dudaklarının şerefine (saçılan) yakut ve mercan mıdır (bilemiyorum). Padişahların ve yüksek konukların gelişleri şerefine onların ayaklarının altına kıymetli madenlerin saçılması (saçı saçma) âdetine telmih var. Âşığın gözlerinden dökülen kanlı gözyaşları, sevgilinin şerefine saçılan lâ‘l (yakut) ve mercan gibi düşünülmüş.” Bkz. *Fâtih Dîvânı ve Şerhi*, haz. Muhammet Nur Doğan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 208-209.

sevgisine kati bir delil olur. Ayrıca aşağıdaki örnekte de görüleceği gibi âşığın kan ağlaması çoğunlukla gözyaşlarının tükenmesiyle ilişkilendirilir:

بَيْنَ حَسَاهُ لَهَبٌ مُضْرَمٌ فَدَمْعُهُ يُظْهِرُ مَا بَكْتُمْ
مَتَّيْمٌ دُو سَقَمِ قَلْبِهِ لِلشُّوقِ وَالْأَحْزَانِ مُسْتَنْبِلٌ
بَكَى فَلَمْ تَبْقَ لَهُ عَيْزَةٌ وَلَيْسَ بَعْدَ الدَّمْعِ إِلَّا الدَّمُ³²
İçinde bir ateş alev alev yanmakta
Sakladığı ne varsa gözyaşları saçıyor
Hasta ve yorgun kalbi ümitsizce atmakta
Hasret ve hüznü seli onu esir alıyor
Ağlamaktan kurudu göz pınarı âdeta
Tükenince gözyaşı gözünden kan akıyor

2.2. Gönül Yangını

Klasik şiirdeki tasvirlerden anlaşıldığına göre; kişi âşık olunca gönlüne bir kor düşer. Kimseye güvenemediğinden aşkını gizler, gamlanır, uykusuz kalır. Sevdiğine hasreti artarken vuslat ümidi günbegün azalır. Bu duygular âşığın yürek yangınını harladıkça harlar. Neticede aşk ateşi iradesini eritip direncini kırarak onu bazen kıvrandırır bazen inletir bazen de ağlatır. Bunlar âşığın gönlünü bir nebze rahatlatırsa da bu kısmi ferahlık onu daha büyük bir derde düşürür. Çünkü artık sırrı açığa çıkmış; zâhitlerin, nadanların ve kınayanların diline düşmüştür.

Âşığın sırrını açığa çıkaran ifşacılarından biri -esasen diğerlerinin de ana kaynağı olan- yürek yangınıdır. Klasik Arap ve Türk şiirinde hatırı sayılır bir beyit külliyatı bu yangından söz eder. Şeyh Gâlib'in "ateş" redifli meşhur gazeli gibi baştan sona bu temayı işleyen şiirler de vardır.

Bu temaya sahip şiirlerin önemli bir kısmında gönül yangını gözyaşıyla birlikte anılır ve bu iki "gammaz" arasında kalan âşığın çaresizliği tasvir edilir. Mesela Bûsîrî (öl. 695/1296) *Kasîde-i Bürde*'sinde tam da bu ahval üzere olan âşığın sır saklamasının beyhudeliğini dile getirir:

أَحْسَبُ الصَّبَّ أَنْ الْخُبَّ مُنْكَرٌ مَا بَيْنَ مُنْجَعٍ مِنْهُ وَمُضْطَرَمٍّ³³
Zanneder mi âşık aşkı gizledim
Gönlü pür âteş gözünde yaş sicim

Gönül yangınını saklamanın güçlüğü bizzat o derdin müptelaları tarafından da ikrar edilir. Örneğin sûfî şairlerden İbnü'l-Verdî (öl. 749/1349) yürekte sevdâ saklamayı yakıcı bir ateşe benzetir:

32 Ebü'l-Heysem Hâlid b. Yezîd el-Kâtib, *Dîvânü Hâlid el-Kâtib*, thk. Kârîn Sâdır (Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe, 2006), 291.

33 el-Bâcûrî, *el-Bürde*, 5.

كَتَمْتُ فِي الْقَلْبِ الْهَوَىٰ جَهْدِي فَلَمْ يَكْتُمِ وَالنَّارُ صَعِبَتْ كُتْمُهَا مَا بَيْنَ أَلَمٍ وَدَمٍ³⁴
 Aşk kalpte bin çabayla gizledim gizlenmemiş
 Etle kan içinde ateş saklamak pek güç imiş

Bu hususta bilhassa sultan şairlerin beyitleri öne çıkar. Zira devlet sırlarını saklamada pek mahir olan bu güç ve otorite sahiplerinin aşk sırrını gizlemekten âciz olduklarını itiraf etmeleri gerçekten dikkat çekicidir. Sözgelimi yaptığı fetihlerle dünya tarihinin seyrini değiştiren kudretli hükümdar Fatih Sultan Mehmet, aşk ateşi karşısında mağlup ve biçare olduğunu şöyle beyan eder:

Niçe pinhân idem kim âteş-i ‘ışk u mey-i rûşen
 Kılur izhâr câk-ı sîneden her sırr-ı ahfâyı³⁵
(Aşk ateşi ve şarabın parlaklığı parçalanmış göğsümdeki tüm sırlarımı açığa çıkarmışken benim onları saklamam nasıl mümkün olsun?)

Âşığa eziyet etmekten zevk alan bir maşuk tipiyle karşılaştığımız divan edebiyatında³⁶ şairler sevgiliden gelen cevri u cefanın, aşk ateşiyle tutuşan göğüslerini parçalayıp oradaki tüm sırları ortaya serdiğini anlatır. Mesela Bâki yukarıdaki beyte müteradif bir manayı şöyle nazma döker:

Çâk itmeyeydi sînemi şemşîr-i cevri-yâr
 Derd-i derûnum olmaz idi halka âşikâr³⁷
(Sevgilinin zulüm kılıcı göğsümü parçalamasaydı gizli derdim insanlara belli olmazdı.)

Divan şairleri aşk ateşine ve hicran koruna maruz kalan âşğın kalbini/ciğerini kebaba da benzetir. Bu dikkat çekici mazmunun güzel örneklerinden biri şudur:

Ey lebi mey-gûn ölürse nâr-ı hecründen Mesih
 Haşre dek ânun mezârından gele büy-ı kebâb³⁸
(Ey dudağı şarap renkli sevgili, Mesih ayrılık ateşine yanıp ölürse, onun mezarından kıyamete kadar kebap kokusu gelir.)

Hülasa, klasik Arap ve Türk şiiri iç yangınını söndüremeyip gözyaşlarını dindiremeyen âşğın kendi kendini ifşa etmesini konu alan beyitlerle doludur. Bu hususta son bir örnek vermek gerekirse; Eyyûbî devri şairlerinden ‘Arkale’nin (öl. 567/1172), gönül yangınından kaynaklanan gözyaşlarını ispiyoncuya teşbih ettiği şu beyit kayda değerdir:

34 Zeynüddîn İbnü’l-Verdî, *Dîvânü İbni’l-Verdî*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Kahire: Dârü’l-Âfâki’l-‘Arabiyye, 2006), 237.

35 *Fâtih Dîvânı ve Şerhi*, 516.

36 Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 100. (Cevr Maddesi)

37 *Bâki Dîvânı*, 163.

38 *Mesihî Dîvânı*, haz. Mine Mengi (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020), 120.

كَلَّمَ الْهَوَى فَوَشَّتْ عَلَيْهِ دُمُوعُهُ مِنْ حَرِّ جَمَرٍ تَحْتَوِيهِ ضُلُوعُهُ³⁹
 Sinede kor harlanınca hep duyuldu âhları
 Saklamıştı aşkını fâş eyledi gözyaşları

2.3. Âh u Enîn

Klasik Arap ve Türk edebiyatında çizilen genel portreye göre aşk derdine düşüp bu derdi içine atan âşık gönlündeki korun alevlenmesiyle bazen gözyaşı dökerek bazen de dayanılmaz hâle gelen aşk acısıyla inleyerek kendi sırrını kendi ifşa eder. Ağzından kaçırmadığı sevdasını hâl diliyle âşikâr eden âşığın bu kaderi her iki edebiyatta da çok sayıda şiirin konusu olmuş, aşk sırrının ispiyoncuları arasında âh u enîn üst sıralarda zikredilmiştir. Âh edip inlemek âşıklığın en belirgin tezahürlerinden olduğu için şairler bu hususta âşıkları sıkı sıkıya tembih etmişlerdir. Bu ikazlardan biri şöyledir örneğin:

Cân gibi sakla sinede sırr-ı muhabbeti
 Âh itme iy gönül sakın ifşâ-yı râzdan⁴⁰
 (Ey gönül! Göğsünde aşk sırrını canın gibi sakla. Âh edip sırrını ifşa etmekten sakın.)

Aslında âşık da onun kontrol edilemeyen bir güç ve sağı solu belli olmayan tehlikeli bir düşman olduğunun farkındadır. Bu yüzden aşağıdaki dizede de ifade edildiği gibi âh etmek âşığın korkulu rüyasıdır:

Esrâr-ı ‘ışk gerçi ki gizlü hazînedür
 Korkum budur ki âhum ile âşikâr olur⁴¹
 (Aşkın sırları aslında gizli bir hazinedir ama korkarım ki âhum ile açığa çıkar.)

Bu temaya sahip şiirlerin önemli bir bölümünde âşığı ele vermek için âh u zârın gözyaşıyla iş birliği yaptığından söz edilir. Bu manada Abbâsî devrinin seçkin kâtip ve şairlerinden Hâlid b. Yezîd el-Kâtib (öl. 269/883) bir dizesinde şöyle der mesela:

نَمَتْ بِسِرِّ ضَمِيرِهِ عَبْرَاتُهُ وَتَكَلَّمْتُ بِسِقَامِهِ زَفَرَاتُهُ⁴²
 Ifşa etti derûnunu gözyaşları
 Anlattı bir bir dertlerini âhları

Şairler bu iki gammazın âşığı kısıp alıp çaresiz bıraktığını ve ona aşk sırrını cebren itiraf ettirdiğini anlatır. Mesela aşkın gizlenmesi ve ifşası konusunda müteaddit beyitler söyleyen Muhibbî, bu iki ifşacı arasında sıkışıp kalan âşığın aciziyetini şöyle nazma döker:

39 Ebü’n-Nedâ Hassân İbn Nümeir, *Dîvânü ‘Arkale el-Kelbî*, thk. Ahmed el-Cündî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 58.

40 Yılmaz Top, “Şiirin Ankâ’sı Şirâzî Molla Hüseyin (ö. h.1023-1025/ 1614-1616)’in Gazelleri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11/11 (01 Aralık 2013), 247.

41 *Muhibbî Dîvânı*, 1/599.

42 el-Kâtib, *Dîvânü Hâlid el-Kâtib*, 94.

Sırr-ı ‘ışkı niçe pinhân eyleyem ben sînede
Âhum ile göz yaşı ‘âlemlere rûsvâ kılur⁴³
(Âhum ve gözyaşlarım beni herkese rezil ederken nasıl olur da aşk sırrını gönlümde
gizleyebilirim?)

Ne zaman geleceği kestirilemeyen, geldiğinde de gizli saklı ne varsa gün gibi ortaya çıkaran âh u enîn, şairlere sır saklamanın beyhudeliğini kesinkes kabul ettirmiş; mesela Lale Devri’nin büyük şairi Nedîm’e şu itirafı yaptırmıştır:

Sînemde aşkını tualım etmişim nihân
Amma ki kande saklayalım âh-ı hasreti⁴⁴
(Göğsümde aşkını gizledim varsayalım. Peki âh-ı hasreti nerede saklayalım?)

Yürekteki hicran korunun dayanılmaz hâle gelmesiyle gayri ihtiyari bir âh çekerek sevda sırrını kendi elleriyle ifşa eden âşık tasviri Klasik devir Türk ve Arap şairlerinin divanlarında sıkça tesadüf olunan tasvirler arasındadır. Yaşadığı dönemde Irak’ın en iyi şairi olarak gösterilen Türk asıllı Sıbt İbnü’t-Teâvîzî⁴⁵ (öl. 584/1188) platonik âşığın bu kaçınılmaz akıbetini şöyle dillendirir mesela:

وَمَتَّيْمٌ كَتَمَ الْهَوَىٰ عَنْ صَخْبِهِ قَوَّيْتُ بِسِرِّ ضُلُوعِهِ زَفْرَائِهِ
صَبٌّ إِذَا ذُكِرَ الْفِرَاقُ تَصَاعَدَتْ أَنْفَاسُهُ وَتَخَاذَرَتْ عِزْرَائِهِ⁴⁶
Saklamıştı dostlarından aşkını âşık bir an
Gönlünün esrarını gammazladı feryat figan
Ayrılıktan söz olunca iç çekip âh eyledi
Yaş döküldü gözlerinden katre katre durmadan

Sözün özü, klasik Türk ve Arap şiirinde âşık aşk ve hicran derdiyle daima ıztırap çeker ve gecelerini âh u zâr edip kanlı gözyaşları dökerek geçirir. Çektiği acılar dayanılmaz hâle gelince gece yaşadığı o hâller gündüzüne de sirayet eder ve böylece herkes onun gizlediklerine muttali olur. Gözyaşlarının yanı sıra onu ele veren en güçlü gammazlardan biri de âh u enîndir. Bu durumu özetleyen bir Fuzûlî dörtlüğü şöyledir:

Yâre gam-ı pinhânım izhâr edebilmezdim
Şâdem ki revân oldu gözden cigerüm kanı
Derd ü gam-ı pinhânım fehm etdi el âhumdan

43 Muhibbî Dîvânı, 1/593. Muhibbî’nin bu minvalde bir başka beyti de şudur: (Serv kıddini kaçan aîsam bu gözüm yaş olur / Âh kulsam derd-ile derdâ bu sırrum fâş olur) bkz. Muhibbî Dîvânı, 1/551.

44 Nedîm Dîvânı, haz. Muhsin Macit (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 269.

45 Sedat Şensoy, “Sıbt İbnü’t-Teâvîzî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

46 Ebü’l-Feth Muhammed Sıbt İbnü’t-Te’âvîzî, Dîvânü Sıbt İbnü’t-Te’âvîzî, thk. D. S. Margoliouth (Mısır: Matba’atü’l-Müktetaf, 1903), 64-65.

Yüz âh ki fâş oldu derd ü gam-ı pinhânî⁴⁷

(Yârime gizli derdimi açıklayamazdım; ne var ki ciğerimin kanı gözlerimden aktı. El alem de bu gizli derdimi âhlarım sebebiyle anlıyorverdi. Yüzlerce âh olsun ki aşk derdim ve gizli gamım aşıkâr oldu.)

2.4. Hastalık

Klasik Arap ve Türk şiirinde, âşık tipinin belirgin vasıflarından biri hasta oluşudur. Şuaranın beyanına göre onu hasta eden sâikler; aşk derdiyle çektiği çile, sevdâyı gizlemenin gönlüne verdiği ağır yük ve vuslat ümidinin peyderpey azalmasıdır. Âşığın bu sebeplerle maruz kaldığı hastalıklar her iki edebiyatta da seveda sırrını açığa çıkaran tezahürler olarak yorumlanmış; âh u enin ve gözyaşının yanı sıra bazı hastalıklara da “gammaz” rolü yüklenmiştir. Sözelimi, Bürde’sine sevdasını gizleyen âşık tasviriyle başlayan Bûsîrî, onu sanık sandalyesine oturtup birkaç tanık çağırdığında aleyhinde şahitlik yapmak üzere gelenlerden biri de “hastalık” olur:

فَكَيْفَ تُكْرِ حُبًّا بَعْدَمَا شَهِدْتَ بِهِ عَلَيْكَ غُذُولُ الدَّمْعِ وَالسَّقَمِ⁴⁸
Şâhidin varken aleyhte aşkını inkâr neden
Şüphesiz âdil tanıktır gözyaşı hasta beden

Klasik Arap şiirindeki âşık tasvirleri incelendiğinde âşığın yakalandığı hastalıklara bir hayli yer verildiği; bilhassa beniz solgunluğu, yüz sarılığı ve zayıflığın öne çıkarıldığı görülür. Örneğin platonik aşka dair beyitleriyle şöhret bulan Abbâsî şairi İbnü’l-Ahnef, ayrılığa sitem ettiği aşağıdaki şiirinde âşığın ahvalini betimlerken tutulduğu aşk illetlerinden bazılarını da değinir:

يَا هَجْرُ كُفَّ عَنِ الْهَوَىٰ وَدَعِ الْهَوَىٰ
مَاذَا تُرِيدُ مِنَ الَّذِينَ قُلُوبُهُمْ
لِلْعَاشِقِينَ يَطِيبُ يَا هَجْرُ
مَرْضَى وَحَشُو قُلُوبِهِمْ جَمْرُ
يَزُرُّ تَفِيضُ كَأَنَّهَا الْقَطَرُ
مِمَّا تُجْنُ قُلُوبُهُمْ صَفَرُ⁴⁹

Düş ey hicran düş şu aşkın yakasından
Bırak âşıklar hoşnut olsun sevdadan
Ne istersin onlardan, kalpleri hasta
Gönülleri, aşk oduyla alev alev yanmakta
Süzülür yanaklarından peş peşe damlalar
Katre katre dökülür inci gibi yaşlar
Aşk derdinden soluvermiş renkleri
Kalpteki sırlar sarartmış tenlerini

Bedene ve ruha ârız olan rahatsızlıklar şairlerce âşıklığın zorunlu bir neticesi olarak değerlendirilmiş, âşık “hasta adam” olarak tavsif edilmiştir. Sözelimi

47 Fuzûlî Dîvânı, 663.

48 el-Bâcûrî, el-Bürde, 5.

49 İbnü’l-Ahnef, Dîvânü’l-‘Abbâs b. el-Ahnef, 207.

Sanevberî (öl. 334/945) âşıkların hâlini tasvir ettikten sonra bu zümre için şu genel hükmü verir:

فَهَكَذَا الْعَسَاءُ أَرْوَاحُهُمْ مَرْضَى وَالْوَائِيَّةُ صُفْرٌ⁵⁰
Böyledir hep böyle dostum ehl-i aşkın ahvâlî
Ruhlarında bir maraz var renkleriye sapsarı

Sevdiğine kavuşamayan âşığın müzmin dertleri ve hastalıkları, yaşadığı hâller ve çalkantılı duygu dünyası, Türk şairlerce de benzer şekillerde dile getirilmiştir. Mesela aşk şairi Fuzûlî bir hekim rolüne bürünerek bu amansız hastalığın belirtilerini şöyle sıralar:

Tabibâ kılmışam teşhîs derd-i ışıkdur derdüm
‘Alâmet âh-ı serd ü rûy-ı zerd ü eşk-i alümdür⁵¹
(Ey hekim, ben hastalığımı teşhis ettim: Bu, aşk derdidir. Alâmetleriye şiddetli âh, sararmış yüz ve kanlı gözyaşlarımdır.)

Divan şiirinin bir başka üstadı Bâkî de aşkın kişiyi ne hâle sokup onu hangi dertlere duçar ettiğini kendi hâl-i pürmelalinden örnekler vererek açıklar:

Hâl-i zâr-ı Bâkî-i bî-dilden istersen nişân
Kâmet-i çeng-i dü-tâya rûy-ı zerd-i nâya bak⁵²
(Şayet -aşk derdiyle- perişan olmuş Bâkî’nin bu durumunu gösteren bir işaret istiyorsan; iki bûklüm olmuş çeng gibi boyuna ve ney misali sararmış yüzüne bak.)

Tüm bu belirtiler bedeninde zahirken, âşığın âşıklığını saklamaya çalışması şiirlere konu olmuş; bu çaba şairlerin ittifakıyla beyhude görülmüştür. Bu konuda özellikle sultan şairlerin itiraf mesabesindeki beyitleri kayda değerdir. Mesela Muhibbî’ye göre benzi sararan âşığın tüm sırları yüzünden okunur:

‘İşkî ketm ister Muhibbî lik bakan yüzine
Dir ki ‘âşıkdur anun benzini gör saru-y-ımı⁵³
(Muhibbî aşkını gizlemek ister; ama onun yüzüne bakan “O âşıktır; sararmış benzine bakın!” der.)

Hatâyî mahlasıyla şiirler yazan Safevî hükümdârı Şah İsmail (öl. 930/1524) de kudretli bir muhbir olan beniz sarılığı ve kanlı gözyaşları karşısında aşkı gizlemenin nafile olduğunu söyler:

50 Muhammed b. Ahmed b. Hasen ed-Dabbî, *Dîvânü’s-Sanevberî*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 46.

51 Fuzûlî *Dîvânı*, 463.

52 Bâkî *Dîvânı*, 248.

53 Muhibbî *Dîvânı*, 1/775.

‘İşkunı gönlümde men dahı niçük pinhân idem
Rûy-i zerd ü eşk-i sürhüm çün güvâh olmuş durur⁵⁴
(Sararmış yüzüm ve kırmızı -kanlı- gözyaşlarım şahitlik yaparken aşkını gönlümde nasıl
saklayabilirim?)

Avnî ise aynı gerçeği, divan edebiyatındaki bazı yerleşik mazmunları⁵⁵ oldukça sanatlı bir dil kullanarak şöyle dile getirir:

Eşk-i sîm ü rûy-i zerdüm nakdini izhâr idüp
Dostum ‘uşşâk içinde beni Kârûn eyledüñ⁵⁶
(Sevgilim! Gümüş misali gözyaşlarımı ve altın gibi sararmış çehremi açığa çıkararak beni âşıklar
içerisinde Karun’a benzettin.)

Şairlerce aşk derdinin güçlü bir belirtisi sayılan zayıflık da sarılık gibi gerek doğrudan gerek zımnen ispiyoncuya teşbih edilmiştir. Dolayısıyla her iki edebiyatta da aşağıdakine benzer çok sayıda mısra bulmak mümkündür:

كَتَمَ الْهَوَىٰ قَوْشَى النَّحُولِ بِسِرِّهِ⁵⁷
Gizledi aşkını âşık gammazladı sırrını zayıflık

Kimi şairler de aşk sırrın ifşasında zayıflığa özel bir rol vermiş, onu diğer gammazlardan daha güçlü saymıştır. Abbâsî döneminin yenilikçi şairi Ebû Nüvâs’ın (öl. 198/813) aşağıdaki şiiri buna güzel bir örnektir:

أَمُوتُ وَلَا تَدْرِي وَأَنْتَ قَتَلْتَنِي
فَلَا أَنَا أَبْدِيهَا وَلَا أَنْتَ تَعْلَمُ
لِسَانِي وَقَلْبِي يَكْتُمَانِ هَوَاكُمُ
وَلَكِنْ دَمْعِي بِالْهَوَىٰ يَتَكَلَّمُ
وَلَوْ لَمْ يَبْجِ دَمْعِي بِمَكْنُونِ حُبِّكُمْ
تَكَلَّمَ جِسْمٌ بِالنَّحُولِ يَبْرَجُ⁵⁸

Ölüyorum bilmiyorsun canımı sen alıyorsun
Ne ben âşikâr ediyorum ne de sen anlıyorsun
Gizliyorken aşkını her lahza dilim ve kalbim
Anlatıyor sevdami damla damla yaşlarım
Gözyaşım ifşa etmese gizli tuttuğum aşkını
Zayıf bedenim olur onun belîğ tercümanı

54 Şah İsmail, *Hatâyî Divânı*, haz. Muhsin Macit (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 319.

55 Âşığın sararmış yüzü divan şiirinde genellikle altına, gözyaşları ise gümüşe benzetilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Yahya Yüksel, “Divan Şiirinde Para Birimlerinin Gerçek Anlamı Dışında Kullanımı”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/1 (30 Nisan 2019), 79.

56 *Fâtih Divânı ve Şerhi*, 307.

57 Şihâbuddîn el-Mûsevî İbn Ma’tûk, *Dîvânü İbn Ma’tûk*, thk. Sa’îd eş-Şertûnî (Beyrut: el-Matba’atü’l-Edebiyye, 1885), 70.

58 *Dîvânü Ebî Nüvâs*, thk. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî (Abu Dabi: Dâru’l-Kütübi’l-Vataniyye, 2010), 568.

Son bir örnek vermek gerekirse; Fuzûlî, aşk derdiyle bitap düşen âşığının hâl-i pürmelalini, bedenlen ve ruhen yaşadığı çaresizlik ve hastalığı şu ifadelerle özetler:

Feryâd ki ‘ışk bî-karâr etdi meni
Derd ü gam ile zâr u nizâr etdi meni⁵⁹
(Vah benim hâlime! Aşk beni kararsız kıldı. Dert ve gam ile beni inletip zayıflattı.)

Sonuç

Asırlardır ortak bir coğrafyayı, aynı dini ve benzer kültürel değerleri paylaşan Arap ve Türk milletleri, edebiyat ve şiir sahasında da zengin bir müşterek kimliğe sahiptir. Bu ortak zeminin oluşmasında Arap şiirinin belirleyici bir etkisi vardır. Özellikle Abbâsîler döneminden itibaren Arap şiirini yakından tanımaya başlayan Türkler bu geleneğin şekillendirdiği temalarda çokça kalem oynatmış; bununla birlikte kendilerine has imge, motif ve mazmunlar katarak bu temaları zenginleştirmeyi de ihmal etmemişlerdir. Çağlar boyunca devam eden bu birliktelik geriye devasa bir ortak edebî miras bırakmıştır. Bu miras içerisinde benzer duygu ve ifadelerle işlenen popüler temalardan biri de aşkın gizlenmesi ve ifşası temasıdır. Yaptığımız araştırmalar sonucunda bu temanın platonik aşkın terennümü bağlamında işlendiği ve hem Arap hem de Türk şairler tarafından şaşırtıcı düzeyde bir benzerlikle ele alındığı görülmüştür. Her iki edebî geleneğin yaygın anlatılarına göre âşık, -yahut bu role bürünen şair- aşk derdiyle kederlenir, çileler çeker, türlü hastalıklara yakalanır ve gecelerini kanlı gözyaşları döküp inleyerek geçirir. Tüm bu menfi durumlara karşın âşık derdini anlatıp rahatlamak yerine onu bir sır olarak içinde saklamayı yeğler. Bunun da temel sebebi kınanma korkusudur. Âşığının korkup kaçtığı tip Arap şiirinde “kınayıcı/gammaz” (لَئِم/عَاقِل), Türk şiirindeyse “zâhid” ismiyle karşımıza çıkar. Âşığı ele veren ise çoğunlukla kendisi olur. Zira aşk sırrını diliyle itiraf etmemek için azami çaba sarf etse de söz geçiremediği hâl dili onu ifşa eder. Bu paradoksal durumu gören şairler âşığı ifşa eden bu hâllere “gammaz/ispiyoncu” benzetmesi yapmışlardır. Geniş çaplı taramalarımızdan çıkan sonuca göre klasik devir Arap ve Türk şiirinde geçen bu dâhili gammazların en barizleri gözyaşı, âh u enîn, gönül yangını ve bedensel hastalıklardan da beniz sarılığı ile zayıflıktır. Her iki edebiyatta, bedeninde bu alametleri taşıyan âşığının sevdasını gizleme çabası çok sayıda şiire konu olmuş ve bu gayret şairlerce beyhude görülmüştür. Çalışmamızda ulaşılan bir başka sonuca göre bu tema hem Arap hem de Türk edebiyatında asırlar boyunca güncelliğini korumuştur.

59 Fuzûlî Dîvânı, 784.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akkuş, Mehmet. "Arap ve Türk Edebiyatında Dinî Edebiyatın Müşterekleri". ed. Yalçın Yaman. 271-280. İzmir: Sütun Yayınları, 2012.
- Arlı, Halime. *Hüsn-i Hat Levhalarında Edebî Hikemî Muhtevâ (Türkçe Levhalar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Armutlu, Sadık. *Klasik Arap, Fars ve Türk Edebiyatı İncelemeleri*. 2 Cilt. İstanbul: Kesit, 1. Basım, 2021.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed el-. *el-Bürde bi-şerhi'l-Bâcûrî*. thk. Yusuf Ali Bûdeyvi. 1 Cilt. Dımaşk: Dâru Menâbi'i'n-Nûr, 1. Basım, 2004.
- Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî'nin Türkçe Dîvânı*. Gazi Üniversitesi, Doktora, 1993.
- Çorak, Reyhan. *Klasik Edebiyat'ta Sevgilide Göz, Kirpik ve Kaş Üzerine Benzetmeler*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002.
- Dabbî, Muhammed b. Ahmed b. Hasen ed-. *Dîvânü's-Sanevberî*. thk. İhsân Abbâs. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1998.
- Derman, M. Uğur. *Türk Hat San'atından Seçmeler*. 1 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Durmaz, Gülay. *Divan Şiirinde Rind ve Zahid Çekişmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2003.
- Ensârî, Müslim b. el-Velid el-. *Şerhu Dîvânî Sarî'i'l-Gavânî*. thk. Sâmi ed-Dehân. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1985.
- Erol, Erdoğan. *Sükkerî -Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı-*. 1 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1. Basım, 1994.
- Halman, Talât Sait. *Türk Edebiyatı Tarihi 1*. 4 Cilt. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Hillî, Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ el-. *Dîvânü Safiyyiddîn el-Hillî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Ma'tûk, Şihâbuddîn el-Müsevî. *Dîvânü İbn Ma'tûk*. thk. Sa'id eş-Şertûnî. 1 Cilt. Beyrut: el-Matba'atü'l-Edebiyye, 1885.
- İbn Münkız, Ebü'l-Hâris Müeyyidüddin Necmüddîn Üsâme. *Dîvânü Üsâme b. Münkız*. thk. Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd. 1 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1983.

- İbn Nümejr, Ebü'n-Nedâ Hassân. *Dîvânü 'Arkale el-Kelbî*. thk. Ahmed el-Cündî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- İbnü'l-Ahnef, Ebü'l-Fazl el-'Abbâs. *Dîvânü 'l-'Abbâs b. el-Ahnef*. nşr. Antuvân Na'im. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1995.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed. *Dîvânü Lisâniddîn İbni 'l-Hatîb*. thk. Muhammed Miftâh. 2 Cilt. Dârülbeyzâ: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1989.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn. *Dîvânü İbni 'l-Verdî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 1. Basım, 2006.
- Kâtîb, Ebü'l-Heysem Hâlid b. Yezîd el-. *Dîvânü Hâlid el-Kâtîb*. thk. Kârîn Sâdır. 1 Cilt. Dımaşk: Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe, 2006.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 1 Cilt. İstanbul: Ötüken, 2. Basım, 1980.
- Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. 1 Cilt. Ankara: Akçağ, 25. Basım, 2018.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib el-. *Dîvânü 'l-Mütenebbî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: L&M Yayınları, 9. Basım, 2002.
- Sıbt İbnü't-Te'âvîzî, Ebü'l-Feth Muhammed. *Dîvânü Sıbt İbnü't-Te'âvîzî*. thk. D. S. Margoliouth. 1 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Müktetaf, 1903.
- Şah İsmail. *Hatâyî Dîvânı*. haz. Muhsin Macit. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Şensoy, Sedat. "Sıbt İbnü't-Teâvîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/88-89. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Top, Yılmaz. "Şiirin Ankâ'sı Şirâzî Molla Hüseyin (ö. h.1023-1025/ 1614-1616)'in Gazelleri". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 11/11 (01 Aralık 2013), 237-272. <https://doi.org/10.15247/dev.188>
- Yılmaz, Nevin. *Abbâsî İhtilâli 'nde Türkler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Yüksel, Yahya. "Divan Şiirinde Para Birimlerinin Gerçek Anlamı Dışında Kullanımı". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 3/1 (30 Nisan 2019), 75-95. <https://doi.org/10.34083/akaded.543128>
- Bâkî Dîvânı*. haz. Sabahattin Küçük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Dîvânü Ebî Nüvâs*. thk. Behcet Abdülgafûr el-Hadîsî. 1 Cilt. Abu Dabi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1. Basım, 2010.
- Fâtih Dîvânı ve Şerhi*. haz. Muhammet Nur Doğan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Fuzûlî Dîvânı*. haz. Abdülhakim Kılınç. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Hayâlî Bey Dîvânı*. thk. Ali Nihat Tarhan. 1 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945.
- Mesihî Dîvânı*. haz. Mine Mengi. 1 Cilt. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.
- Muhibbî Dîvânı*. haz. Kemal Yavuz - Orhan Yavuz. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Murâdî Dîvânı*. haz. H. Ahmet Kırkkılıç. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Nedîm Dîvânı*. haz. Muhsin Macit. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

Submitted: 13.05.2023
Revision Requested: 11.07.2023
Last Revision: 21.07.2023
Accepted: 22.07.2023
Published Online: 01.12.2023

Determining Taftāzānī's *madhhab*: Insights after the Decline Paradigm

Teftāzānī'nin Mezhebini Belirleme: Gerileme Paradigmasından Sonraki Anlayışlar

Navid Chizari ^{ID}

Abstract

Modern scholarship has largely rejected the decline paradigm, allowing for the evaluation of the Islamic intellectual tradition on its own terms. Rather than viewing the commentary tradition as a sign of decline, scholars have sought to understand the different literary genres and their functions. However, a gap has emerged between the insights gained from works published in Anglo-Saxon languages and those published in Arabic and Turkish. This paper presents insights from recent works published in the Muslim World on the commentary tradition, focusing on the concept of *taqrīr* and how it helps to solve an issue regarding the debate surrounding Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī's *madhhab* in *fiqh* and *kalām*. The conclusion of the investigation argues that al-Taftāzānī should be considered an Ash'arī in *kalām* and Shāfi'ī in *fiqh* based on a careful reading of his works in the context of the commentary tradition.

Keywords: Commentary tradition, Taftāzānī, *taqrīr*, *madhhab*, *fiqh*, *kalām*

Öz

Modern araştırmalar, gerileme paradigmasını büyük ölçüde reddederek İslâm entelektüel geleneğinin kendi terimleriyle değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Âlimler, şerh geleneğini bir gerileme işareti olarak görmek yerine farklı edebî türleri ve işlevlerini anlamaya çalışmışlardır. Ancak, Anglo-Sakson dillerinde yayımlanan eserlerden elde edilen bilgiler ile Arapça ve Türkçe yayımlanan eserler arasında bir boşluk ortaya çıkmıştır. Bu makale, takrîr kavramına ve bu kavramın Sa'düddin et-Taftâzânî'nin fıkıh ve kelâmdaki mezhebini çevreleyen tartışmalarla ilgili bir meseleyi çözmeye nasıl yardımcı olduğuna odaklanarak, İslâm dünyasında şerh geleneği üzerine yayınlanan son çalışmalardan görüşler sunmaktadır. Araştırmanın sonucu, Teftâzânî'nin eserlerinin şerh geleneği bağlamında dikkatli bir şekilde okunmasına dayanarak, onun kelâmda Eş'arî, fıkıhta ise Şâfiî olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şerh geleneği, Teftâzânî, Takrîr, Mezhep, Fıkıh, Kelam

* **Corresponding Author:** Navid Chizari (Asistant. Prof.), İbn Haldun University, School of Graduate Studies, PhD Program of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye. E-mail: navid.chizari@ihu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3002-4754

To cite this article: Chizari, Navid. "Determining Taftāzānī's *madhhab*: Insights after the Decline Paradigm. *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 59–78. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1296825>



Introduction

1. Taftāzānī's Biography

The biographical data about Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar al-Taftāzānī al-Khorasānī is scarce, as is the case with most of the scholars from Transoxiana. Given this scarcity, we will make do with the key data and address two issues in his biography: his relationship to 'Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1356) and Taftāzānī's *madhhab* in *kalām* and *fiqh*.

Fortunately, Taftāzānī mentions at the end of his works when and where he finished his writings, giving us hints about his travels and the places in which he resided. So, we have a chronological order of his books, which will be enumerated in a later chapter. Taftāzānī was born in the year 722/1322 in Taftāzān, a village near Nasā in Khurāsān.¹ Some biographers mention the year 712/1312, but this seems incorrect given that his grandson, Aḥmad b. Yaḥyā Ḥafīd al-Sa'd al-Taftāzānī (916/1510), mentions the year 722/1322 AH.²

It is clear that Taftāzānī comes from a scholarly household since he refers to himself as "Mas'ūd the son of the judge" (Mas'ūd b. al-Qāḍī) in his first commentary *Sharḥ Taṣrīf al-'Izzī* which he wrote at the age of 16.³ This book is still used to this day and has been reprinted many times by different publishing houses, which shows that Taftāzānī, from a young age, showed the skills of clarity in writing. The point about the scholarly household and his first book leads us to the first matter to be addressed in this short biography. Almost all biographers mention that Taftāzānī had been a student of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī, and some even add a rather anecdotal detail that Taftāzānī had apparently been "very slow to learn" in his youth and that he had been the "most dull-witted" student in the circle of Ījī.⁴ However, there are issues with the story and with Taftāzānī being the student of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī. The first biography that mentions the story seems to be that of Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī (d. 1089/1679) in his *Shadharāt al-dhahab*. He introduces the story with: "Some virtuous men tell ..." (*hakā ba'd al-afāḍil*), which is more

1 See: Şükrü Özen, "Teftâzânî," in: TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teftazani> [last access 07.01.2023]; Wilfred Madelung, "al-Taftāzānī," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. [last access 07.01.2023].

2 Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Ni'am al-sawābigh fī sharḥ al-Nawābigh* (Istanbul: Dār al-Lubāb, 2018), 43 (introductions by the editor). From here onwards abbreviated with: *Ni'am*.

3 Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ Taṣrīf al-'Izzī* (Jeddah: Dār al-Minhāj 2011), 69.

4 See: Ibn al-'Imād, *Shadharāt al-dhahab fī akhbār min dhahab* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2008), vol. 8, 548-549.

reminiscent of a story than an actual event. Adding the fact that Taftāzānī grew up in a scholarly household and that he wrote his first book at the age of 16 makes it very likely that the story is made up.

Taftāzānī does not mention any of his teachers by name in the books that have reached us.⁵ However, five scholars that Taftāzānī apparently studied with are ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), Quṭb al-Dīn al-Rāzī (d. 766/1346), Ḍiyā’ al-Dīn ‘Abd Allah b. Sa‘d Allah al-‘Afīfī (d. 780/1379), Bahā’ al-Dīn al-Samarqandī (unknown), and ‘Alā al-Dīn al-al-Sighnāqī (unknown).⁶ Probably the most famous of these scholars is Ījī, but there are no indications that Taftāzānī was his student, so it seems questionable that he studied with him.⁷ The closest to Taftāzānī in scientific output is Ḍiyā’ al-Dīn al-‘Afīfī. It is mentioned that he was among the students of Ījī and well-versed in the Ḥanafī and Shāfī’ī school of law. Ibn Ḥajar mentions that he used to issue fatwas in both *madhhabs* and used to say about himself: “I am Ḥanafī in the foundations (*uṣūl*) and Shāfī’ī in the branches (*furū’*).”⁸ He is probably referring to his method in *uṣūl al-fiqh*, which is according to the jurists (*fuqahā’*), that is, the Ḥanafī scholars. This piece of information about Ḍiyā’ al-Dīn al-‘Afīfī will be important in the following chapter which addresses the identification of Taftāzānī's *madhhab*.

From the entries at the end of Taftāzānī's books, we can see that he traveled frequently and did not reside for too long in one city. However, he does not discuss details regarding his travels or reasons for them.⁹ Although students flocked around him whenever he traveled into a city, some take his frequent travels as a reason for the lack of close students who studied with him for an extended period.¹⁰ Taftāzānī was invited by order of Timur (d. 808/1405) to Samarqand, where he spent the last years of his life.¹¹ Some sources mention an event that apparently led to his death. He and Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī were invited to have a debate which Taftāzānī

5 See: Ḍiyā’ al-Dīn Qālīsh, *Taftāzānī wa āra’ uhu al-balāghīyya* (Damascus: Dār al-Nawādir, 2010), 36.

6 See: *Ni‘am*, 44 (introductions by the editor). The number of scholars that are mentioned varies.

7 See: Madelung (2005), 228.

8 *Ni‘am*, 51.

9 See: *Ni‘am*, 44 (introductions by the editor); Qālīsh, 31.

10 Qālīsh, 38.

11 Madelung (2005), 228; Qālīsh, 34; *Ni‘am*, 48 (introductions by the editor).

For an investigation into the relationship between Timur and Muslim scholars, see Mustafa Akkuş and İzzettullah Zeki, “Timur’un âlimlerle ilişkileri” in *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* (2019): 227-244.

lost.¹² He was struck by “intense grief” to the point that he died soon afterwards. Just like the story about the young “dull-witted” Taftāzānī, it is questionable that a lost debate was a cause for his death, given that he lived a tumultuous life as indicated in his introduction to his *Sharḥ al-Maqāṣid*. He describes how time tossed him around, how different events tested him, and how circumstances changed leading to uncertainty and only a hope for the better.¹³ One could argue that a man who had experienced hardship would not die merely due to grief because of a debate. However, it is also not far-fetched to argue that Taftāzānī was about 70 years of age when the debate took place. His opponent was 29 years younger than him, and Taftāzānī might have felt public humiliation, which can have psychological implications on a man his age, especially when he knew he was right but still lost the debate. This line of reasoning is also possible. This does not mean that the debate itself or the outcome did not occur as mentioned, but to make it the reason for the end of Taftāzānī’s life sounds far-fetched. At least the last point about him being right can be substantiated by the fact that some of the scholars after Taftāzānī took sides with him and mentioned that he had actually held the correct position.¹⁴

Taftāzānī died in Samarqand in 792/1390 and his body was taken to Sarakhs in keeping with the request mentioned in his testament.¹⁵ Some biographers mention the date of his death, 791/1389 or 793/1391, but these are incorrect for two reasons. First, his grandson, who should be taken as a reliable source given the ancestral and time closeness, mentions the year 792/1390. Second, Taşköprüzade (d. 968/1561) mentions that Taftāzānī’s grave was visited by Faṭḥ Allah al-Shirwānī who says that it mentions the year 792/1390 as the year of his passing.¹⁶

2. Commentary Tradition in the Post-Classical Period

We are in a fortunate situation because many of Taftāzānī’s works have been

12 For a collection about the differences of opinion regarding grammar and rhetoric between the two scholars see ‘Abd Allah b. ‘Uthmān Mastjizādeh, *Ijtimā’ al-baḥrayn fī bayān al-ikhtilāf al-sa’dāyīn* (Cairo: Dār al-Iḥsān, 2019).

13 See: Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid fī ‘ilm al-kalām* (Cairo: Dār Mīrāth al-Nubūwa, 2022), vol. 1, 10. The whole introduction is written in very eloquent and high-level Arabic which makes it extremely difficult to capture in translation.

14 For an investigation of the debate and its impact on later scholarship, see: Yüksel Çelik, *Sa’düddin Teftāzānī İle Seyyid Şerif Cürcānî’nin İlmî Münazaraları ve Yankıları*, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 1, no. 1, 170-183, 2015.

15 See: *Ni‘am*, 48.

16 See: Aḥmad b. Muṣṭafā Taşköprüzade, *Miftāḥ al-Sa’āda* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985), vol 1, 192.

published or republished with critical editions in the last couple of years.¹⁷ Taftāzānī wrote several independent works and commentaries to varying schools of thought. The distinction between these two broad categories is a means to differentiate between works in which the author is primarily voicing his own opinion or acting as a *shāriḥ* (explainer) of a text regardless of his ascription to the position found

- 17 To avoid too many footnotes in the chronological enumeration of his works, we will mention the published works in this footnote according to their genre. In case there are multiple editions for one work, we will suffice with the critical editions.

Morphology, grammar, rhetoric, and *tafsīr*

Sharḥ Taṣrīf al-‘Izzī (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011)

al-Mukhtaṣar: Sharḥ Talkhīṣ al-miftāḥ (Damascus: Dār al-Taqwā, 2021)

Sharḥ Talkhīṣ al-miftāḥ (Istanbul: Dār al-Lubāb, 2022)

Sharḥ Miftāḥ al-‘ulūm (Damascus: Dār al-Taqwā, 2022)

Irshād al-hādī (Jeddah: Dār al-Bayān al-‘Arabiyya, 1985)

Ḥāshiya Taftāzānī ‘alā al-Kashshāf (Halab: Markaz Jaylānī lil-Buḥūth, 2021)

Ni‘am al-sawābiḡ fi sharḥ al-Nawābiḡ (Istanbul: Dār al-Lubāb, 2018).

Logic

Sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya fi taḥrīr qawā‘id al-manṭiqiyya (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 2022)

Tahdhīb al-manṭiq wal-kalām (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 2017)

Fiqh and uṣūl al-fiqh

al-Fatāwā al-ḥanafīyya (Karachi: Dār al-Kutub, 2020)

Sharḥ al-talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ (Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2009)

Mukhtaṣar al-Muntahā al-uṣūlī wa ‘alayhi majmū‘a ḥawāshin (Amman: Dār al-Nūr, 2020). This edition includes a number of glosses one of which is by Taftāzānī.

Kalām

Sharḥ al-‘aqā‘id al-nasafiyya (Damascus: Dār al-Taqwā, 2020)

Tahdhīb al-manṭiq wal-kalām (Kuwait: Dār al-Ḍiyā’, 2017)

Sharḥ al-Maqāṣid fi ‘ilm al-kalām (Cairo: Dār Mīrāth al-Nubūwwa, 2022) or *Sharḥ al-Maqāṣid* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998). Unfortunately, both have their shortcomings. The first is not a critical edition but has fewer mistakes than the second, in which sometimes whole sentences and passages are missing.

in the main text. So broadly defined, the meaning of *commentary* in the current usage refers to a work written on a text from a different author regardless of the text being a *matn* (main text), *sharḥ* (commentary), or *ḥāshiyya* (gloss). The term *independent work* refers to every work that is not a commentary on a text by a different author.¹⁸

The twofold distinction between *independent work* and *commentary* is crucial to avoid confusion regarding Taftāzānī's *madhhab* in *fiqh* and *kalām*, a point on which traditional Muslim scholars and academics have differed. Some claim that he follows the Ḥanafī *madhhab*, while others say that he is a Shāfi'ī. Similarly, there is a debate regarding his school of thought in *kalām*. Some claim he is a Māturīdī while others say that he is an Ash'arī.¹⁹ There is even the opinion that he changed his *kalām* position throughout his life.²⁰ Although some of the views were due to the inaccessibility of his works, the issue was not clarified after more of his books were published. One could even argue that the accessibility of his works added to the confusion. Due to this uncertainty, it is first necessary to clarify an essential feature of the commentary tradition starting around the 7th/14th century. Only then will we get a better understanding of Muslim scholarship of the Post-Classical Period in general and of Taftāzānī's works and position regarding *fiqh* and *kalām* in particular.

The following investigation will first give a brief overview of how and why commentaries and glosses were written. Second, the concept of *taqrīr* and other notions that relate to it will be analyzed. Then, the crucial change of this concept, which started around the 7th/14th century, will be highlighted. Lastly, the conceptual tool with its changes will be pointed out in some of Taftāzānī's works to show the importance of evaluating an intellectual tradition according to its own standards. As a result, two problems will be resolved. First, the problem of the axiomatic position is that the commentary tradition is seen as a sign of stagnation of a tradition. Second, the issue of determining Taftāzānī's *madhhab* in *fiqh* and *kalām*.

18 The point of this distinction is to aid the investigation on the *madhhab* of a scholar. It is not a precise conceptual tool but a means to make a broad distinction of the author's work.

19 See for a concise summary of all the different positions: *Ni'am*, 48-50 (editor's introduction).

20 See: Thomas Würtz, "Der frühe Sa'd ad-Dīn at-Taftāzānī als māturīditischer Autor," in *Rationalität in der Islamischen Theologie. Band I: Die klassische Phase*, ed. Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour and Mohammed Abdel Rahem (Berlin: De Gruyter 2019), 351-372.

2.1. Commentaries and Glosses: An Overview²¹

Contemporary Western academics have begun to pay more attention to the commentary tradition in its different forms and have abandoned a categorical dismissal of abridgments (*mukhtaṣar*) and glosses (*ḥāshiya*).²² With that, they conclude that commentaries and glosses are more demanding as they presuppose knowledge of the auxiliary sciences and their terminologies.²³ The following investigation focuses on some of the features of the commentary tradition and gives a general overview of what Muslim scholars mention regarding the motivation for writing a book, commentary, or gloss and their criteria.

Islamic scholarship has its own parameters of what constitutes originality. It is not always about producing something unprecedented and completely new but also about improving or advancing a written work.²⁴ This notion can be illustrated by the seven reasons a new work is written. The following points are a list that can be found in Ibn Khaldūn's *al-Muqaddima*:

1. Bringing forth something new [this includes new sciences, as al-Shāfi'ī did with his *al-Risālā* for *uṣūl al-fiqh*]
2. Correcting what is deficient
3. Pointing out different mistakes
4. Explaining what is difficult to understand due to excessive brevity

21 For a comprehensive overview on this topic see: Kamāl 'Arafāt Nabhān, *'Abqariyat al-'arab fi al-ta'liḥ* (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wal-Shu'ūn al-Islāmiyya 2015). For concise but useful entries see: Tefvīk Rüştü Topuzoğlu, "Ḥaṣiye", TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye> [last access 07.01.2023]; Sedat Şensoy, "Şerh", TDV İslām Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#1> [last access 07.01.2023]. See also: İsmail Kara, İlim Bilmez Tarih *Hatırlamaz Şerh ve Ḥaṣiye Meselesine Dair Birkaç Not* (Istanbul: Dergâh Yayınları, 2022).

22 See for example: Asad Q. Ahmed and Margaret Larkin. "The Ḥāshiya and Islamic Intellectual History", *Oriens* 41, 3-4 (2013): 213-216 and Wisnovsky, Robert. "Towards a Genealogy of Avicennism", *Oriens* 42, 3-4 (2014): 323-363.

23 "[W]e have lost the skills required to read and understand the gloss tradition. We simply have no way handling the gloss in *tafsīr*, and therefore we have been incapable of advancing our knowledge (...) of the entire scholastic Qur'ān commentary tradition that was written mainly in the form of the gloss. (...) We simply are not equipped to read glosses now." (Walid A. Saleh, "The Ḥāshiya of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kashshāf of al-Zamakhsharī". In *Books and Written Culture of the Islamic World*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2015), 87-88.) Saleh's observation applies to the commentary tradition as a whole, not only to *tafsīr*.

24 See: Franz Rosenthal: The Technique and Approach of Muslim Scholarship. In: *Analecta Orientalia*, (Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1947), 64.

5. Shortening tedious and long passages without making the work more complicated and leaving out passages necessary for comprehension
6. Restructuring what is poorly structured in a way that the original structure is not disturbed
7. The proper arrangement of materials that were badly arranged in the work of a predecessor in an intelligent manner to make the new work more suitable for didactic purposes.²⁵

It is noteworthy that almost all of the reasons presuppose a work or tradition that a new book relates to and departs from. Even something novel, like the science of *uṣūl al-fīqh* or '*ilm al-waḍ'*', is not detached from the other sciences but embedded in them. In other words, the notion of *originality* and *novelty* does not manifest itself only in something completely new, which detaches itself from everything that has preceded it. In this context, it makes sense that a well-written and well-structured *mukhtaṣar* (abridgment) is desirable even if it does not add something "new" in the modern sense. Scholars have observed the following criteria to consider a book a successful *mukhtaṣar*:

1. Brevity of expressions (*ikhtiṣār al-laḥẓ*)
2. The presence of the same meanings as in the main text (*tamṭīl al-ma'ānī al-mawḡūda bi al-naṣṣ*)
3. Removing things like: (a.) filler words and prolixity, (b.) examples, evidence, reasons, and similes unless there is a need to mention them, (c.) some chapters, (d.) obscure definitions, and (e.) repetitions
4. Carefulness in style (*al-ihtimām bil-uslūb*), which includes a good mode of expression and taking into account the reading level for which the abridgment is written.
5. Explanation (*tawḍīh*), such as: (a.) using clearer definitions, (b.) making it easier to understand, and (c.) clarifying what is important.
6. Criticism and comparison (*al-naqd wal-muqāranah*), i.e., (a.) presenting

25 See Rosenthal (1947), 64. For a more comprehensive presentation with similar points see: Ibn Khaldūn: *Al-Muqaddima* (2005), vol. 3, 206-208; Ibn Khaldūn: *The Muqaddima* (New Jersey 2006), 413-414.

The difference between points two and three is that the latter can happen through an appendix, which leaves the mistake and points it out, whereas the first happens, for example, by revising the text, after which the mistake is not there anymore.

- one's own opinion and discussing that of the main text, (b.) commenting and comparing, (c.) weighing the opinions and choosing the better and more obvious one.
7. Correction and vocalization of difficult words (*al-taṣḥīḥ wa ḍabṭ al-mushkil*)
 8. Verification, specification, and scrutiny (*al-tahqīq wal-tadqīq wa al-taqaṣṣī*)
 9. Checking the structure of the main text (*i'ādat al-tartīb*)
 10. Being guided by the example of previous abridgments of the same work.²⁶

Once a *mukhtaṣar* is accepted by the scientific community, which manifests itself by being taught and commented on, it has the potential to become a new pivotal point for later generations and replace the original work(s) it was based on. A prime example of that is Taftāzānī.²⁷ Even within his lifetime, scholars recognized and acknowledged the value and benefits of his books. Ibn Khaldūn, who was a contemporary of Taftāzānī, says this about him:

In Egypt, I have come across several writings by a man from the greats of Herat who is known as Sa'd al-Din al-Taftāzānī. [His works] include *kalām*, *uṣūl al-fiqh*, and *balāgha*, attesting that he has a firm mastery of these sciences. In them, there is evidence that he has knowledge of the '*ulūm ḥikamiyya* and a deep understanding of the rational sciences.²⁸

Contrary to Ibn Khaldūn's assessment, some modern academics say that "his originality as a thinker was limited."²⁹ This view is based on the notion that works of the later period, especially commentaries, are perceived as a sign or reason for intellectual stagnation and decadence.³⁰ However, once this axiomatic position is questioned and one starts to read and analyze commentaries in their different forms, it becomes clear that they are, on the one hand, the place where many subtle

26 Nabhān, 209-212.

The observations of the author are mainly based on classical scholars that have written encyclopedic works in which they also touch upon the way scholars write and evaluate the works.

27 Another great example is the text *Tajrīd al-'aḳā'id* by Nāsr al-Dīn al-Ṭūsī, which became a central text for Sunnī and Shia scholars. For a detailed analysis of this work, its commentaries, glosses, and its influence on the intellectual tradition, see the editor's introduction: Maḥmūd b. 'Abd al-Raḥmān al-Isfahānī, *Tasdīd al-qawā'id* (Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020), vol. 1.

28 Ibn Khaldūn, vol. 3, 1091.

29 Madelung (2005), 227.

30 See: Walid A. Saleh, "Marginalia and Peripheries: A Tunisian Historian and the History of Qur'anic Exegesis," in *Numen* 58 (2011), 304-305; Asad Q. Ahmed and Margaret Larkin (2013), 213-216.

discussions are taking place and, on the other hand, the means to understand the discussions and issues the author of the main text is reacting to. Commentaries clarify and disclose the implicit questions lurking between the lines that the main text's author or *mukhtaṣar* does not mention explicitly. Generally speaking, there are three things a *shāriḥ* (explainer) does: He explains the meanings of the main text, discusses the different views on the subject, and presents objections.³¹

Glosses can serve a similar function depending on the author's goal. They can be very brief annotations about the main text or the commentary,³² and at other times they become the ground for detailed discussions.³³ Scholars observed the following features of the glosses.

1. Explanation and clarification of difficult-to-understand parts of the text
2. Valid verifications and close examinations of the text
3. Explanation of parts that are kept short
4. References to sources
5. Derivation and highlighting of valuable things in the text
6. Correction of the text, correction of errors or criticism, and refutations of the author.³⁴

Another important observation is that the “*matn-sharḥ-ḥāshiya* string” is a “tradition of understanding” in which the latter explains the former and moves from concise to detailed and from ambiguous to clarified. Short texts, like the ‘*Aqā'id nasafiyya*’, become clearer and more understandable with the commentary, and his commentary also becomes more accessible through the glosses. This is a general observation, so it does not mean that every gloss only aims at explaining the text.³⁵ All of the features and criteria for the *mukhtaṣar*, *sharḥ*, and *ḥāshiya* show that, in many cases, an author advances the discourse with his contribution. As mentioned earlier, notions of *novelty* or *advancement* must be understood within a framework other than the predominating modern understanding. After this brief overview, we will examine a concept central to the commentary tradition.

31 See: *Tasdīd al-qawā'id*, vol. 1, 124. For a general overview see: Sedat Şensoy, “Şerh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh>.

32 See: Şükrü Özen, “Teftâzânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye>.

33 A prime example of this is the various glosses on *Sharḥ al-'aqā'id*. For an overview of them, see: İbiş (2017), 134-152; Çağlayan (2018), 15-43.

34 Nabhān, 334-335.

35 See: İbiş (2017), 148.

2.2. The Concept of *taqrīr*

In the context of the commentary tradition, the notion of *taqrīr* needs to be investigated. It is essential to clarify this concept, as it was a widespread practice among later scholars, especially from the 7th/13th century onwards. First, we will look at the linguistic meaning, other concepts that relate to it, and how this notion was understood in the early period. Second, we will focus on changes around the 7th/13th century concerning the idea of *taqrīr* and how it relates to the commentaries. After these investigations, the aim is to see how the findings apply to Taftāzānī's works and how they help to resolve the issue of his *madhhab* in *fiqh* and *kalām*.

2.3. Linguistic and Technical Meaning of *taqrīr* and Similar Concepts

The linguistic meaning of *taqrīr* is *taḥqīq* and *tathbīt*. As the following analysis will show, the term *tathbīt* is also used to explain *taḥqīq* and *tadqīq*.³⁶ So linguistically, the three terms (*taqrīr*, *taḥqīq*, and *tadqīq*) can be used as synonyms. In their technical usage, however, they are more distinct but still close in meaning. *Taqrīr*, in the technical sense, means “a pure clarification insofar as the addressee and anyone who is listening can understand it with ease.”³⁷ The technical term of *taḥqīq* can be used synonymously for *taqrīr* but is also more specific with the following meaning: “Establishing an issue (*tathbīt al-mas'ala*) with its evidence or cause and repelling its criticism.”³⁸ Now, *tadqīq* is even more specific: “It means precisely establishing (*al-tathabbut bi diqqa*). So it is establishing something through evidence with precision. Hence, it is more specific than *taḥqīq*.”³⁹ Here is another important term: *taḥrīr*. To do *taḥrīr* of something means “to abstract it from that which is attached to it and to free it from its accidents (*a' rāq*).”⁴⁰ A common usage in the classical texts is the expression *taḥrīr maḥall al-nizā'* which, if translated literally, means: to isolate the point of contention. This phrase is used when scholars investigate the exact matter of debate without all the other propositions that branch off it.⁴¹

36 This chapter is based on the following paper: Hamzeh al-Bakri, *Uslūb al-taqrīr fī rasā' il Ibn Kamāl Bāshā*, in *Kemalpaşazade Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol, Yusuf Şen, Hayriye Özlem Süner, Ahmet Şehit Tuna (Ankara: Fecr, 2022), vol. 2, 250-265.

37 al-Bakri, 251.

38 al-Bakri, 251.

39 al-Bakri, 251-252. An alternative meaning is: “Establishing a topic with its evidence is *taḥqīq* and establishing it with different evidence is *tadqīq*.” See: Ibid.

40 al-Bakri, 251-252.

41 A good example for that is the difference of opinion between the Ash'arīs and Māturīdīs regarding the attribute of *takwīn*. The actual point of contention starts from the attribute of *qudra* (power). See, for example, how the arguments regarding *takwīn* between the two schools keep coming back to the attribute of *qudra*: Shaykhzādeh 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī, *Naẓm al-farā'id wa jam' al-fawā'id* (Egypt, 1317 AH) 17-21.

The following section will focus on the usage of the term *taqrīr* among the early scholars and then show how it slightly changed from the 7th/14th century onwards in the commentary tradition.

2.4. *Taqrīr* before and after the 7th/13th century

The term *taqrīr* can be found in works as early as the 5th/11th century. Scholars like Juwaynī (d. 478/1085 AH), Ghazālī (d. 505/1111 AH), Shahrastānī (d. 548/1153 AH), Rāzī (d. 606/1210 AH), Āmidī (d. 631/1233 AH), and others used it in their works.⁴² The context in which they used it differs, but all of them have the meaning of *tathabbut* (establishing). *Taqrīr* is used in different expressions, like *taqrīr al-ḥukm*, *taqrīr al-madḥhab*, or *taqrīr al-dalīl*. The common point between all of them is the meaning of establishing the judgment (*ḥukm*), position in the school (*madḥhab*), or the evidence (*dalīl*) irrespective of the opinion of the author insofar as he agrees with it or not. So when, for example, Āmidī says, “According to what has been earlier established of the school (*taqrīr al-madḥhab*) from Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī and his followers,”⁴³ he is pointing to what he has clarified and explained based on Ash‘arī’s *madḥhab*, which does not tell us if Āmidī agrees or not. This is not stating the obvious, since Āmidī is an Ash‘arī, but is not necessarily following him regarding this matter.

From the 7th/13th century onwards, the term *taqrīr* gained a new meaning in the commentary tradition. Explaining a text according to the author’s opinion without intervening became a goal of writing an explanation (*sharḥ*). In other words, the primary purpose of the commentator was to clarify and explain the intention of the author, no matter whether he agreed with the judgment, school, or evidence. If the commentator chose to discuss and argue against the main text, he was free to do so, but only after fulfilling his duty of explaining the text. So the discussion became secondary, whereas the explaining or *taqrīr* was the primary purpose of the commentary (*sharḥ*). To illustrate this point: Naṣr al-Dīn al-Ṭūsī criticized Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s commentary of Ibn Sīnā’s *al-Tanbīh wal-ishārāt* for neglecting his duty as a commentator and exaggerating in his critic. In his introduction, al-Ṭūsī, after praising Rāzī for his “utmost level of investigation,” says:

(...) except that during his writing, he went too far in refuting its author, and in contradicting its fundamental precepts, he transgressed the bounds of fairness. With these efforts, he did nothing more than undermine. For this reason, a certain wag labeled his commentary a “calumny” (...) It is a “prerequisite for the commentators” that they expend every effort, to the extent possible, for the sake of what they have committed themselves to comment on,

42 al-Bakri, 252.

43 al-Bakri, 253.

and to defend, by means of whichever defenses the founder of that discipline uses, what they have burdened themselves with elucidating, in order that they be commentators and not contradictors, interpreters and not objectors.⁴⁴

Ṭūṣī speaking of the “prerequisite of the commentators” clearly shows that the duty in a commentary is first and foremost “elucidating” the main text. Ḥājī Khalīfa even used Rāzī's commentary as a case study when he talked about “the etiquettes of the commentator and his prerequisites” (*min ādāb al-shāriḥ wa sharṭihi*).⁴⁵ It does not mean that criticism and discussion are not a part of the commentary at all. As mentioned earlier, it is up to the commentator if he chooses to argue against the author of the main text. Still, he does so only after establishing (*taqrīr*) the author's position with the most charitable reading. Hence, there are two distinct approaches: *taqrīr* without objection or with objection. Later scholars clearly distinguished between these two positions (*maqām*). That is why we find scholars like al-Isfahānī, who is a Ḥanafī, explain an *uṣūl al-fiqh* text of Ibn Ḥājib, which is according to the Mālikī *madhhab* without arguing for or defending the Ḥanafī position.⁴⁶ So the distinction between the two approaches has to be considered, especially when it comes to identifying the *madhhab* of a scholar like Taftāzānī about whom there is a debate. The investigation prepared the ground to take a closer look at Taftāzānī's works to identify his *madhhab* in *fiqh* and *kalām*.

3. Taftāzānī's School of Thought

There is no doubt that social circumstances influence scholarship to a certain extent, but it would be shortsighted to assume that these circumstances always explain Muslim scholars' positions. Unfortunately, it is quite common that academics in the field of Islamic studies overemphasize societal factors to explain theological discourses. This overemphasis, combined with disregarding the commentary tradition, will inevitably produce insufficient, if not misleading, results.

The recent and most comprehensive work on Taftāzānī in Western academia by Thomas Würtz is an example of the issues mentioned above. In his book on Taftāzānī, he did not consult a single commentary or gloss on Taftāzānī's works.⁴⁷ Additionally, he assumes that Taftāzānī changed his stance toward the Māturīdī school from a commentator of the *al-Aqā'id al-nasafiyya* to a critic in his *Sharḥ*

44 Wisnovsky, 370.

45 See: al-Bakri, 255.

46 al-Bakri, 255.

47 Würtz (2016).

al-Maqāṣid.⁴⁸ In an article, he even suggests that Taftāzānī used to be a Māturīdī but later in his life became an Ash‘arī.⁴⁹ Würtz, in his book and paper, neither consults the commentaries nor glosses on Taftāzānī’s works, but tries to find an explanation in the societal circumstance, which, as he implicitly admits, does not solve the issue.⁵⁰ Considering the earlier findings regarding the commentary tradition and the concept of *taqrīr*, it becomes easier to put forth a convincing explanation for Taftāzānī’s affiliation.

The previous investigation argued that there are two types of *taqrīr* in the commentaries: those that are limited to establishing the author’s position without intervening and those that do *taqrīr* (establish) and then add their own critique and discussion later. A careful reading of *Sharḥ al-‘aqā’id* carefully will reveal that his commentary is from the second type. Taftāzānī says in his introduction:

I tried to explain it in a way that puts forth in detail its generalities, clarifies its puzzles, opens up what is folded together, and discloses its concealed meanings while directing the statements with clarification, verifying the topics after establishing (*taḥqīq lil-masā’il ghibba taqrīr*), explicating the evidences after freeing them up (*tadqīq lil-dalā’il ithra taḥrīr*), revealing the objectives after introducing (*tafsīr lil-Maqāṣid ba‘da tamhīd*), and increasing the benefits after isolating.⁵¹

Taftāzānī explicitly states what he sets out to do. Due to the brevity of Nasafī’s text, which he compares to jewels and precious stones, Taftāzānī’s first aim is to explain (*sharḥ*) the meanings embedded in the text by *clarifying, opening up, and exposing* them. The following keywords include the concepts discussed earlier. Taftāzānī says that he first does *taqrīr* (establish) and then *taḥqīq* (verify). In other words, he first establishes the topics as the author, Abū Ḥafṣ al-Nasafī, intended because Taftāzānī is first and foremost a *shāriḥ* (explainer). After finishing this task, he moves on and does *taḥqīq* (verify). Similarly, he says that he will first free up (*taḥrīr*) a topic, that is, from that which is not part of it, and then do *tadqīq* (explicate). Lastly, he mentions how he starts paving the way to the objectives (*maqāṣid*) after he starts with an introduction (*tamhīd*), which relates to the crucial distinction between the topics which are objectives (*maqāṣid*) of science and those that are introductions (*mabādi’*).

The first preliminary conclusion from Taftāzānī’s introduction in *Sharḥ al-‘aqā’id* tells us that he is following the second type of *taqrīr* approach in which a

48 Würtz (2016), 279-280.

49 Würtz (2019).

50 Würtz (2016), 279.

51 *Sharḥ al-‘aqā’id*, 98.

commentator of a text first establishes the position of the author and then adds his opinion or position. That is why the *Sharḥ al-‘aqā’id* is first and foremost according to Māturīdī *madhhab* but includes, at least in some instances, the objections and opinions of Taftāzānī. To substantiate this claim further, a brief but very important statement from one of the glossers will be mentioned. Muṣliḥ al-Dīn Muṣṭafā al-Kastalī (d. 910) says in his gloss on *Sharḥ al-‘aqā’id*: “The *shāriḥ* (explainer) based many of his statements on their *madhhab* following the author. So beware of that.”⁵² Kastalī is referring to the Māturīdī *madhhab*, which is Abū Ḥafṣ al-Nasafī’s school of thought. Kastalī’s statement shows that scholars were aware of the distinction between an independent work, a commentary, and the responsibility of a commentator.

In conclusion, Würtz observed that Taftāzānī has Ash‘arī leanings in his commentary but could not provide a sufficient explanation. Considering the second *taqrīr* approach makes it possible to make a convincing argument. Taftāzānī first establishes the Māturīdī position, and whenever he feels the need to offer his opinion or level a critique, he will do so. As a *shāriḥ* (explainer), his primary aim and duty are to do the first, that is, to explain the main text. His critique and opinion are secondary. Therefore, it is misleading to assume that all of Taftāzānī’s works are equal insofar as they reveal his position. This applies to all scholars from the 7th/13th century onwards. That is why the distinction between the independent works and commentaries (*sharḥ* and *ḥashiyya*) is necessary for identifying Taftāzānī’s *madhhab* in *kalām* and *fiqh* by allocating his works correctly, which is the topic of the next section.

3.1. Ash‘arī or Māturīdī?

Based on the findings in the previous sections, the books by Taftāzānī will be divided into independent works and commentaries. A detailed analysis of the *kalām* books will help identify his *madhhab*. To achieve this goal, various topics of dispute (*masā’il khilāfiyya*)⁵³ will be highlighted to see what position Taftāzānī took. Additionally, specific statements in the *Sharḥ al-‘aqā’id* will be highlighted to substantiate the claim that he is first and foremost acting as a *shāriḥ* (explainer) for a Māturīdī text.

52 Sa’d al-Dīn al-Taftāzānī, *al-Majmū‘a al-saniyya* (Lebanon: Dār Nūr al-Ṣabāḥ, 2012), 543.

53 See for example: Ibn Kamāl Bāshā, *Masā’il al-ikhtilāf bayna al-ashā’ira wal-māturīdiyya* (Amman: Dār al-Faṭḥ, 2009) and Shaykhzādeh ‘Abd al-Raḥīm b. ‘Alī, *Naẓm al-farā’id wa jam‘ al-fawā’id*.

Taftāzānī has three works of *kalām*: *Sharḥ al-‘aqā’id*, *Sharḥ al-Maqāṣid* and *Tahdhīb al-kalām*. The first is a commentary on the Māturīdī text by Abū Ḥafṣ al-Nasafī. The previous chapter showed that Taftāzānī explicitly mentions in the introduction that he sets out to explain the text first and to do *taḥqīq* afterward. So this work is obviously a commentary in the sense that it is not an independent work. *Sharḥ al-Maqāṣid* is actually two works: the main text and a commentary. According to our terminology, both are independent works, since he is not commenting on another author’s text.⁵⁴ Lastly, his *Tahdhīb al-kalām* is also an independent work similar in length to his *al-Maqāṣid*.

The claim here is that if we want to identify Taftāzānī’s adherence, the primary sources should be his independent works. It does not negate that he might voice his opinion even in his commentaries, but, as discussed earlier, the primary task of a *shāriḥ* is explaining the main text regardless of whether he agrees with the author or not. Voicing his opinion is only secondary and an option he might choose to do throughout the work, never do or sometimes do.

Reading *Sharḥ al-‘aqā’id* carefully reveals that Taftāzānī only voiced his opinion in some cases and not throughout the work. Two examples will substantiate this claim. The first example will use Taftāzānī’s discussion on the attribute of *takwīn*, which is one of the main topics that Ash‘arī’s and Māturīdī’s differ about.⁵⁵ In *al-‘Aqā’id al-nasafiyya*, Nasafī affirms that “*takwīn* is an eternal attribute of God.”⁵⁶ In the commentary, Taftāzānī explains the Māturīdī position and mentions the arguments. He points out the position of the *muḥaqqiqūn* (verifiers) and their objections.⁵⁷ In this case, the term *muḥaqqiqūn* refers to the Ash‘arī position. He then continues with detailed discussions on some objections and the answers to those objections.⁵⁸ At the end of the section on *takwīn*, Taftāzānī concludes with the *taḥqīq* and affirms the Ash‘arī position, which states that *takwīn* is not an attribute (*ṣifa*) but a connection (*nisba*) between the attribute of power and the created thing (*maqdūr*).⁵⁹

54 Although in its form *Sharḥ al-Maqāṣid* is a commentary, there should be no confusion in terminology. As mentioned earlier, the word *commentary*, according to our usage here, is in opposition to an independent work. This is a different usage of the term *commentary* which is in opposition to a main text (*matn*).

55 See for example: Ibn Kamāl Bāshā, 20.

56 *Sharḥ al-‘aqā’id*, 82.

57 *Sharḥ al-‘aqā’id*, 191-193.

58 *Sharḥ al-‘aqā’id*, 193-198.

59 *Sharḥ al-‘aqā’id*, 198.

The structure of his discussion follows the template mentioned in the previous chapter: establishing and explaining the author's position (*taqrīr*), mentioning the difference of opinion, followed by a critical discussion and his position. Taftāzānī's investigation of *takwīn* in his *Sharḥ al-'aqā'id* is a prime example of a typical procedure in a commentary (*sharḥ*) according to the second *taqrīr* approach.

The second example illustrates that Taftāzānī sometimes suffices with the primary task as a *shāriḥ* (explainer), that is, establishing and explaining the text without adding his own opinion. In his discussion on the topic of *taklīf mā lā yuṭāq* (unbearable obligation), he again clarifies and expands the brief statement in the main text and mentions the point of contention and the position of the Mu'tazila and the Ash'arīs. The rest of the section investigates the validity of certain inferences.⁶⁰ Taftāzānī does not mention his position at any point. So based on this commentary, it is not possible to know whose opinion he affirms. But in his *Tahdhīb al-kalām*, his independent work, he explicitly states: "Our position is that *taklīf [mā lā yuṭāq]* is possible because of the negation of that which is evil by the intellect (*qabīḥ 'aqlī*). However, it does not occur."⁶¹ In *al-Maqāṣid*, he says: "The unbearable obligation is not impossible," and in the commentary, he aligns himself with the Ash'arī position in which he calls them "our peers" (*aṣḥābunā*).⁶²

Regarding this matter, the two independent works show a clear affiliation with the Ash'arīs, whereas his commentary does not. To substantiate this point further, the topic of *taklīf* is also discussed in the works of *uṣūl al-fiqh*. In the gloss on the Ḥanafī book *al-Tawḍīḥ li-matn al-Tanqīḥ* by Ṣadr al-Sharī'a, one of the most important Ḥanafī/Māturīdī figures of the later scholars, Taftāzānī aligns with the Ḥanafī/Māturīdī position and affirms it as "our position" (*indanā*) contrary to "his position," by which he means Ash'arī.⁶³

Thus far, we have reached two conclusions. First, Taftāzānī does not always disclose his position in the *Sharḥ al-'aqā'id*, since he is first and foremost a *shāriḥ*. Second, his position can primarily be found in his independent works. If we consider his independent works only, then it is clear that, generally speaking, he should be counted among the Ash'arī scholars.

60 *Sharḥ al-'aqā'id*, 229-331.

61 Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Tahdhīb al-manṭiq wal-kalām* (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2017), 346.

62 *Sharḥ al-Maqāṣid*, vol. 2, 1502.

63 Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Talwīḥ 'alā al-Tawḍīḥ* (Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2009), vol. 1, 412. In Taftāzānī's gloss on Ījī's *Sharḥ al-Mukhtaṣar al-uṣūlī*, he discusses detailed questions with regards to what *unbearable responsibility* means and does not go into a difference of opinion with the Māturīdī position. See: Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Mukhtaṣar al-Muntahā al-uṣūlī wa 'alayhi majmū'a ḥawāshin* (Amman: Dār al-Nūr, 2020), vol. 2, 567-583.

3.2. Ḥanafī or Shāfi'ī?⁶⁴

The difference of opinion regarding Taftāzānī's *madhhab* reaches back to the Post-Classical Period and has continued in the present.⁶⁵ This chapter will briefly analyze and evaluate the different positions to show which conclusion is most convincing. Taftāzānī commented on Ḥanafī and Shāfi'ī *uṣūl al-fiqh* works, and has a Ḥanafī fatwa collection, a commentary on a Shāfi'ī textbook, and an independent work according to the Shāfi'ī *madhhab*.⁶⁶

In his commentary on the *uṣūl al-fiqh* text, he follows the method of *taqrīr* mentioned in the previous chapter. So he refers to himself as a Shāfi'ī in the Shāfi'ī *uṣūl* work and as a Ḥanafī in the Ḥanafī *uṣūl* book.⁶⁷ Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 974/1567) points out that one cannot assume that Taftāzānī is either one due to the nature of being a commentator (*shāriḥ*) in those works.

It should not be judged that some of the positions a scholar speaks about in an investigative manner are his *madhhab*, even if he exaggerates his support for it because the concern of the author is only speaking about the evidence and what it leads to without looking at his own belief.⁶⁸

Taftāzānī is considered to be a verifier (*muḥaqqiq*) in the *uṣūl* of both schools of law, and he was able to give fatwa according to both. He resembles his teacher Ḍiyā' al-Dīn, who was also a verifier of both schools.⁶⁹ However, the question about Taftāzānī's personal *madhhab* remains. As we saw earlier, it is one thing to be able to do *taḥqīq* and investigate both schools of *kalām*, but it does not tell us about his personal adherence. So the commentaries (in the sense that they are not independent) do not solve this question. Just as we saw in the previous chapter, it is helpful to look at independent works. As mentioned earlier, Taftāzānī wrote a textbook according to the Shāfi'ī *madhhab* and a fatwa collection according to the Ḥanafī *madhhab*. The latter contains answers to questions he received while staying in Herat, which was predominantly Ḥanafī. So the *fatwa* collection is according to the *madhhab* of the people in the area.⁷⁰ The Shāfi'ī textbook, on the other hand, is an independent work in the sense of not being motivated by specific

64 The present chapter is based on the findings of Hamzeh al-Bakri's comprehensive investigation on this topic in his introduction to *Ni'am*. He evaluated all the positions and reached a convincing conclusion, which will be discussed here.

65 See: *Ni'am*, 48-50 (editor's introduction).

66 See: *Ni'am*, 52-59 (editor's introduction).

67 See: *Ni'am*, 53-54 (editor's introduction).

68 *Ni'am*, 55 (editor's introduction).

69 *Ni'am*, 55-56 (editor's introduction).

70 *Ni'am*, 59 (editor's introduction).

circumstances, like the fatwa collection, and not based on another text in the sense of being a commentary.

In conclusion, Taftāzānī mastered both schools in *Sunnī kalām* and two schools in *uṣūl fiqh*. His commentaries follow the method of *taqrīr*, which first and foremost clarify the text according to the author's *madhhab*. Keeping these two factors in mind and making his independent works the criterion to determine his personal adherence leads to the conclusion that he is an Ash'arī in *kalām* and Shafī'ī in *fiqh*.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

- al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. *Sharḥ al-'aqā'id al-nasafiyya*. Damascus: Dār al-Taqwā, 2020.
- . *Tahdhīb al-manṭiq wal-kalām*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2017.
- . *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'ilm al-kalām*. Cairo: Dār Mīrāth al-Nubūwwa, 2022.
- . *Sharḥ al-Maqāṣid*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998.
- . *Ni'am al-sawābiḡ fī sharḥ al-Nawābiḡ*. Istanbul: Dār al-Lubāb, 2018.
- . *Sharḥ Taṣrīf al-'İzzī*. Jeddah: Dār al-Minhāj 2011.
- . *al-Mukhtaṣar: Sharḥ Talkhīṣ al-miftāḥ*. Damascus: Dār al-Taqwā, 2021.
- . *Sharḥ Talkhīṣ al-miftāḥ*. Istanbul: Dār al-Lubāb, 2022.
- . *Sharḥ Miftāḥ al-'ulūm*. Damascus: Dār al-Taqwā, 2022.
- . *Irshād al-hādī*. Jeddah: Dār al-Bayān al-'Arabiyya, 1985.
- . *Ḥāshiya Taftāzānī 'alā al-Kashshāf*. Ḥalab: Markaz Jaylānī lil-Buḥūth, 2021.
- . *Sharḥ al-Risāla al-Shamsiyya fī taḥrīr qawā'id al-manṭiqiyya*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2022.
- . *Sharḥ al-Shamsiyya*. Amman: Dār al-Nūr, 2016.
- . *Tahdhīb al-manṭiq wal-kalām*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2017.
- . *al-Fatāwā al-ḥanafiyya*. Karachi: Dār al-Kutub, 2020.
- . *Sharḥ al-talwīḥ 'alā al-Tawḍīḥ*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2009.
- . *Mukhtaṣar al-Muntahā al-uṣūlī wa 'alayhi majmū'a ḥawāshin*. Amman: Dār al-Nūr, 2020.
- . *Sharḥ al-Shamsiyya*. Amman: Dār al-Nūr, 2016.
- . *Sharḥ al-muḥaqqiq al-Dawwānī wa Mullā 'Abd Allah al-Yazdī 'alā Tahdhīb al-manṭiq*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2014.
- Ahmed, Asad Q. and Larkin, Margaret. "The Ḥāshiya and Islamic Intellectual History", *Oriens* 41, 3-4 (2013): 213-216.
- Akkuş, Mustafa and Zeki, İzzetullah. Timur'un âlimlerle ilişkileri. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (2019): 227-244.
- al-Bakri, Hamzeh. *Uslūb al-taqrīr fī rasā'il Ibn Kamāl Bāshā*, in *Kemalpaşazade Felsefe-Din-*

- Edebiyat Araştırmaları*, ed. Murat Demirkol, Yusuf Şen, Hayriye Özlem Sürer, Ahmet Şehit Tuna (Ankara: Fecr, 2022), vol 2, 250-265.
- Çağlayan, Harun. “Şerhu’l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme,” in: *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 / 14 (Aralık 2018): 15-43.
- Çelik, Yüksel, *Sa’düddîn Teftâzânî İle Seyyid Şerîf Cürcânî’nin İlmi Münazaraları ve Yankıları*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, vol. 1, no. 1, 170-183, 2015.
- El-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* (Basel: Schwabe Verlage, 2019).
- Qālîsh, Diyâ’ al-Dîn. *Taftâzânî wa ârâ’uhu al-balâghîyya*. Damascus: Dâr al-Nawâdir, 2010.
- İbiş, Fatih. “Bir Felsefî Kelâm Klasîği Olarak Şerhu’l-Makâsîd,” in: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14 (2018): 383-400.
- . “Bir Cümlelin İzini Sürmek: Şerhu’l-Akâid Hâşiyelerinde Kelam-Felsefe İlişkisi,” in: *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 134-152.
- Ibn al-‘Imâd, ‘Abd al-Hayy. *Shadharât al-dhahab fî akhbâr min dhahab*. Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 2008.
- Ibn Kamâl Bâshâ, Masâ’il al-ikhtilâf bayna al-ashâ’ira wal-mâturîdiyya (Amman: Dâr al-Fatḥ, 2009)
- Ibn Khaldûn: *The Muqaddima* (New Jersey 2006).
- al-İsfahânî, Mahmûd b. ‘Abd al-Rahmân. *Tasdîd al-qawâ’id*. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Madelung, Wilfred, “al-Taftâzânî”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.
- . “At-Taftâzânî und die Philosophie”, in: *Logik und Theologie*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2005.
- Mastjizâdeh, ‘Abd Allah b. ‘Uthmân. *Ijtimâ’ al-bahrayn fî bayân al-ikhtilâf al-sa’dâyn*. Cairo: Dâr al-Iḥsân, 2019.
- Nabhân, Kamâl ‘Arafât. *Abqariyatu al-‘arab fî al-ta’lîf*. Kuwait: Wizârat al-Awqâf wal-Shu’ûn al-İslâmiyya, 2015.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>.
- Rosenthal, Franz: The Technique and Approach of Muslim Scholarship. In: *Analecta Orientalia*,. Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1947, 64.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#1>
- Shaykhzâdeh, ‘Abd al-Rahîm b. ‘Alî. *Naẓm al-farâ’id wa jam’ al-fawâ’id*. Egypt, 1317 AH.
- Taşköprüzade, Aḥmad b. Muṣṭafâ. *Miftâḥ al-Sa’âda* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985), vol 1, 192.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasiye>
- Walid A. Saleh, “The Hâshiya of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on al-Kashshâf of al-Zamakhsharî”. In *Books and Written Culture of the Islamic World*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2015. 87-88.
- , “Marginalia and Peripheries: A Tunisian Historian and the History of Qur’anic Exegesis,” in *Numen* 58 (2011).
- Wisnovsky, Robert. “Towards a Genealogy of Avicennism”, *Oriens* 42, 3-4 (2014): 323-363.
- Würtz, Thomas. “Der frühe Sa’d ad-Dîn at-Taftâzânî als mâturîditischer Autor,” in *Rationalität in der Islamischen Theologie. Band I: Die klassische Phase*, ed. Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour and Mohammed Abdel Rahem. Berlin: De Gruyter 2019.
- , *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert: Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Sa’d ad-Din at-Taftazani* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2016).



İslam Hukuku'ndan Paylaşım Meselelerinin Mikroiktisatın Adil Paylaşım Alanına Uyarlanması: Üç Problemin Aksiyomatik Analizi

Adapting Islamic Law Disputes to Fair Division in Microeconomics: An Axiomatic Analysis of Three Problems

Burak Doğan^{*}, Sinan Ertemel^{**}

Öz

Bu çalışmada İslam tarihinden alınan üç mesele mikroiktisatın işbirlikçi oyun teorisi bağlamında adil paylaşım problemi olarak modellenmektedir. Meselelere dönemin hukukçularının sundukları çözümler ile klasik paylaşım kuralları aksiyomatik karakterizasyon yöntemiyle kıyaslanmıştır. Bu kıyaslamayla beraber adil paylaşım aksiyomlarının İslamiliği incelenmiştir. Aksiyomatik yaklaşımla, ünlü İslam hukukçuları Ebu Hanife'nin ve Ebu Yusuf'un belirli bir mesele için önerdikleri çözümler geliştirilerek kural haline getirilmiştir. Ebu Hanife'nin Münazaa Yöntemi adını verdiğimiz dağıtım yöntemi ile Talmud'ta bahsi geçen Vazgeçileni-ver-kalanı-böl Kuralı'nın; Ebu Yusuf Kuralı diye adlandırdığımız dağıtım yöntemi ile Sınırlandırılmış İbn Ezra Kuralı'nın aksiyomatik olarak eş oldukları tespit edilmiştir. Sonuç olarak bu makale, ilgili mikroiktisat literatürüne İslam hukuku meselelerini ve dağıtım yöntemlerini tanıtır, literatürde yerleşik kural haline gelmiş kurallar için İslami temeller gösterir, dönemin fakihlerinin sunduğu çözümlerin adilliğini aksiyomlar vasıtasıyla ölçmeye çalışır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, mikroiktisat, adil paylaşım, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, İbn Ezra

Abstract

This study explores the intersection of microeconomic theory and Islamic jurisprudence. We analyze three legal disputes from Islamic history that can be conceived as fair division problems in microeconomics. The solutions proposed by jurists of that time are scrutinized and compared with answers posited by classical division rules. The effected comparisons highlight the similarities and differences between Islamic and conventional economic resolutions. We use the axiomatic approach to define generalizable rules based on the solutions offered by eminent Islamic jurists Abu Hanifa and Abu Yusuf. Our analysis reveals that Abu Hanifa's methodology and the concede-and-divide rule are identical. Moreover, Abu Yusuf's approach mirrors the constrained Ibn Ezra rule. We examine the principles characterizing the concede-and-divide and Ibn Ezra rules and find these doctrines compatible with Islamic tenets. In conclusion, our study connects Islamic law with microeconomic theory through its unique exploration of legal disputes perceived through the lens of fair division problems. Our findings contribute to the scholarly understanding of how established division rules can be adapted to align with Islamic values and how Islamic allocation methods can be illustrated using an axiomatic approach.

Keywords: Islamic law, microeconomics, fair division, Abu Hanifa, Abu Yusuf, Ibn Ezra

* **Sorumlu Yazar:** Burak Doğan (Öğr. Gör.), Bahçeşehir Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, Bankacılık ve Sigortacılık Programı, İstanbul, Türkiye. E-posta: burak.dogan@eas.bau.edu.tr ORCID: 0000-0002-9585-3318

** Sinan Ertemel (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Teknik Üniversitesi, İşletme Fakültesi Ekonomi Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: ertemels@itu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0089-4641

Atrf: Doğan, Burak, Ertemel, Sinan. "İslam Hukuku'ndan Paylaşım Meselelerinin Mikroiktisatın Adil Paylaşım Alanına Uyarlanması: Üç Problemin Aksiyomatik Analizi." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 79–106. <https://doi.org/10.26650/di.2022.34.2.1328850>



Extended Summary

Cooperative game theory in microeconomics examines fair division in the sharing of resources among individuals with conflicting claims to them. The extant literature generally addresses this issue in relation to the total material values of claims vis-à-vis the material value of the relevant resources. A claims problem (or bankruptcy problem) occurs when the resource is relatively scarce; a surplus sharing problem arises when the resource is relatively abundant.

Disputes suited to the context of fair division problems are as old as human history. In fact, the first and subsequently oft-referenced disagreements studied in this context in the extant literature are presented in the Talmud, one of the most central Judaic texts. For example, the contested garment problem in the Talmud concerns two people holding the ends of a garment: one lays claim to the entire apparel while the other claims half the garment. The allocation method is deemed the solution to this problem from the Talmud. This approach was generalized and transfigured into the concede-and-divide rule, according to which the dispute may be resolved by assigning three quarters and one quarter of the garment to the respective claimants. Similarly, the dispute can be resolved by allotting two-thirds and one-third of the garment to the respective claimants by using the proportional rule, which satisfies the concept of distributive justice postulated in Aristotle's *Nicomachean Ethics* (V).

The disputes scrutinized in the existing literature include ancient problems compiled from the Talmud as well as more recent disputes modeled as exemplars of fair division problems. Some modern conflicts discussed in the literature include disputes relating to revenue distribution for museum pass programs, allocation of university resources among faculties, distribution of broadcasting revenues obtained from broadcasting sports events, the ventilator distribution problem encountered during the COVID-19 pandemic, and the aircraft landing. The rules applied to such problems examined in the literature, whether ancient or modern are not limited to the concede-and-divide or proportional rules. Extant research defines numerous rules for distribution such as constrained equal awards, constrained equal losses, Piniles' rule, the Talmud rule, minimum overlap, the Ibn Ezra rule, Rabad's proposal, the random arrival rule, and the sequential priority rule. Researchers frequently use the methodology of modeling a previously unexamined dispute notwithstanding its relevance in the context of a fair division problem and to utilize the defined rules to resolve the problem. Scholars have also defined established allocation methods and presented them along with certain problems as distribution rules. The axiomatic characterization approach is adopted in such cases to define an allocation method as a distinctive rule. The axiomatic approach adopted in the present study requires a rule to be defined through the features that characterize it. Each rule applied to resolve the problem is unique. Thus, each defined distribution rule proposes a unique solution to

the considered problem. Hence, every rule applied to a problem yields a distinct solution to it. Using the axiomatic approach, the motives underlying the distribution rationale can be distinguished to some extent by investigating the properties of the rule if the solution posited for a problem is obtained by applying a specific rule that can be generalized to the problem. For instance, the proportional rule is characterized in the literature by the properties of composition up and self-duality. Therefore, the proportional rule can be said to embody the concepts conveyed by these two attributes. Similarly, the term axiomatic characterization defines a distribution method as a unique rule distinguished by its features. Specifically, the axiomatic characterization of distributions is explained as a more tangible comparison of the understanding of justice of practitioners.

Islamic history is extremely rich in describing cases that can be defined as fair division problems and in defining allocation methods that can be generalized and characterized as distribution rules. More numerous cases are showcased solely in Islamic inheritance law than problems compiled and examined from the Talmud in the existing microeconomics literature. However, the relevant microeconomics literature has not yet referenced these problems or the distribution methods delineated in Islamic law. Similarly, scant studies in the relevant Islamic law literature have systematically compiled or investigated these types of legal disputes. To date, scholars have evaluated disputes and solutions only through sociopolitical and historical perspectives.

This study presents three cases from Al-Sarakhsi's *Mabsut* and describes the solutions proposed by the jurists of that time. These conflicts from Islamic history can be modeled as fair division problems and classical division rules are applied to them. The solutions derived by applying classical division rules are compared with the solutions suggested by the eminent jurists of the past to determine the similarities and differences. Subsequently, this study attempts to exemplify the historical solutions as generalizable sharing rules, determining their generalizability according to justifications found in the relevant Islamic law sources. The properties utilized for the characterizations are also scrutinized for compliance with Islamic principles and are adapted in a manner consistent with Islamic values. Thus, legal disputes discussed politically and historically for centuries are examined from an unaddressed perspective and axiomatically evaluated.

The rules frequently employed by studies to resolve current and historical disputes include the concede-and-divide principle known for its solution to the contested garment problem mentioned in the Talmud, the Ibn Ezra rule named after Abraham Ibn Ezra (d.1089/1092-1164/1167), and the Maimonides Rule named after Maimonides (d.1138-1204). Different researchers have characterized these rules using certain sets of properties. The present study employs the axiomatic approach, a methodology adopted in the existing literature, and defines Abu Hanifa's and Abu Yusuf's solutions for the given legal disputes as generalizable rules. The application of the classical fair division rules to the disputes yielded the following results. The concede-and-divide rule postulated

a solution identical to that of Abu Hanifa and the Ibn Ezra rule proposed the same solution as Abu Yusuf's method. The existing research has examined the compatibility of the properties that characterize the concede-and-divide rule and the Ibn Ezra rule with Islamic principles and has shown that both doctrines can be characterized using the same sets of properties adapted to the Islamic context. Similarly, Abu Hanifa's method has been proven equivalent to the concede-and-divide rule in the context of claim problems and Abu Yusuf's method equals the Ibn Ezra rule in the context of the adapted claim problem.

In conclusion, this study compiled cases that can be examined in the context of fair division problems and the solutions posited for them in related reliable Islamic law sources. Disputes are modeled by adjusting them to relevant contexts, defining the generalizable solutions among them as rules, and characterizing them through their properties. Classical rules of the fair division are adapted and applied to these disputes, and the solutions proposed by them are axiomatically compared against the solutions obtained by this study. The referenced properties are adapted to the Islamic context because of their similarities and the relevant Islamic allocations are characterized.

1. Giriş

Bölünebilir bir malın, mal üzerinde mülkiyet iddiasında bulunanlar arasında paylaştırılması hususu, mikroiktisat literatüründe “işbirlikçi oyun teorisi” içinde adil paylaşım konu başlığı altında incelenir. Husus, ağırlıklı olarak, iddia sahiplerinin iddialarının toplamı ile malın kıymeti arasındaki ilişki bağlamında, adil paylaşım problemi çatı tabiri altında ele alınır. Kaynağın nispeten kıt olması durumu talepler veya iflas problemi, nispeten bol olması durumu ise fazlalık paylaşımı problemi başlığında irdelenir.

Adil paylaşım literatüründe talepler problemi ve fazlalık paylaşımı problemi $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ şeklinde ifade edilebilecek üçlülerdir. Burada N mal üzerinde iddiası olan hak sahipleri sayısını, c vektörü iddialara karşılık gelen değerleri, E ise malın kıymetini ifade eder. Talepler probleminin tanımı gereği iddiaların toplamı malın değerinden büyük ya da ona eşit olmalıdır; dolayısıyla bir problemin talepler problemi olarak ifade edilebilmesi için $\sum_{i \in N} c_i \geq E$ eşitsizliği sağlanmalıdır. Fazlalık paylaşımı probleminin tanımı gereği iddiaların toplamı malın değerinden küçük olmalıdır; dolayısıyla problemin fazlalık paylaşımı problemi olarak nitelenebilmesi için $\sum_{i \in N} c_i < E$ eşitsizliği sağlanmalıdır.

Adil paylaşım problemlerine konu olan hukuki uyumsuzluklar, nitelikleri gereği çok çeşitlilik gösterebilmektedir. Literatürde bu problemler bağlamında ilk kez tetkik edilen ve daha sonra sıklıkla atıfta bulunulan uyumsuzluklar ve bunların çözümleri Yahudiliğin temel metinlerinden biri olan Talmud’tan alınmıştır (O’Neill, 1982). Örneğin, Tablo 1’de gösterilen Talmud’tan alınmış Nizalı Kumaş Probleminde bir kumaşın uçlarından tutan kişiden biri kumaşın tamamının kendisine ait, diğeri ise yarısının kendisine ait olduğunu iddia eder. Talmud’ta bahsi geçen ve literatürde Vazgeçilene-ver-kalanı-böl Kuralı (İng. Concede-and-divide ve kısaca CD) adı verilen tahsis yöntemi gereği uyumsuzluk kumaşın sırasıyla dörtte üçü ve dörtte biri iddia sahiplerine verilerek çözülür. Aynı uyumsuzluk, Aristoteles’in dağıtıcı adaletin gereği olarak nitelendirdiği, adil paylaşım literatüründe en çok atıfta bulunulan dağıtım kuralı olan Orantılı Kurala (İng. Proportional ve kısaca P) göre kumaşın mülkiyetinin sırasıyla üçte ikisi ve üçte biri iddia sahiplerine verilerek çözülür.

Tablo 1.
Nizalı Kumaş Problemi

	İstemler	CD	P
1. İddia Sahibi	1	$\frac{3}{4}$	$\frac{2}{3}$
2. İddia Sahibi	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{4}$	$\frac{1}{3}$
Toplam	$\frac{3}{2}$	1	1

Literatürde, eski çağlardan ve modern zamanlardan ele alınan birçok hukuki uyumsuzluk adil paylaşım problemi olarak modellenmiştir. Örneğin, Littlechild ve Owen (1973), bir adil paylaşım problemi olarak tanımladıkları uçakların piste iniş düzeni problemini oyun teorisi yaklaşımı ile ele almıştır. Yazarların Shapley Değeri¹ uygulayarak elde edip önerdikleri çözüm, çalışmamızda bahsi geçen İbn Ezra (IE) Yöntemi ile eş sonucu vermektedir. Öte yandan, Bergantiños ve Moreno-Ternero (2020) televizyon yayın gelirlerinin futbol kulüpleri arasında paylaşılması hususunu bir adil paylaşım problemi türü olan fazlalık paylaşım problemi olarak tanımlamış ve problem için uygulanabilir, farklı çözüm önerilerinde bulunmuştur. Pathak v.d. (2021) özellikle COVID-19 pandemisi döneminde daha geniş kitlelerin dikkat çeken bir sorun haline gelen aşı ve solunum cihazı dağıtım problemi bir çeşit adil paylaşım problemi olan tayınlama² (İng. rationing) problemi olarak tanımlamıştır.

Adil paylaşım literatüründe araştırmacılar³, bu çalışmada da benimsenen aksiyomatik yaklaşım gereği ele aldıkları hukuki uyumsuzlukları analiz ederken, ele aldıkları uyumsuzluk Nizalı Kumaş Problemi gibi daha eski ve daha basit bir problem ya da aşı dağıtım problemi gibi daha modern ve daha karmaşık bir problem de olsa, benzer yöntemi tatbik ederler.

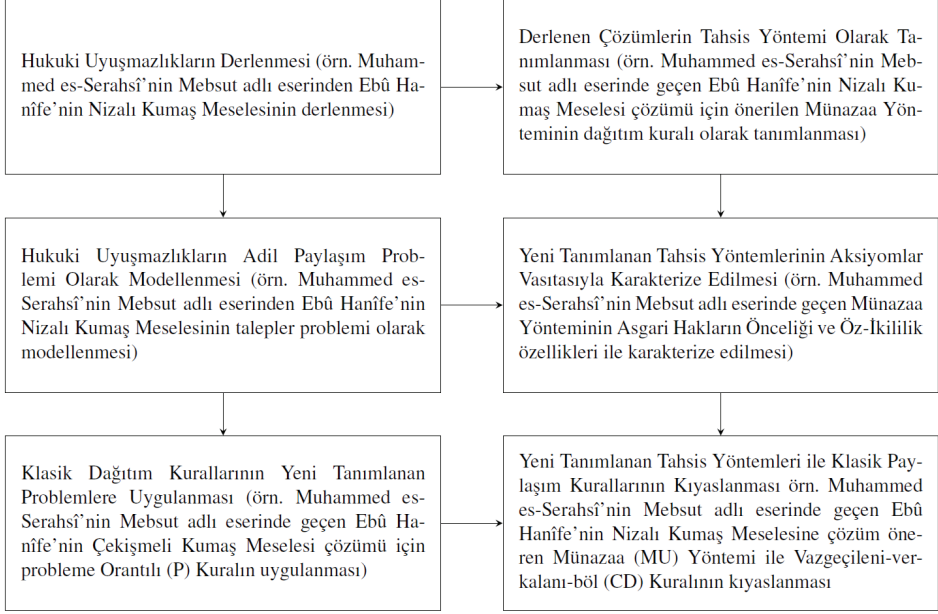
Bu yaklaşım gereği, öncelikle, ele alınan hukuki uyumsuzluk adil paylaşım problemi olarak tanımlanmaya çalışılır. Tanımlama sonrası probleme; Orantılı Kural (P), Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralı (CEA), Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralı (CEL) gibi klasik adil paylaşım kuralları uygulanarak problemin çözümü için tek değerli, benzersiz çözüm üreten, özellikleri (aksiyom) aracılığıyla karakterize edilen dağıtım kurallarından faydalanılmış olunur. Dağıtım kurallarının benzersiz çözüm üreten kurallar olmaları gereği, aynı probleme uygulanan farklı dağıtım kuralları problemin çözümü için farklı çözümler önerir. Problemin çözümü için neden belirli bir dağıtım kuralının seçilmesi gerektiği, aksiyomatik karakterizasyon gereği ilgili dağıtım kuralını karakterize eden özellikler üzerinden belirlenebilir. Tersten düşünülürse, ele alınan bir problemin çözümü, probleme tek değerli ve benzersiz çözüm sunan bir dağıtım kuralı tarafından sağlandıysa (aksi durumlarda çözümün arkasında genellenebilir bir dağıtım kuralı bulunmaz) bu çözüm yolunda ne gibi özelliklere önem verildiği ortaya çıkarılabilir. Ayrıca, belirli problemler için gerekçeli olarak aynı çözümü sunan genellenebilir kural haline getirilen uygulamaların aksiyomatik karakterizasyonu yapılarak uygulayıcıların adalet

1 Shapley değeri, 1953'te Lloyd Shapley tarafından tanıtılmış olup, işbirlikçi oyun teorisinde çok oyunculu oyunlarda ödüllerin adil bir şekilde dağıtımını öneren bir çözüm konseptidir.

2 Tayınlama, iktisadi kriz veya savaş gibi dönemlerde mal arzının talebi karşılayamaması durumudur.

3 Adil paylaşım literatürüyle ilgili daha fazlası için bkz. (Thomson, 2019).

anlayışı aksiyomlar üzerinden daha somut bir şekilde kavranabilir. Açıklaması yapılan aksiyomatik karakterizasyon yöntemi ve yöntemin tarafımızca tatbiki şematik olarak Şekil 1’de gösterilmiştir.



Şekil 1. Aksiyomatik Karakterizasyon Yönteminin Şematik Gösterimi

İslam’ın zengin tarihinde, adil paylaşım problemi olarak modellenebilecek birçok hukuki vaka ve paylaşım yöntemleri olarak tanımlanabilecek genellenebilir çözümler olmasına rağmen, bu vakalar mikroiktisatta adil paylaşım literatüründe tanıtılmamıştır. Bu çalışma, bu eksikliği gidermeyi amaçlar. Bu çalışmada; İslam tarihinden derlenen dağıtım anlaşmazlıklarını içeren üç İslam hukuku meselesi ve dönemin hukukçuları tarafından meseleler için önerilen çözümler adil paylaşım problemi bağlamında ele alınmıştır.

Adil paylaşım problemi olarak tanımlanan uyuşmazlıklara klasik adil paylaşım kuralları uygulanarak bu kuralların sunduğu çözümler dönemin hukukçularının çözümleriyle kıyaslanmıştır. Kıyaslamalar neticesinde tespit edilen benzerlikler ve farklılıklar doğrultusunda dönemin çözümleri genellenebilir paylaşım kuralı olarak karakterize edilmeye çalışılmıştır. Aksiyomatik karakterizasyon sürecinde, çözümlerin genellenebilir olup olmadığı hususu, ilgili İslam hukuku kaynaklarında yer alan çözüm gerekçelerine göre belirlenmiştir. Son olarak özellikler (aksiyomlar), İslam ilkelerine uyumlulukları açısından irdelenmiş ve karakterizasyonlarda kullanılırken İslami değerlere uygun olacak bir şekilde adapte edilmiştir.

1.1. Mikroiktisatta Adil Paylaşım Literatürü

Literatürde ilk defa, O'Neill (1982), talepler problemini formel olarak sunar. Yazar, Talmud'tan bir miras uyuşmazlığını ve İbn Ezra tarafından bu uyuşmazlık için önerilen çözümü analiz eder. O'Neill, İbn Ezra'nın çözümünü genelleyerek çözümü İbn Ezra Kuralı adıyla formel olarak tanımlar. Yazar, uyuşmazlığa alternatif tahsis yöntemlerini adapte ederek uygular ve elde ettiği çözümleri alternatif çözümler olarak önerir. Bu yöntemler arasında "rastgele talepler (İng. random claims)", "işbiriksiz oyun (İng. non-cooperative game)", "pazarlık oyunu (İng. bargaining game)" ve "kendini yinelemeli tamamlama (İng. recursive completion)" bulunur. Literatürde, bir paylaşım yöntemi veya bir tahsis kuralı, sağladığı aksiyom adı verilen özellikler kullanılarak karakterize edilir. Karakterizasyon sayesinde kurallar birbirlerinden ayırt edilebilir. Çünkü bir kuralı karakterize eden belirli bir aksiyom kümesi aracılığıyla farklı bir başka kural karakterize edilemez. Öte yandan, bir paylaşım yöntemini birden fazla aksiyom kümesiyle karakterize etmek mümkündür. O'Neill, Orantılı Kuralı, kuralın sağladığını ispat ettiği bir dizi aksiyomla karakterize eder: "simetri", "süreklilik", "pareto-optimallik", "talebi olmayanların dahlinin etkisizliği (İng. independence from zero claims)" ve "strateji geçirmezlik (İng. strategy-proofness)". Aumann ve Maschler (1985), Babil Talmudu'ndan bir evlilik sözleşmesi uyuşmazlığını, bir çatışan talepler uyuşmazlığını ve iki alacaklı içeren bir borçlar hukuku uyuşmazlığını tarihsel çözümlerle beraber ele alır. Yazarlar, bu uyuşmazlıkları talepler problemleri olarak modeller, uyuşmazlıkları ortadan kaldıran çözümleri genelleyerek kural haline getirip bu kuralları da aksiyomlar vasıtasıyla karakterize ederler. Moulin (1985), Aristoteles'ten günümüze adil paylaşım kuralları arasında en çok irdelenmiş kural olan Orantılı Kuralı, kendi tanımladığı "iltimas sağlayan yeniden aktarım yasağı (İng. no advantageous reallocation)" ve "tutarlılık" aksiyomlarıyla karakterize eder. Yazar, sabit popülasyon altında, iddia sahipleri arasında varlık transferleri yoluyla yapılabilecek stratejik manipülasyonlardan etkilenmeyen tek paylaşım yönteminin Orantılı Kural olduğunu ispat eder.

Adil paylaşım problemlerinde, mal ile mal üzerindeki talepler arasında tek yönlü bir ilişki yoktur. Young (1987), talepler problemini Talmud'un sınırlarının dışına uyarlar. Yazar, maliyet paylaşımı ve gelir paylaşımı problemlerini adil paylaşım problemleri olarak modeller. Young, çeşitli geleneksel vergilendirme çözümlerini derleyip tahsis kuralları olarak tanımlar ve bunları hem vergilendirme ve hem talepler problemi bağlamında literatürdeki klasik kurallarla karşılaştırır. Moulin (1987), talepler problemini, fazlalık paylaşımı problemlerine uyarlar. Yazar, fazlalık paylaşımı problemleri kontekstinde eşit paylaşım ve Orantılı Kural yöntemlerini kendi tanımladığı aksiyomlar aracılığıyla karakterize eder. Ayrıca Moulin (2002), maliyet paylaşımı problemlerini oyun teorisi perspektifinden analiz eder. Literatürün

önemli bir bölümü kuralların karakterizasyonuna ilişkin çalışmalardan oluşur. Dagan (1996), Babil Talmud’undan derlediği problemleri ve çözümleri formel olarak modeller. Yazar, genellenebilir olduğunu gösterdiği çözümleri Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralını ve Talmud Kuralı olarak tanımlar ve aksiyomlar vasıtasıyla karakterize eder. De Frutos (1999), değişken popülasyon altında “iltimas sağlayan birleştirme yasağı (İng. no advantageous merging)” ve “iltimas sağlayan bölme yasağı (İng. no advantageous splitting)” aksiyomlarını kullanarak değişken popülasyon altında Orantılı Kuralı karakterize eder. Yazar, Orantılı Kuralın, popülasyonun değişken olduğu durumlarda, iddia sahiplerinin ilgili tahsis kuralı gereği aldıkları payları manipüle etmek amacıyla stratejik koalisyonlar oluşturmasını boşa çıkaran yegâne kural olduğunu gösterir. Kaminski (2000), talepler problemini hidrolik sistem olarak tasarlar. Yazar, klasik tahsis kurallarını da aynı bağlamda hidrolik sistem çözümleri olarak gösterir. Kaminski tahsis kuralının sürekli bir fonksiyon olması ve sayısal bir standarttan türetilmesi durumunda simetrik ve tutarlı olması gerektiğini kanıtlar. Farklı aksiyomlardan yararlanan Herrero ve Villar (2001), dört klasik kuralı (Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralı, Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralı, Orantılı Kural ve Vazgeçilene-ver-kalanı-böl kuralı) aksiyomatik olarak analiz eder. Yazarlar, bu aksiyomlara dayanarak yapılan karakterizasyonlar için yeni yollar sunar. Bergantiños ve Moreno-Ternero (2020) ve Ginsburgh ve Zang (2001), gelir paylaşımı problemlerini talepler problemi bağlamında uyarlayıp ele alır. Ginsburgh ve Zang, çoklu müze ziyareti problemini talep problemi olarak modelleyip literatürden klasik kuralları ve Shapley değerini kullanarak problemi çözer. Ertemel ve Kumar (2018), mal tahsisi kavramını belirsizlik ve risk koşulları altında irdeler. Ex-ante ve ex-post olarak tanımlanmış Orantılı Kurallar, risk ve belirsizlik durumlarına adapte edilmiş aksiyomlar kullanılarak karakterize edilir. Chatterjee v.d. (2023) malların bölüşüleceği miktarın yeterince düşük olduğu durumlarda, bireylerin genellikle ex-post kurallarından ziyade ex-ante kurallarını tercih ettiklerini bulmuşlardır. Bu gözlem, dağıtılabılır malın kısıtlı olduğu senaryolarda mal tahsisi ile uğraşan uygulayıcılar için değerli içgörüler sağlar.

1.2. İslam’da Dağıtım Uyuşmazlıkları Literatürü

İslam tarihinde dağıtım meselelerini ele alan eserlere bakılınca, Hârizmî (ö.847) İslam tarihinden derlediği meşhur miras uyuşmazlıklarını cebirsel işlemler kullanarak inceleyen ilk kişidir (Van der Waerden, 2013). Hârizmî, sistematik bir şekilde ele aldığı problemleri İslam miras hukuku kurallarını gözeterek çözer. Gandz’ın aktardığı üzere, yaptığı işlemlerin aritmetik değil miras cebri olduğunu ifade eder (1938). Hârizmî, miras problemlerini çözerken takip ettiği adımları şu şekilde açıklamıştır: önce ele alınan problemdeki yasal mirasçılar belirlenir, sonra problemle alakalı hukuk kuralları derlenir, ardından problemin çözümü için kullanılacak

aritmetik yöntemi belirlenir, daha sonra yasal mirasçıların payları göz önünde bulundurulur ve problem çözülür, son olarak tereke somut olarak probleme eklenir ve mirasçılara dağıtılacak somut paylar belirlenir. Hârizmî'nin çözüm adımlarını gösterdiği miras uyuşmazlıklarına, yasal miras payları toplamının terekeyi aştığı avliyye hali diye tabir edilen, Doğan ve Ertemel'in (2023) gösterdiği üzere talepler problemi olarak modellenebilen miras problemi türü de dahildir. Hârizmî'nin bu tip problemlerin çözümünde başvurduğu hukuk kuralları arasında ilk olarak Ömer bin Hattab zamanında uygulanmış, daha sonra dört Sünnî mezhep ile İbâzîyye ve Şîa'dan Zeydiyye'de yerleşik kural haline gelmiş 'Avl Doktrini' adı verilen çözüm de bulunur (Döndüren, 1991).

Osmanlı âlim ve fakihleri için temel kaynak niteliğinde sayılan ve Hanefî literatüründe önemli bir yer tutan Serahsî'nin (ö.1010-1090) Mabsûṭ (1087) adlı eserinde adil paylaşım problemleri bağlamında tanımlanabilecek birçok ihtilaflı mesele dönemin hukukçularının gerekçeli çözümleriyle beraber ele alınır (Akşit, 2008).

Burhâneddin el-Mergîṇânî'nin (ö.1197) Hidâye (1282) adlı eserinde paylaşım problemleri bağlamında uyarlanabilecek ortaklıklar hukuku ve eşya hukukundan birçok uyuşmazlık gerekçeli çözümleriyle beraber bulunur (Meylani, 2013). Özellikle 'ortaklar arasında paylaşma bahsi' bölümü altında aktarılan taksimata dair genel prensipler, maliyet paylaşımı problemleri⁴ bağlamında ele alınabilecek uyuşmazlıklar ve bu uyuşmazlıklara dair ünlü hukukçuların görüş ve gerekçeleri, paylaştırma yapılacak malın niteliğine göre⁵ dikkat edilmesi gereken hususlar aktarılmıştır.

Osmanlı döneminde üzerine birçok şerh, hâşiye yazılan ve tercüme edilen, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da takip edilen⁶, Ebû Tâhir Sirâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrreşîd es-Secâvendî'nin (ö.1203) es-Sirâciyye (1260) adlı eseri İslam Miras Hukukunda en sık başvurulmuş kaynaklardan biridir (Cici, 2005). Yazar eserinde murisin mirasçılarının akrabalık bağlarına göre hangi payları aldığını ilgili hükümlerle beraber anlatır (Vanlıoğlu v.d., 2020). Yazar, ayrıca,

4 Maliyet paylaşımı problemi, adil paylaşım problemlerinden türlerinden biridir. Klasik talep problemine kıyasla, bu tür problemlerde paylaştırılan malın yerini bir külfet, taleplerin yerini edinilecek faydalar ve dağıtılacak ödüllerin yerini bireysel olarak katlanılacak külfet alır.

5 Malın bölünebilirliği, tükenip tükenmeyeceği, misli mal olup olmadığı gibi nitelikleri, mal paylaştırılırken hangi dağıtım yönteminin benimseneceği hususunda etkilidir.

6 Bkz. Uzunçarşılı (1965).

avliyye ve reddiye hallerine⁷ uyan problemlerden, bu problemlerin çözümünde başvuru yerleşik kurallardan ve bu kuralların gerekçelerinden de bahseder.

Osmanlı Hukukçularından Mahmud Esad Bin Emin Seydişehri'nin (ö.1918), es-Siraciyye metnini (1260) temel alarak yazdığı eserinde birçok miras meselesi ve bu meselelerin çözümüne ilişkin hesaplama bulunmaktadır. Bu meseleler arasında talepler problemi olarak tanımlanabilecek avliyye uyuşmazlıkları ve fazlalık paylaşımı problemi olarak tanımlanabilecek reddiye problemleri bulunur (Uca, 1994).

Coulson (1971), İslam hukukunda bahsi geçen meşhur meseleler ve bu meseleler için önerilen çözümlere tarihsel bağlam sağlar. Yazar, meselelerin çözümleri için İslam hukukundaki çeşitli düşünce okullarından hukuki gerekçeler sunar. Coulson, incelediği dağıtım uyuşmazlıklarında Hanefi hukukçularının avliyye durumlarında aynı zamanda 'Avl Doktrini olarak bilinen orantılı azaltma yöntemini uyguladıklarını ve reddiye durumlarında aynı zamanda Red Doktrini olarak bilinen orantılı artırma yöntemini uyguladığını belirtir. Yazarın tespitine göre, Şii hukukçuları genellikle payları ayarlamak yerine mirasçılar arasında öncelik sırası oluşturur.

Ajetunmobi (1988), İslam miras hukukundan avliyye meselelerini derlemiştir. Yazarın liste halinde sıraladığı meselelerin tamamı miras hukuku uyuşmazlıklarıdır. Yazar, avliyye durumlarına uyan meseleleri derlemiş, literatürde başka bazı yazarların da başvurduğu gibi (bkz. (Karaman, 1987)) yasal mirasçılarının hisseleri toplandığında bulunan kesirli ifadedeki pay ve paydayı dikkate alarak kategorize etmiştir. Powers (1993) ve Bowen (1998) İslami miras uyuşmazlıkları için önerilen çözümleri gerekçelendirmek için kendi deyişleriyle sosyo-tarihsel bir yaklaşım benimserler. Yazarlar, otoriteler tarafından sağlanan de facto dağıtımlara yazarlarca zemin sağladığı iddia edilen sosyal faktörleri ve dağıtımların toplum üzerindeki etkilerini analiz eder, ancak analizleri meseleler özelinde gerekçeler içermez. Ahangar (2002), Malezya aile hukukunda Avl ve Red Doktrininin uygulanabilirliğini tartışır. Cilaro (2012), Avl ve Red doktrinini tarihsel bir perspektiften incelemektedir. Yazar, hangi Şii düşünce okullarının bu ilkelere uyduğu hakkında bilgi sağlar. Yazıcı (2013), İslam tarihinden meşhur avliyye meselelerini toplar ve durumlar ve çözümler için tarihsel bilgiler sunarak önerilen çözümleri sunar. Islam (2019) genel olarak İslam miras hukukunu araştırır ve Sünni Hukuk'ta uygulanan farklı doktrinleri tartışır. Yazar, derlediği hukuki vakalarda bahsi geçen dağıtımları tarihsel bağlamda açıklar. Taqiyuddin (2021), Avl uygulamasıyla sağlanan adaleti

7 Eğer terekenin değeri miras payları toplamına eşitse, bu duruma adile denir. Terekenin değeri miras payları toplamından daha azsa, bu duruma avliyye denir. Öte yandan, terekenin değeri miras payları toplamından daha büyükse bu duruma reddiye denir.

araştırır. Yazar, avliyye durumlarına çözüm getirme prosedürünün, çoğu Hanefi hukukçu tarafından kabul edilen orantılı azaltma olduğu tespitinde bulunur. Öte yandan, yazar, mirasçılar arasında payları ayarlamak yerine bir öncelik belirlemeyi reddederek bazı dağıtımlar özelinde alternatif çözümler sunar. Arikewuyo (2023), Avl ve Red Doktrinlerini gerçekçilik ve rasyonalizm karşılaştırması perspektifinden inceler. Yazar, bu uygulamaların İslam'daki rasyonalist akımın örnekleri olarak hizmet ettiği sonucuna varır.

Özetle, adil paylaşım problemleri olarak modellenilebilecek hukuki mesele ve uyuşmazlıkları, bu mesele ve uyuşmazlıklara getirilen çözümleri gerekçeleriyle beraber analiz ederek inceleyen İslam hukuku literatürü, sayıca çok sınırlıdır. Mevcut çalışmalarda bu problemlerde tahsis edilmiş adaleti ekonomik bir model vasıtasıyla değerlendiren yaklaşım eksiktir. Halihazırdaki çalışmaların bir kısmında, kuralların uygulandığı toplumların sosyal yapısı üzerine tarihsel bilgi ve analiz sağlanmakta, önerilen ve uygulanan kurallara ilişkin değerlendirmeler sosyolojik ve tarihsel kapsamda yapılmaktadır. Öte yandan, diğer çalışmalar vakaları toplamaya, dönemin çözümlerine alternatif çözümler sunmaya odaklanır. Bu çalışma, İslam hukukunda dağıtım anlaşmazlıkları içeren üç uyuşmazlığın aksiyomatik bir analizini sunar. Çalışma, İslam hukukunda yerleşik hale gelen de facto dağıtımların gerekçelerinin daha derinlemesine anlaşılmasını ve değerlendirilmesini teşvik eder. Tartışmalı uyuşmazlıkları inceleyen sınırlı sayıda çalışmalara rağmen, bu çalışma hukuki vakaların ekonomik incelemesinin önemini vurgular ve mevcut literatürü zenginleştirir.

2. Yöntem

Barnes'e (1988) göre, ekonomik problemleri bir formel modelle temsil ederken, problemleri çözümlemek adına modele önceden belirlenmiş kuralların dahil edilmesi gerektiğinde modelde karmaşıklık artar. Bu çalışmada ele alınan, her biri bir iktisat problemi olarak değerlendirilen miras meselelerine, İslam miras hukuku alanına emredici kuralların hâkim olması nedeniyle, ilgili hükümlerden bağımsız yaklaşılamaz⁸. Çalışmada ele alınan üç meselenin de emredici hükümlerle çözülememesi olgusu, dönemin hükümdarları ve hukukçuları tarafından önerilen çözümlerin sorgulanabilirliğini artırmıştır. Bu sorgulamanın merkezinde, önerilen çözümlerin ne kadar adil olduğu sorusu bulunmaktadır⁹.

8 Hârizmî, miras hukuku meselelerine dair yaptığı çalışmaları aritmetik cebri yerine miras cebri olarak tanımlamış, miras meselelerinin ilgili hükümlerden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir (Gandz, 1938).

9 Dönemin yöneticilerinin ve fakihlerinin avliyye ve reddiye hallerine getirdikleri çözümlere ilişkin tartışmalar için bkz. Coulson (1971).

Kızılkaya (2021), her hukuk sisteminde, baskın fikirleri temsil eden ve tümevarımsal akıl yürütme yoluyla türetilen hukuki maksimlerin bulunduğunu belirtir. Yazara göre bazı maksimler pozitif hukukun genel karakterini yansıtır ve farklı hukuk sistemlerine göre değişiklik gösterirken, diğerleri düzen ve adalet gibi hukukun temel hedeflerini sergiler. Her iki maksim türü de büyük ölçüde dini ve etik öğretiler tarafından şekillendirilir. Dolayısıyla, belli bir vaka için uygulanabilecek belirli hukuk kuralının yokluğunda verilecek hükmün ne kadar adil olduğunun bir ölçüsü olarak hükmün ilgili hukuk sisteminin genel karakteriyle bağdaşıp bağdaşmadığı sınanabilir. Bu sınama hukuk sisteminin genel karakteristiğini yansıtan maksimler aracılığıyla yapılabilir. Öte yandan, mikroiktisattaki adil paylaşım teorisi dağıtım adaletini dağıtım kuralını özelliklere (aksiyom) bölerek irdeler. Bu sayede, dağıtım yapılırken ne gibi prensipler benimsendiği tespit edilebilir.

Bu çalışmada, Siddiqi'nin (1992) ve Haneef'in (1997) iktisadi bir problemin İslami bakış açısıyla nasıl ele alınması gerektiğine dair önerdikleri İslam iktisadi yaklaşımı¹⁰ benimsenerek İslam hukukunda yer alan dağıtım meselelerini/uyuşmazlıklarını neoklasik iktisatın işbirlikçi oyun teorisi bağlamında ele alır. Bu yaklaşım, İslam'ın bilgi kaynaklarına kök salmış olan değerler ve normlarla uyumlu çözümler üretir. Bu bağlamda, iktisadi problem olarak modellenen meselelerde istemde bulunan iddia sahipleri faydalarını maksimize etmeye çalışan rasyonel insanlardır. Modele göre, iddia sahiplerinin talepleri ancak "haklı (yasal) talep" olması durumunda dikkate alınacaktır. Taleplerin haklılığı da Kur'an ve Sünnete göre belirlenen miras payları gereğidir. Dolayısıyla, mirasçılar faydalarını maksimize etmeye çalışan rasyonel insanlar oldukları için miras paylarını maksimize etmeye çalışacaklardır, ancak Kur'an ve Sünnet gereği bu maksimizasyon miras payları ile kısıtlanacaktır. Bu da çalışmada ele alınan meseleleri, mal üzerinde talepte bulunan iddia sahiplerinin sayısı ve malın kıymeti bölünebilir olmak üzere, $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ şeklinde¹¹ üçlü olarak ifade edilebilecek adil paylaşım problemi olarak tanımlamaya olanak sağlar. Tanımlama sonrasında artık bu üçlülere adil paylaşım kuralları uygulanarak kuralların önerdiği çözüm önerileri diğer bir deyişle yegâne x ödül vektörleri elde edilebilir.

10 Yazarlara göre İslam iktisadı, insanın ekonomik problemlerine ve bu problemlerle başa çıkma davranışlarına İslami bir perspektiften yaklaşan İslam'ın bilgi kaynaklarından türetilen değerler, normlar ve yasalarla şekillenen bir bilim dalıdır. Bu minvalde, iktisadi bir problem neoklasik iktisat modelinin insana (homoeconomicus) dair temel varsayımlarından olan insanın rasyonel oluşu ve faydayı maksimize etmeye çalışması varsayımlarını terk etmeden modele Kur'an ve Sünneti temel alan değer yargılarını ekleyerek İslami bir çerçevede ele alınabilir. Homo-economicus ve homo-islamicus tartışmaları için bkz. Yenice (2020). Ekonomik bir problemi İslam iktisadı problemi olarak ele alma hususunda farklı yaklaşımlar için bkz. Furqani (2018).

11 Hatırlamak gerekirse N mal üzerinde iddiası olan hak sahipleri sayısını, c vektörü iddialara karşılık gelen değerleri, E ise malın kıymetini ifade eder.

Adil paylaşım kurallarından Orantılı Kurala göre mal, mal üzerinde haklı talepleri olan iddia sahipleri arasında iddialarına karşılık gelen değerlerle orantılı olarak paylaşılır. İlk defa Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik adlı eserinde geçen ve Aristoteles tarafından adaletin tezahürü şeklinde nitelendirilen orantılılık prensibi, Cicero tarafından pozitif hukuk içinde bir hukuk kuralı olarak somutlaştırılmıştır. (Engle, 2021). Orantılı Kural, yüzyıllar boyunca hukukun gelişimine paralel olarak birbiriyle çelişen savların bulunduğu meseleleri çözmek için başvurulana, adeta normlar üstü evrensel bir ilke haline gelmiştir.

Orantılı (P) Kural, talepler problemi bağlamında, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir. Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralı malın, mal üzerinde haklı alacak iddiasında bulunanlara talepleri eşit büyüklükte kayba uğratarak hiçbir iddia sahibine negatif dağıtım yapılmaması koşuluyla paylaşılmasını temin eder. Kuralın vergi bağlamındaki uyarlaması “baş vergisi” ya da “kelle vergisi” olarak bilinen bir vergi türüdür (Thomson, 2003). Literatürde Aumann ve Maschler (1985) tarafından Musa bin Meymûn'un Talmud'tan bir uyuşmazlığı çözerken uyguladığı yönteme istinaden -Musa bin Meymûn'un çözümü genellemediği ve genel bir kural sağlamadığı dipnotuyla kendisine atfettikleri kuraldır. Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralı, Aumann ve Maschler (1985) tarafından “eşitlere eşit muamele”, “asgari hakların önceliği” ve “aşağı yönlü bütünlük (İng. lower composition)” aksiyomları vasıtasıyla karakterize edilir. Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralı (CEL), talepler problemi bağlamında, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir: $\lambda \in \mathbb{R}_+$ ve $j = 1, 2, \dots, i$ olmak üzere $x_j = \max\{c_j - \lambda, 0\}$ 'tir. $\sum_{i \in N} x_i = E$ eşitliği sağlanacak şekilde λ seçilir.

Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralı malın, mal üzerinde haklı talepleri olan iddia sahiplerine hiçbir iddia sahibinin talebinden fazlasını alamaması koşuluyla eşit olarak paylaşılmasını sağlar. Kural, nispeten karşılığı az olan taleplere öncelik verir. Aumann ve Maschler (1985) ve Dagan (1996), Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralının, içinde Musa bin Meymûn'un da bulunduğu ileri gelen hukukçular tarafından genel bir dağıtım kuralı olarak kayda alındığını ifade eder. Ayrıca, Thomson (2019) kuralın Musa bin Meymûn'un paylaşım yöntemi olarak tavsiye edildiğine işaret eder. Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralı, Dagan (1996) tarafından “eşitlere eşit muamele”, “talepleri tenzilde istikrar (İng. claims truncation invariance)” ve “yukarı yönlü bütünlük (İng. upper composition)” aksiyomları aracılığıyla karakterize edilir. Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralı (CEA), talepler problemi bağlamında, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir: $\lambda \in \mathbb{R}_+$ ve $j = 1, 2, \dots, i$ olmak üzere $x_j = \min\{c_j, \lambda\}$ 'tir. $\sum_{i \in N} x_i = E$ eşitliği sağlanacak şekilde λ seçilir.

Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralının uyumazlığa uygulanabilmesi için ön koşul olarak mal üzerinde alacak hakkı iddiasında bulunanların sayısının ikiye eşit olması gerekir. Kurala göre her iddia sahibine, öncelikle, diğer iddia sahibinin talep etmediği mal bölümü verilir, daha sonra malın kalan kısmı iki iddia sahibi arasında eşit olarak paylaşılır. Kural, Dagan (1996) tarafından “öz-ikililik (İng. self-dual)” ve “talepleri tenzilde istikrar” aksiyomları ve yine Dagan (1996) tarafından “eşitlere eşit muamele”, “asgari hakların önceliği” ve “talepleri tenzilde istikrar” aksiyomları vasıtasıyla karakterize edilir. Vazgeçileni-ver-kalanı-böl (CG) Kuralı, talepler problemi bağlamında, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir.

Vazgeçileni-ver-kalanı-böl Kuralının bir adaptasyonu olan Rabad’ın Önerisi (ya da İbn Ezra Kuralı), mal üzerinde mülkiyet hakkı iddiasında bulunanların sayısının ikiden büyük olduğu ($|N| > 3$) durumlar için yapılabilecek olası uyarlamalardan biridir. Kural, literatürde O’Neill’in (1982) Abraham İbn Ezra’ya atfen İbn Ezra Kuralı, Aumann ve Maschler’in (1985) ve Thomson’ın (2019) Abraham ibn Daud’a atfederek Rabad’ın Önerisi adıyla formel olarak tanımladıkları kuraldır. O’Neill (1982), bu kuralın benzersizliğini aksiyomatik karakterizasyona başvurmadan ispatlar. Thomson (2019), kuralı “anonimlik (İng. anonymity)”, “talepleri tenzilde istikrar” ve “yukarı yönlü bütünlük” aksiyomlarını kullanarak karakterize eder. Rabad’ın Önerisi (RP), talepler problemi kontekstinde, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir.

Talmud Kuralı, Houggaard’ın (2009) ifadesiyle Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar ve Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kurallarının homojen bir karışımıdır. Kurala göre mal, üzerinde haklı talebi bulunanlar arasında, mal ile taleplerin toplamı arasındaki büyüklük ilişkisi dikkate alınarak iki ayrı durum için Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar ve Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kurallarına göre dağıtılır. Eğer malın kıymeti, iddiaların toplamının yarısına eşit veya daha küçük ise malın tahsisi Sınırlandırılmış Eşit Kazanımlar Kuralına göre yapılır. Eğer malın kıymeti, taleplerin toplamının yarısından daha büyük ise malın tahsisi Sınırlandırılmış Eşit Kayıplar Kuralına göre yapılır. Thomson (2019), Talmud Kuralını “eşitlere eşit muamele”, “talepleri tenzilde istikrar”, “asgari hakların önceliği” ve “tutarsızlık (İng. inconsistency)” aksiyomları vasıtasıyla karakterize eder. Talmud Kuralı (T), talepler problemi kontekstinde, her $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsünü yegâne bir x ödül vektörüyle eşleştirir.

2.1. Ebû Hanîfe’nin Nizalı Kumaş Meselesi

Serahsî’nin aktardığı üzere (Akşit, 2008), Talmud’ta bahsi geçen Nizalı Kumaş

Probleminin bir çeşidi Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe tarafından incelenmiştir. Bu versiyona göre, bir parça kumaş iki ayrı vasiyete konu edilmiş, vasiyetlerin geçersizliğine ilişkin herhangi bir delil elde edilememiştir. Bu vasiyetlerden biri tüm kumaşın mülkiyetine yönelik iken, diğeri ise üçte bir oranında mülkiyete işaret eder. Ebû Hanîfe, giysinin altı paydan oluştuğunu kabul ederek bu payların beşinin kumaşın tamamı vasiyet edilen kişiye, kalan bir payın ise kumaşın üçte biri vasiyet edilen kişiye verilmesi gerektiğini belirtir.

Talmud'ta bahsi geçen Nizalı Kumaş problemi ile bu versiyon arasındaki fark, iddia sahiplerinin taleplerine ilişkin gerekçelendirmelerinden kaynaklanır. Ebû Hanîfe'nin versiyonunda talepler daha hukuki temellere dayanır çünkü her iki talep de vasiyetle gerekçelendirilmektedir. Öte yandan, Talmud'taki talepler 1 ve 1/2 oranlarında iken, Ebû Hanîfe'nin meselesindeki talepler 1 ve 1/3 oranında belirlenmiştir.

Ebû Hanîfe, dağıtım yöntemini Münazaa (İng. Munazaa ve kısaca MU) olarak adlandırır. Her iki paylaşım yöntemi için ilgili kaynaklarda verilen gerekçeler göz önüne alındığında, Ebû Hanîfe'nin yönteminin (MU), Vazgeçileni-ver-kalanı-böl (CD) Kuralı ile eş olduğu görülür.

Öte yandan aynı uyumsuzluk için, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olan Ebû Yûsuf ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî tarafından 'Avl (İng. Awl dağıtım kuralı olarak gösterimi AWL) Doktrininin uygulanması önerilmiştir.

Tablo 2.

Ebû Hanîfe'nin Nizalı Kumaş Meselesi

	İstemler	MU	CD	AWL	P	CEA	CEL
1. Vasiyet Alacaklısı	1	5/6	5/6	3/4	3/4	5/6	2/3
2. Vasiyet Alacaklısı	1/3	1/6	1/6	1/4	1/4	1/6	1/3
Toplam	4/3	1	1	1	1	1	1

Tablo 2'den görüleceği üzere, Münazaa Yöntemi gereği yapılan dağıtım ile Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralı gereği yapılan dağıtım eş çözümler önermektedir. Ayrıca, 'Avl Doktrini gereği yapılan dağıtım ile Orantılı Kural gereği yapılan dağıtım eş çözümler önermektedir.

2.2. Ebû Hanîfe'nin Kılıç Meselesi

Serahsî'nin aktardığı üzere (Akşit, 2008), Talmud'ta bahsi geçen Nizalı Kumaş probleminin bir başka varyasyonu Ebû Hanîfe tarafından incelenmiştir. Bu meselede, 100 dirhem değerinde bir kılıç iki vasiyetle talep edilir; bu vasiyetlerden biri tüm kılıcı içerirken, diğeri vasiyet ise kılıcın üçte birine karşılık gelir. Ebû Hanîfe'ye göre, kılıcın mülkiyetinin 6'da 5'i kendisine kılıcın tamamı vasiyet edilmiş vasiyet

alacaklısına; mülkiyetin 6'da 1'i kılıcın üçte biri kendisine vasiyet edilmiş vasiyet alacaklısına verilir.

Ebû Hanîfe'nin Nizalı Kumaş meselesinde olduğu gibi, burada uygulanan dağıtım da Ebû Hanîfe tarafından Münazaa (MU) olarak adlandırılmaktadır.

Tablo 3.
Kılıç Meselesi

	İstemler	MU	CD	P	CEA	CEL
1. Vasiyet Alacaklısı	1	5/6	5/6	3/4	5/6	2/3
2. Vasiyet Alacaklısı	1/3	1/6	1/6	1/4	1/6	1/3
Toplam	4/3	1	1	1	1	1

Her iki mesele gereği dağıtılan ödüller, paylaşım yöntemlerine göre aşağıdaki gibidir:

$$MU(1, \frac{1}{3}) = (\frac{5}{6}, \frac{1}{6})$$

$$CD(1, \frac{1}{3}) = (\frac{5}{6}, \frac{1}{6})$$

$$AWL(1, \frac{1}{3}) = (\frac{3}{4}, \frac{1}{4})$$

$$P(1, \frac{1}{3}) = (\frac{3}{4}, \frac{1}{4})$$

$$CEA(1, \frac{1}{3}) = (\frac{5}{6}, \frac{1}{6})$$

$$CEL(1, \frac{1}{3}) = (\frac{2}{3}, \frac{1}{3})$$

2.3. Üç Oğul Meselesi

Serahsî'nin aktardığı üzere (Akşit, 2008), bir adam ardında 3 oğul bırakarak vefat eder. Dağıtılacak tereke 3000 dirhem olarak belirlenir ve oğullara eşit olarak dağıtılır. Paylaşımdan bir müddet sonra, merhumun kendisine 3000 dirhem borcu olduğunu iddia eden bir alacaklı ortaya çıkar. Bu iddiaya karşılık olarak borcun; en büyük oğul 3000 dirhemini, ortanca oğul 2000 dirhemini ve en küçük oğul 1000 dirhemini ikrar eder. Bu bilgiler ışığında her bir oğul alacaklıya ne kadar ödemelidir?

Problemin çözümü için Ebû Yûsuf'un (AY)¹² ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin (MS)¹³ farklı dağıtım önerileri olmuş, fakihler önerilerini gerekçelendirmişlerdir. Tablo 4'te "Mirasçı" başlıklı sütun altında mirasçı oğullar verilmiş, "Miras Payı" başlıklı sütun altında her bir oğulun miras payı verilmiş,

12 Dağıtım kuralı olarak gösterimi için İng. Abu Yusuf'tan hareketle AY tercih edilmiştir.

13 Dağıtım kuralı olarak gösterimi için İng. Muhammad al-Shaybani'den hareketle MS tercih edilmiştir.

“İkrar” başlıklı sütun altında her bir oğulun ikrar ettiği borç kısmı belirtilmiş, “AY” başlıklı sütun altında Ebû Yûsuf’un dağıtım önerisine göre her bir oğulun ödemesi gereken borç miktarı sırasıyla belirtilmiş, “MS” başlıklı sütun altında Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî’nin dağıtım önerisine göre her bir oğulun ödemesi gereken borç miktarı sırasıyla belirtilmiştir. Örneğin, “Mirasçı” sütunu altında “Ortanca Oğul” kaydının bulunduğu satırda soldan sağa sırasıyla 1000, 2000, 2500/3 ve 1000 değerleri, bu değerlerin bulunduğu sütunların başlıkları dikkate alınarak ortanca oğula ait “Miras Payı”, “İkrar”, “AY” ve “MS” bilgilerini vermektedir. Buna göre, ortanca oğulun miras payı 1000 dirhem, ikrar ettiği borç kısmı 2000 dirhem, Ebû Yûsuf’a göre alacaklıya ödemesi gereken meblağ 2500/3 dirhem ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî’ye göre alacaklıya ödemesi gereken meblağ 1000 dirhemdir.

Tablo 4.
Üç Oğul Meselesi

Mirasçı	Miras Payı	İkrar	AY	MS	CEA	CEL
En Büyük Oğul	1000	3000	1000	1000	1000	1000
Ortanca Oğul	1000	2000	2500/3	1000	1000	1000
En Küçük Oğul	1000	1000	1000/3	1000/3	1000	1000

Ebû Yûsuf’a göre alacaklıya; en büyük oğul 1000 dirhem, ortanca oğul 2500/3 dirhem ve en küçük oğul 1000/3 dirhem ödemelidir. Ebû Yûsuf dağıtım önerisini şu şekilde gerekçelendirir: öncelikle alacaklıya her bir oğul tarafından 1000/3 dirhem miktarında ödeme yapılır çünkü her bir oğul borcun 1000 dirhemlik kısmını ortak olarak ikrar ettiği için borcun bu kısmından müteselsilen sorumludur ve bu sorumluluk gereği oğul başına düşen pay 1000/3 dirhemdir. Ödeme sonrasında en küçük oğulun, ikrar ettiği borçtan kendi üstüne düşen payın tamamını ödediği için borcu sona erer. Bunun üzerine, borcun itfa edilmemiş kısmı 2000 dirhemden sorumlu olanlar ortanca oğul ve en büyük oğuldur. Kalan borcun 1000 dirhemlik kısmı için bu iki oğul müteselsilen sorumludur, bunun gereği olarak bu iki oğul tarafından alacaklıya 1000/2 dirhem miktarında ödeme yapılır. Bu ödemeyle beraber ikrar ettiği 2000 dirhemden kendi üstüne düşen payları ödediği için, ortanca oğulun borcu sona erer. Geriye kalan, borcun itfa edilmemiş 1000 dirhemlik kısmı sadece en büyük oğul tarafından ikrar edilmiştir. Bu sebeple en büyük oğul borcun bu kısmını tek başına üstlenmelidir. Toplamda, alacaklıya; en küçük oğul 1000/3 dirhem, ortanca oğul $1000/3 + 1000/2 = 2500/3$ dirhem, en büyük oğul $1000/3 + 1000/2 + 1000 = 5500/3$ dirhem ödemelidir. En büyük oğulun ödemesi gereken miktar (5500/3) miras payından (1000) büyük olarak hesaplanmasına rağmen mirasa ilişkin alacak mirasla sınırlı bırakılarak en büyük oğulun ödemesi gereken miktar 1000 dirhem olarak belirlenmiştir.

Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî’ye göre alacaklıya; en büyük oğul 1000 dirhem, ortanca oğul 1000 dirhem ve en küçük oğul 1000/3 dirhem ödemelidir.

Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî dağıtım önerisini şu şekilde gerekçelendirir. Öncelikle, borcun tamamını ikrar ettiği için en büyük oğula başvurulmalıdır. En büyük oğul alacaklıya olan borcun tamamını ikrar ederek bir nevi miras payının bulunmadığını kabul ettiği için payının tamamı (1000 dirhem) alacaklıya verilir. İkinci olarak ortanca oğula başvurulur. Ortanca oğul borcun 2000 dirhemlik kısmını ikrar etmiştir. Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'ye göre ikrar olunan bu 2000 dirhem 1000 dirhemi büyük oğuldan alındığı için ortanca oğul kalan 1000 dirhemi ödemelidir. Son olarak en küçük oğula başvurulur. Küçük oğulun ikrar ettiği 1000 dirhemden kendi payına düşen $1000/3$ dirhem kendisinden alınır.

Uyuşmazlık kaynağı bu problemi talepler, fazlalık paylaşımı veya maliyet paylaşımı problemi olarak tasarlayabilmek için problemin özelliklerinin ilgili problemleri karakterize eden özelliklerle bağdaşması gerekir. Ele alınan problemde üç mirasçı arasında bölüştürülmüş mal (3000 dirhem) üzerinde tek bir iddia vardır. Bu iddia sahibine karşı, malın eşit parçalarını elinde bulunduranların birbirinden farklı karşı iddiaları vardır. Dolayısıyla bu problem klasik bir talepler ya da fazlalık paylaşımı problemi olarak tanımlanamaz. Maliyet paylaşım problemlerinde ise maliyetine ortak olarak katılan bir külfet karşılığında külfete katlananların yararlanacakları bir menfaat de bulunur. Ele alınan problemin muhtemel uyarlamasında; alacaklıya ödenecek borç, maliyetine beraber katılan külfet ve borçtan kurtulmanın getirdiği huzur, menfaat olarak tanımlanabilir. Problem uyarlanırken borçtan kurtulmanın her bir mirasçıya getireceği huzur, menfaat olarak tanımlansa dahi bu menfaatlerin maddi kıymetleri hesaplanamaz, bu faydalar birbiriyle toplanamaz, tekil menfaatlerin toplamı katılan maliyetle kıyas edilemez. Dolayısıyla, problem klasik bir maliyet paylaşım problemi olarak da tanımlanamaz. Problem talepler problemi bağlamına, sağlanması gereken önkoşullar göz ardı edilerek uyarlanıp formel olarak yeni bir problem türü olarak tanımlanacak olursa, öncelikle, probleme konu uyuşmazlıkta tereke (E), birden fazla mirasçıya ($|N| \geq 2$) eş miras paylarıyla orantılı bir şekilde bölüştürülür (E/n). Mirasçılar, miras paylarını aldıktan sonra bir alacaklı ortaya çıkar ve terekenin tamamı (E) üzerinde hak iddia eder. Bu iddiaya konu olan borç (E), mirasçılar tarafından farklı miktarlarda ($E = c_1 \geq c_2 \geq \dots \geq c_n$) ikrar edilir.

Uyarlanmış talepler problemi bağlamında yapılacak tanımlamaya göre problem, formel olarak $(N, c, E) \in \mathbb{N} \times \mathbb{R}_+^n \times \mathbb{R}_+$ üçlüsü ile ifade edilebilir. Ele alınan meselede $|N| = 3$ yasal mirasçıların sayısını temsil eder; c , ikrarlar vektörünü temsil eder ve E , terekenin maddi kıymetini temsil eder. Uyuşmazlığa göre tereke (E), eş miras payı bulunan yasal mirasçılar arasında eşit olarak paylaştırılır ($E/3$). Bir alacaklının terekenin tamamı üzerinde mülkiyet iddiası karşısında, mirasçılar borcu farklı şekillerde ikrar ederler. Problem kolayca genelleştirilebilse de gösterimin basit olması adına $E = c_1$ ifadesi ile en büyük miktarda ikrarda bulunan mirasçının ikrarı

terekeye eşitlenir. Klasik bir adil paylaşım kuralı olan İbn Ezra'nın (*IE*) yöntemini ve Ebû Yûsuf'un çözüm önerisini uygulamak için, ikrarlar en büyükten en küçüğe doğru sıralanır: $E = c_1 \geq c_2 \geq c_3$. Eğer Ebû Yûsuf'un (*AY*) çözüm önerisi genelleştirilir ve tüm olası $|N| = 3$ durumları için uygulanırsa, yasal mirasçılar alacaklıya sırasıyla $AY_3 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3}\}$, $AY_2 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3} + \frac{c_2 - c_3}{2}\}$ ve $AY_1 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3} + \frac{c_2 - c_3}{2} + c_1 - c_2\}$ ödemelidirler. Bu formüllerin elde edilmesinde Ebû Yûsuf'un dağıtımı için sunduğu gerekçelendirme dikkate alınmıştır.

İbn Ezra'nın (*IE*) yöntemi, Ebû Yûsuf'un (*AY*) uyguladığı yönteme oldukça benzerdir. İki yöntemin gerekçeleri kıyaslandığında aralarındaki tek farkın, Ebû Yûsuf'un dağıtım öncesi bir kısıt tanımlayarak yasal mirasçıların miras paylarından fazlası için sorumlu olmayacağını temin etmesidir. Eğer bu kısıt İbn Ezra'nın (*IE*) yöntemine eklenirse Sınırlandırılmış İbn Ezra (*CIE*) yöntemi elde edilebilir. Sınırlandırılmış İbn Ezra'ya (*CIE*) göre ödemeler sırasıyla $CIE_3 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3}\}$, $CIE_2 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3} + \frac{c_2 - c_3}{2}\}$ ve $CIE_1 = \min\{\frac{E}{3}, \frac{c_3}{3} + \frac{c_2 - c_3}{2} + c_1 - c_2\}$ şeklinde olmalıdır. Sonuç olarak, ilgili gerekçelendirmeleri gereği Ebû Yûsuf'un (*AY*) yöntemi $|N| = 3$ için Sınırlandırılmış İbn Ezra (*CIE*) ile özdeştir. Bu sonuca göre, Ebû Yûsuf'un İbn Ezra'dan yaklaşık üç yüzyıl kadar önce dönemde yaşadığı düşünülünce literatürde İbn Ezra'ya atfedilen ve Yahudi dağıtım yöntemi olarak bahsi geçen kuralın İslami kökenli olabileceği açıktır.

3. Tartışma

Bu çalışmada, İslam tarihinden ele alınan üç meselede, uyuşmazlıkların çözümü için dönemin otoritelerinin sunduğu bazı çözüm önerilerinin ilgili mikroiktisat literatüründe yer alan klasik dağıtım kurallarıyla, gerekçeleri gereği (matematiksel aksiyomlar) özdeş olabilecekleri ortaya konmuştur. Aksiyomatik yaklaşım gereği, klasik dağıtım kurallarını karakterize eden aksiyomların İslami normlara ve değerlere uyumlulukları ortaya konduğu takdirde klasik kuralları karakterize eden aksiyomlar İslami çerçevede tekrar ele alınarak ilgili İslami dağıtımlar da karakterize edilebilir. Orantılı Kural literatürde ifade edildiği üzere farklı aksiyom kümeleri vasıtasıyla karakterize edilebilir. Bu aksiyom kümelerinden bir tanesi öz-ikililik (İng. self-duality) ve yukarı yönlü bütünlük (İng. composition up) aksiyomlarını içerir. Bu iki aksiyom vasıtasıyla Orantılı Kural karakterize edilebildiği gibi 'Avl Doktrini de karakterize edilebilecektir.

Öz-ikililik aksiyomu, adil paylaşım literatürüne göre Talmud'dan türetilen bir özelliktir. Aksiyom, bir dağıtım kuralının kazançlarla zararları simetrik bir şekilde ele almasını temin eder. Aksiyomun İslam hukukunda farklı şekillerde tezahürü bulunur. Bunlardan bir tanesi, Hanefi hukukunu temel alan Mecelle'de (m. 88) "Nimet külfete

ve külfet nimete göredir.” şeklinde yer alan bir kaidedir. Hocaeminefendizade, bu maddenin kazançlar ve kayıpların simetrik muamelesiyle olan ilgisine ışık tutar. Khadduri (1953) ise Romalıların “Qui sentit commodum, sentire debet et onus et contra”¹⁴ (Lowell, 1895) prensibine referans vererek kaideyi kusursuz sorumluluk bağlamında ele alır.

Yukarı yönlü bütünlük aksiyomu, malın kıymetinin olduğundan düşük tahmin edildiği durumları dikkate alır. Bu aksiyomu sağlayan bir dağıtım kuralına göre, malın değeri yanlış tahmin edilerek yapılan dağıtımı (birinci dağıtım), malın gerçek değeri öğrenildikten sonra düzeltmek adına yapılacak ikinci dağıtım neticesinde iddia sahiplerine dağıtılmış meblağların; ilgili dağıtım kuralına göre malın değeri başlangıçta doğru tahmin edilseydi iddia sahiplerine kural gereği dağıtılacak meblağlar ile eşit olması beklenir. Bu aksiyomun İslam hukukundaki izdüşümü el-Hidâye’de Ortaklar Arasında Paylaşma Bahsi Babında ve Taksimde Hata ve İstihkak Davası Bahsinde ele alınan hukuki uyuşmazlıklarının çözümünde kaide olarak yer almaktadır.

Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralını ve İbn Ezra kuralını (ya da Rabad’ın Önerisi) karakterize eden aksiyom kümelerini oluşturan aksiyomların İslami norm ve değerlere uyumluluğu aşağıda tartışılmıştır.

Anonimlik aksiyomu: Bir adil paylaşım probleminde mal üzerinde talebi bulunanların kimliklerinin mal dağıtımını etkilememesi gerektiğini temin eder. Bu aksiyom, İslam hukuku uyuşmazlıklarıyla uyumludur ve İslam’daki adalet ilkesini yansıtır. İslam, bireylerin sosyal statü, kimlik veya niteliklerine bakılmaksızın adil ve tarafsız bir şekilde muamele görmesinin önemini vurgular. Tüm bireylerin mallara, eşit haklara ve fırsatlara sahip olması, hak ettikleri haklara sahip olması ve adil bir şekilde muamele görmesi gerektiği ilkesini savunur. Bu eşitlikçi ilke, Kur’an’da şu şekilde vurgulanmıştır: “Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adaleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır.” (Kur’an 4:135). Bu ayet, Kuran’ın adalet ve eşitlik konusundaki ısrarını açıkça gösterir ve adaletin, bir bireyin kişisel bağları, serveti veya statüsüne bakılmaksızın hükmetmesi gerektiğini belirtir. Eşit miras paylarına sahip üç yasal varis $|N| = 3$ olan ve bu eşit paylara dayanarak tereke (E) arasında bölünmüş olan uyarlanmış talepler problemi bağlamında, bir dağıtım kuralı S bu aksiyomu ancak her $i, j \in N$ için $E_i = E_j$ olmak üzere $S_i(N, c, E) = S_j(N, c, E)$ eşitliği

14 Nimetten faydalanan külfete de katlanmalıdır ve bunun tam tersi de geçerlidir.

varsa sağlar. Aksiyoma göre, kişisel kimliklerinden bağımsız olarak, iki varisin terekeden yasal miras payları gereği tutarları almaları gerekir.

Talepleri tenzilde istikrar: Bir varisin terekenin değerinden daha büyük bir ikrar yapmaya zorlanmaması gerektiğini belirten bir aksiyomdur. Aksiyom gereği, mirasçının alacağı ilişkin yaptığı ikrar terekenin değerini aşarsa, fazlalık, ikrar terekenin değerine eşit olacak şekilde kesilir. Bu aksiyomun önemi, İslam hukuku uyuşmazlıklarına kadar uzanır, çünkü bu ilke, “Bir mirasçının merhuma karşı borç kabul etme geçerliliği, sahip oldukları tereke değeri ile sınırlıdır.” (Akşit, 2008) şeklinde Serahsî’nin ifade ettiği ilke ile yakından uyumludur. Saiti ve Abdullah (2016) tarafından aktarılan bir başka İslam hukuku prensibinde “Ağır bir zarar, daha hafif bir zararla ortadan kaldırılır.” ifadesidir. Bu, ilkeler aksiyomun İslam hukuku uyuşmazlıklarında uygulanabilirliğini gösterir. Bir dağıtım kuralı S bu aksiyomu ancak her $i \in N$ için c_i yerine $\min\{S_i, \frac{E}{n}\}$ değerini girdi alması suretiyle sağlayacaktır.

Nüve-geçişine duyarlılık (İng. core-transition responsiveness): Bu aksiyom, bir mirasçının ikrarının terekeden az veya eşit olduğu durumlarda, mevcut terekede bir sebepten dolayı artış olduğunda bile, bu varisin ödemesi gereken miktarın değişmemesini sağlar. Aksiyom ilk defa Alcalde v.d. (2008) tarafından ortaya atılmıştır. Aksiyomun İslam ile uyumluluğu Kur’an ve Sünnet’ten gelen “Bir şeyin olduğu gibi kalması normdur” (Kamali, 2015) ve “Bir şeyin alınması yasaksa, onun verilmesi de yasaktır” (Saiti ve Abdullah, 2016) prensipleriyle anlaşılabilir. Bu ilkelerin geniş bir konu yelpazesine uygulanabilirliği, Musa (2014) tarafından “Bunlar, tüm ekoller tarafından kabul edilen ve hemen hemen tüm fıkıh alanlarına uygulanabilen beş ana kavaiidi içerir” ifadesiyle belirtilmiştir. Bir dağıtım kuralı S bu aksiyomu ancak $\max\{c_i\} \geq E' \geq E$ koşulu gerçekleştiği takdirde, her $i, j \in N$ için $c_j \leq E$ olmak üzere $S_j(N, c, E) = S_j(N, c, E')$ eşitliği olduğu takdirde sağlar.

Eşitlere eşit muamele: Aksiyom gereği, benzer özelliklere sahip bireylerin eşit şekilde muamele görmesi gerektiği hususudur. Ancak, bireyler modelde hesaba katılmayan boyutlarda farklılaşırsa, eşitsiz muamele gereği ortaya çıkabilir. Aksiyom gereği her $(c, E) \in C^N$ olmak üzere, her $\{i, j\} \subseteq N$ için, eğer $c_i = c_j$ ise $S_i(c, E) = S_j(c, E)$ eşitliği sağlanmalıdır. Bu aksiyomun İslam ile ilişkisine gelirse, İslam’ın adalet ve eşitlik ilkeleri ile uyuştuğunu görebiliriz. İslam, insanların dini, ırkı, cinsiyeti, milliyeti veya sosyal statüsü ne olursa olsun eşit olduğunu ve aynı haklara sahip olduğunu öğretir (Hasan, 1988). Bu bakımdan, eşitlere eşit muamele aksiyomu, İslam’ın temel prensipleriyle uyumludur.

Asgari hakların önceliği: Bu aksiyomu sağlayan bir kurala göre ödül vektörü doğrudan ya da iki aşamalı olarak hesaplanabilir. Aksiyomu sağlayan kural gereği,

ilk adımda, talep edenlere asgari hakları dağıtılır. İkinci adımda, kural gereği dağıtım, dağıtılmamış meblağ ve taleplerden asgari haklar çıkarılarak taleplerin revize edilmesi üzerinden hesaplanarak dağıtılır. Aksiyom gereği Her $(c, E) \in C^N$ olmak üzere, $S(c, E) = m(c, E) + S(c - m(c, E), E - \sum_{i \in N} m_i(c, E))$ eşitliği sağlanmalıdır. Asgari hakların önceliği ilkesi, İslam'ın adalet ve eşitlik prensipleriyle tutarlılık gösterir. İslam, sosyal adalet ve paylaşımı savunur ve her bireyin ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli miktarda kaynağa sahip olmasını ister.

Sınırlı sorumluluk kısıtı: Bu kısıt gereği, bir tarafın borç ya da yükümlülüğünün adil payından fazlasını ödemesi önlenir. Kısıt, İslam'ın norm ve değerleri ile uyumludur. Şöyle ki; Kahf (2019) tarafından belirtildiği gibi “Zarar olmamalı ve zararlar değiş-tokuş edilmemelidir.” Ayrıca, Saiti ve Abdullah (2016) “Hukukta izin verilen bir şey, yükümlülüğe sebep olamaz” derken, bu prensibi daha da güçlendiren Kızılkaya (2021) “Temel prensip, yükümlülükten özgürlüktür” ifadesini kullanır. Bu kısıt gereği bir dağıtım yapılacaksa dağıtım $X_i = \min \{S_i, \frac{E}{n}\}$ eşitliği sağlanacak şekilde yapılmalıdır.

Görüldüğü üzere, Orantılı Kuralı karakterize eden öz-ikililik ve yukarı yönlü bütünlük aksiyomları ile Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralını ve İbn Ezra Kuralını (ya da Rabad'ın Önerisi) karakterize eden aksiyom kümelerini oluşturan aksiyomlar İslam'ın adalet ve eşitlik prensipleri ile uyumludur. Dolayısıyla, ‘Avl Doktrininin tatbikinde sunulan gerekçelendirme¹⁵ aksiyomatik yaklaşım gereği öz-ikililik ve yukarı yönlü bütünlük özelliklerine indirgenebilir. Ebû Hanîfe'nin uygulanmasını önerdiği Münazaa Yöntemi (MU) asgari hakların önceliği ile öz-ikililik aksiyomları ile karakterize edilebilir. Öte yandan, Ebû Yûsuf'un dağıtımı için sunduğu gerekçelendirme¹⁶ aksiyomatik yaklaşım gereği anonimlik, talepleri tenzilde istikrar, nüve-geçişine duyarlılık ve eşitlere eşit muamele özelliklerine indirgenebilir.

15 Coulson'a (1971) göre ‘Awl doktrini, miras paylarının toplamının 1'den fazla olduğu durumlarda uygulanır. Doktrine göre Kur'an'daki paylar orantılı olarak azaltılır.

16 “Ebû Yusuf”un delili ise şudur: Bu meselede göz önüne alınacak şey ikrar edenlerin zanları değil, ikrar edilen malın miktarıdır. Çünkü alacaklının alacağı şey maldır. Bin dirhemi tüm mirasçılardan alır. Bu bin dirhem küçük kardeşin ikrar ettiği ve kardeşlerin tümünün de borçlu olduğu konusunda anlaştığı miktardır. Bu nedenle alacaklı üç kardeşten önce bu bin dirhemi almakla işe başlar. Her bir kardeşten bunun üçte birini alır. Bunun sonunda küçük oğulda bir alacağı kalmaz. Daha sonra ortanca oğula gelir. Ortanca oğul “Ben senin bundan başka bin dirhem daha alacağın olduğunu ikrar ettim. Bu konuda beni büyük kardeşim de doğruladı. Bu nedenle bu borç aramızda eşittir. Bunun yarısı benim, yarısı da büyük kardeşimin elindedir. Diğer yarısını o sana teslim edecektir.” diyerek elindeki bin dirhemini yarısını verir. Alacaklı ondan bir defa bin dirhemini üçte birini bir defa da yarısını almıştır. Bunun toplamı altıda beş yapar. Alacaklı daha sonra büyük oğula gelerek ona, “Sen borcun bütün terekeyi kapladığını, geriye sana miras olarak bir şey kalmadığını ikrar ettin.” der. Onun ikrarının hükmüne dayanarak elindekinin tümünü alır.” (Akşit, 2008).

Dolayısıyla, bahsi geçen aksiyomların, ilgili otoritelerin uyguladığı ‘Avl Doktrini (AWL) ve Ebû Yûsuf’un (AY) uyguladığı dağıtım yöntemini karakterize etmek için kullanılabileceği açıktır.

İslami dağıtımların adil paylaşım literatüründeki bazı kurallarla aksiyomatik olarak örtüşmesi, karşılaştırmalı hukuk çalışmaları için değerlidir. Örneğin, “Vazgeçileni-ver-kalanı-böl” kuralı Yahudilikle uyumlu bir kural olarak nitelendirilirken, “Orantılı Kural” Yahudilikle uyumlu olmayan bir kural olarak adlandırılır (Rabinovitch, 1973). Her iki kuralın da İslami dağıtım kuralı olarak eşdeğerleri bulunduğu için, bu tespitin, Yahudi ve İslam hukuku kıyaslamaları için yeni bir argüman oluşturabileceği ortadadır. Bahsi geçen karakterizasyonlarda ele alınan aksiyomların İslami bağlama adapte edilebilirliği, İslam otoriteleri tarafından uygulanagelen de facto dağıtım yöntemleri için matematiksel bir temel oluşturur; bu da modern ekonomik paylaşım ile İslami paylaşım arasındaki boşluğu kapatır. Gelecekte yapılacak çalışmalarla, adil paylaşım literatüründe yer alan tüm aksiyomların İslami değerler ve normlarla uyumluluğu belirlenebilir ve belki de İslami dağıtımlardan türetilen yeni aksiyomlar adil paylaşım literatürüne özgün bir katkı olarak eklenebilir. Bu çalışma, tarihsel olarak kaydedilmiş tüm İslami dağıtım yöntemlerinin genellenip kural haline getirilerek mikro iktisadın adil paylaşım alanına dahil edilmesi için bir örnek oluşturur.

4. Sonuç

Bu makalede, İslam hukuku tarihinden seçilmiş meseleler incelenip problemler mikroiktisattaki adil paylaşım problemi bağlamında tanımlanmıştır. Çalışmada, ilgili mikroiktisat literatüründe Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralı ya da Nizalı Kumaş kuralı adıyla yerleşik hale gelmiş, orijin olarak Talmud’a referans gösterilen dağıtım kuralının ilk defa İslami temellerinin varlığı gösterilmiştir. Çalışmada, aksiyomatik karakterizasyon yönteminden faydalanılarak Ebû Hanîfe’nin Nizalı Kumaş Meselesi ve Ebû Hanîfe’nin Kılıç Meselesi olarak adlandırdığımız miras hukuku uyuşmazlıklarının çözümünde Ebû Hanîfe tarafından tatbik edilen Münazaa Yönteminin, İslami norm ve değerlere uygun olduğu belirlenen asgari hakların önceliği ile öz-ikililik aksiyomları ile karakterize edilebileceği gösterilmiştir. Bu karakterizasyon gereği Münazaa Yönteminin Vazgeçileni-ver-kalanı-böl kuralı ile özdeş oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca, Ebû Yûsuf ve Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî tarafından uygulanması önerilen ‘Avl (AWL) Doktrininin Orantılı Kural ile özdeş olduğu tespit edilmiştir. Öte yandan, Üç Oğul Meselesi adını verdiğimiz uyuşmazlık yeni bir tür adil paylaşım problemi olarak (uyarlanmış talepler problemi) adil paylaşım literatürüne kazandırılmıştır. Uyuşmazlık için Ebû Yûsuf’un uygulanmasını önerdiği dağıtım yöntemi aksiyomatik olarak incelenmiş

ve genellenebilir bir dağıtım kuralı olarak tanımlanmıştır. Yeni tanımlanan bu kuralın Sınırlandırılmış İbn Ezra Kuralı ile özdeş olduğu aksiyomatik olarak ortaya konmuştur. Bu tespit gereği, adil paylaşım literatüründe İbn Ezra Kuralı olarak yer etmiş dağıtım yönteminin İbn Ezra'dan yaklaşık üç yüzyıl öncesine dayanan İslami temelleri olabileceği hususu ortaya konmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Ajetunmobi, M. A. (1988). "Collection and Review of Cases of Al-'awl (Pro-Rata Reduction) in Shari'ah Law of Succession." *Islamic Studies*, 27, 209-219. <https://www.jstor.org/stable/20839895>.
- Alcalde, J., Marco, M.d.C. and Silva, J.A. (2008). The minimal overlap rule revisited, *Social Choice and Welfare*, 109–128, <https://www.jstor.org/stable/41107912>.
- Al-Khuwarizmi, (1938). *The Algebra of Inheritance*, çev. S. Gandz, Chicago: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society, s. 328.
- Ahangar, M.A.H. (2002). *Islamic Law of Inheritance: Some Misconceptions in Mimi Kamariah Majid's Family Law in Malaysia*, IIUM Law Journal.
- Arikewuyo, N.A. (2023). Literalism Versus Rationalism In The House of Islam: A Case Study of Islamic Law of Succession, *International Journal of Fiqh and Usul al-Fiqh Studies*, 7(1), 57–67, <https://journals.iium.edu.my/al-fiqh/index.php/al-fiqh/article/view/286>.
- Aumann, R. J. & Maschler, M. (1985). Game theoretic analysis of a bankruptcy problem from the Talmud. *Journal of Economic Theory*, 36, 195-213. [https://doi.org/10.1016/0165-4896\(82\)90029-4](https://doi.org/10.1016/0165-4896(82)90029-4).
- Barnes, T.J. (1988). Rationality and relativism in economic geography: an interpretive review of the homo economicus assumption. *Progress in Human Geography*, 12(4), 473–496. <https://doi.org/10.1177/03091325880120040>.
- Bergantiños, G., & Moreno-Ternero, J. D. (2020). Sharing the revenues from broadcasting sport events. *Management Science*, 66, 2417-2431. <https://doi.org/10.1287/mnsc.2019.3313>.
- Bowen, J. (1998). "You May Not Give It Away": How Social Norms Shape Islamic Law in Contemporary Indonesian Jurisprudence, *Islamic Law and Society*, 5(3), 382–408, <https://www.jstor.org/stable/3399265>.
- Chatterjee, S., Ertemel, S. & Kumar, R. (2023). Rationing rules for risky claims. *Journal of Mathematical Economics*. <https://doi.org/10.1016/j.jmateco.2023.102868>.
- Cici, R. (2005). "Osmanlı klâsik dönemi fıkıh kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5, 215-248. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/652332>.
- Cilardo, A. (2012). *The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law Under the Fatimids*, Bloomsbury

- Publishing, New York, NY.
- Coulson, N. J. (1971). *Succession in the Muslim family*. Cambridge University Press.
- Dagan, N. (1996). New characterizations of old bankruptcy rules. *Social Choice and Welfare*, 13, 51–59. <http://www.jstor.org/stable/41106151>.
- De Frutos, M. A. (1999). Coalitional manipulations in a bankruptcy problem. *Review of Economic Design*, 4, 255–272. <https://doi.org/10.1007/s100580050037>.
- Doğan, B., & Ertemel, S. (2023). Miras hukuku sistemlerinde bir iflas problemi uyarlaması: İslam miras hukuku örneği. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (55), 415-428. <https://doi.org/10.30794/pausbed.1117221>.
- Döndüren, H. (1991). “Avl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, 117-118.
- El-Mergînânî, B. (2013). *El-Hidâye*, çev. A. Meylani. Kahraman Yayınları.
- Engle, E. (2021). The history of the general principle of proportionality: An overview. *Dartmouth LJ*, 10, 1–11. <https://ssrn.com/abstract=1431179>.
- Ertemel, S., & Kumar, R. (2018). Proportional rules for state contingent claims. *International Journal of Game Theory*, 47, 229-246. <https://doi.org/10.1007/s00182-017-0585-7>.
- Furqani, H. (2018). Defining Islamic Economics: Scholars’ Approach, Clarifying The Nature, Scope and Subject-Matter of The Discipline, *Turkish Journal of Islamic Economics*, 69–93, <https://doi.org/10.26414/m025>.
- Gandz, S. (1938). The Algebra of Inheritance: A Rehabilitation of Al-Khuwarizmi, *Osiris*, 5, 319–391, <http://www.jstor.org/stable/301569>.
- Ginsburgh, V. and Zang, I. (2001). Sharing The Income of a Museum Pass Program, *Museum Management and Curatorship*, 19(4), 371–383, <https://doi.org/10.1080/09647770100501904>.
- Haneef, M. (1997). Islam, The Islamic Worldview, and Islamic Economics. *IIUM Journal of Economics and Management*, 5(1), 39–66. <https://journals.iium.edu.my/enmjjournal/index.php/enmj/article/view/30>.
- Hasan, Zubair (1988): Distributional equity in Islam. Published in: Munawar Iqbal (Ed.): *Distributive justice and need fulfillment in an Islamic Economy* (1988): pp. 35-62.
- Herrero, ve Villar, A. (2001). The three musketeers: four classical solutions to bankruptcy problems. *Mathematical Social Sciences*, 42,307-328. [https://doi.org/10.1016/S0165-4896\(01\)00075-0](https://doi.org/10.1016/S0165-4896(01)00075-0)
- Hocaeminefendizade, A.H. (2020). *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Cilt 1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Hougaard, J. L. (2009). *An introduction to allocation rules*. Springer Science & Business Media.
- Islam, S. (2019). Development of Muslim Law of Succession, *International Journal of Management, Technology, and Social Sciences (IJMTS)*, 4(1), <http://doi.org/10.5281/zenodo.3238308>.
- Kamali, M.H. (2015). *Qawa ‘id al-fiqh: The legal maxims of Islamic law*, Routledge, New York, NY.
- Kaminski, M. M. (2000). “Hydraulic” rationing. *Mathematical Social Sciences*, 40, 131–155. [https://doi.org/10.1016/S0165-4896\(99\)00045-1](https://doi.org/10.1016/S0165-4896(99)00045-1).
- Karaman, H. (1987). *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları ve Seydişehir, İslam Miras Hukuku, s. 32.
- Khadduri, M. (1953-1954). Nature and sources of Islamic law, *George Washington Law Review*, 21(1), 3–23, <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/gwlr22&div=10&id=&page=>.
- Kızılkaya, N. (2021). *Legal Maxims in Islamic Law: Concept, History and Application*. Brill -

- Nijhoff, Leiden.
- Littlechild, S. C., & Owen, G. (1973). A Simple Expression for the Shapely Value in a Special Case. *Management Science*, 20(3), 370–372. <http://www.jstor.org/stable/2629727>
- Lowell, E. (1895). General Average: “Qui Sentit Commodum Sentire Debet et Onus”, *Harvard Law Review*, 185–197, <https://doi.org/10.2307/1321668>.
- Moulin, H. (1985). Egalitarianism and utilitarianism in quasi-linear bargaining. *Econometrica*, 53, 49–67. <https://doi.org/10.2307/1911723>.
- Moulin, H. (1987). Equal or proportional division of a surplus, and other methods. *International Journal of Game Theory*, 16, 161–186. <https://doi.org/10.1007/BF01756289>.
- Moulin, H. (2002). Axiomatic cost and surplus sharing. K. Arrow, A. K. Sen ve K. Suzumura (Eds.), *Handbook of Social Choice and Welfare Volumes 1*, (Amsterdam: North Holland), s. 300.
- Musa, K. (2014). Legal Maxims as a Genre of Islamic Law: Origins, Development and Significance of Al-Qawaid al-Fiqhiyya, *Islamic Law and Society*, 21(4), 325–365, <https://doi.org/10.1163/15685195-00214p01>.
- O’Neill, B. (1982). A problem of rights arbitration from the Talmud. *Mathematical Social Sciences*, 2, 345–371.
- Kahf, M. (2019). *Methodology of Islamic Economics*, Routledge, London.
- Pathak, P. A., Sönmez, T., Ünver, M. U., & Yenmez, M. B. (2021, July). Fair allocation of vaccines, ventilators and antiviral treatments: leaving no ethical value behind in health care rationing. *Health Economics*. <https://doi.org/10.1002/hec.4265>.
- Powers, D.S. (1993). The Islamic Inheritance System: A Socio-Historical Approach, *Arab Law Quarterly*, 8(1), 13–29, <https://www.jstor.org/stable/3381490>.
- Rabinovitch, N. (1973). *Probability and Statistical Inference in Ancient and Medieval Jewish Literature*, University of Toronto Press, Toronto.
- Saiti, B. and Abdullah, A. (2016). The Legal Maxims of Islamic Law (Excluding Five Leading Legal Maxims) and Their Applications in Islamic Finance, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 139–151, <https://ssrn.com/abstract=3062121>.
- Serahsi, Mebsut, Cilt XXIIIX, editör: Mustafa Cevat Akşit, İstanbul, Gümüşev Yayınılık, 2008.
- Shapley, L.S. (1953). A value for n-person games, *Contributions to the Theory of Games*, 2, 307–317, <https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/papers/2021/P295.pdf>.
- Siddiqi, M. N. (1992). Some notes on teaching economics in an Islamic framework. In S. Tahir, A. Ghazali, and S. O. S. Agil (Eds.), *Readings in microeconomics: An Islamic perspective* (pp. 1–30). Malaysia: Longman Malaysia Sdn. Bhd.
- Seydişehri, M. E. B. (1994). *Delilleriyle İslam Miras Hukuku*, çev. İ. H. Uca. İstanbul: Esra Yayınları.
- Taqiuddin, H. (2021). The Justice Dimensions in the Provision of Al-Awl on Islamic Inheritance Law, *Journal for Integrative Islamic Studies*, 7(2), 135–146, <https://ijmmu.com/index.php/ijmmu/article/view/338>.
- Thomson, W. (2003). Axiomatic and game-theoretic analysis of bankruptcy and taxation problems: an update. *Mathematical Social Sciences*, 45, 249–297. [https://doi.org/10.1016/S0165-4896\(03\)00012-2](https://doi.org/10.1016/S0165-4896(03)00012-2)
- Thomson, W. (2019). *How to divide when there isn’t enough: from Aristotle, the Talmud, and Maimonides to the axiomatics of resource allocation*. Cambridge University Press.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakır: *Osmanlı Devleti’nin ilmiye teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

1965.

van der Waerden, B.L. (2013). A History of Algebra: From al-Khwarizmi to Emmy Noether, Springer Science & Business Media, New York, NY.

Vanlıoğlu, Hüsameddin, Fatih Kalender, Abdullah Hiçdönmez, Emin Ali Yüksel, Siraciyye Tercümesi Feraiz İslam Miras Hukuku (Geniş İzahlı ve Şemalı), İsmailağa Yayınları, İstanbul, 2020.

Yazıcı, A. (2013). Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerinin Değerlendirilmesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29.

Yenice, A. C. (2020). Homoeconomicus' tan Homoislamicus'a: Karşılaştırmalı Bir Araştırma. International Journal of Islamic Economics and Finance Studies, 6(2), 138-155. <https://doi.org/10.25272/ijisef.751251>.

Young, H. P. (1987). On dividing an amount according to individual claims or liabilities. Mathematics of Operations Research, 12, 398-414. <https://doi.org/10.1287/moor.12.3.398>.



Tafsir on the Qur'an's Discourse Against Hypocrisy

Kur'an'ın Münafıklığa Karşı Söylemi Üzerine Bir İnceleme

Fereshteh Motamed Langrody*, Fathiyeh Fattahizadeh**

Abstract

This study uses Fairclough's model of critical discourse analysis with regard to 15 ayahs from the Qur'an's Madani Surahs to delineate how God deals with hypocrites' claims in order to decode the ideological view of hypocrites' discourse and improve critical Qur'anic knowledge about hypocrites. This study examines the ideological structures at the descriptive level to reveal the central meanings in the deep structures of these ayahs and to understand the Qur'an's discourse-building methods against hypocrisy. This study is distinguished by its use of an interdisciplinary approach to examine ayahs while also using classical and contemporary interpretations. Based on the data analysis, the Qur'an uses discursive constructions at the descriptive level, including semantic opposition, conditional and negative statements, indirect quotations, modality, active and passive verbs, rhetorical questions, and explicit criticism when dealing with hypocrites to refute and rebuke the discourse of hypocrisy. The exploration of the ayahs' discourse at the interpretive level reflects the context of the situation at the time of revelation and the psychological element that reflects the presence of hypocritical discourse in society. At the explanatory level, the analysis demonstrates the depth of how the Qur'an confronts the hypocrites' claims to persuade the audience by constructing religious, functional, and motivational criticisms, as well as by using monotheistic ideology and belief in the afterlife.

Keywords: Qur'anic discourse, Hypocrites, Critical discourse analysis, Fairclough's model

Öz

Bu çalışma, Fairclough'un eleştirel söylem analizi modelini, münafıkların söyleminin ideolojik bakış açısını çözmek ve münafıklar hakkındaki eleştirel Kur'an bilgisini geliştirmek amacıyla Allah'ın münafıkların iddialarını nasıl ele aldığını tasvir etmek için Kur'an'ın Medenî Surelerinden 15 ayetle ilgili olarak kullanmaktadır. Bu çalışma, bu ayetlerin derin yapılarındaki merkezi anlamları ortaya çıkarmak ve Kur'an'ın münafıklığa karşı söylem oluşturma yöntemlerini anlamak için ideolojik yapıları betimsel düzeyde incelemektedir. Çalışma, ayetleri incelemek için disiplinler arası bir yaklaşım kullanması ve aynı zamanda klasik ve çağdaş yorumları kullanmasıyla öne çıkmaktadır. Veri analizine göre Kur'an, münafıklık söylemini çürütmek ve eleştirmek için anlamsal karşıtlık, şartlı ve olumsuz ifadeler, dolaylı alıntılar, modalite, aktif ve pasif fiiller, retorik sorular ve münafıklarla uğraşırken açık eleştiri gibi betimsel düzeyde söylemsel yapılar kullanmaktadır. Ayetlerin söyleminin yorumsal düzeyde incelenmesi, vahiy zamanındaki durumun bağlamını ve toplumdaki ikiyüzlü söylemin varlığını yansıtan psikolojik unsuru yansıtır. Açıklayıcı düzeyde analiz, Kur'an'ın münafıkların dinleyicileri ikna etme iddialarına dini, işlevsel ve motivasyonel eleştiriler inşa ederek ve aynı zamanda tek tanrılı inanç ve ahiret inancını kullanarak nasıl karşı koyduğunun derinliğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an söylemi, Münafıklar, Eleştirel söylem analizi, Fairclough modeli

* **Corresponding Author:** Fereshteh Motamed Langrody (Post-doctorate researcher,) Alzahra University, Faculty of Theology, Department of Quranic Studies and Hadith, Tehran, Iran. Email: f.motamad@alzahra.ac.ir ORCID: 0000-0002-8759-9209

** Fathiyeh Fattahizadeh (Prof.Dr.), Alzahra University, Faculty of Theology, Department of Quranic Studies and Hadith, Tehran, Iran. Email: f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir ORCID: 0000-0003-1633-0955

To cite this article: Langrody, Fereshteh Motamed, Fattahizadeh. "Tafsir on the Qur'an's Discourse Against Hypocrisy." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 107–127. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1323435>



1. Introduction

Language merits research because, as a representation, it is a system of concepts and ideas formed by the dominant society, discourse, and ideology.¹ Critical discourse analysis (CDA) is an interdisciplinary applied theory of general linguistics that exceeds the mere description of linguistic data and focuses on ideological processes, situational context, and the intertextuality that influences the formation of discourse.

Qur'anic discourses involve a rich set of discourses that possess various semantic layers whose practical and influential aspects can be reflected upon using linguistic methods. One such discourse mentioned in different parts of the Qur'an deals with hypocrites' claims. The current of hypocrisy adopted the verbal method to build its ideas into a discourse and influence the believers, and God interactively deals with this discourse. Based on Fairclough's CDA model, this research presents the discursive levels with regard to how the Qur'an deals with hypocrites' claims. The significance of this research lies in revealing how the Qur'an confronts hypocrites in order to regulate social relations, distinguish authentic from inauthentic interactions, and prevent the spread of mistrust and penetration of opportunistic currents in Islamic government. Therefore, by reflecting on how the Qur'an deals with the current of hypocrisy, this article can provide a model for dealing with similar social currents in society. The authors aim to use CDA on the relevant Qur'anic ayahs to answer the following questions:

- How do the linguistic choices of the Qur'anic discourse confront the discourse of hypocrisy?
- How does the Qur'anic discourse represent its ideology and power to reform society and confront hypocrisy?

Word limits have prevented us from analyzing all the micro- and macro-levels; thus, major examples of ideological structures in the ayahs are presented, and the paper analyzes the methods of meaning creation at the interpretive and explanatory levels.

2. Study Background

Owing to the interdisciplinary nature of this paper, the research background will be presented under the two domains of CDA and Qur'anic studies. Fairclough's *Language and Power* (1989) and Jorgensen and Phillips' "Discourse Analysis as

1 Ferdows Aghagolzadeh & Tahereh Taremi, 2016, *Linguistic analysis of the rival discourses in the educational scholarships file: Fairclough's critical discourse analysis approach*, Language Related Research, 7(6), 395.

Theory and Method” (2018) are among the major works on Fairclough’s CDA. In Iran, Aghagolzadeh’s publications are notable. In his “Critical Discourse Analysis” (2015) and paper titled “Description and Explanation of Ideological Linguistic Structures in Critical Discourse Analysis,” he theoretically and practically introduced Fairclough’s method and its application to texts taken from press and media. Yarmohammadi (2008) and Soltani (2008) have also written about the use of Fairclough’s CDA and introduced the most important discursive structures used in press.

Several works are also found on hypocrisy. Mohammadi Gilani’s (2006) study on stories of the hypocrites in the Qur’an observes the historical forms of hypocrisy at the dawn of Islam and examines hypocrisy from religious, social, and philosophical perspectives. In a work on the encounter between the Prophet and the hypocrites, Nayyeri (2013) examined the Qur’an in three volumes by descriptively citing ayahs to examine how the Prophet dealt with hypocrites during various wars such as the battles of Uhud, Badr, and Ahzab. In the paper examining the current of hypocrisy and its motives in the Prophetic Revolution according to the Holy Qur’an, Ghazizadeh and Tabasi (2008) adopted the descriptive method and enumerated factors such as fear, avarice, and prejudice as the causes of hypocrisy.

Based on this review, we found no study to have used Fairclough’s CDA to examine Qur’anic ayahs discussing hypocrites’ claims. Therefore, this study adopts Fairclough’s CDA to investigate the Qur’anic critical discourse dealing with hypocrites’ claims.

3. Theoretical Framework

Humanities in general and studies on the Qur’an and hadith in particular are expanding worldwide. As such, a shared language is necessary for communicating with other researchers, and novel text analysis methods can serve this purpose well. The use of interdisciplinary research undoubtedly involves the use of a universal language. As a qualitative method, CDA plays an important role in the methodical contemplation of Qur’anic ayahs. “Paying attention to the linguistic level of discourse in the form of speech, the metalinguistic level (which is the role of cultural and social grounds), and the effect of extra-linguistic factors in understanding the meaning of speech/text plays a major role in interpreting Qur’anic verses.”²

In 2001, Norman Fairclough introduced the triadic model of critical discourse, which provides an understanding of meaning and discourse using a systematic

2 Fatemeh Dastranj, 2018, *An Investigation on the Effect of Syntactic Analysis on the Qur’anic Discourse of Wsyi Verse*, Language Related Research, 9(1), 214.

dialectical approach. This model considers the relationship linguistic knowledge has with texts, institutions, society, and ideology and presents it under three levels: descriptive, explanatory, and interpretative.³ According to Fairclough, any text consists of a dialectic of various meaningful elements whose analysis is crucial to the text’s discourse analysis.⁴

Fairclough regards the use of language as a communicative act consisting of three aspects: text, discursive act, and social action. Text can be spoken, written, visual, or a combination of these three, while discursive action denotes the process of producing and consuming text, which is a social action.⁵ Fairclough’s CDA consists of three levels: description, interpretation, and explanation.⁶ The overall goal of this triadic model is to offer a framework for discourse analysis. The model is based on the principle that a text cannot be understood or analyzed in a vacuum; rather, it must be comprehended in relation to the networks of other texts and the social context.⁷

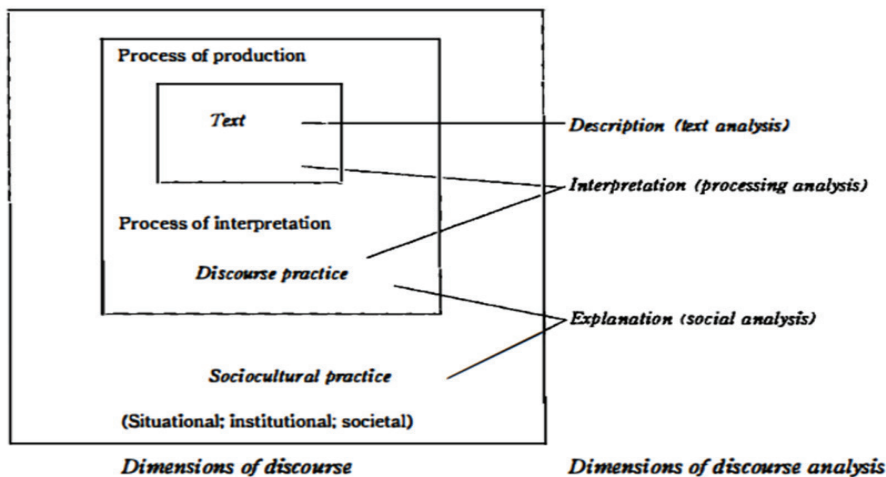


Figure 1. Fairclough’s CDA model.(Fairclough, 1989, p. 25)

3 Norman Fairclough, *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, (London & New York, 2003), 138–139.

4 Ibid., 23.

5 Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Pree, 1992), 73.

6 Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman Inc, 1989), 26.

7 Marianne Jorgensen & Louise Philips, *Theory and Discourse Analysis Approach* (Translated by: Jalili; Tehran: Ney, 2018), 123.

In Fairclough's triadic model, the description stage is the prerequisite to interpretation and explanation. In fact, any discursive event is regarded as a text, and the superficial features of the text are examined at the descriptive level. Fairclough explains this level of analysis as follows: "The formal features of a text can be analyzed from a discursive view; on the one hand, it can track the production process and, on the other hand, it can shed light on the interpretive process."⁸

In addition to analyzing the linguistic structure, this method of analysis encompasses the discourses involved in the generation and consumption of a text because the text, being a social act, is formed by these discourses. According to Fairclough, "Interpretation deals with and interacts with the text, and regards it as a product of the production process and a source for the interpretive process. It also considers its context of situation."⁹

Explanation expresses the relationship between discourse and the social context. According to Fairclough, this level seeks to describe discourse as part of a social process, how social structures demonstrate discourse, and what reproductive effects they have on structures to maintain or change them.¹⁰

4. Research Methodology

This paper uses Fairclough's CDA at the three levels of description, interpretation, and explanation to analyze the Qur'anic ayahs dealing with hypocrites' claims. The first section analyzes the formal features of the words and the syntactic features of the ayahs. The second section (interpretation) analyzes the context of situation and the discursive and inter-discursive order. Accordingly, this study bases the dimension of interpretation on the context of situation and the psychological component of discourse actors. The third section (explanation) examines discourse as part of the process of social struggle in power relations, namely by analyzing the Qur'anic discourse as the prevailing power against hypocrites' claims.

5. Data Analysis

Before examining the ayahs' discourse, the scope of the ayahs pertaining to the claims of the hypocrites need to be determined and then analyzed at the three levels of description, interpretation, and explanation.

8 Fairclough, *Language and Power*, 24.

9 Ibid., 26.

10 Ibid., 26.

5.1. Introducing the Corpus

Hypocrisy is discussed in detail in the Madani Surahs. Al-Baqarah first states the attributes of the pious and of the infidels, and then mentions the characteristics of hypocrites over 13 ayahs. Hypocrites' actions, traits, and claims are discussed over 81 ayahs and 17 surahs.¹¹ Most ayahs discussing hypocrisy appear in Surah At-Tawba and Surah Al-Munafiqun, which describe the situation in Medina. All these surahs are Madani Surahs, except for Surah Al-Hud and Surah Al-Ankabut, in which the Madani or Meccan nature of the hypocrisy-related ayahs is disputed. The political, social, and economic conditions of Muslims in Mecca could not arise envy in or promise any gains to hypocrites, so they could not have acted hypocritically; thus, the hypocrisy emerged after the Islamic government rose to power (i.e., after the Prophet's hijra to Medina). As the government was religious, hypocrisy was also transmitted to the domain of faith.¹² The rather extensive description of hypocrites in the Madani Surahs suggests the large size of this group in Medina and its social and intellectual influence and power.

Upon studying the Qur'anic ayahs, the following claims made by hypocrites and how the Qur'an confronts them have been identified, though due to the size limitations of the article, just mentioning the ayahs within the text of the article will have to suffice.

5.2. Description

At this level, Fairclough examined a textual structure and discourse with an assumed appearance and general concept. He explored the experimental value of the vocabulary, metaphors, grammar, sentence formation, and logical relationships in the text.¹³ Due to current word limits, only the most important discursive structures will be mentioned, followed by a few examples.

5.2.1. Analyzing Semantic Opposition in Qur'anic Discourse

The relationship between two opposite words and sentences helps associate the meaning of opposing discourses in the audience's mind.¹⁴ The Qur'anic discourse against hypocrites demonstrates the height of discursive confrontation: "And of

11 Al-Imran, An-Nisa, Al-Ma'idah, Al-Anfal, At-Tawbah, Hud, An-Noor, Al-Ankabut, Al-Ahzab, Muhammad, Fat'h, Al-Hadid, Al-Mujadala, Al-Hashr, Al-Munafiqun, At-Tahrim, & Al-Muddaththir.

12 Mahmood Mahdavi Damghani, 2009, *Muhammad (PHU) and Hypocrisy*, History Studies of Islam, 1(1), 138.

13 Fairclough, *Language and Power*, 110–111.

14 Ahmad Mukhtār 'Umar, *Semantics book*. (Ghahereh: The World of Books, 1999), 209.

the people are some who say, 'We believe in Allāh and the Last Day, but they are not believers' (Qur'an 2:8). "And when it is said to them, 'Do not cause corruption on the earth,' they say, 'We are but reformers.' Unquestionably, it is they who are the corrupters, but they perceive [it] not" (Qur'an 2:11-12). "And a party of them asked permission of the Prophet, saying, 'Indeed, our houses are exposed [i.e., unprotected],' while they were not exposed. They did not intend except to flee... Allāh will judge between [all of] you on the Day of Resurrection, and never will Allāh give the disbelievers over the believers a way [to overcome them]" (Qur'an 33:13). "And among them is he who says, 'Permit me [to remain at home] and do not put me to trial.' Unquestionably, into trial they have fallen And indeed, Hell will encompass the disbelievers" (Qur'an 9:49). "Those who say, 'Which of you has this increased in faith?' As for those who believed, it has increased them in faith, while they are rejoicing. But as for those in whose hearts is disease, it has [only] increased them in evil [in addition] to their evil. And they will have died while they are disbelievers" (Qur'an 9:124-125). In the first ayah, "but they are not believers" runs in contrast to "We believe in Allāh and the Last Day," with the first sentence expressing the status of action of the agent and the second sentence recounting it. This contrast aims to reject and deny the hypocrites' claim. The presence of emphasis and exaggeration in the rejection of faith in the statement "but they are not believers" is what generally expels the hypocrites from the truth of faith.¹⁵

The commander of the action uses semantic opposition to religiously and politically demonstrate the situational context of time from different angles. God notes that some people have distanced themselves from pure Islamic values. Thus, by using opposite words and sentences, He reminds the audience of the naturalization of the deviant ideology centered on evil that has penetrated society, so that the image of hypocrisy can be shattered in the audience's eyes. In fact, this orientation in the Qur'an's critical discourse toward the hypocrites' claims recreates the significance of hypocrisy in society in order to paint a complete picture of society's duality while also explicitly criticizing hypocrites' beliefs, actions, and motives. Just as in the Qur'an 2:8, Allah rejects the hypocrites' faith in contrast to their verbal faith, because their faith has no worth.¹⁶

15 Cârullah Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi t-tenzil ve 'uyûni l-ekâvil fî vücûhi t-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 3rd ed., 1407), Vol. 1, 55.

16 Ebû Jafer Muhammed b. Taberî, Cerîr, *Câmiu l-beyân an te'vili âyi l-Kur'ân*. thk. Dr. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et-Türkî. Vol. 26 Cairo: Dâru'l-Hijr, 1412), Vol. 1, 91.

5.2.2. Analyzing Modality in Qur'anic Discourse

Modality is the semantic information regarding the speaker's vision about what is being said.¹⁷ Modality indicates a relationship not only between form and content but also between content and role and is often characterized by the use of modal verbs, as well as their negative forms and adverbs. For example, the emphasis occurs on an ideological construct repeated in the ayahs and has a persuasive nature. Emphasize and repeating become necessary when the commander of the action is denying something. Because the hypocrites are strongly in denial, the rhetoric has to stress the idea more emphatically so that the meaning can be conveyed strongly to the audience. Due to the deception of their souls, the hypocrites falsely believed that they were reformers. In the ayah "Unquestionably, it is they who are the corrupters, but they perceive [it] not" (Qur'an 2:12), different types of emphasis (*ala*, *inna*, *mufsidun* with a definite article, the pronoun *hum*, and the phrase "they perceive not") are used to reject the hypocrites' claim that they are reformers. *Ala* is a combination of the interrogative *hamza* and a word of negation used to denote one informing of the realization of the next phrase. Interrogation is added to negation to emphasize this. Therefore, the Qur'anic discourse rejects the hypocrites' claims that they are among the reformers with the most eloquent expression denoting Divine wrath in the best way possible.¹⁸

In the face of the hypocrites' claim that they had good intentions when building Masjid al-Dirar, expressed as "We intended only the best" (Qur'an 9:107), God notifies the Prophet of their intention while also emphatically rejecting their claim, the ayah ending with "And Allāh testifies that indeed they are liars." Different verbal emphases are used in this sentence to reject the hypocrites' claims in their verbal declarations: a nominal sentence, *inna*, *lam*, and the agent noun "liars," indicating the continuity of their falsehood. Also, the ayah "And Allah knows that you are His Messenger" (Qur'an 63:1) rejects the hypocrites' declaration that Prophet Muhammad is the messenger of God, because their declaration is sarcasm and devoid of the accord between the heart and the tongue.¹⁹ God's emphatic rejection of hypocrites' claims aims to confront their discourse.

5.2.3. Analyzing the Expressive Value in Qur'anic Discourse

According to Fairclough, words with an expressive value represent the text producer's world knowledge and ideology.²⁰ The hypocrites' claims and the Qur'an's

17 F.R. Palmer, *Mood and Modality*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1.

18 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te 'vîl*, Vol. 1, 62.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te 'vîl*, Vol. 4, 538.

20 Fairclough, *Language and Power*, 119.

responses to them are explained with an ideological foundation after distinguishing the hypocrites from pure Islam. Expressions such as the following have a negative expressive value: “they are not believers” (Qur'an 2:8), “liars” (Qur'an 63:1), “people who are afraid” (Qur'an 9:56), “who are the corrupters, but they perceive [it] not” (Qur'an 2:12), “they are disbelievers” (Qur'an 9:125), “but as for those in whose hearts is disease, it has [only] increased them in evil [in addition] to their evil” (Qur'an 9:125), “for him is the fire of Hell, wherein he will abide eternally... that is the great disgrace” (Qur'an 9:63), and “but the hypocrites do not understand” (Qur'an 63:7). In other words, concepts such as ignorance of the truth demonstrate the hypocrites' actions that are motivated by their attitudes (materialistic and non-religious) differing from the attitudes of the believers, as explicitly represented in the ayahs. To oblige the actor and issue an ultimatum, hypocrites' exposure and threats against them become dramatically intense, reaching punishment in this and the next world. For instance, in the Qur'an (2:12), the phrase “but they perceive [it] not” denotes the hypocrites' lack of perceiving their true conscience. Namely, they claim they are reformers but “they are the corrupters and do not know it.” These Divine words reject the hypocrites' claim, for they were commanded to obey God's commands and refrain from disobedience.²¹

Disbelievers is another word that encompasses an expressive value in reference to the hypocrites: “And indeed, Hell will encompass the disbelievers” (Qur'an 9:49) and “And they will have died while they are disbelievers” (Qur'an 9:125) shows that they have no grain of faith in their hearts but only put on a mask of faith and introduce themselves as Muslims.²² In fact, the lack of heartfelt belief leads to hypocrites' disbelief, which then leads to ignoring God and His legitimacy. *Kāfirun* is the agent noun of the root *kufir* and denotes those who are persistent in their infidelity; this means that hypocrites pursue their goals by persisting in their infidelity. Furthermore, the phrase “It has [only] increased them in evil [in addition] to their evil” demonstrates the hypocrites' continuous disbelief is what increases their punishment.²³

Moreover, the expression “And indeed, Hell will be encompassing of the disbelievers” refers to the current deprivation the hypocrites face in this world and later in the hereafter. In fact, the hypocrites will be immediately encompassed by Hell, as if they are surrounded fully by it. They are deprived of the light of

21 Jarir al-Tabari, *Cāmiu'l-beyân an te 'vili âyi 'l-Kur 'ân*, Vol. 1, 99.

22 Muḥammad Ibn Ḥasan, Ṭūsī. *Al-Tibyān fī Tafsir al Qur 'an*, (Beirut: Dar Ihya al-Turāth al-Arabi: n.d), Vol. 1, 68.

23 Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvil fî vücûhi 't-te 'vil*, Vol. 2, 324.

Divine knowledge, His angels, scriptures, messengers, and the Day of Resurrection because they were only thinking about worldly happiness, wealth, and status. In this way they became known among people for their hypocrisy and defamation of religion. Because they had witnessed the rising status of Islam, they became afraid for themselves, their children, and their property. As a result, they became deprived of any spiritual happiness. Thus, they grew more afraid, and consequently had extreme fear combined with severe ignorance, which is the greatest type of spiritual torment.²⁴

5.2.4. Analyzing the Use of Conditional and Negative Statements

Another ideological construct in the ayahs is the use of conditional statements that represent the hidden angles of the hypocrites' nature and ideology, shown in the following examples:

And among them are some who criticize you concerning the [distribution of] charities. If they are given from them, they approve; but if they are not given from them, at once they become angry. (Qur'an 9:63)

If good befalls you, it distresses them; but if disaster strikes you, they say, "We took our matter [in hand] before," and turn away while they are rejoicing. (Qur'an 9:50)

These hypocrites watch you closely. If victory is granted you from Allāh, they say: "Were we not with you?" And were the unbelievers to gain the upper hand, they would say [to them]: "Did we not have mastery over you, and yet we protected you from the believers?" (Qur'an 4:141)

Those who said about their brothers while sitting [at home], "If they had obeyed us, they would not have been killed." (Qur'an 3:168)

... and then [if you did], you would not be given enjoyment [of life] except for a little. (Quran 33:16).

The ayahs also contain a multitude of negative statements. The Holy Qur'an explicitly rejects the false claims of the hypocrites and uses negative sentences for this purpose, such as "but they are not believers" (Qur'an 2:8). While refuting their faith, God calls the space of their enunciation a foreign space and introduces faith as a matter of the heart: "Those who say, 'We believe' with their mouths, but their hearts believe not..." (Qur'an 5:41) The phrase "but their hearts believe not" shows that hypocrites do not believe in their hearts because faith involves a heartfelt acceptance along with a verbal confession.²⁵ By believing, believers become safe from doubt and crises of faith and manifest the effects of their belief

24 Fahreddin Muhammed b. Ömer, Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), Vol. 16, 66.

25 'Alî Ibn Muḥammad Jurjānî, *Al-Tarîfat* (Beirut: Darol-Nafayes. 2004), 40.

in outward physical actions.²⁶ The Qur'an also rejects hypocrites' perception: "but they perceive [it] not" (Qur'an 2:12), for the pre-requisite of knowing any truth is trust in oneself and rational criteria. Hypocrisy deprives the person of this trust, and hypocrites can no longer become aware of anything.²⁷ These statements are warnings to society to make believers and Muslims aware of hypocrites' actions. In addition, hypocrites' beliefs are criticized for their distance from truth and the fact that they would lead to destruction and sedition.²⁸

Other examples are "...while they were not exposed. They did not intend except to flee" (Qur'an 33:13) and "And they swear by Allāh that they are from among you while they are not from among you; but they are a people who are afraid" (Qur'an 9:56). By rejecting hypocrites' claims, God explicitly confronts the discourse of hypocrisy. More interesting to note is that hypocrites had previously expressed their faith saying "We believe in Allāh and the Last Day" (Qur'an 2:8), but in rejecting their words, God uses a nominal sentence to expose their lies and hypocrisy and reveal their intent emphatically. In fact, the nominal sentence is used to stress negation.²⁹ The ayah continues, stating "and never will Allāh give the disbelievers over the believers a way [to overcome them]" (Quran 4:141). The negation of "way" in the indefinite form denotes domination in the world; in other words, disbelievers will not dominate believers in this world or the Hereafter, and the believers, with God's permission, will be victorious over hypocrites as long as they are committed to the requirements of faith.³⁰ Therefore, hypocrites will not defeat believers, whether logically, militarily, politically, culturally, economically or religiously.

In addition, Muslims' victory is referred to as a conquest, while infidels' victory is described as gaining an advantage; this is because Muslims are exalted, while infidels are debased.³¹ Infidels' victories are also described as being limited, transient, and unstable, with the ultimate conquest and victory resting with believers.

26 Mohammed Hussein, Tabatabaei, *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. (Qom: The Islamic Bookstore of Qom Scientific Foundation, 5th ed., 1996), Vol. 1, 33.

27 Muhammad Taghi, Mudarresi, *Min Huda al-Qur'an* (Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain, 1999), Vol. 1, 107.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücihi 't-te'vil*, Vol. 1, 63.

29 See: Sultân Muḥammad gnâbâdy. *Tafsir Bayan Al-saadah fi Maghamat Al-ebadah*. (2nd ed., Mu'assisat al-A'lamî Lelmatboat, 1988), Vol. 1, 57.

30 Jarir al-Tabari, *Câmiu 'l-beyân an te'vili âyi 'l-Kur'ân*. Vol. 5, 213.

31 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücihi 't-te'vil*. Vol. 1, 578.

5.2.5. Analyzing the Use of Rhetorical Questions

The departure of the interrogative form from its main meaning and its application for secondary meanings play an important role in representing the ideological view of the actor (the hypocrites). In fact, such questions pursue another action or activity other than questioning. For example, the Qur'an's interrogative discourse in the face of the hypocrites' claims is compatible with their needs in society so that it is able to influence and change the prevailing atmosphere. With the victory of Islam in Medina, many hypocrites turned to opportunism and greed and were concerned about the political future of the Prophet's movement and the spread of Islam. Thus, when viewing the signs of Muslims' victory, they conceded to the facade of Islam in order to penetrate sensitive positions. They believed that they could harm Islam by secretly abandoning faith and hiding their true nature behind their oaths. God challenges the actors' discourse by questioning them in order to make them aware of their doctrinal error regarding God's unawareness of their conscience: "Is not Allah most knowing of what is within the breasts of all creatures?" (Qur'an 29:10). In this ayah, interrogation is not used for its main purpose; rather, the commander of the action aims to warn and reprimand the actors and to shatter their false idea of hiding their motives, for God is aware of what they harbor within. In addition, the ayah tells the believers what the hypocrites are hiding in their hearts; thus, the interrogative discourse of the Qur'an is both a warning to the hypocrites and good tidings and news to the believers.³²

5.2.6. Analyzing the References in Qur'anic Discourse

Another dimension of the level of description is reference (i.e., determining the types of pronouns and how the actors of discourse are represented in the text). The actors are not accurately represented in the ayahs but are instead introduced with pronouns, because what matters is not themselves but their actions. The repetition of the pronoun *hum* [you] indicates the identity of the actors; this means that Muslims and hypocrites seem to belong to the same group, and the text intends to fine-tune the audience's ideology regarding the hypocrites. The second-person pronoun *kum* is also used in the ayahs, indicating a direct conversation; by directing the speech to the hypocrites, God severely reprimands their escape from the war, as if they were present at that moment: "Never will fleeing benefit you if you should flee from death or killing; and then [if you did], you would not be given enjoyment [of life] except for a little" (Qur'an 33:16) This discursive method makes the audience fully concentrate on the topic at hand. Thus, the Qur'anic discourse responds to hypocrites and addresses them directly from a position of power, without fear.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Vol. 3, 444.

5.2.7. Analyzing the Use of Indirect Quotations

In indirect expression, the discourse-maker does not address the other party directly. In some cases, the discourse-maker acts from a position of power and, by using indirect expressions, deals with the rival discourse while assuming domination of it. For example:

And they swear by Allāh their strongest oaths that if you ordered them, they would go forth [in Allāh's cause]. Say, "Do not swear. [Such] obedience is known. Indeed, Allāh is [fully] aware of that which you do." (Qur'an 24:53)

Never will fleeing benefit you if you should flee from death or killing; and then [if you did], you would not be given enjoyment [of life] except for a little. (Qur'an 33:16)

In the ayahs above, the commander of the action performs in the imperative to realize a value. In other words, God has spoken to the hypocrites through the Prophet and has used the word *qul* [imperative of "to say"] at the beginning of His speech. This is a kind of prescriptive discourse whereby the Prophet acts based on the message he receives from God, and the action involves Divine knowledge and awareness about hypocrites' intentions. Examples include the phrase "Do not swear," which forbids hypocrites' from swearing, and "known obedience," which mentions the reason for this prohibition against swearing. In other words, the obedience of hypocrites is known, because they lie.³³ If hypocrites concede verbally but act in opposition, God will be aware of their action.

5.2.8. Analyzing the Usage of Active and Passive Verbs

Another linguistic strategy that discourse-makers use to represent the ideological view of rival discourses is the use of passive versus active structures. Emphasizing verbs in the passive structure makes the action more important than the actor. In the ayahs, passive verbs are used rarely, and only when the enunciator expresses an obvious matter; the aim is to make the action more objective and thus does not need to mention the actor. For example:

And never think of those who have been killed in the cause of Allāh as dead. Rather, they are alive with their Lord, receiving provision. (Qur'an 3:169)

And among them are some who criticize you concerning the [distribution of] charities. If they are given from them, they approve; but if they are not given from them, at once they become angry. (Qur'an 9:58)

And whenever a sūrah is revealed, there are among them [i.e., the hypocrites] those who say... (Qur'an 9:124)

And of the people are some who say, "We believe in Allāh," but when one [of them] is harmed for [the cause of] Allāh... (Qur'an 29:10)

33 Jarir al-Tabari, *Cāmiu'l-beyân an te 'vili âyi 'l-Kur 'ân*, Vol. 18, 121.

The examples above involve passive verbs that indicate the Qur'anic discourse's attempt to magnify the actions (i.e., martyrdom, Divine provision, bestowment, the revelation of surahs, and being harmed). The infrequent use of passive verbs indicates the power and dominance of the Qur'anic discourse, for it was presented when the Prophet was in charge of Muslims' affairs in Medina and in a position of power. One of the discursive goals in active sentences is to highlight the actor. In other words, ayahs that demonstrate active voice delineate the presence of the commander of action (God) for the audience, which occurs much more frequently in the ayahs.

5.3. Interpretation

In the interpretation stage, Fairclough examined the relationship between discursive practice and order.³⁴ From the viewpoint of the interpreter of a text, the text's formal features are the signs that activate the elements of the interpreter's social resources, and these interpretations are the dialectical outcome of these signs and resources.³⁵ In fact, Fairclough considered interpretation to be the fusion of what is in the text with what lies within the interpreter. Accordingly, the level of interpretation targets the situational context of ayahs as a vehicle for the formation of relationships between the commander of action and the actor, as well as the psychological elements of the discourse actors who shape the ayahs.

5.3.1. Situational Context in Qur'anic Discourse

A close link exists between the produced discourse and the social context surrounding it. The Qur'anic discourse in the face of the hypocrites' claims was made in a specific temporal context (i.e., at the time of the Prophet's arrival in Medina). With the dominion of Islam, hypocrites started clandestine movements, which became evident during the battles between Muslims and infidels. The analysis of the ayahs is strongly affected by the social conditions during which they were revealed. The sociopolitical conditions of that era are significant in the history of Islam. The ideological, political, and military confrontations peaked at this time. The Prophet was at the height of power after the Conquest of Mecca, which marginalized the infidels and hegemonized the Qur'anic discourse. This provoked the rage of those who desired sovereignty, especially the Quraysh, such that they secretly attempted to defeat the Prophet and created the current of hypocrisy. Accordingly, God says to the Prophet, "And among those around you of the Bedouins are hypocrites, and [also] from the people of Madīnah. They have

34 Fairclough, *Discourse and Social Change*, 237.

35 Fairclough, *Language and Power*, 141.

persisted in hypocrisy. You, [O Muḥammad], do not know them, [but] We know them. We will punish them twice [in this world]; then they will be returned to a great punishment” (Qur'an 9:101). Therefore, the main and most serious intra-discursive alterity to Muslims in this period was the hypocrites. Surah Al-Baqarah was revealed from the beginning of the Prophet's hijra to Medina until two years after it. God gave the hypocrites many opportunities to repent, but they continued their sabotage, and God who is completely aware of their intent exposed their goals as a serious harm to Islam.

Most of the hypocrites' claims are stated in Surah At-Tawbah with reproving reactions, showing the situation of Islamic society in 9 AH. The Prophet's invitation to his friends and Muslims to participate in the Expedition of Tabuk was met with reluctance and disharmony from the opportunistic hypocrites who aimed to justify their action through excuses and apologies, asking asked the Prophet to exempt them from jihad. Some asked to be excused due to the intense heat, after which God threatened them with a hotter fire (Hell) in Surah At-Tawbah (Qur'an 9:81).³⁶ Others tried to prevent Muslims from accompanying the Prophet by staying in Medina and spreading rumors. Others still practically conspired against the Prophet and tried to justify their actions with passive behaviors and pretense.³⁷ In fact, two groups of hypocrites were present in the Expedition of Tabuk: those who pretended to help but tried to harm Muslims during the Expedition, and those who remained in Medina and practically confronted Islam using conspiratorial sabotage (e.g., the construction of Masjid al-Dirar). Their clever conspiracy involved the use of the mosque as a base for competing with Masjid al-Nabi. However, despite their insistence, the Prophet did not pray in Masjid al-Dirar and thus thwarted their conspiracy.³⁸

5.3.2. *The Psychological Element of Situational Context in Qur'anic Discourse*

The discourse-builder tries to better represent their ideology by referring to the effects of the actors' psychological dimensions. The Qur'anic discourse declares hypocrites' actions and states in a manner compatible with the audience's schemata and experience. By creating relational action, the discourse is able to correctly delineate hypocrisy in society. Meanwhile, mentioning the evident characteristics of hypocrites reveals their true faces and facilitates their recognition. In general, hypocrites wish to appear moral in society while avoiding the costs of being moral.

36 Muḥammad ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, (Beirut: Darol-Kotob elmiyeh, 1990), Vol. 2, 125.

37 Muḥammad ibn 'Umar, Wāqidi, *al-Maghāzī*. (Biyūt, Mu'assisat al-A'lamī, 1989), Vol. 3, 1004.

38 See: At-Tawbah: 107-110; 'abd al-Malik, Ibn Hishām, *al-Sīrat al-Nabawīyah*, (Beirut: Darol-Maaref: n.d), Vol. 2, 530.

This concept is referred to as *moral hypocrisy* in psychology, whereby people with dual behaviors pursue personal gains while adhering to moral norms when dealing with others.³⁹ Upon mentioning their claims, God points to the hypocrites' religious, practical, and motivational inconsistencies, suggesting their lack of mental health. Hypocrites did not believe in Islam intellectually or religiously, but they pretended otherwise in order to keep their social status and worldly gains while secretly pursuing their goals. They hid their disbelief out of fear and pretended faith by taking oaths: "And they swear by Allāh that they are from among you while they are not from among you; but they are a people who are afraid" (Qur'an 9:56). Thus, their pretension of friendship is fueled only by fear so that they could benefit from believers' security.⁴⁰ *Yafraqun* is rooted in *faraqa*, which means disparity and separation. They are so afraid that their hearts may collapse and break into pieces.⁴¹ Because hypocrites have nothing to rely on in their hearts, they are constantly afflicted with great fear and thus never express what they harbor in their hearts. Because they do not fear God, they are scared of everything and live in a constant state of fear, whereas true believers are peaceful and courageous thanks to their faith.⁴²

The personal interests of the hypocrites led to their hypocritical reactions to jihad.⁴³ Fear of death, avarice for material or long-term gains, and fear of temptation were among their excuses for not participating in jihad. Such a style of discourse increases the audience's trust in the power and ideology of sovereignty and expresses the deep conflict between the discourse of believers and that of hypocrites. In fact, one way to recognize hypocrites in any society is to pay attention to their arguments and excuses for running away from their duties, and these pretexts show their hearts. Thus, hypocrites' actions reflect the inconsistencies in their beliefs and actions and serve as an expression of reality reflected in their words and style of expression.

5.4. Explanation

This level aims to portray discourse as part of a social process. It explores the power relations that affect the formation of the discourse and answers the fundamental question, "Does the discourse sustain or change the existing power relations?"⁴⁴

39 R, Baron & N, Branscombe. *Social Psychology*. (14th Edition. Publisher Pearson, 2017), 115.

40 Jarir al-Tabari. *Cāmiu'l-beyân an te 'vili āyi'l-Kur'ân*. Vol. 10, 107.

41 Ḥusayn ibn Muḥammad Rāghib Iṣfahānī. *al-Mufradāt fī Ḡharīb al-Qur'ān*. (Beirut: Dār al-'Ilm Darol-elm, 1991), 634.

42 Naser, Makarem Shirazi & et al., *Tafsir Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-islamiyah, (Islamic Republic of Iran, 1995) Vol. 7, 452.

43 See: An-Nisa: 141; At-Tawbah: 50-51, 56-57, 49.

44 Fairclough, *Language and Power*, 166.

As stated in the situational context, political and religious changes at the time of the Prophet and after his hijra had led to the domination of the Qur'anic discourse in society. With this dominant discourse, different structures of Islamic society (especially sociopolitical structures) became a point of conflict between the two main discourses. The discourse of Islam was opposed to the discourse of infidelity; therefore, the main conflict was over power and taking control of society, but through two different discursive approaches. Meanwhile, the discourse of infidelity in the guise of Islam (hypocrisy) made claims and speeches that could be very dangerous for Islamic society. The Qur'anic discourse holds a position of power against the discourse of hypocrisy and seeks to criticize and reform it. The Qur'an's critical discourse against the hypocrites' claims is part of a social process that deals with them from a position of power.

Given what has been mentioned about the duality of faith and action, a critique of belief, action, and motive is among the Qur'an's explicit criticisms of the hypocrites observable throughout the ayahs. Evidently, only true faith can fulfil Divine tasks and commands; thus, while criticizing hypocrites' dual motives and actions, the Qur'an reprimands and explicitly negates their beliefs (Qur'an 2:8). The ayah "And to Allāh belong the depositories of the heavens and the earth, but the hypocrites do not understand" (Qur'an 63:7) reminds the reader how the hypocrites prohibited Muslims from *infaq* [charitable spending without thought of reward] because of their disbelief in God's provision. The hypocrites do not know that God holds the treasures of the world and is the only provider of all. As such, He can make all the poor rich if He so wishes. Hypocrites assume that worldly causes determine poverty and wealth, so if they do not give alms to poor believers, the poor will be unable to find any sustenance.⁴⁵ The apparent faith of the hypocrites is another issue strongly reprimanded by the Qur'an. Their faith is limited to well-being and health and to the extent that it does not harm them. Still, God will separate and distinguish true believers from hypocrites by testing them:⁴⁶ "And Allāh will surely make evident those who believe, and He will surely make evident the hypocrites" (Qur'an 29:11). Faith is the greatest asset of Islam and one of the main axes of the Divine critical discourse about hypocrites' claim of faith. Moving along true faith will, doubtless, preserve the achievements of the Islamic society, just as wearing a mask of faith despite disbelief at heart will inflict a serious blow on society.

The Qur'anic discourse is multi-layered. Examination of the semantics of the Qur'anic discourse against hypocrites' claims shows that, while criticizing and

45 Aḥmad ibn Muṣṭafā Marāghī, *Al-Taḥsīn al-Maraghī*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-Arabi, n.d), Vol. 28, 113.

46 Jarir al-Tabari. *Cāmiu'l-beyān an te 'vili āyi 'l-Kur 'ān*. Vol. 20, 86.

exposing the hypocrites' face and nature, God reveals two central ideologies of monotheism and belief in the afterlife. After introducing the main intention of the hypocrites for escaping jihad, God has corrected and improved their notion by saying that escaping war will never prolong their lives, because each person has been allocated a determined lifespan. Consequently, escape does not benefit them and only delays death a little (Quran 33:16).⁴⁷ Elsewhere, God responds to the hypocrites' view of death in two ways: 1) He says in a reproving tone: "Those who said about their brothers while sitting [at home], 'If they had obeyed us, they would not have been killed.' Say [O Prophet], 'Then prevent death from yourselves, if you should be truthful'" (Qur'an 3:168). Being killed is one way to die which they have escaped from, but death has many ways. If the hypocrites are truthful, they should be able to avoid those ways, too.⁴⁸ Death is Divine destiny and cannot be prevented. Taking part in jihad does not determine death, and escaping it does not determine life, for life and death are not adjusted based on hypocrites' recommendation.⁴⁹ 2) The Qur'an explains the correct view of martyrdom and mentions that martyrs are alive, receive God's provision, rejoice in His bounty and grace,⁵⁰ and have a special purgatorial life in order to shatter the hypocrites' illusion of martyrs' death and the futility of their martyrdom (Qur'an 3:169). Thus, the Qur'anic discourse rebukes hypocrites, corrects their views, and creates the necessary potential for the action of jihad while also supporting the Prophet on the battlefield.

In response to hypocrites' oaths about accompanying the Prophet on jihad, the Qur'anic discourse reasons as follows: Going to jihad is obedience to God and part of religion; as such, it does not need a strong oath. God is aware of the hypocrites' obedience and knows that they are lying; nothing is hidden from God, and He will punish them.⁵¹ In the end, God rebukes the hypocrites and tells them not to assume that they can escape God's knowledge by hiding the truth; rather, God is aware of their actions and is not deceived by their tricks and strong oaths (Qur'an 24:53).⁵² Taking an oath is a means for influencing weak people, because reality does not require emphasis or swearing, and this is a clear manifestation of the power of Divine discourse. The key point emerging from the explanation of these ayahs is the

47 Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Vol.3, 529.

48 Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Vol.1, 438.

49 refer to: Faḍl Ibn Hasan, Ṭabarsî. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an*. (Tehran: Naser Khosrov Publications, 1994) Vol. 8, 547; Tabatabaei. *Al-Mizan fî tafsîr al-Qur'an*. Vpl. 16, 287; 'abdullah, Jawādî Âmulî. *Tasnîm*. (Qum: Nashri Asrâ', 2009), Vol. 16, 270.

50 Jarir al-Tabari. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Vol. 4, 113.

51 Jarir al-Tabari. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Vol. 18, 121.

52 Tabatabaei. *Al-Mizan fî tafsîr al-Qur'an*. Vol. 15, 149.

cognitive ideology based on monotheism. Belief in monotheism means believing in the continuity of creation and the order of the universe imposed by God, which is the basis of the Qur'anic discourse against the hypocrites. Besides being an interpretation of the Divine essence, monotheism is the basic means for attaining perfection and fundamental knowledge of the universe, such that all aspects of life find meaning around monotheism. The Holy Qur'an emphasizes this doctrine against the hypocrites, which also entails a critique of their apparent faith. The Qur'an notes that, if they believe in its true sense, the effects of this faith must be evident in their behavior and actions. In the face of hypocrites' double reactions to the Prophet's victory and defeat in the war, the Qur'an explains the truth of God's guardianship (Qur'an 9:50). God takes over the world as He wishes, for He is its Owner and Creator. Because no fault is found with Him in any of His actions, even if God Almighty causes suffering and calamities for some of His servants, they must be satisfied, for God Almighty is their Master and they are His servants. As such, these calamities are good for His servants.⁵³

Part of how the Qur'an deals with the hypocrites entails the ideology of the Resurrection: "And indeed, Hell will encompass the disbelievers" (Qur'an 9:49), "for them is a painful punishment" (Qur'an 9:61), "Allāh will judge between [all of] you on the Day of Resurrection" (Qur'an 4:141). These ayahs discuss the height of Divine discourse that dominates all other discourses. In fact, these discourses (Divine torment and sovereignty) demonstrate the presence of a powerful authority that is the main source of all potentials and actions.⁵⁴ God warns hypocrites about the torment they will suffer in the afterlife due to ignoring the truth. With scrutiny, people can recognize the truth of their actions and states, as well as their relationship with and dependence on God, and realize that these latent states will someday be revealed before God.⁵⁵ The implicit meaning of the formulation of warning shapes one's worldview and view of the universe; it also clarifies the fact that the entire universe is under the full dominion of God. With His fair judgment, God will reveal all tricks and hypocrisy on the Day of Judgment. This belief can give meaning to one's view of the universe and direct one's actions.

6. Conclusion

After using Fairclough's CDA to analyze the critical discourse of Qur'anic ayahs against hypocrites' claims, the following results have been obtained:

53 Rāzi, *Mefāṭihu'l-Gayb*. Vol. 16, 67.

54 See: Hamid Reza, Shairi. "A survey of variety of discourse systems from semiotic point of view." 7th Iranian Linguistics Conference (Tehran: Allameh Tabataba'i University, 2007), 114.

55 Hassan, Mustafawī. *Tafsīr Rooshan*. (Tehran: Book Publishing Center, 2001), Vol. 6, 266.

- The analysis of the ayahs at the level of description has specified the Divine use of linguistic signs and enunciation style in the face of hypocrites. At this level, the Qur'an uses ideological constructions, including semantic opposition, conditional and negative statements, indirect quotations, modality, active and passive verbs, rhetorical questions, and explicit criticism to criticize, rebuke, and deny the discourse of hypocrisy.

- The analysis of the ayahs at the level of interpretation has revealed the style of enunciation in the textual layer to be fully compatible with the social conditions and context of revelation and the Divine word to be uttered from a position of power. The deep semantic layers of these ayahs point to the actors' psychology while also providing a new representation of truth: The fact that to preserve their social status and enjoy worldly goods, hypocrites pretend to have faith but actually treat Muslims with hypocritical behaviors, both outwardly and inwardly. Furthermore, the Qur'anic discourse mentions psychological issues in order to change the beliefs and ideas of the rival discourse and uses this bias to refute the deviated ideology of hypocrisy, further confirming the Qur'anic discourse.

- God's main ideology in revealing these ayahs has involved a critique of hypocrites' beliefs, actions, and motives. By explaining the ideology of true faith, the discourse of the ayahs rejects the hypocrites' pretension of faith. The outcome of this process is that the Qur'an, being the dominant discourse, has enriched society culturally, socially, and politically by mentioning words suitable to the hypocrites' conditions.

As for the discourses governing the ayahs, when considering the level of description and interpretation, these ayahs argue to prove the monotheistic ideology and belief in the afterlife. By delineating these issues, the audience becomes convinced and a lasting discourse is shaped.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References/Kaynakça

The Holy Quran.

Aghagolzadeh, Ferdos, Taromi, Tahereh. ' *Linguistic analysis of the rival discourses in the educational*

- scholarships file: Fairclough's critical discourse analysis approach*. Language Related Research, 7, 6, 391-414, (2016).
- Baron, R & N Branscombe. *Social Psychology*. 14th Edition. Publisher Pearson, 2017.
- Dastranj, Fatemeh. 'An Investigation on the Effect of Syntactic Analysis on the Quranic Discourse of Wasīyat Verse'. Language Related Research, Vol. 9 ,1, 213-238, (2018).
- Fairclough, Norman . *Language and Power*. New York: Longman Inc, 1989.
- Fairclough, Norman . *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Pree, 1992.
- Fairclough, Norman. *Analyzing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London and New York, 2003.
- Gnābādī, Sulṭān Muḥammad. *Tafsir Bayan Al-saadah fi Maghamat Al-ebadah*. 2nd ed. Mu'assisat al-A'lamī Lelmatboat, 1988.
- İbn Sa'd, Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Darol-Kotob elmiyyeh, 1990.
- İbn Hiṣām, 'Abd almālk. *al-Sīrat al-Nabawīyah*. Beirut: Darol-Maaref.
- Jawādī Āmulī, 'abdullah. *Tasnīm*. Qum: Nashri Asrā', 2009.
- Jorgensen, Marianne and Louise Phillips (2010), *Discourse analysis as theory and method*, translated by Hādī Jalīlī, Tehrān: Našr-e Ney, 2018.
- Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Tarīfat*. Beirut: Darol-Nafayes. 2004.
- Makarem Shirazi, Naser. et al. *Tafsir Nemooneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-islamiyah, Islamic Republic of Iran, 1995.
- Mahdavi Damghani, Mahmood. 'Muhammad (PHU) and Hypocrisy'. History Studies of Islam, 1 ,1, 134-151, 2009.
- Marāghī Aḥmad ibn Muṣṭafā. *Al-Tafsīr al-Maraghī*. Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi.
- Mudarresi Muhammad Taghi. *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar Muhebbi al-Hossain, 1999.
- Mukhtār 'Umar, Aḥmad. *Semantics book*. Ghahereh: The World of Books, 1999.
- Mustafawī, Hassan. *Tafsīr Rooshan*. Tehran: Book Publishing Center, 2001.
- Palmer, F.R. *Mood and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Rāghib Iṣfahānī Ḥusayn ibn Muḥammad. *Müfredātu elfāzi 'l-Kur'an*. Beirut: Darol-elm, 1991.
- Rāzī, Fahreddīn Muhammed b. Ömer. *Mefātihu 'l-Gayb*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1981.
- Shairi, Hamid Reza. 'A survey of variety of discourse systems from semiotic point of view'. 7th Iranian Linguistics Conference. Tehran: Allameh Tabataba'i University, 2007.
- Taberī, Ebū Cafer Muhammed b. Cerīr. *Cāmiu 'l-beyān an te 'vili āyi 'l-Kur'an*. thk. Dr. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et-Türkī. 26 Cilt. Kahire: Dāru'l-Hicr, 1412.
- Ṭabarsī, Faḍl Ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrov Publications, 1994.
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan. *Al-Tibyān fi Tafsīr alQur'an*, Beirut: Dar Ihyā al-Turāth al-Arabi.
- Tabatabaei, Mohammed Hussein. *Al-Mizan fi tafsīr al-Qur'an*. Qom: The Islamic Bookstore of Qom Scientific Foundation. 5th edition, 1996.
- Wāqīdī, Muḥammad Ibn 'umar. *al-Maghāzī*. Biyrūt, Mu'assisat al-A'lamī, 1989.
- Zemahşerī, Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fi vücûhi 't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 09.07.2023
Revizyon Talebi: 10.08.2023
Son Revizyon: 11.08.2023
Kabul: 12.08.2023
Online Yayın: 01.12.2023

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve İlimler Tasnifi: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

The Fāzil Aḥmad Pasha Collection and Classification of Sciences: A Comparative Analyses

Berat Açıl*

Öz

İslamî ilimlerin tarihini yazmanın yollarından biri de kütüphanelerde muhafaza edilen kitapları ilimler sınıflamasına göre incelemektir. Bu sayede tarih boyunca her bir ilme ait kitapların kütüphanelerde ne oranda temsil edildikleri ortaya çıkarılabilir. Yazma eser kütüphaneleriyle öne çıkan Osmanlı İmparatorluğu'nun ilmî birikimi ve çeşitliliği de kütüphanelerin ilimler tasnifi açısından incelenmesi yoluyla ortaya çıkarılabilir. Kütüphane ve koleksiyon çalışmaları için yeni bir yöntem önerisinde bulunan bu makale, aynı zamanda Osmanlı ilimler tasnifi literatürüne de katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla XV, XVI ve XVII. yüzyıllarda, her biri döneminin en muktedir şahıslarından biri tarafından kurulmuş üç kütüphane karşılaştırılmıştır. Mahmud Paşa, Habeşî Mehmed Ağa ve Fazıl Ahmed Paşa kütüphanelerinin ilimler tasnifi açısından karşılaştırılması, XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla varıncaya kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda kütüphanelerde temsil edilen ilimlerdeki değişimi gözler önüne sermektedir. Üçü de medrese kütüphanesi olarak kurulan kütüphanelerde tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanlara ait ilimlerin çoğunlukta oldukları gözlemlenmekle beraber tarih ve edebiyatla ilgili eserlerin sayısında zaman içinde bir artış olduğu müşahade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fazıl Ahmet Paşa, Mahmud Paşa, Habeşî Mehmed Ağa, koleksiyon, ilimler tasnifi, Osmanlı kütüphaneleri

Abstract

Analyzing the books preserved in libraries according to the classification of sciences is an alternative way of writing the history of Islamic sciences. This method can reveal the extent to which books belonging to each field of science have been represented in libraries throughout history. Examining libraries from the perspective of the classification of sciences may demonstrate the scholarly production and diversity in the Ottoman Empire, which is famous for its manuscript libraries. Therefore, this article proposes a new method for library and collection studies and aims to contribute to the literature on classifying Ottoman sciences. To achieve this goal, I compare three libraries of the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries, each established by one of the most influential figures of their time. A comparative analysis of the libraries of Maḥmūd Pasha, Ḥabeshī Mehmed Agha, and Fāzil Aḥmad Pasha in terms of the classification of sciences reveals the transformation in the sciences represented in the Ottoman libraries from the fifteenth to the seventeenth centuries. Although the sciences belonging to fields such as Qur'ānic exegesis, hadith, and jurisprudence had a high ratio of representation in these libraries, which were designed primarily as madrasa libraries, the number of works related to history and literature increased over time.

Keywords: Fāzil Aḥmad Pasha, Maḥmūd Pasha, Ḥabeshī Mehmed Agha, manuscript collection, Ottoman libraries

* Sorumlu Yazar: Berat Açıl (Doç. Dr.), Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: berat.acil@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-1733-4077

Atıf: Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ve İlimler Tasnifi: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 129–152.
<https://doi.org/10.26650/di.2022.34.2.1324985>



Extended Summary

Studying manuscript collections may serve as a window into the richness of a given culture and tradition; Ottoman culture is not an exception. Manuscripts may also demonstrate the prosperity of this specific culture's scholarly production and consumption. Over the last two decades, Ottoman book culture has been a trending academic topic in Turkish academia. This scholarly inquiry delves into the history of books, libraries, bibliographies, and some specific collections, along with the prominent figures associated with these collections. The classification of sciences may be used as a novel method for studying the aforementioned areas. This article aimed to conduct a comparative analysis of the Fāzıl Aḥmad Pasha Library, established in the seventeenth century, juxtaposed against two previously established libraries: the Maḥmūd Pasha Library and the Ḥabeshī Meḥmed Agha Library established in the fifteenth and sixteenth centuries, respectively. Thus, this article aims to compare the three most significant libraries of their times through the lens of the classification of sciences. This comparative study further aims to reveal the texts that were read and written by the Ottomans and the change in the academic landscape over time. By employing the classification of sciences as a comparative tool, I hope to propose a new method for studying Ottoman manuscript collections.

The first collection¹ under examination was built by the Grand Vizier Maḥmūd Pasha (d. 874/1474) during the era of Meḥmed II (r. 1451–1481). Maḥmūd Pasha was one of the most active statesmen of his age, particularly well-known participating in conquering Istanbul and rebuilding the city. Because of his charity work during this campaign, he earned the title of Maḥmūd Pasha the saint (*veli*). His library was established in 877/1472–73. Maḥmūd Pasha endowed the library with 195 manuscripts, although their names remained undocumented. However, it is stated that these manuscripts are related to 11 different sciences. I was able to identify 185 of these manuscripts according to their fields of study: Exegesis (35), hadith (57), jurisprudence (58), taṣawwuf (4), rational theology (6), philosophy (2), logic (2), astronomy (2), grammar (5), syntax (3) and dictionary (6), (probably) morphology (5). As demonstrated by the number of manuscripts, jurisprudence, hadith, and exegesis were the three most represented sciences in the Maḥmūd Pasha Library. This can be attributed to the library's role as a madrasa collection designed to meet the needs of madrasa students.

The second collection was built by Ḥabeshī Meḥmed Agha (d. 999/1591), who marked the commencement of the so-called “age of chief eunuchs” (*darüssaade ağaları dönemi*) from 982/1574 to 1151/1757. In 982/1574, during the reign of Murād III (r. 1574–1595). Agha was appointed the chief eunuch and gradually became the most influential person second only to the sultān himself. He built the Ḥabeshī Meḥmed Agha Library in 1584 and

1 These three collections were built as a library in time. I prefer to call them collections in the article because they are now preserved as a collection in the Süleymaniye Manuscript Library (Istanbul), which means they do not have their separate buildings.

donated 105 manuscripts. In an article, Berat Açıl classified the manuscripts endowed by Agha according to the classification of sciences. According to Açıl, the collection contains the following manuscripts: exegesis (14), hadith (9), ethics (2), jurisprudence (46), sirah (1), biography (2), *taşawwuf* (6), eloquence (6), dictionary (13), and philosophy, rational theology, and logic (6). Accounting for almost half of all the manuscripts, jurisprudence holds the largest representation; exegesis and dictionary follow. As discussed later, over the course of a century, the three most represented sciences have been changed and replaced by other sciences. Hadith, which was the fourth most represented science, could never find a place among the top three as it was gradually replaced by dictionary over time.

The Fāzil Aḥmad Pasha Library, the main subject of this article, was established by Fāzil Aḥmad Pasha (d. 1087/1676) who was a member of the famous Köprülü family. Many academics commonly regard his reign as grand vizier (1661–76) as a period of transformation or renewal (*tecdid*). Pasha knew the importance of both Eastern and Western knowledge, and he appointed politicians who had graduated from both regions to high-ranking positions. The Fāzil Aḥmad Pasha Collection is just one of three collections within the Köprülü Library. I used the collection's endowment deed (*vakfiyye*) to determine the number of manuscripts and classify them according to the classification of sciences. The collection contains 1,397 manuscripts according to its *vakfiyye*: exegesis (155), recitation (16), hadith (218), jurisprudence (202), dictionary (49), rational theology (76), *taşawwuf* (109), history and sirah (136), clear expression (*ma'anî*) (49), syntax (55), philosophy and logic (59), mathematical sciences (29), medicine (34), and literature (*adab*) (210). The three most represented sciences in this collection are hadith, jurisprudence, and literature. However, the number of manuscripts in exegesis and history and sirah is relatively comparable to the first three. Although hadith was not among the top three in the Ḥabeshî Mehmed Agha Collection, it takes the lead in the Fāzil Aḥmad Pasha Collection. Another noteworthy difference is that literature, represented poorly in the first two collections, is one of the most represented sciences in the Fāzil Aḥmad Pasha Collection.

This study also compares sciences that represented more than 10% of the collection they belong to. In the Maḥmūd Pasha Collection, exegesis, hadith, and jurisprudence were represented with 19%, 31%, and 31%, respectively. The Ḥabeshî Mehmed Agha Collection featured exegesis, jurisprudence, and grammar-syntax-dictionary with 13%, 44%, and 12%, respectively. In the Fāzil Aḥmad Pasha Collection, a different distribution pattern is observed. Exegesis, hadith, jurisprudence, sirah-biography-history, rational theology-philosophy-logic, and literature were represented with these ratios: 11%, 16%, 14%, 10%, 10%, and 15%, respectively. Compared with the first two collections, it can safely be argued that the distribution of sciences in the Fāzil Aḥmad Pasha Collection is far more homogenous. In the Ḥabeshî Mehmed Agha Collection, jurisprudence

comprises 44% of the total manuscripts. Given that these three collections were built to be madrasa libraries, and the madrasa curriculum has various sciences, a more homogenous distribution according to the classification of sciences is crucial.

There are some differences among the three collections in terms of the sciences they contain. For example, there were no manuscripts related to mathematical sciences in the Ḥabeshī Meḥmed Agha Collection and no sirah-related manuscripts in the Maḥmūd Pasha Collection. Manuscripts regarding recitation, medicine, and literature were exclusively found in the Fāzil Aḥmad Pasha Collection.

To conclude, Fāzil Aḥmad Pasha seems to have taken a more conscious approach to building his library, resulting in a more homogenous collection. This aligns with his educational objectives and purposes.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu’nda üretilen kültür ve bilgi birikimini bugünden bakarak değerlendirmenin makul ve sonuç vermesi muhtemel birçok yolu vardır. Bu yollardan biri de İmparatorluk’tan geriye kalan somut kültürel miras arasında yer alan ve içinde yüzlerce yazma eser barındıran kütüphane veya koleksiyonlara eğilmek ve mevcut yazma eserleri lâyıkıyla tespit edip ilmî usullerle incelemektir. Her ne kadar son yirmi yılda kütüphane ve koleksiyonlara dair ufuk açıcı bazı çalışmalar yapılmış olsa da¹ Osmanlı dönemi kütüphaneleri ve koleksiyonları ile ilgili nitelikli çalışmaların sayısı ne yazık ki bir elin parmaklarını geçmez.² Nitelik sorunu bir yana, Osmanlı dönemi koleksiyonlarına dair çalışmaların yeni yeni gelişmeye başladığı aşikârdır. Koleksiyon ve kütüphanelere dair yürütülmekte olup umut vadeden makale, tez ve proje düzeyindeki araştırmaların sonuçlanmasıyla geniş anlamda Osmanlı yazma kitap kültürüne dair çalışmaların hak ettiği nicelik ve nitelik seviyesine ulaşması için önemli bir adım atılmış olacaktır. Bu makale, söz konusu koleksiyonlardan birini kitap kültürü açısından ele almayı, bu koleksiyonu daha önce kurulmuş iki kütüphane ile mukayese etmeyi ve koleksiyon çalışmalarında usul konusunda bir yöntem önerisinde bulunmayı amaçlamaktadır.

Mukayese için kullanılacak iki koleksiyon/kütüphaneden ilki XV. yüzyılın en önemli devlet adamlarından ve İstanbul’un fetihten sonraki imarının önde gelen aktörlerinden biri olan Mahmud Paşa’nın (ö. 874/1474) kurduğu kütüphanedir. İkincisi, 1757 yılına kadar sürecek olan ve “darüssaade ağaları dönemi (982/1574-1151/1757)” denebilecek zaman diliminin başlatıcısı olan Habeşî Mehmed Ağa’nın (ö. 999/1591) 1584’te oluşturduğu kütüphanedir. Bu makaleyle ele alacağım koleksiyon ise Köprülü ailesinin ilmî yönüyle ön plana çıkan üyesi, müderris ve sonradan veziriazam Fazıl Ahmed Paşa’ya (ö. 1087/1676) aittir. Bu karşılaştırma vesilesiyle, üçü de kendi dönemlerinin muktedirleri arasında yer alan şahıslar tarafından kurulmuş kütüphanelerde hangi ilimlerin ne oranda temsil edildiğini

1 İsmail E. Erünsal, *A History of Ottoman Libraries*, Boston: Academic Studies Press, 2022.; İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020; Konrad Hirschler, *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016; Konrad Hirschler, *A Monument to Medieval Syrian Book Culture: The Library of Ibn Abd al-Hādī*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

2 Berat Açıl, (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, İstanbul: İLEM Yayınları, 2020; Gülru Necipoğlu vd., (ed.), *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, Leiden: Brill, 201.; Tülay Artan, “On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa’nın Yeri”, *Müteferrika* 58/2 (2000), s. 5-40; Tülay Artan-Hatice Aynur (haz), *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

ve varsa değişiklik ve süreklilikleri gösterebilmeyi amaçlıyorum. Böylelikle söz konusu üç kütüphane/koleksiyondan hareketle devletten imparatorluğa geçiş döneminden hemen sonraki iki yüzyıl içinde Osmanlı'nın kütüphane ve ilim bağlamındaki değişim ve dönüşümüne dair kabaca bir resim ortaya koyabilmeyi umuyorum.

Kütüphanelerle ilgili ayrıntılı tahlillere ve mukayeselere geçmeden önce kütüphane/koleksiyon ve ilimler tasnifi arasındaki zorunlu ilişkiye kısaca değinmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nda kütüphane ve koleksiyonlar çoğunlukla a) saray içi eğitim için sarayda, b) talebelerin istifadesi için medreselerde, c) tasavvuf ehlinin yararlanması için tekkelerde, d) halkın faydalanabilmesi için camilerde veya müstakil binalarda kurulmuştur.³ Öyleyse kütüphaneler doğrudan veya dolaylı olarak eğitimle ilgilidir. İster devletin kendisi ister devlet adamı veya âlim gibi devletle doğrudan ilişkili şahıslar, isterse müteşebbisler ya da vâkıflar gibi şahsî/kurumsal amaçlar güden kişi ya da kuruluşlar olsun koleksiyonerin kütüphaneyi kurarken eğitmeyi amaçladığı bir kitle, grup veya cemaat olduğu açıktır. Bundan dolayı kütüphaneye vakfedilen ilk kitaplar, koleksiyonerin nasıl bir eğitim öngördüğünü de ortaya çıkarabilir. Bu husus aynı zamanda koleksiyonerin ne tür bir ilim/eğitim tasavvuruna sahip olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Bu sebeple kütüphaneye vakfedilen kitapların ilimler tasnifi açısından değerlendirilmesi koleksiyonerin eğitim modelini veya ilmî tasavvurunu daha sarıh bir şekilde anlayabilmek ve tahlil edebilmek için yol gösterebilir.⁴ Nitekim aşağıda görüleceği gibi Osmanlı kütüphanelerine ait kataloglar hazırlanırken (kimi ufak değişiklikler olmakla beraber) Mushaf, tefsir, kıraat gibi Kur'an-ı Kerim'le doğrudan ilgili ilimler öncelikle kaydedildikten sonra fıkıh ve hadis gibi dini ilimler sıralanır, aklî ve alet ilimleri ise en sona bırakılır. Böylece ilimler arasında bir meratip gözetilir.

Bir koleksiyonun ilimler tasnifine göre incelenebilmesi için öncelikle ele alınan koleksiyonun güvenilir bir fihristi veya kataloguna sahip olmamız gerekmektedir. Kütüphanede bulunan kitaplar kimi zaman vakfiyede, kimi zaman defter veya fihristte, kimi zaman da muasır kataloglarda kendi döneminin ilim anlayışına göre tasnif edilmiştir. Öyleyse kütüphane, katalog ve ilimler tasnifi çalışmaları bir arada yürütülmesi gereken, birbirini tamamlayan ilmî sahalar olarak bir arada incelenmelidir. Osmanlı dönemi ilimler tasnifi konusunda her ne kadar

3 Osmanlı'da kütüphanelerle ilgili genel bilgi için bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

4 Her ne kadar ilimler tasnifini esas almasa da bir kütüphane vakfiyesinin kitap tasnifini ele alan bir makale için bkz. Mehmet Arıkan-Abdullah Uğur, "Feyzullah Efendi Koleksiyonu'na Dair: Bir Vakfiyenin Söyledikleri," Tülay Artan-Hatice Aynur (haz), *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022, s. 239-261.

yeteri kadar akademik çalışma yürütülmemiş olsa da Müstakim Arıcı tarafından yayımlanmış derleme bu konuda bir rehber vazifesi görmektedir.⁵ İlimler tasnifiyle ilgili araştırmalar, genellikle bir ilmin ilimler tasnifindeki yerine dair yaklaşımlar çerçevesindedir ki bu tarz çalışmaların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Fakat teorik olarak ilimler tasnifi ve kütüphane/koleksiyon ilişkisi, koleksiyonlar oluşturulurken herhangi bir ilim tasnifinin gözetilip gözetilmediği, bunun gerekip gerekmediği gibi sorular henüz tam anlamıyla sorulmuş değildir. Burada, ilimler tasnifi ve kütüphaneyi bir arada düşünmenin kitap kültürü çalışmalarına önemli katkılar sunmakla kalmayıp konuyla ilgili yeni bir yöntem önermiş olacağını göstermek istiyorum. Aynı zamanda katalogların bu gözle de çalışılması gerektiğini vurgulamayı amaçlamaktayım. Nitekim Osmanlı dönemi kütüphaneleri ve ilimler tasnifi ilişkisine de değinen bir iki küçük deneme yayımlanmıştır.⁶

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu’nu ilimler tasnifi açısından ele almadan önce Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa’nın koleksiyonu hakkında kısa bilgiler vermek ve böylece Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu için bir makyas oluşturmak faydalı olacaktır.

Mahmud Paşa Kütüphanesi

Fatih Sultan Mehmed döneminde sadrazamlık yapmış ve İstanbul’un fethinde bulunup şehrin yeniden imarının önde gelen aktörleri arasında yerini almış olan Mahmud Paşa, yaptığı hayırların etkisiyle olsa gerek halk tarafından “veli” lakabıyla anılır olmuştur.⁷ Fetihten sonra İstanbul’da birçok hayrat inşa etmiş olan Paşa’nın bu yazı çerçevesinde önem arz eden vakıflarından biri 877/1472-73 yılında kurduğu kütüphanesidir.⁸ Mahmud Paşa Kütüphanesi’nin fetihten sonra İstanbul’da kurulan ilk vakıf kütüphanesi olup olmadığıyla ilgili bir tartışma mevcuttur. Süheyl Ünver, bu kütüphanenin fetihten sonraki ilk kütüphane olduğunu iddia ederken Selim Nüzhet Gerçek, Eyüp Külliyesi’nde 863/1459 yılında kurulan kütüphanenin daha eski olduğunu ileri sürmüştür. Bu konudaki tartışmaları ve kaynakları özetleyen İsmail E. Erünsal, Eyüp Külliyesi’nde yer alan kütüphanenin daha eski olduğu sonucuna

5 Müstakim Arıcı, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

6 Berat Açıl, “Habeşî Mehmed Ağa’nın (ö. 1590) Vakfettiği Kitaplar ve Akıbetleri”, *International Journal of Turkology* 6 (2020), s. 67-83; Berat Açıl, “Fetihten Sonra İstanbul’un Kültürel İmarı: Mahmud Paşa Kütüphanesi,” *Z Dergisi* 5 (2021), s. 82-83.

7 Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Reindl-Kiel, “The Tragedy of Power: The Fate of Grand Vezirs According to *Menakıbnâme-i Mahmud Pasa-i Veli*”, *Turcica* 35 (2003), s. 247-56; Teoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha* (Leiden: Brill, 2001).

8 İsmail E. Erünsal, “Mahmud Paşa Kütüphanesi,” *DİA* 27 (2003), s. 381-82.

varmaktadır.⁹ Erünsal’a göre fetihten sonra kurulan ilk vakıf kütüphanesi ne Mahmud Paşa Kütüphanesi’dir ne de Eyüp Külliyesi’nde bulunan kütüphanedir. Yeni bulunan bir vakfiyeyi kullanan Erünsal, “Visâli” adıyla tanınan Şeyh Muhammed b. Şeyh Hasan Geylânî’nin Surdibi’ndeki (At İskelesi) zâviyesinde mütevazı bir koleksiyona sahip bir kütüphane kurduğunu bildirmektedir.¹⁰ 858 (1454) tarihini taşıyan bu vakıf, içinde çok az kitap barındırmasına rağmen mevcut bilgilere göre fetihten sonra kurulan ilk vakıf kütüphanesidir.

Mahmud Paşa tarafından kütüphaneye 195 kitap vakfedilmiştir.¹¹ Kütüphanenin kurulduğu zamana ait bir fihristi veya kataloğu elimizde bulunmadığından dolayı isimlerini bilmediğimiz bu kitapların on bir farklı ilim dalına ait olduğu bilgisine sahibiz.¹² Süheyl Ünver’in yayımladığı 953/1546 tarihli bir belgede Mahmud Paşa Kütüphanesi’nde yer alan kitapların hangi ilim dallarına ait oldukları ve sayıları yeniden verilmiştir.¹³ Belgeye göre kütüphanede dokuz ilim dalına ait kitap mevcuttur. Anlaşılan 874 yılından 953 yılına gelinceye kadar yazmaların sayısında artma ve eksilmeler meydana gelmiş ve yazmaların ait oldukları ilim dallarında bir farklılık oluşmuştur. 953 tarihli belgeyi yayımlayan Ünver’e göre kütüphanede 174, Barkan ve Ayverdi’ye göre ise 195 adet yazma mevcuttur.¹⁴

Günümüzde Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi’nde muhafaza edilen Mahmud Paşa Kütüphanesi’nde 398 adet eserin kaydı bulunmaktadır. Daha önceki çalışmalarında kütüphanenin geçirmiş olduğu dönüşümü, kütüphaneye dair yapılmış katalogları ve kütüphanedeki ekleme-çıkarmaları analiz ederek Mahmud Paşa

9 İsmail E. Erünsal, “Fetihten Sonra İstanbul’da Kurulan İlk Vakıf Kütüphanesi ve Fâtih’in Şeyh Mehmed Geylânî’ye Verdiği Temlikname,” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021, s. 56-58.

10 Erünsal, *a.g.m.*, s. 58.

11 Her ne kadar yazmaların üzerinde Mahmud Paşa’nın mührü bulunsa da yazmaları Mahmud Paşa’nın görüp görmediği, yazmaları bizzat onun mu, onun adına birilerinin mi satın aldığı gibi soruların kesin yanıtlarına sahip değiliz.

12 İsmail E. Erünsal, “Mahmud Paşa Kütüphanesi,” *DİA* 27 (2003), s. 382; İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020, s. 144.

13 A. Süheyl Ünver, “Mahmud Paşa Vakıfları ve Ekleri”, *Vakıflar Dergisi* 4 (1958), s. 69. Aynı belgeyi Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi de başka bir vesileyle yayımlamışlardır: Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1970, s. 43. Bu deftere göre kütüphanede kitaplar ve konuları şu şekilde olup toplamda 195 adettir: Tefâsir, 23; ehâdis, 31; usûl-ı hadîs, 11; usûl-ı fıkıh, 13; furû‘, 49; kütüb-i Arabiyye, 35; kütüb-i mantık, 9; kütüb-i hikmet, 13; kütüb-i da‘avât, 11.

14 Stavrides’in dikkat çektiği gibi bu farklılığın sebebi Ünver’in hadis ilmine ait kitapları 31 yerine 10 olarak vermesi olmalıdır. Bkz. Teoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha* (Leiden: Brill, 2001), s. 308.

döneminde vakfedilmiş ilk 195 eseri tespit etmeye çalışmıştım.¹⁵ Araştırmamda 398 yazma arasında bulunan 185 adet yazmanın ilk mevkûf eserlerden olduğunu tespit etmiştim.¹⁶ Bu nedenle bu yazıda, şu anda kütüphanede yer alan 398 yazmayı değil de Mahmud Paşa zamanında vakfedildiğini tespit ettiğim 185 yazmayı ele alacağım. Mahmud Paşa kütüphanesinde sonradan başkaları tarafından da bazı yazmalar vakdefilmiş, bu sayede kütüphanedeki yazma sayısı 398’e çıkmıştır.¹⁷

Mahmud Paşa Kütüphanesi’ne vakfedilmiş olan ilk 185 eseri, vakfiyede ve tahrir defterinde ismi geçen ilimlere göre tasnif ettiğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

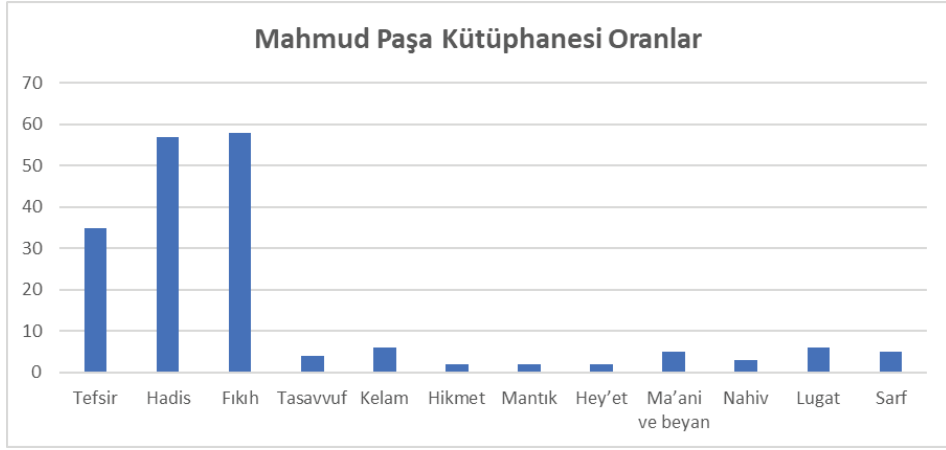
Tablo 1.

Mahmud Paşa Kütüphanesi İnşa Edilmiş Kataloğu

İlim Dalı	Adet
Tefsir	35
Hadis	57
Fıkıh	58
Tasavvuf	4
Kelam	6
Hikmet	2
Mantık	2
Hey’et	2
Sarf	5
Nahiv	3
Lugat	6
Toplam	185

İlimlerin kütüphanedeki temsiliyetini sayısal veriler yanı sıra görsel olarak da göstermeye çalıştığımızda aşağıdaki grafiği elde ederiz:

- 15 Mahmud Paşa hakkında bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışma olan *The Sultan of Vezirs* adlı kitapta Stavrides de üzerinde tarih bulunan yazmaları tahlil etmiştir. Buna göre medresenin kurulmasından önce istinsah edilmiş yazma sayısı 112, medresenin kuruluşu ve Paşa’nın vefatı arasında istinsah edilmiş yazma sayısı 14, Paşa’nın vefatından sonra istinsah edilmiş yazma sayısı 27, tarihsiz yazma sayısı ise 245’tir. Bkz. Teoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha* (Leiden: Brill, 2001), s. 307-309.
- 16 Berat Açıl, “Re-Constructing (the History) of the Mahmûd Pasha’s Library”, *International Conference on Libraries in the Manuscript Age: East and West*, François Déroche ve Nuria Martinez de Castilla, Paris: College de France, 28-29 Eylül 2017; Açıl, “Fetihten Sonra İstanbul’un Kültürel İmarı”, s. 82-83.
- 17 Örneğin sabık Darüssaade Ağasının kâtibi Ahmed Cemîl’in eşi Âişe Hatun tarafından 1200/1785-86 yılında 37 yazma bağışlanmıştır.



Grafik 1. Mahmud Paşa Kütüphanesi-İlimler Tasnifi İlişkisi

“Mahmud Paşa Kütüphanesi-İlimler Tasnifi İlişkisi” başlıklı grafiğin açık bir şekilde ortaya çıkardığı gibi kütüphanede fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine ait eserler çoğunluktadır. Bu durumun devletten imparatorluğa yeni geçmiş Osmanlı İmparatorluğu’nun ilmî ihtiyaçlarıyla uyumlu olduğu dile getirilebilir. Mahmud Paşa döneminde vakfedildiğini tespit ettiğim 185 yazmaya dayalı bu tabloda, fıkıhtan 58, hadisten 57 ve tefsirden 35 adet yazmanın bulunması medrese müfredatı ve ihtiyaçlarıyla uyumludur. Nitekim Mahmud Paşa kütüphanesine vakfedilmiş ilk 185 adet yazmanın 150’si bu üç ilme aittir. Kütüphanenin bir medrese kütüphanesi olarak inşa edildiğini hesaba kattığımızda tefsir, hadis ve fıkıhın en fazla temsil edilen ilimler olması şaşırtıcı olmamakla beraber sarf ve nahiv gibi ilimlere dair eserlerin azlığı (sırasıyla 6 ve 3) düşündürücüdür. Daha önce dile getirdiğim gibi kütüphaneye 195 adet yazma vakfedilmiştir. Bugün kütüphanede mevcut 398 adet yazmadan 185 adedi ilk mevkûf yazmalardan oluşmaktadır. Geriye kalan on yazma ise ya tespit için yeteri ipucu barındırmamakta, ya zaman içinde rutubetten tuğla hâline gelmiş durumda, ya da bilemediğimiz başka bir sebepten dolayı kütüphaneden dışarıya çıkarılmış haldedir. Söz konusu on yazmanın sarf ve nahiv ilimlerine ait olma ihtimalini göz ardı etmemek gerekir.

Habeşi Mehmed Ağa Kütüphanesi

Habeşi Mehmed Ağa (ö. 999/1590), 982/1574 yılında III. Murad’ın padişahlığı zamanında Darüssaade Ağalığı görevine getirilmiş olup döneminin en muktedir

şahıslarından biridir.¹⁸ XVI. yüzyılın son çeyreğinde başlayan yönetsel değişimin öncülerinden ve bu değişimden en fazla faydalanan kişilerden biri olan Habeşî Mehmed Ağa, himaye sisteminin dönüşmesinde de etkin rol oynamıştır.¹⁹ Ağa, özellikle III. Murad döneminde en önemli hamilerden biri haline gelmiş ve Seyyid Lokman, Muhyî-i Gülşenî (ö. 1604) ve Dervîş Hasan (ö. 1620'den sonra) gibi birçok sanatçıyı himaye etmiştir.²⁰ Ağa'nın himaye ettiği müelliflerin ona ithaf ettiği eserler bugün kütüphanede yer almamaktadır.²¹

Habeşî Mehmed Ağa 1582 yılında inşa ettirdiği camide muhafaza edilmek üzere birtakım kitaplar vakfetmiştir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre bu işlem 1584 yılında gerçekleşmiştir. Açıl, vakfiyenin kitaplarla ilgili kısmını yayımlamış, vakfiyede adı geçen kitapların hangilerinin Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Ağa Cami Kütüphanesi'nde bulunduğunu tespit etmiş ve bu kitapları ilimlere göre tasnif etmiştir. Buna göre Habeşî Mehmed Ağa'nın vakfettiği kitapların ilimlere göre tasnifi şu şekildedir:²²

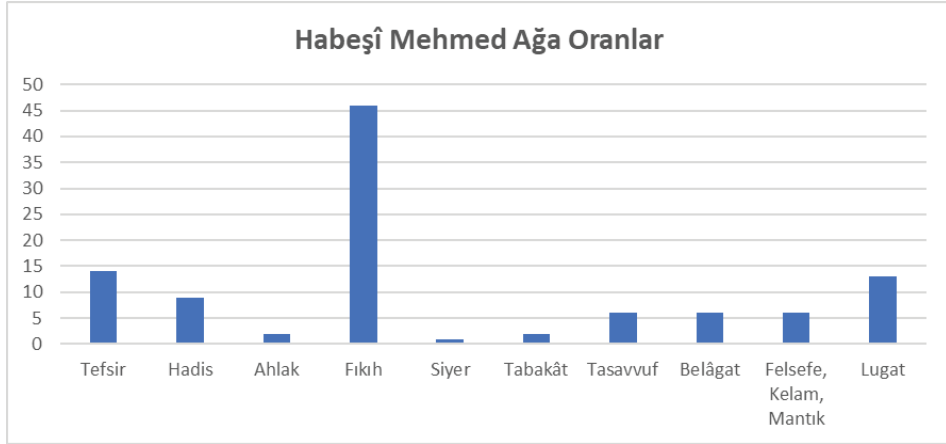
- 18 Ahmed Resmî Efendi, *Hamiletü'l-Küberâ*, Haz., Ahmet Nezihi Turan. İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 45; Jane Hathaway, "Habeshi Mehmed Agha: The First Chief Harem Eunuch (Darüssaade Ağası) of the Ottoman Empire", *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, haz. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed ve Michael Bonner, Leiden: Brill, 2011, s. 179-95; Habeşî Mehmed Ağa'nın hayatı ve koleksiyonu için bkz. Açıl, "Habeşî Mehmed Ağa'nın (ö. 1590) Vakfettiği Kitaplar ve Akıbetleri," s. 67-83.
- 19 Berat Açıl, "The Poet 'Azmiyade Haleti and the Transformation of Ottoman Literature in the Seventeenth Century," Hani Khafipour ed., *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, s. 428-449.
- 20 Uğur Öztürk, "III. Murad Dönemi Yazılı Kültürü (1574-1595)," Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, s. 201-207.
- 21 Başka bir araştırmanın konusu olmakla beraber koleksiyonerlere ithaf edilen eserlerin neden onlar adına kurulan koleksiyonda yer almadığı sorusu önem arz etmektedir.
- 22 Açıl, "Habeşî Mehmed Ağa'nın (ö. 1590) Vakfettiği Kitaplar ve Akıbetleri," s. 67-83. Vakfiyede ilimler tasnifi yer almamakla beraber benzer konudaki eserler art arda sıralanmıştır. Dolayısıyla ilimler tasnifi tablosu büyük oranda bu ortaklığa dayanmakla beraber kategori isimleri yazar tarafından eklenmiştir.

Tablo 2.*Habeşî Mehmed Ağa Vakfiyesindeki Kitap Sayıları*

Habeşî Mehmed Ağa

İlim Dalı	Adet
Tefsir	14
Hadis	9
Ahlak	2
Fıkıh	46
Siyer	1
Tabakât	2
Tasavvuf	6
Belâgat	6
Felsefe, Kelam, Mantık	6
Lugat	13
Toplam	105

Vakfiyeden anlaşıldığı üzere Habeşî Mehmed Ağa tarafından 105 cilt yazma vakfedilmiş ve Mehmed Ağa Camii'ne konmuştur. İlimler tasnifine göre taksim ettiğimiz kitapları bir grafikte göstermek temsil oranlarını anlamamızı kolaylaştıracaktır:

**Grafik 2.** Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi-İlimler Tasnifi İlişkisi

Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'nde yer alan eserler ilimler tasnifi açısından değerlendirildiğinde fıkıhla ilgili kitapların sayısal üstünlüğü görülmektedir. Fıkıh ilimlerini sırasıyla tefsir ve lugat izlemektedir. Toplam 105 eser içinden 46'sı fıkıh, 14'ü tefsire, 13'ü de lugat ilimlerine aittir. Bu üç ilme ait eserlerin toplam sayısı 73 iken kalan 32 eser diğer ilimlerle ilgilidir.

Hemen fark edileceği gibi ilimler tasnifine göre sıraladığımızda Habeşî Mehmed Ağa ve Mahmud Paşa kütüphaneleri arasında farklar mevcuttur. Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde en çok temsil edilen ilimler sırasıyla fıkıh, hadis ve tefsir iken

Habeşî Mehmed Ağa'da bu sıralama fıkıh, tefsir ve lugat ilimleri olarak sıralanmıştır. Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde ilk üç ilme ait eserlerin bütün içindeki oranı (150/185; %81) Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'ndeki ilk üçün bütün içindeki oranından (73/105; %69,5) daha fazladır. İkisi de medrese kütüphanesi olan bu kütüphaneler arasındaki en temel fark yüz yıl sonra hadisin ilk üç içindeki yerini kaybetmiş, bunun yerini lugat ilimlerinin almış olmasıdır.

Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu

XVII. yüzyıl birçok açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nda kriz, değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. XVI. yüzyılın son çeyreğinde yönetim kademelerinde başlayıp zamanla kültürel ve entelektüel sahaya intikal eden bu dönüşümler, XVII ve XVIII. yüzyılda himaye sisteminin de değişmesine neden olmuştur. Söz konusu gelişme sonucunda himaye edilen mevzularda bir genişleme meydana gelmiş ve medrese ile kütüphane gibi yeni unsurlar eskiye kıyasla daha fazla himaye edilir olmuştur.²³ XVII. yüzyılın başında himaye sistemi ve şiirde açıkça görülen bu dönüşüm zaman içinde bilim ve felsefe gibi alanlara da sirayet etmiş ve Fazıl Ahmed Paşa'nın sadareti zamanında (1661-76) hem doğu hem de Avrupa biliminin yakından takibiyle entelektüel alanda bir tecdit hareketine dönüşmüştür.²⁴ İhsan Fazlıoğlu'na göre XVII. yüzyıldaki Osmanlı yenileşmesi askerî bir yenilgi veya diğer siyasi olayların tazyiki neticesinde değil, doğrudan “merak”la ve Osmanlı ulemasının kendi felsefe-bilim paradigmasının açıklayıcılığından şüphe etmesiyle başlamış ve alınan yenilgiler sonucu askerî bir arayışa evrilmiştir.²⁵ Fazlıoğlu ve Çalışır'a göre Fazıl Ahmed Paşa'nın faaliyetleri Osmanlı'nın kendi mülkünün dışındaki topraklarda meydana gelen ilmî gelişmeleri takip etmeyi kolaylaştırmıştır.

23 Berat Açıl, “The Poet 'Azmizade Haleti and the Transformation of Ottoman Literature in the Seventeenth Century,” Hani Khafipour ed., *The Empires of the Near East and India: Sources Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, New York: Columbia University Press, 2019, s. 428-449.

24 M. Fatih Çalışır, “A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha (1661-1676),” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi, 2016, s. 133-146; İhsan Fazlıoğlu, “Gelecek Geçmişi Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası İle İlişkilerin Kökleri Üzerine”, ed. Lütfi Sunar (*Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce-Cilt 1: Türk Düşüncesi*, Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020, s. 69-71.

25 İhsan Fazlıoğlu, “Gelecek Geçmişi Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası İle İlişkilerin Kökleri Üzerine”, ed. Lütfi Sunar (*Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce-Cilt 1: Türk Düşüncesi*, Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020, s. 68.

Fazıl Ahmed Paşa, Köprülü Mehmed Paşa'dan (ö. 1661) sonra sadarete bulunmuş olup ilmiye geçmişinden dolayı “fazıl” lakabını almıştır.²⁶ Fazıl Ahmed Paşa dönemi, XVII. yüzyıla ilgili yakın zamana kadar “gerilemeci” paradigma çerçevesinde yapılan yorumların yanlışlığını ortaya koyan bir devir olup aksine himayenin âlim, şair ve sanatçılara teşmiliyle entelektüel ve kültürel faaliyetlerin desteklendiği bir zaman dilimini temsil etmektedir.²⁷ Fazıl Ahmed Paşa, İstanbul'daki ilmi çalışmalara yeni bir soluk getirmek istemiş, bunun için bir yandan Müslüman bilim adamlarını öte yandan Avrupalı ve Avrupa'da eğitim görmüş gayrimüslim veya mühtedi bilim ve kültür insanlarını himaye etmiştir. Bu sayede Avrupa'daki bilimsel gelişmeleri yakından takip edebilmiş, Avrupa dillerini bilen kişilere yönelik hamiliği sayesinde Avrupa'da kaleme alınmış önemli eserleri tercüme ettirmiştir.²⁸ Paşa'nın hamiliği sadece Avrupalı ya da Avrupa dillerini bilen kişilerle sınırlı kalmamış, Çalışır'ın bulgularına göre Müslüman Türk ve Arap âlimler de hamiliğinden istifade etmişlerdir.²⁹

Fazıl Ahmed Paşa'nın ilmiye tarikinde olduğu yıllarda başladığı kitap toplama ameliyesine gerek Erzurum ve Şam valiliği döneminde gerekse uzun sadaret yıllarında devam ettiği anlaşılmaktadır. Resul Efendi gibi sahaf-müderrisler ile el-Hâc Selim b. Cuma gibi tüccarlar paşanın yazma teminine yardımcı olmuştur. Ayrıca Hüseyin b. Mustafa, Osman el-Hüsni el-Eyyübî, Mustafa b. el-Hâc Mehmed el-Bosnevî gibi müellifler kütüphaneye konulmak üzere bazı yazmalar takdim etmişlerdir.³⁰ Bugün Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu diye bilinen koleksiyon, Köprülü Kütüphanesi içinde var olan üç önemli koleksiyondan biridir.³¹ Söz konusu koleksiyonda bulunan kitaplar detaylı bir şekilde vakfiyede sayılmıştır. Bunun dışında koleksiyonla ilgili birkaç fihrist ve katalog daha bulunmakta olup

26 Abdülkadir Özcan “Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa”, *DİA* 26 (2002), s. 260–63.

27 Çalışır, *a.g.e.*, s. 133.

28 Çalışır, *a.g.e.*, s. 133-175.

29 M. Fatih Çalışır, “Sadrazam Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa'nın Hâmilindeki İlmî Faaliyetler”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018, Ankara) Kongreye Sunulan Bildiriler, IV. Cilt*, haz. Semiha Nurdan- Muhammed Özler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022, s. 35-48; M. Fatih Çalışır, “Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi (ö. 1092/1681): Kazasker, Şâir ve Hâmi”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* Yunus Emre'den Mehmed Akif'e Şiir Özel Sayısı (2021):. 180-192.

30 M. Fatih Çalışır, “A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha (1661-1676)”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi, 2016, s. 183-184.

31 Koleksiyonun oluşumu hakkında bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2020, s. 204-209.

bunlarla vakfiye arasında uyumsuzluklar göze çarpmaktadır.³² Söz konusu vakfiye, fihrist ve katalogların ilmî tenkidi ve mukayesesini bu çalışmanın sınırları içinde gerçekleştirmek mümkün olmadığından vakfiyedeki kitaplar baştan sona sıralanıp ilimler tasnifine tabi tutulmakla iktifa edilecektir.³³ Vakfiyedeki madde başlarını tespit ettikten sonra bunları sadece Fazıl Ahmed Paşa'nın yazmalarını ihtiva eden Köprülü İlave 175 numaradaki defterde yer alan eserler üzerinden ilimler tasnifine tabi tutmaya çalıştım. Bununla birlikte vakfiyeyle kıyaslandığında sayıca kimi artışlar yaşandığı için bu defterdeki tasnifte de bazı değişiklikler yapmak zorunda kaldım. Sonuç olarak aşağıda kullandığım tasnifin Fazıl Ahmed Paşa dönemine yakın bir tasnif olduğu kabul edilebilir.

Fazıl Ahmet Paşa ve Köprülü Kütüphanesi hakkında yapılmış çalışma ve kataloglarda Fazıl Ahmed Paşa'ya ait yazmaların sayısı farklılık arz etmektedir.³⁴ Elimdeki vakfiyeye dayanarak yazmaları yeniden saydığımda 1397 sayısına ulaştığım için bunun koleksiyondaki yazma adedi olduğunu kabul ediyorum. Söz konusu yazmaları, defterdeki ilimler tasnifine uyarak bir tablo hâlinde göstermek icap ettiğinde, aşağıdaki sıralama ve tasnif karşımıza çıkmaktadır:

Fazıl Ahmed Paşa Vakfiyesindeki Yazmaların Tasnifi

Tablo 3.

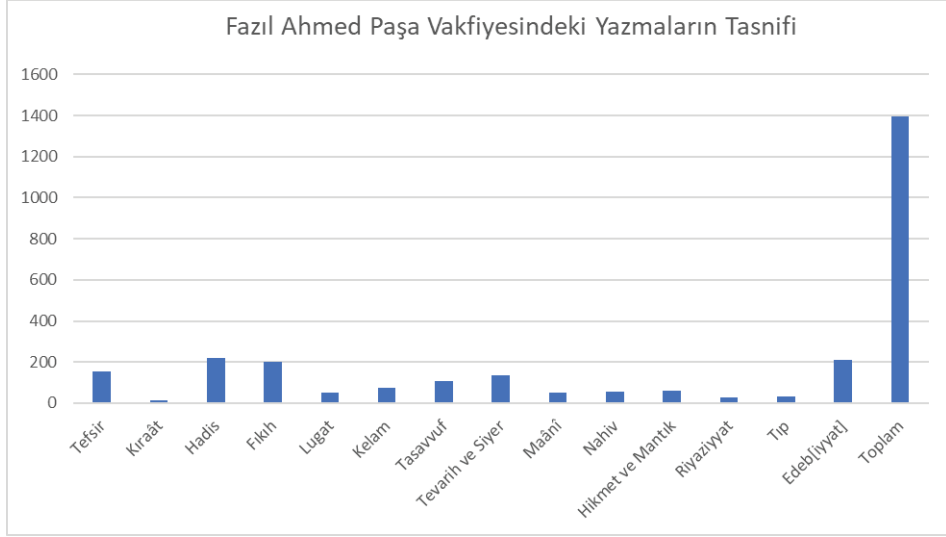
Fazıl Ahmed Paşa Vakfiyesindeki Kitap Sayıları

İlim Dalı	Adet
Tefsir	155
Kıraât	16
Hadis	218
Fıkıh	202
Lugat	49
Kelam	76
Tasavvuf	109
Tevarih ve Siyer	136
Me'ânî	49

- 32 Vakfiye, fihrist ve katalogların tenkitli neşir usullerine göre yeniden neşredilmesine ve tahlil edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır fakat bu yazının sınırlarını aşacağından bunu şimdilik sonraki bir çalışmaya bırakıyorum.
- 33 İlimler tasnifi konusu netameli bir meseledir. Bir koleksiyonun hangi ve kimin önerdiği ilimler tasnifine göre ele alınacağı büyük bir tartışmadır. Mustakim Arıcı'nın ortaya koyduğu gibi ilk çağlardan beri bu konuda farklı tasnif denemeleri yapılmıştır. Osmanlılar da birçok tasnif denemesinde bulunmuştur. Bu yazıda her bir koleksiyonu ya vakfiyede bulunan ilimler tasnifine ya kendi döneminde yapılmış fihristteki tasnife ya da dönemde cari anlayışa uygun bir şekilde ele almaya çalıştım.
- 34 Örneğin hazırlanmış en son kataloğa göre kütüphanede bulunan yazma sayısı 1634'tür. Bkz. Şeşen, Ramazan, Cevat İzgi ve Cemil Akpınar. *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul: IRCICA, 1986.

Nahiv	55
Hikmet ve Mantık	59
Riyâziyyât	29
Tıp	34
Edeb[iyyat]	210
Toplam	1397

İlk iki kütüphanede olduğu gibi bu koleksiyondaki ilimlerin temsil oranlarının daha iyi anlaşılabilmesi için bir grafik sunmak mümkündür:



Grafik 3. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu-İlimler Tasnifi İlişkisi

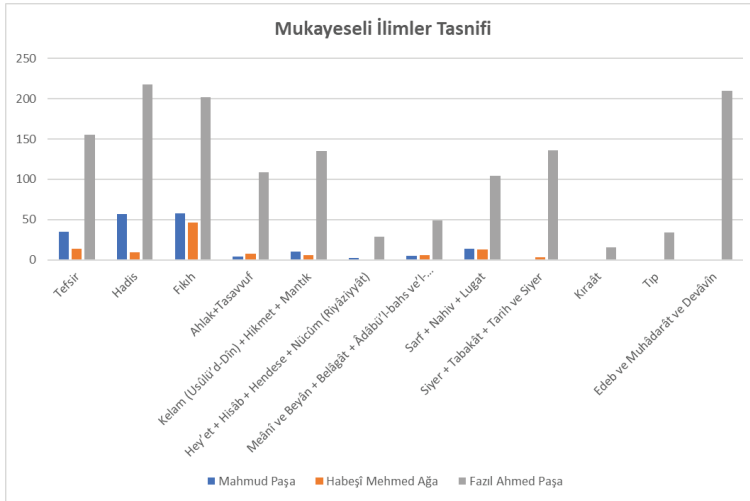
Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa kütüphanelerinde görüldenen farklı bir manzara ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. Nitekim Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki ilimlerin temsil oranları arasında büyük farkların meydana gelmediği, aksine aralarında dengeli bir dağılımın olduğu ilk dikkati çeken husustur. Her ne kadar burada hadis (218), fıkıh (202) ve edebiyat (210) ilk üç sırayı alsalar da tefsir (155), tarih ve siyer ilimleri (136) de bu üçüne yakın bir orana sahiptir. Geri kalan ilimlerin oranları da birbirlerine yakın görünmektedir. Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'nde ilk üç içindeki yerini kaybetmiş olan hadis ilmi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda en çok temsil edilen ilim dalı konumuna yükselmiştir. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki diğer önemli fark ise Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa kütüphanelerinde gerilerde bulunan veya çok az temsil edilen edebiyata dair eserler ile tarih ve siyer ilimlerinin en çok temsil edilen ilimler arasına girmiş olmasıdır. Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde ilk üç içindeki ilimlerin genele oranı %81, Habeşî Mehmed Ağa kütüphanesinde %69,5 iken Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonunda %45'e gerilemiştir.

XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar geçen süre zarfında her biri kendi döneminin padişahıtan sonraki en muktedir şahsı olan üç kişi tarafından kurulmuş söz konusu kütüphanelerin/koleksiyonların ilimlere göre dağılımını ve ilimler tasnifine göre değerlendirilmesini amaçladığım bu kısa yazıda bir mukayese tablosu ortaya koymak ve kütüphane-ilimler tasnifi ilişkisini göstermek mümkündür:³⁵

Tablo 4.
Karşılaştırmalı Katalog Analizi

	Mahmud Paşa	Habeşî Mehmed Ağa	Fazıl Ahmed Paşa
Tefsir	35	14	155
Hadis	57	9	218
Fıkıh	58	46	202
Ahlak+Tasavvuf	4	8	109
Kelam (Usûlü'd-Dîn) + Hikmet + Mantık	10	6	135
Hey'et + Hisâb + Hendese + Nücûm (Riyâziyyât)	2	0	29
Meânî ve Beyân + Belâgât + Âdâbü'l-bahs ve'l-isti'âre	5	6	49
Sarf + Nahiv + Lügat	14	13	104
Siyer + Tabakât + Tarih ve Siyer	0	3	136
Kıraât	0	0	16
Tıp	0	0	34
Edeb ve Muhâdarât ve Devâvîn	0	0	210

İlimler tasnifinde yer alan ilimlerin her bir kütüphanedeki yerini diğerleriyle mukayese ettiğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşırız:



Grafik 4. Mukayeseli İlimler Tasnifi

35 Farklı dönemlere ait koleksiyonların farklı tasnifleri olduğundan bu tablo için ilimleri kıyaslayabilmek için konuları açısından birleştirmek zorunda kaldım. Dolayısıyla bu tablodaki ilimler itibarı taksimlerdir.

Mahmud Paşa, Habeşî Mehmed Ağa ve Fazıl Ahmed Paşa kütüphanelerini/ koleksiyonlarını mukayese ederken her birinin barındırdığı yazma sayısını (sırasıyla 185, 105 ve 1397) akılda tutmak gerekir. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu diğerlerine kıyasla çok daha fazla sayıda kitaba sahiptir. Bu izafi üstünlüğü bir kenara bıraktığımızda Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda hadis, fıkıh ve edebiyat grubunun en fazla temsil edilen ilimler olarak öne çıktığı görülmektedir. Bunun yanı sıra tefsir ve siyer grupları da onların hemen altında kümelenmiştir. Dolayısıyla bu koleksiyonda beş ilim grubunun temsil edilme açısından diğerlerinden ayrıştığı dikkati çekmektedir. Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa kütüphanelerindeki durum ise birbirlerine benzerdir: İkisinde de tefsir, hadis ve fıkıh diğer ilimlere nazaran daha fazla temsil edilmiştir. Bu üç ilim grubu Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda ilk üçü temsil etmiyor olsa da koleksiyondaki ilk beş içinde yer almaya devam etmektedir.

Her ne kadar oluşum zamanları arasında uzun yıllar bulunan üç kütüphaneye/ koleksiyona bakılmış olsa da XVII. yüzyıla gelindiğinde edebiyat ve siyer grubunda yer alan ilimlerin artık en çok temsil edilen ilimler hâline gelmiş olmaları not edilmesi gereken bir husustur.³⁶

Tablo 5.

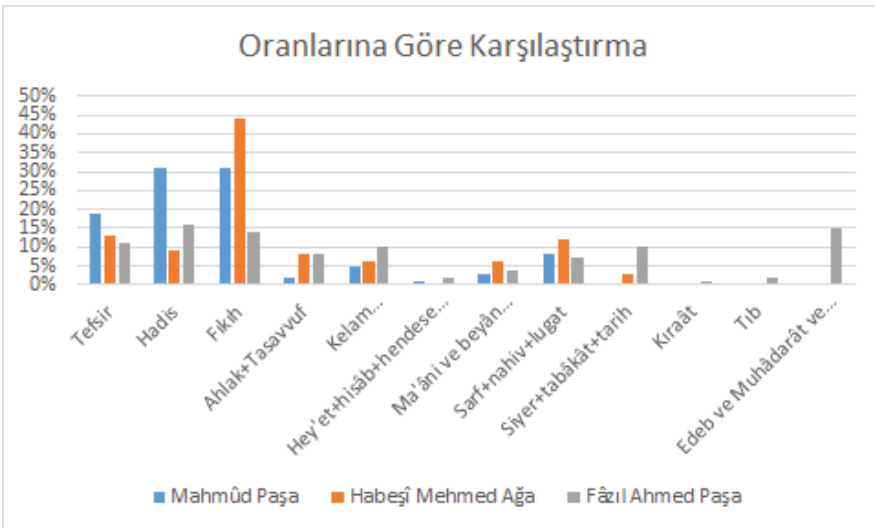
Kütüphanelerdeki/Koleksiyonlardaki İlimlerin Temsil Edilme Yüzdeleri

İlimler	Mahmud Paşa		Habeşî Mehmed Ağa		Fazıl Ahmed Paşa	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Tefsir	35	19%	14	13%	155	11%
Hadis	57	31%	9	9%	218	16%
Fıkıh	58	31%	46	44%	202	14%
Ahlak + Tasavvuf	4	2%	8	8%	109	8%
Kelam (Usûlî'd-Dîn) + Hikmet + Mantık	10	5%	6	6%	135	10%
Hey'et + Hisâb + Hendese (Riyâziyyât)	2	1%	0	0%	29	2%
Meâni ve Beyân + Belâğât + Âdâbü'l-bahs ve'l-isti'âre	5	3%	6	6%	49	4%
Sarf + Nahiv + Lugat	14	8%	13	12%	104	7%
Siyer + Tabakât + Tarih	0	0%	3	3%	136	10%
Kıraât	0	0%	0	0%	16	1%
Tıp	0	0%	0	0%	34	2%
Edeb ve Muhâdarât ve Devâvîn	0	0%	0	0%	210	15%
Toplam	185		105		1397	

36 Başka bir çalışmanın konusu olsa da edebiyat ve hadise yönelimdeki bu artışın Fazıl Ahmed Paşa'nın şahsi ilgisi mi, dönemin genel temayülü mü olduğu sorusu önemlidir.

Üç kütüphanede/koleksiyonda bulunan ilimlerin kendi kütüphanelerindeki/koleksiyonlarındaki temsil edilme yüzdelerini mukayese etmek iki yüzyıl içinde Osmanlı kitap kültüründeki değişim ve süreklilikleri anlamaya yardımcı olabilir. Bunun için öncelikle kütüphanelerdeki/koleksiyonlardaki ortaklıklara yoğunlaşıp üçünde de %10'un üzerinde temsil edilmiş olan ilimlere vurgu yapmak istiyorum. Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde tefsir, hadis ve fıkıh sırasıyla %19, 31 ve 31 oranlarında temsil edilmiştir. Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'nde tefsir, fıkıh ve sarf-nahiv-lugat ilimleri yine sırasıyla %13, 44 ve 12 oranlarında temsil edilmiştir. Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi'nde ise tefsir, hadis, fıkıh, siyer-tabakât-tarih, kelim ve edebiyat grubu yine sırasıyla %11, 16, 14, 10, 10 ve 15 oranlarında temsil edilmiştir. Açıkça görüldüğü gibi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ilk ikisine kıyasla daha dengeli bir dağılıma sahiptir. Hatta bu kütüphanede ahlak-tasavvuf ve sarf grubunun da %5'ten daha fazla bir oranla temsil edildiği dikkate alındığında Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nun sadece sayıca bir üstünlüğe sahip olmadığını, bunun yanı sıra her ilmin makul düzeyde temsil edilmesine özen gösterildiği sonucuna da varılabilir. Fazıl Ahmed Paşa, inşa ettiği koleksiyonda farklı ihtiyaçları gözetmiş görünmektedir. Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'nde fıkıh ilimleri %44 gibi bir oranla temsil edilmektedir, bu da koleksiyonun neredeyse yarısına tekabül etmektedir.

Söz konusu kütüphanelerin/koleksiyonların aynı zamanda eğitim amacıyla inşa edildikleri hesaba katıldığında farklı ilimlerin temsilinin koleksiyondan elde edilecek yararı artırmanın yanı sıra koleksiyonerin ilmî birikimi ve amaçları hakkında da önemli bilgiler sağlayabileceği aşikârdır.



Grafik 5. İlimlere Göre Mukayeseli Oranlar

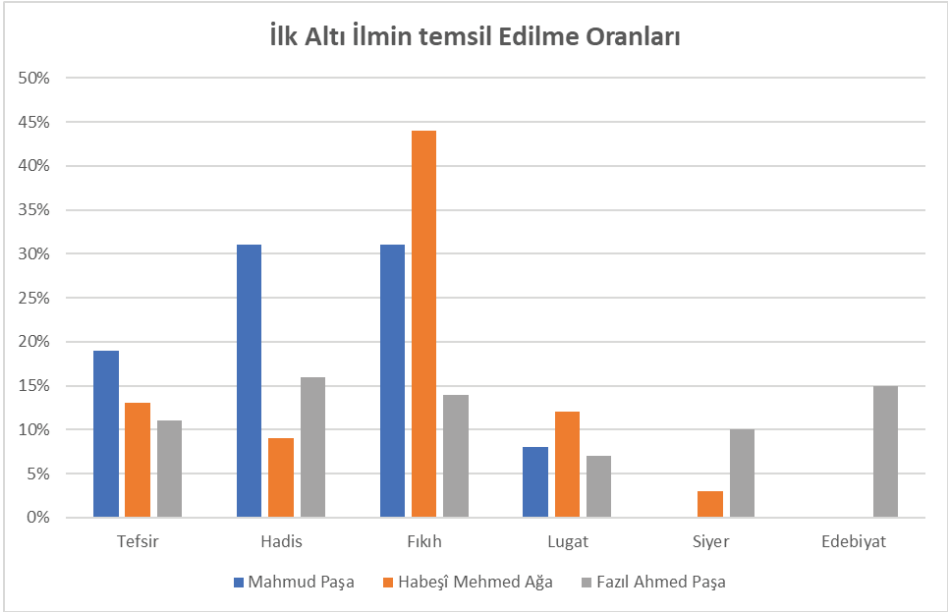
Üç koleksiyondaki müştereklerin yanı sıra bir kütüphanede olup diğer(ler)inde olmayan ilimlere de ayrıca dikkat etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında şu sonuçlara varmak mümkündür: Habeşî Mehmed Ağa Koleksiyonu'nda diğerlerinde bulunan riyaziyat ilimleri, Mahmud Paşa Kütüphanesi'nde ise diğerlerinde bulunan siyer ilmi temsil edilmemektedir. Kıraat, tıp ve edebiyat ilimleri sadece Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda yer almakta olup Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa'da yer almamaktadır. Bu açıdan bakıldığında da en dengeli koleksiyon Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu olarak öne çıkmaktadır.

Son olarak yüksek oranda temsil edilen ilimlerin her bir kütüphanedeki yüzdelik oranlarına yakından bakmak faydalı olabilir. Her üç kütüphanede yüksek oranda temsil edilen tefsir ilmi Mahmud Paşa'da %19, Habeşî Mehmed Ağa'da %13, Fazıl Ahmed Paşa'da %11'lik temsil oranına sahiptir. Hadis için oranlar sırasıyla %31, 31 ve 16'dır. Fıkıhta oranlar %31, 44 ve 14'tür. Habeşî Mehmed Ağa Kütüphanesi'nin neredeyse yarısının fıkıhtan oluşması dikkat çekicidir. Lugat ilimlerinde %8, 12 ve 7'lik bir temsil oranıyla karşılaşırız. Siyer ilmi Mahmud Paşa'da mevcut değilken, Habeşî Mehmed Ağa'da %3'lük bir oranla temsil edilir. Aynı oran Fazıl Ahmed Paşa'da %10'dur. Son olarak edebiyat olarak adlandırabileceğimiz ilimler topluluğunda Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa'da herhangi bir yazma mevcut değilken Fazıl Ahmed Paşa'da bu oran yüksek denebilecek bir düzeydedir. %15'lik bir oranda temsil edilen edebiyatın tanımının geniş olduğunu hatırlatmakta fayda var.

Tablo 6.
İlk Altı İlmin Yüzdelik Oranları

	Mahmud Paşa	Habeşî Mehmed Ağa	Fazıl Ahmed Paşa
Tefsir	19%	13%	11%
Hadis	31%	9%	16%
Fıkıh	31%	44%	14%
Lugat	8%	12%	7%
Siyer	0%	3%	10%
Edebiyat	0%	0%	15%

Oransal mukayeseleri grafik olarak görselleştirdiğimizde farklılık ve süreklilikler daha anlaşılır bir şekilde sunulmuş olacaktır:



Grafik 6. İlk Altı İlmin Temsil Edilme Oranları

Sonuç

Osmanlı Devleti XV. yüzyılda İstanbul’un fethiyle imparatorluk aşamasına geçmiş, bu geçişi kültürel faaliyetlerle de desteklemek gerektiğini erkenden fark etmiştir. Bu sebeple Fatih Sultan Mehmed, fetihten hemen sonra şehrin kültürel imarına yönelik bir çabaya girişmiş ve çevresindekilere de bu yönde emirler vermiştir.

XV. yüzyılın önemli devlet adamlarından Mahmud Paşa da diğerlerinin yanı sıra şehrin imarı konusunda görevlendirilmiş ve bu uğurda birçok hayratta bulunmuştur. Mahmud Paşa aynı zamanda bir kütüphane tesis edip vakfiyede belirtildiğine göre kütüphaneye konulmak üzere 195 yazma bağışlamıştır. İsmail E. Erünsal’ın belirttiği gibi bu yazmaların isimleri bugün bilinmemektedir fakat hangi ilim dallarına ait oldukları vakfiyede kayıtlıdır. Bu yazıda Mahmud Paşa Koleksiyonunu ilimler tasnifi açısından incelerken tespit ettiğim 185 yazmayı esas alarak bunları III. Murad (1574-1595) zamanında, Darüssaade Ağalığı görevine getirilen ve 1757 yılına kadar sürecek “Darüssaade Ağaları Çağı”nın başlatıcısı olan Habeşi Mehmed Ağa’nın kurduğu kütüphanedeki 105 yazma ile karşılaştırdım. Ayrıca bu iki koleksiyonu XVII. yüzyılın muktedir sadrazam ailesi Köprülülerin ilmî yönüyle öne çıkan üyesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu ile barındırdıkları ilimler açısından mukayese ettim ve bu üç koleksiyon özelinde iki yüzyıl içinde Osmanlı yazma

kitap kültüründeki değişim ve sürekliliği izlemeyi amaçladım.³⁷

İlimlerin temsil edilme oranları açısından Fazıl Ahmed Paşa kütüphanesinin diğer iki kütüphaneden çarpıcı bir şekilde farklılaştığı anlaşılmaktadır. Mahmud Paşa ve Habeşî Mehmed Ağa koleksiyonları arasında önemli farklar bulunmadığı gözlenmiştir. Bu iki koleksiyonda tefsir, hadis, fıkıh ve lügat ilimleri diğer ilimlere kıyasla çok daha fazla temsil edilmektedir. Bunun aksine Fazıl Ahmed Paşa koleksiyonunda ilimlerin temsilinin daha homojen bir yapı arz ettiği, bu nedenle koleksiyonerin daha bilinçli hareket ettiği sonucuna varılmıştır. Bu da onun müderris olmasının beraberinde getirdiği ilmî bakış açısının bir yansıması addedilebilir. Ayrıca edebiyat grubu, siyer-tabakât ve hadis ilimlerine dair yazmaların daha fazla temsil edilmesinden hareketle Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda tahkiyye dayalı ilimlerin daha görünür bir halde olduğu öne sürülebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Bu makale, ilk hâli 24-26 Eylül 2021 tarihinde düzenlenen III. Uluslararası Süleymaniye Sempozyumu'nda "İki Yüzyılda Ne Değişti? Mahmûd Paşa, Habeşî Mehmed Ağa ve Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonlarının Mukayesesi" adıyla bir tebliğ olarak sunulmuş olup yeniden yazılmıştır. Makaleyi okuyup değerlendirme ve önerileriyle yazının gelişmesine katkıda bulunan M. Fatih Çalışır ve Sami Arslan'a minnettarım. Makalenin yazımını büyük oranda Alexander von Humboldt Vakfı'nın verdiği destekle bulduğum Bonn Üniversitesi'nde gerçekleştirdim. Bu nedenle Alexander von Humboldt Vakfı'na ve Bonn Üniversitesi'ne beni davet eden Judith Pfeiffer'e özel olarak teşekkür etmek isterim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Açıl, Berat. "Fetihten Sonra İstanbul'un Kültürel İmarı: Mahmûd Paşa Kütüphanesi." *Z Dergisi* 5 (2021), s. 82–83.

———. "Habeşî Mehmed Ağa'nın (ö. 1590) Vakfettiği Kitaplar ve Akıbetleri." *International Journal of Turkology* 6 (2020), s. s. 67–83.

———. "The Poet 'Azmiyade Haleti and the Transformation of Ottoman Literature in the Seventeenth

37 XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla gelinceye kadar birçok kütüphane kurulmuştur fakat bunların her biri hakkında henüz yeterli düzeyde araştırma yapılamamıştır. Bu nedenle iki yüzyıllık zaman zarfındaki değişimin ve sürekliliğin seyri imkân el verdiği ölçüde izlenebilmiştir. Bu makalede yürütülen benzer araştırmaların sayısı arttıkça kütüphane, ilimler tasnifi ve kitap kültürü konusunda daha sarıh yargılara varabileceğiz.

- Century.” Hani Khafipour (Editör), *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities* içinde. New York: Columbia University Press, 2019, s. 428-449.
- . (Hazırlayan). *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul: İLEM, 2020.
- . “Re-Constructing (the History) of the Mahmûd Pasha’s Library.” François Déroche ve Nuria Martinez de Castilla (Hazırlayan), *Libraries in the Manuscript Age: East and West*, yayımlanma aşamasında.
- Ahmed Resmi Efendi. *Hamîletü’l-Küberâ*. Ahmet Nezihi Turan (Hazırlayan). İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Arıcı, Müstakim (Hazırlayan). *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ankan, Mehmet, Uğur, Abdullah. “Feyzullah Efendi Koleksiyonu’na Dair: Bir Vakfiyenin Söyledikleri,” Tülay Artan-Hatice Aynur (haz), *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022, s. 239-261.
- Artan, Tülay. “On Sekizinci Yüzyıl Başında Osmanlı Bilgi Üretimi ve Dağılımı: Yazma Eser Koleksiyonları ve Koleksiyonerler Arasında Şehid Ali Paşa’nın Yeri”. *Müteferrika*. 58/2 (2020): s. 5–40.
- Artan, Tülay, Aynur, Hatice. (haz), *Osmanlı Kitap Koleksiyonerleri ve Koleksiyonları: İtibar ve İhtiras*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.
- Barkan, Ömer Lütfi ve Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fethi Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1970.
- Çalışır, M. Fatih. “A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha (1661-1676).” Doktora Tezi, Georgetown Üniversitesi, 2016.
- . “Sadrazam Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa’nın Hâmiliğindeki İlmî Faaliyetler.” *XVIII. Türk Tarih Kongresi (1-5 Ekim 2018, Ankara) Kongreye Sunulan Bildiriler, IV. Cilt*, Haz., Semiha Nurdan ve Muhammed Özler, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022, s. 35-48.
- . “Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi (ö. 1092/1681): Kazasker, Şâir ve Hâmî.” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* Yunus Emre’den Mehmed Akif’e Şiir Özel Sayısı (2021):. 180-192. <https://dergipark.org.tr/pub/hikmet/issue/67676/1038067> (erişim 22.07.2023).
- Erünsal, İsmail E. “Mahmud Paşa Kütüphanesi.” *DİA* 27 (2003): s. 381–82.
- . *A History of Ottoman Libraries*, Boston: Academic Studies Press, 2022.
- . *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- . “Fetihten Sonra İstanbul’da Kurulan İlk Vakıf Kütüphanesi ve Fâtih’in Şeyh Mehmed Geylânî’ye Verdiği Temlikname.” *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri* İstanbul: Timaş Yayınları, 2021, s.55-67.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Gelecek Geçmiş Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine”, Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce-Cilt 1: Türk Düşüncesi. Haz., Lütfi Sunar. Ankara: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Yayınları, 2020, s. 63-83.
- Hathaway, Jane. “*Habeşî Mehmed Agha: The First Chief Harem Eunuch (Darüssaade Ağası) of the Ottoman Empire*”, Haz., Behnam Sadeghi vd. The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook. Leiden: Brill, 2011, s. 287-303.
- Hirschler, Conrad. *Medieval Damascus: Plurality and Diversity in an Arabic Library*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

- . *A Monument to Medieval Syrian Book Culture: The Library of Ibn al-Hâdî*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Necipoğlu, Gülrü, Cemal Kafadar ve Cornell H. Fleischer. (ed.). *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden: Brill, 2019.
- Özcan, Abdülkadir. “Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa.” *DİA* 26 (2002), s. 260–63.
- Öztürk, Uğur. “III. Murad Dönemi Yazılı Kültürü (1574-1595) (1574-1595).” Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Reindl-Kiel, Hedda. “The Tragedy of Power: The Fate of Grand Vezirs According to *Menakıbnâme-i Mahmud Paşa-i Veli*.” *Turcica* 35 (2003): s. 247–56.
- Stavrides, Theoharis. *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha*. Leiden: Brill, 2001.
- Şeşen, Ramazan, Cevat İzgi ve Cemil Akpınar. *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: IRCICA, 1986.
- Ünver, A. Süheyl. “Mahmud Paşa Vakıfları ve Ekleri.” *Vakıflar Dergisi* 4 (1958): s. 65-76.



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE

Submitted: 08.05.2023
Revision Requested: 11.07.2023
Last Revision: 15.07.2023
Accepted: 10.08.2023
Published Online: 14.11.2023

Reviving the Legacy: Ancient Egyptian Civilization in Modern Arabic Poetry

Mirası Yeniden Canlandırmak: Modern Arap Şiirinde Eski Mısır Uygarlığı

Esat Ayyıldız^{*}

Abstract

This article examines the enduring influence of Ancient Egyptian civilization in contemporary Arabic poetry, focusing on the ways poets incorporate elements of Egypt's ancient past into their literary works to preserve its memory for future generations. The subject, scope, and importance of this study lie in the exploration of the engagement with Ancient Egypt in various aspects, such as celebrating architectural marvels and acknowledging the wisdom and achievements of the civilization that once thrived along the Nile. The purpose of this research is to underscore the significance of the past in shaping present-day literary and cultural expressions, as well as the role of art in the construction of collective identity. The methodological framework involves a close analysis of selected poetic works, paying particular attention to the interplay between different cultural and historical influences, and demonstrating the vitality and adaptability of the Arab poetic tradition. In addition, this study highlights the implications of Ancient Egyptian civilization in contemporary Arabic poetry beyond the realm of literature, emphasizing the necessity of reevaluating the relationship between past and present and fostering a sense of continuity and connection with a shared history.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Literature, Ancient Egypt, Ancient Egyptian Heritage, Contemporary Arabic Poetry

Öz

Bu makale, Antik Mısır uygarlığının çağdaş Arap şiirinde süregelen etkisini inceleyerek şairlerin Mısır'ın antik geçmişinden unsurları nasıl edebî eserlerine entegre ettiklerine ve bu mirası gelecek nesiller için nasıl koruduklarına odaklanmaktadır. Çalışmanın konusu, kapsamı ve önemi, Antik Mısır ile ilgili etkileşimin farklı yönlerinin incelenmesine dayanmaktadır ve bu bağlamda mimari başarıların takdir edilmesi ve geçmişte Nil boyunca gelişen bu uygarlığın bilgelik ve muvaffakiyetlerinin taltif edilmesi gibi konuları ele almaktadır. Araştırmanın amacı, mazinin günümüzün edebî ve kültürel ifadelerini şekillendirmedeki önemini vurgulamak ve kolektif kimlik inşasında sanatın rolünü ortaya çıkarmaktır. Metodolojik çerçeve, seçilmiş şiir eserlerinin detaylı analizini içerirken farklı kültürel ve tarihsel etkileşimler arasındaki ilişkiye özellikle dikkat çekerek Arap şiir geleneğinin dinamizmini ve uyum yeteneğini gözler önüne sermektedir. Bunun yanı sıra mezkûr çalışma, Antik Mısır uygarlığının çağdaş Arap şiirindeki etkisinin edebiyat alanının ötesine geçtiğini vurgulamaktadır ve geçmişle şimdiki zaman arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesinin önemini ve müşterek bir tarih aracılığıyla devamlılık ve bağlılık duygusunun geliştirildiğini ön plana çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Antik Mısır, Antik Mısır Mirası, Çağdaş Arap Şiiri

* **Corresponding Author:** Esat Ayyıldız (Assoc. Dr.), Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages and Literatures, Kars, Türkiye. E-mail: esatayyildiz@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8067-7780

To cite this article: Ayyıldız, Esat. "Reviving the Legacy: Ancient Egyptian Civilization in Modern Arabic Poetry." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 153–171. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1294104>



Introduction

The study of the intersections between ancient Egyptian civilization and contemporary Arabic poetry presents a fascinating avenue for examining the ways in which modern Arab poets draw inspiration from and engage with the rich and enduring cultural heritage of Egypt. The introduction of this academic paper will provide an overview of the historical context and key themes, as well as outline the significance and objectives of the research. In the introduction, it is pertinent to succinctly highlight the scope of the literature review conducted for this research. The examination of available scholarly works reveals a noticeable lacuna in studies exploring the representation of ancient Egyptian culture within contemporary Arabic poetry. In this scholarly domain, Aḥmad Aḥmad Badawī's seminal work, *al-Āthār al-Miṣrīyya fī al-adab al-‘Arabī*, emerges as an indispensable resource.¹ This study draws primarily on the poetry collections of modern Arab poets. Key amongst these sources are the *Dīwān* of Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī² and *al-Shawqīyyāt*, a compilation of poetry attributed to Aḥmad Shawqī. Both of these literary works have greatly informed the present research.³ Furthermore, there is a body of modern scholarship that, while not explicitly oriented towards the legacy of ancient Egypt, offers intriguing insights on this subject in the context of various aspects of contemporary Arabic literature. Noteworthy examples include Rahmi Er's book, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*,⁴ and Kemal Tuzcu's article, *Mısırlı Neo-Klâsik Şairler*.⁵ These sources offer valuable perspectives, enriching the intricate weave of understanding concerning the influence of ancient Egypt on contemporary Arabic poetry. In the field of literary studies, the impact of the ancient Egyptian civilization on modern Arabic poetry remains relatively unexplored, particularly by Western researchers. Despite the rich academic engagement with the ancient Egyptian civilization, there seems to be a notable dearth of in-depth analyses focusing on its enduring influence on contemporary Arabic poetry. Western scholars, many of whom have devoted considerable effort to understanding the intricacies of ancient Egypt and its culture, would be well served by extending their investigations to consider this significant, continuous legacy. The exploration of the ancient Egyptian civilization's manifestation in modern Arabic poetry not only enriches our understanding of the historical and cultural continuum but also

1 Aḥmad Aḥmad Badawī, *al-Āthār al-Miṣrīyya fī al-adab al-‘Arabī* (Windsor: Hindawi, 2021), 7.

2 Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, *Dīwān Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī* (Windsor: Hindawi, 2014), 123-124.

3 Aḥmad Shawqī, *al-Shawqīyyāt* (Windsor: Hindawi, 2020), 849-850.

4 Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 28-29.

5 Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler," *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2, no. 5 (2002): 112-113.

provides insights into the evolving dynamics of Arabic literary traditions. It uncovers the ways in which modern Arabic poets engage with, reinterpret, and perpetuate this rich heritage, thereby creating a dialogic relationship between the past and the present. In light of this, it is of utmost importance that Western researchers turn their attention to this comparatively neglected area of study to achieve a more comprehensive understanding of the interconnectedness of cultures, histories, and literature.

Egypt, often referred to as the cradle of civilization, has a long and illustrious history that spans millennia. Its ancient civilization, characterized by remarkable achievements in art, architecture, science, and literature, has had a profound impact on the development of human societies and continues to inspire artists and writers today. The enduring appeal of ancient Egypt lies not only in its monumental accomplishments, but also in the myths, legends, and stories that have emerged from its past, providing a rich tapestry of cultural material for contemporary poets to engage with and reinterpret. Contemporary Arabic poetry reflects a dynamic interaction with this ancient heritage, as poets seek to bridge the gap between past and present, to revive the legacy of ancient Egypt, and to infuse it with new meaning and relevance for modern audiences. This paper will examine the various ways in which these poets engage with the themes, symbols, and narratives of ancient Egypt, as well as the socio-political implications of their work in the context of the modern Arab world.

Central to this analysis will be an exploration of the role of memory, nostalgia, identity, and nationalism in contemporary Arabic poetry. The paper will examine how poets invoke the ancient Egyptian past as a means of reinforcing national pride, cultural identity, and historical continuity, and as a vehicle for critiquing the challenges faced by modern Egyptian society. The interplay between the glorification of ancient achievements and the lamentation of present struggles serves to create a complex and multilayered narrative that seeks to inspire hope and resilience in the face of adversity.⁶ Moreover, the paper will delve into the stylistic and structural aspects of contemporary Arab poetry, exploring the ways in which poets employ imagery, symbolism, and language to evoke the essence of ancient Egypt and connect it to modern experiences and sensibilities. In undertaking this research, the paper aims to contribute to a broader understanding of the ways in which contemporary Arabic poetry engages with and reimagines the legacy of ancient Egypt, and to illuminate the complex relationship between history, memory, and identity in the modern Arab world. By shedding light on the creative processes and socio-political

6 See William Granara, "Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel", *Journal of Arabic Literature* 36, no. 1 (2005), 57-73.

contexts that shape this poetic tradition, the paper seeks to offer new insights into the ongoing dialogue between past and present, and the enduring power of ancient civilizations to inspire and inform contemporary artistic expression.

1. Celebrating Ancient Egyptian Heritage in Contemporary Arabic Poetry

When examining ancient Egyptian civilization, it becomes apparent that we are dealing with the product of a mindset that is markedly different from our own. This raises several questions: To what extent can this difference be attributed to the civilization's antiquity? Is there something unique about the so-called "primitive mentality"? Does it represent an even more divergent attitude when compared to the present-day Eastern religions and philosophies? There is no straightforward method to gauge the degree of difference in such matters. Eastern religions and philosophies generally have more extensive literature and a more coherent presentation style compared to ancient Egyptian religion. The latter largely relied on pictorial symbols to convey its message and evolved in a world where, in the absence of significant adversaries, no one felt the need to develop a more persuasive and comprehensive means of communication. Persuasion was not a necessity. Nonetheless, this distinction is more a matter of presentation than content. The primary difference lies in historical context. Eastern religions and philosophies have survived and adapted, securing their place in the modern world. Consequently, individuals from different backgrounds can access them more directly, learning from apologists who have emerged from within these traditions. With diligence and time, we can learn their language, live among their people, absorb their culture, and immerse ourselves to the point where we can replicate their thought processes within our own minds. This adaptability is reciprocal; in fact, the Eastern world has shown a greater inclination to engage with the Western mindset than the reverse.⁷ In the context of contemporary Arabic poetry celebrating ancient Egyptian heritage, understanding these distinctions and historical contexts becomes vital for a comprehensive analysis of the subject matter.

Egyptian antiquities have long captivated scholars and enthusiasts alike, spanning from ancient to contemporary times. Esteemed intellectuals, including al-Jāhiz (d. 255/869) and others, have asserted that there are thirty wonders in the world; ten are

7 Barry J. Kemp, *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*, trans. Mónica Tusell (Barcelona: Crítica, 1996), 8; Nicolás Grimal, *Historia del Antiguo Egipto*, trans. Blanca García Fernández-Albalat and Pedro López Barja de Quiroga (Madrid: Ediciones Akal, 1996), 21-24; Susanne Bickel and Hans-Hubertus Münch, "Götter - Herrscher - Amtsinhaber. Beispiele zu Genealogie als Denkform im Alten Ägypten," *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, ed. Almut-Barbara Renger and Isabel Toral-Niehoff (Berlin: Edition Topoi, 2014), 157-176.

scattered across various countries, while the remaining twenty are situated in Egypt. Among these are the two pyramids, the tallest and most remarkable structures on Earth. Observers might perceive them as two artificially positioned mountains. As a result, some who have witnessed these structures express a profound sense of awe, considering the pyramids to be an exception in the passage of time. Another notable wonder is the Sphinx, often referred to as Abū al-Hawl. It is believed to serve as a talisman, safeguarding Giza from the encroachment of sand. Additional significant sites include the temples of Samhud and Akhmim, which contain depictions of the kings who governed Egypt. Constructed of marble, these temples feature stones measuring five cubits in length and two cubits in thickness. The temples consist of seven corridors, each named after one of the seven planets, with walls embellished by inscriptions related to chemistry, alchemy, talismans, and medicine.⁸

In recent times, Egyptian Arab poets, despite not having a common religious or linguistic background with the ancient Egyptians, have recognized and incorporated the values of the fascinating ancient civilization, the remnants of which they inhabit, into their poetry. Listing all Arab poets who refer to the Ancient Egyptian civilization in their literary works is a difficult endeavor. However, some poets have managed to excel in this area compared to their contemporaries. It is essential not to assume that the literary approach of each poet exploring the Ancient Egyptian heritage in their work is solely based on that heritage. For instance, ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964), a notable poet, appears to take pride in viewing himself as an heir to both the pharaohs and Muslim conquerors in his poetry. His appreciation of Egypt’s ancient past does not conflict with his exposure to and influence from prominent figures in English literature. While al-‘Aqqād’s contemporaries primarily focused on the French language and culture, he was influenced by English literary works. When discussing philosophical issues and advocating moral principles, he adopted a traditional stance on poetry.⁹ Ultimately, this shows that modern Arab poets, even those influenced by Western culture and literature, can still value and incorporate the ancient Egyptian heritage into their creative work.

Aḥmad Shawqī (1868-1932), a prominent poet, celebrates ancient Egyptian culture in his verse. With a profound love for his nation, Shawqī embodies this sentiment in his poetry. In his poem entitled “Nashīd Miṣr,” he extols and lauds Egypt. It is reasonable to surmise that, through this poem, Shawqī sought to transmit the magnificence of Egypt to subsequent generations. In fact, some suggest that this poem is primarily targeted at Egyptian children and has been

8 Badawī, *al-Āthār al-Miṣrīyya fī al-adab al-‘Arabī*, 7.

9 Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20. Yüzyıl*, trans. Bedrettin Aytaç (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 29-30.

categorized as children's poetry. Nonetheless, contemporary scholars argue that, given children's attention span, the poem may be considered excessively lengthy for them. Furthermore, it is emphasized that the language is not easily comprehensible for children and that the poem comprises enigmatic expressions.¹⁰ In general, Shawqī venerates Egypt and Egyptian identity in this poem, and within its lines, one can encounter allusions to the resplendence of ancient Egyptian civilization. The poet contends that even cosmic events transpire for Egypt's benefit, asserting that this venerable homeland was the most valuable treasure for preceding generations. As in numerous poems referencing ancient Egypt, the poem mentions the pyramids and underscores their resilience against the ravages of time. Additionally, the poet posits that ancient Egyptians imparted the values of civilization to other societies and underscores the considerable esteem ancient Egyptians garnered throughout history.¹¹

Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī (1839-1904) held a profound fascination for the historical values of Ancient Egypt and the nation's natural splendor. His poem about the Egyptian pyramids is acknowledged as a pioneering work in contemporary Arabic poetry. This poem not only inspired al-Bārūdī's contemporaries but also encouraged subsequent poets to explore Egyptian history in their literary endeavors.¹² In this poem, al-Bārūdī accentuates the significance of Egypt's two pyramids, portraying their successful resilience against the ravages of time and expressing his amazement at this phenomenon. This focus is fundamentally rooted in ancient Arabic poetry, which often underscores the destructive nature of time and the inevitability of all living beings succumbing to it.¹³ Conversely, contemporary Egyptian poets appreciate engaging with the pyramids, which endure as a monument that has transcended the constraints of classical perspectives. al-Bārūdī contends that the legacy and narratives of Ancient Egypt will be commemorated until the end of the world. He justifiably proclaims that no edifice comparable to the pyramids could ever be erected. In this context, he alludes to the monumental constructions of previous epochs, asserting that the Tower of Babel or the renowned palaces of the illustrious Persian kings would be eclipsed by the pyramids. He even posits that the angels, who are believed in Islamic traditions to have imparted the knowledge of sorcery to humans, would also revere the magnificence of the pyramids. Furthermore,

10 Emine Merve Aytekin, "Aḥmed Şevkî'nin Dīvānu'l-Eṭṭāl'inin Dil ve Tema Yönünden Tahlili," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63, no. 2 (2022): 1114-1115.

11 Shawqī, *al-Shawqiyyāt*, 849-850.

12 Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler," 112-113.

13 Aida Qasimova, *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər* (Bakü: Qasimova A.Ş., 2019), 25-26.

al-Bārūdī accentuates the resplendence of the Sphinx alongside the pyramids.¹⁴

Mythology serves as an essential component of modern Western literature. In contrast, within the context of modern Arabic literature, it appears that Arab poets' engagement with mythology transpired at a comparatively later stage. It would be erroneous, however, to presume that the inclination to employ myths in contemporary Arabic poetry originated exclusively from post-World War II literary movements. In fact, the utilization of mythology manifests in diverse forms across the oeuvre of neoclassical poets and the creative output of their successors. As a case in point, Ahmad Shawqī, a neoclassical poet who predated the Romantic and Symbolist movements, incorporated the ancient Egyptian goddess Isis as a poetic symbol in an extensive poem presented at a conference in Geneva in 1894.¹⁵ The influence of mythological traditions on subsequent generations of Arab poets extends beyond Ancient Egyptian mythology, encompassing those of Ancient Greece and various Mesopotamian civilizations.¹⁶

Maḥmūd Darwīsh is among the poets who integrate elements of Ancient Egyptian mythology into their verse. In his oeuvre, he alludes to Anat, the goddess of war within this mythological tradition, soliciting her help in preserving the city of Jericho. Situated in Palestine, Jericho ranks among the world's most ancient inhabited settlements. Darwīsh's decision to symbolize Palestine via Jericho and to invoke a character from Egyptian mythology for assistance may be construed as an appeal for support directed towards Egypt on his nation's behalf. Sudanese poet Muḥammad al-Faytūrī (1936-2015) portrays prisoners arrayed before the god of death, Anubis, in his poem entitled "Anūbīs". Palestinian poet Muḥammad al-Qaysī (1945-2003), while listing the causes of his grief, ponders why he is obliged to withstand such difficulties even though his name is absent from the Book of the Dead, an influential text in Egyptian mythology. In one of his poems, Moroccan poet Muḥammad Maḥḍār articulates the battle against adversity using the figures of Aton and Sisypheus.¹⁷ As demonstrated by these instances, Ancient Egyptian mythology persists in inspiring contemporary Arab poets.

14 al-Bārūdī, *Dīwān Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*, 123-124.

15 Zafer Ceylan, *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyen* (Konya & İstanbul & Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019), 239-240.

16 Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*, 28-29.

17 İbrahim Usta, *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, ed. Zafer Ceylan (Ankara: Fenomen Yayınları, 2021), 208-210.

2. An Exemplary Poem Celebrating Ancient Egyptian Heritage in Modern Context

Exploring the ways in which contemporary Arab poets engage with the legacy of Ancient Egyptian civilization can be effectively accomplished through the analysis of a specific poem. Within this context, the poem “Miṣr” [Egypt] by Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1871-1932) emerges as a noteworthy example. The poet has composed this poem from the vantage point of Egypt itself, offering a tribute to its illustrious history. The poem was recited during a ceremony at the Continental Hotel in honor of ‘Adlī Yakan Pasha (d. 1933), who terminated relations with the British, returned to Egypt, and subsequently resigned from his ministerial post. The poem was published on December 15, 1921, and can be regarded as a distinguished work within the oeuvre of poetry that addresses ancient Egypt. The qasida comprises a total of fifty-seven verses:¹⁸

1. ”وَقَفَ الْخَلْقُ يَنْظُرُونَ جَمِيعاً كَيْفَ أُبْنِي قَوَاعِدَ الْمَجْدِ وَحْدِي
2. وَبُنَاةَ الْأَهْرَامِ فِي سَالِفِ الدَّهْرِ كَقَوْنِي الْكَلَامِ عِنْدَ التَّحْدِي
3. أَنَا تَاجُ الْعِلَاءِ فِي مَفْرَقِ الشَّرْقِ وَدُرَّائُهُ فَرَائِدُ عَقْدِي
4. أَيُّ شَيْءٍ فِي الْغَرْبِ قَدْ بَهَرَ النَّاسَ جَمَالاً وَلَمْ يَكُنْ مِنْهُ عِنْدِي
5. فَنَرَابِي تَبَرُّ وَنَهْرِي فُرَاتٌ وَسَمَائِي مَصْفُورَةٌ كَالْفِرْنِ
6. أَيْنَمَا سِرْتَ جَدُولٌ عِنْدَ كَرَمٍ عِنْدَ زَهْرِ مُدَنَّرٍ عِنْدَ رَنْدٍ
7. وَرَجَالِي لَوْ أَنْصَفُوهُمْ لَسَادُوا مِنْ كُھُولٍ مِلءِ الْعُيُونِ وَمُرْدٍ
8. لَوْ أَصَابُوا لَهُمْ مَجَالاً لَأَبْدَوْا مُعْجَزَاتِ الذِّكَاةِ فِي كُلِّ قَصْدٍ
9. إِنَّهُمْ كَالظُّبَا أَلَحَّ عَلَيْهِمْ صَدَا الدَّهْرِ مِنْ ثَوَاءٍ وَغَمْدٍ
10. فَإِذَا صَيَّقِلُ الْقَضَاءِ جَلَاهُ كُنَّ كَالْمَوْتِ مَا لَهُ مِنْ مَرَدٍ“

“1. All creation stood watching, collectively, as I alone built the foundations of glory.

2. Those who built the Pyramids in the past left no need for me to speak on the matter of challenge.

3. I am the crown of greatness at the crossroads of the East, and its pearls are the unique gems of my necklace.

4. What in the West has enchanted people with a beauty that I do not possess?

5. My soil is gold, my river sweet, and my sky as bright as a sword.

6. Wherever you go, there is a stream beside the vineyard, beside the blossoming flowers, and beside the laurel.

18 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, ed. Aḥmad Amīn et al. (s.l.: al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘Āmma lil’l-Kutub, 3th Edition, 1987), 403-408.

7. My men, comprised of eye-catching adults and young men, if given their due, shall become masters.
8. If they had the chance, they would display miracles of brilliance in every endeavor.
9. They are like the sharpness of a sword invaded by the rust of time due to being sheathed.
10. When the polish of fate clears it away, they are like death that cannot be repelled.”¹⁹

In this excerpt from Ḥāfiẓ Ibrāhīm’s poem “Miṣr”, the poet skillfully employs vivid imagery and metaphorical language to capture the splendor and legacy of ancient Egypt, while simultaneously addressing the contemporary challenges it faces. The opening lines accentuate Egypt’s historical significance, as the speaker claims to have singlehandedly laid the foundations of glory with the entire creation as a witness. This assertion of greatness is further bolstered by references to the Pyramids, which symbolize an enduring and mighty legacy that precludes any questioning of Egypt’s accomplishments. The poem underscores Egypt’s strategic position at the crossroads of the East, with the “pearls” and “unique gems” adorning its necklace representing the nation’s wealth and cultural importance. Subsequent lines evoke the natural beauty and resources of Egypt, highlighting its fertile soil, sweet river, and radiant sky. These images serve to emphasize the country’s inherent potential and allure.

The poem subsequently shifts its focus to the people of Egypt, portraying them as striking adults and young men who, given the chance, would ascend to mastery in their own right. The poet suggests that these individuals possess latent potential, capable of performing “miracles of brilliance” across various endeavors. However, the poem also recognizes the challenges they confront, likening the people to a sword, its sharpness obscured by the rust of time. This metaphor implies that the potential of the Egyptian people has been impeded by historical circumstances and the passage of time. Nonetheless, the poet remains hopeful, declaring that when the “polish of fate” clears the rust, the people will be an unstoppable force, akin to “death that cannot be repelled.”

Through a thorough analysis of the poem’s imagery and metaphors, it becomes clear that Ḥāfiẓ Ibrāhīm seeks to convey a dual narrative: one that extols the magnificence and grandeur of ancient Egypt, while simultaneously shedding light on the contemporary challenges faced by its people. Ultimately, the poem offers an optimistic perspective, proposing that with the right opportunities and the passage of time, the Egyptian people will actualize their full potential and reclaim their historical greatness.

The poem proceeds as follows:

19 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 403-408.

11. ”أَنَا إِنْ قَدَّرَ إِلَهُ مَمَاتِي لَا تَرَى الشَّرْقَ يَرْفَعُ الرَّأْسَ بَعْدِي
 12. مَا رَمَانِي رَامَ وَرَاحَ سَلِيمٍ مِنْ قَدِيمٍ عِنَايَةُ اللَّهِ جُنْدِي
 13. كَمْ بَعَثَ دَوْلَةً عَلَيَّ وَجَارَتْ ثُمَّ زَالَتْ وَتِلْكَ عُقْبَى التَّعْدِي
 14. إِنِّي حُرَّةٌ كَسَرْتُ قُيُودِي رَغَمَ رُقْبَى الْعِدَا وَقَطَعْتُ قَيْدِي
 15. وَتَمَائِلْتُ لِلشِّفَاءِ وَقَدْ دَنَيْتُ حَيْنِي وَهَيَّا الْقَوْمَ لَحْدِي“

“11. If God decreed my demise, you would not see the East raise its head again after me.

12. No one ever attacked me and left me unscathed; God’s care has been my support since ancient times.

13. How many empires rebelled and oppressed me and then vanished? Such is the fate of aggression.

14. I am free, breaking my chains and shattering my shackles despite the enemies’ yoke.

15. While I was nearing my death and people had prepared my grave, I, on the other hand, recovered.”²⁰

In this excerpt of the poem, the poet continues to employ evocative imagery and metaphorical language to emphasize the resilience and indomitable spirit of Egypt in the face of adversity. The excerpt begins with a declaration that if God were to decree Egypt’s demise, the East would not be able to raise its head again, implying the immense significance of Egypt in the region. The poet asserts that no one has ever attacked Egypt and left it unscathed, attributing this protection to divine providence that has been present since ancient times. This assertion speaks to the enduring strength and resilience of Egypt in the face of various threats and challenges throughout history.

The mention of empires that rebelled and oppressed Egypt only to vanish emphasizes the transient nature of aggression and the ultimate triumph of Egypt over its enemies. This serves as a reminder that Egypt has faced numerous adversaries, yet it continues to persist and maintain its cultural and historical significance. The poem then shifts to a portrayal of Egypt as a figure breaking free from its chains and shackles, despite the enemies’ attempts to subdue it. This metaphor represents the indomitable spirit and determination of the nation to overcome adversity and reclaim its sovereignty and freedom. Lastly, the poet describes a scene where Egypt is nearing its death, and people have prepared its grave, but instead of succumbing, Egypt recovers. This powerful image conveys the idea of rebirth and regeneration, as well as the nation’s incredible resilience and ability to bounce back from even the direst circumstances.

20 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 403-408.

Through this analysis of the poem's imagery and metaphors, it is evident that the poet seeks to convey a message of hope and perseverance for Egypt, highlighting its rich historical legacy and the resilience of its people in the face of adversity. By doing so, the poet encourages the reader to recognize and appreciate the remarkable strength and endurance of the nation, as well as the potential for its continued growth and success in the future.

The poem proceeds as follows:

16. "قُلْ لِمَنْ أَنْكَرُوا مَفَاخِرَ قَوْمِي مِثْلَ مَا أَنْكَرُوا مَائِرَ وُلْدِي
 17. هَلْ وَقَفْتُمْ بِقِمَّةِ الْهَرَمِ الْأَكْبَرِ يَوْمًا فَرَيْتُمْ بَعْضَ جُهْدِي
 18. هَلْ رَأَيْتُمْ تِلْكَ النُّقُوشَ اللَّوَاتِي أَعْجَزَتْ طُوقَ صَنْعَةِ الْمُتَحَدِّي
 19. حَالُ لَوْنِ النَّهَارِ مِنْ قَدَمِ الْعَهْدِ وَمَا مَسَّ لَوْنَهَا طُولُ عَهْدِ
 20. هَلْ فَهِمْتُمْ أَسْرَارَ مَا كَانَ عِنْدِي مِنْ غُلُومٍ مَخْبُوءَةٍ طَيِّ بَرْدِي
 21. ذَاكَ فَنُّ التَّحْنِيطِ قَدْ غَلَبَ الدَّهْرَ وَأَبْلَى الْإِلَى وَأَعْجَزَ نِدِّي
 22. قَدْ عَقَدْتُ الْعُهُودَ مِنْ عَهْدِ فِرْعَوْنَ فِي مِصْرَ كَانَ أَوَّلُ عَقْدِ"

"16. Tell those who deny my people's greatness, just as they deny the achievements of my offspring:

17. Have you ever stood atop the Great Pyramid and seen a part of my effort?

18. Have you seen those inscriptions that defied the skill of the challenger?

19. The hue of the day shifted due to the age's antiquity, yet the passage of time could not affect their colors.

20. Have you comprehended the secrets of the concealed knowledge within the scrolls that are in my possession?

21. That is the art of embalming, which has defeated time, worn out calamities, and baffled my rivals.

22. I made treaties since the time of Pharaoh; in Egypt was the first agreement."²¹

In this portion of the poem, the poet skillfully employs evocative imagery and metaphorical language to underscore the magnificence of Egypt's past and the importance of its achievements. Confronting those who question Egypt's greatness and the accomplishments of its people, the poet employs a series of rhetorical questions and statements to contest and discredit such viewpoints. The poet challenges skeptics to experience the Great Pyramid firsthand, emphasizing the awe-inspiring nature of these ancient monuments and the remarkable feats of engineering and architecture they exemplify. The mention of inscriptions, which

21 Hāfiz Ibrāhīm, *Dīwān Hāfiz Ibrāhīm*, 403-408.

have withstood the test of time, highlights the sophistication of Egypt's ancient civilization and the lasting influence of its art and culture. Time is a recurring theme in this passage, with the poet asserting that, despite the antiquity of Egypt's history, its vibrancy and achievements remain undiminished. This idea of endurance in the face of time's passage is further illustrated by the reference to scrolls containing hidden knowledge, which symbolize the richness and scope of Egypt's intellectual and cultural legacy.

The poet accentuates Egypt's resourcefulness by discussing the art of embalming, characterizing it as a technique that has "defeated time, worn out calamities, and baffled rivals". This reference to the preservation of the dead not only showcases the ancient Egyptians' mastery of a complex and distinctive skill but also serves as a metaphor for the tenacity and persistence of Egypt's cultural heritage. This section of the poem concludes by emphasizing the historical significance of Egypt as a center for diplomacy and treaties, dating back to the time of the Pharaohs. This allusion positions Egypt as an influential actor in international relations and highlights its role in shaping the trajectory of human history. The analysis of the poem's imagery and metaphors makes it evident that the poet's intention is to celebrate the enduring legacy of Egypt's past achievements while challenging those who would dismiss the nation's greatness. By invoking the splendor and resilience of Egypt's history, the poet aims to foster a sense of pride and optimism for the future, drawing upon the fortitude of its people and their shared cultural heritage.

The poem proceeds as follows:

23. "إِنَّ مَجْدِي فِي الْأَوَّلِيَّاتِ عَرِيقٌ مَنْ لَهُ مِثْلُ أَوْلِيَّاتِي وَمَجْدِي
24. أَنَا أُمُّ التَّشْرِيعِ قَدْ أَخَذَ الرُّوْ مَنْ عَنِّي الْأَصُولَ فِي كُلِّ حَدٍ
25. وَرَصَدْتُ النُّجُومَ مِنْذُ أَضَاءَتْ فِي سَمَاءِ الدُّجَى فَأَحْكَمْتُ رَصْدِي
26. وَشَدَا بِنَتْنُورٍ فَوْقَ رُبُوعِي قَبْلَ عَهْدِ الْيُونَانِ أَوْ عَهْدِ نَجْدٍ
27. وَقَدِيمًا بَنَى الْأَسَاطِيلَ قَوْمِي فَفَرَّقَنَ الْبَحَارَ يَحْمِلْنَ بَنْدِي
28. قَبْلَ أَسْطُولِ نِلْسُنٍ كَانَ أَسْطُو لِي سَرِيًّا وَطَالِعِي غَيْرَ نَكْدٍ
29. فَسَلُّوا الْبَحْرَ عَنْ بَلَاءِ سَفِينِي وَسَلُّوا الْبَرَّ عَنْ مَوَاقِعِ جُرْدِي
30. أَثْرَانِي وَقَدْ طَوَيْتُ حَيَاتِي فِي مِرَاسٍ لَمْ أَبْلُغِ الْيَوْمَ رُشْدِي
31. أَيُّ شَعْبٍ أَحَقُّ مِنِّي بِعَيْشٍ وَارِفِ الظِّلِّ أَخْضَرَ اللَّوْنِ رَغْدٍ

32. أَمِنَ الْعَذْلُ أَنَّهُمْ يَرُدُّونَ إِلَيَّ مَاءَ صَفْوٍ وَأَنْ يُغَدَّرَ وَرْدِي

33. أَمِنَ الْحَقُّ أَنَّهُمْ يُطْلِفُونَ إِلَيَّ أَسَدَ مِنْهُمْ وَأَنْ تُقَيَّدَ أَسَدِي

34. نِصْفُ قَرْنٍ إِلَّا قَلِيلاً أَعَانِي مَا يُعَانِي هَوَانُهُ كُلُّ عَبْدٍ

“23. My glory in ancient times is deeply rooted, who has the likes of my origins and my glory?

24. I am the mother of legislation; the Romans took from me the principles in every matter.

25. I observed the stars since they shone in the sky of darkness and mastered my observations.

26. Before the Greek or Najd period, Banta’ūr sang poetry over my neighborhoods.

27. Long ago, my people built fleets that sailed the seas, carrying my banner.

28. Before Nelson’s fleet, my fleet was already in existence. My luck had never encountered any adversity.

29. Ask the sea about what my ships have done! Ask the land about my horses’ battles!

30. Having left [various stages of] my life behind, I wonder if you have seen me in a struggle today where I have not yet reached my maturity?

31. Which people are more deserving of living than I, with a pleasant shade and verdant greenery?

32. Is it just that they enjoy pure water, while my share is tainted?

33. Is it fair that they release lions among themselves, while my lions are restrained?

34. For nearly half a century, I have suffered a humiliation endured by all slaves.”²²

In this part of the poem, the poet masterfully employs vibrant imagery and metaphorical language to underscore not only the grandeur of Egypt’s historical accomplishments, but also to illuminate the present-day trials it grapples with. The language and imagery selected by the poet not only elevate Egypt’s status but also underscore the significance of recognizing and appreciating its historical greatness. The poet commences by asserting the deeply rooted splendor of Egypt’s ancient past, posing the question of whether any other civilization can rival its origins and magnificence. Egypt’s historical influence is further accentuated through the reference to its role as the “mother of legislation”, with the poet implying that the Romans derived legal principles from Egyptian civilization.

As the poem unfolds, it delineates Egypt’s intellectual and cultural accomplishments, such as its early mastery of astronomy and the prominence of its poets predating the emergence of Greek and Arab literary traditions. This emphasis on Egypt’s historical achievements serves to instill a sense of pride and reaffirm the value of its rich cultural legacy. The poet proceeds to highlight Egypt’s naval prowess, observing that its people constructed fleets that sailed the seas long before Admiral Nelson’s era. The mention of Egypt’s ships and battles further accentuates the nation’s historical significance and the breadth of its influence.

22 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 403-408.

Nevertheless, the poem takes on a more somber tone as it reflects on the current challenges faced by Egypt. The poet wonders if others have witnessed Egypt in its present state, where it has not yet reached its full potential, and asserts that the Egyptian people are at least as deserving of a comfortable existence as any other nation. The imagery of tainted water and restrained lions symbolizes the difficulties and constraints endured by the Egyptian people, while the allusion to suffering humiliation for nearly half a century refers to the nation's subjugation and loss of sovereignty. Through a meticulous analysis of the poem's imagery and metaphors, it becomes evident that the poet aspires to both honor and celebrate Egypt's illustrious past, while concurrently acknowledging the challenges encountered by its people in the present. The poem serves as a rallying cry, inspiring the Egyptian people to acknowledge their historical greatness and persevere in overcoming the obstacles that impede the realization of their full potential.

The poem proceeds as follows:

35. "نَظَرَ اللَّهُ لِي فَأَرْشَدَ أَبْنَاءَ بِي فَسَدُّوا إِلَى الْغُلَا أَيَّ شَدِّ
 36. إِنَّمَا الْحَقُّ قُوَّةٌ مِنْ قُوَى الدِّ يَانَ أَمْضَى مِنْ كُلِّ أَيْبَضٍ هُنْدِي
 37. قَدْ وَعَدْتُ الْغُلَا بِكُلِّ أَبِي مِنْ رَجَالِي فَأَنْجِزُوا الْيَوْمَ وَعْدِي
 38. أَمْهَرُوهَا بِالرُّوحِ فَهِيَ عُرُوسٌ تَسْنَأُ الْمَهْرَ مِنْ عُرُوسٍ وَتَقْدِ
 39. وَرَدُّوا بِي مَنَاهِلَ الْعِزِّ حَتَّى يَخْطُبَ النُّجْمُ فِي الْمَجَرَّةِ وَدِي
 40. وَارْفَعُوا دَوْلَتِي عَلَى الْعِلْمِ وَالْأَخْ لَاقِ فَالْعِلْمُ وَحْدَهُ لَيْسَ يُجْدِي
 41. وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ فَالصَّبْرُ إِنْ فَدَ رَقَ قَوْمًا فَمَا لَهُ مِنْ مَسَدٍ
 42. خُلِقَ الصَّبْرُ وَحْدَهُ نَصَرَ الْقَوِّ مَ وَأَغْنَى عَنْ اخْتِرَاعٍ وَعَدٍ
 43. شَهِدُوا حَوْمَةَ الْوَعَى بِنُفُوسِ صَابِرَاتٍ وَأَوْجِهٍ غَيْرِ رُبْدٍ
 44. فَمَحَا الصَّبْرُ آيَةَ الْعِلْمِ فِي الْحَرْبِ وَأَنْحَى عَلَى الْقَوِيِّ الْأَشَدِّ
 45. إِنَّ فِي الْعَرْبِ أَغْنِيَاءَ رَاصِدَاتٍ كَحَلَّتْهَا الْأَطْمَاعُ فِيكُمْ بِسُهِدٍ
 46. فَوَقَّهَا مَجْهَرٌ يُرِيهَا خَفَايَ كُمْ وَيَطْوِي شُعَاعَهُ كُلَّ بُعْدٍ
 47. فَاتَّقَوْهَا بِجَنَّةٍ مِنْ وِثَامٍ غَيْرِ رَبِّ الْعُرَا وَسَعِي وَكَدٍ
 48. وَاصْفَحُوا عَنْ هُنَاتٍ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ رَبُّ هَافٍ هَافًا عَلَى غَيْرِ عَمَدٍ"

"35. God looked upon me and guided my children, who strove to reach the highest ranks.

36. Indeed, justice is a force from the powers of the Divine Judge, more enduring than any white Indian sword.
37. I promised to elevate the one among my people who stands up [against every injustice]. Today, fulfill my promise!
38. Offer your lives as dowry to it! It is a bride who does not accept a dowry of wealth and money.
39. Take me to the sources of honor, so that even the stars in the galaxy yearn for my love.
40. Raise my state on the foundation of knowledge and morality, for knowledge alone is not enough.
41. Advise patience to one another. If patience departs a society, there is no substitute.
42. Patience alone brought victory to the [English] people, leaving no need for invention and calculation.
43. They witnessed the battlefield with patient souls and faces that never frowned.
44. Patience erased the signs of knowledge, [such as guns], in war and defeated even the strongest [foes, like the Germans].
45. In the West, there are watchful eyes that do not sleep, tinged with kohl by greed for your [resources].
46. Above them, a telescope reveals your secrets and sees all from a great distance.
47. So protect yourselves with a shield of unworn harmony and strive with diligence and effort.
48. Overlook the shortcomings of those among you, as many may err without intention.”²³

In this section of the poem, the focus transitions to encouraging hope, fostering resilience against societal adversities, and advocating for solidarity amongst the Egyptian people. The poet provides guidance and inspiration, underscoring the significance of determination, knowledge, and collaboration in overcoming present-day challenges and reestablishing the country's past splendor. The poet recognizes divine intervention in guiding Egypt's children to strive for the highest ranks, implying that justice is a potent force, more long-lasting than any weapon. The poem encourages people to confront injustice, pledging to uplift those who do so and urging them to dedicate their lives to this noble pursuit. The poem proceeds to illuminate the importance of knowledge and morality, asserting that the foundation for progress and honor is established upon the synthesis of these two principles. It advises patience and mutual support, emphasizing that patience is a vital component for success, as exemplified by the case of the English people. The poet acknowledges external threats, depicting the vigilant eyes of the West and their unwavering pursuit of Egypt's resources. To combat these perils, the poem advocates for unity and protection, urging people to create a shield of harmony and work tirelessly to surmount adversity.

Lastly, the poem champions empathy and understanding, imploring people to overlook each other's shortcomings and acknowledging that mistakes can occur

23 Ḥāfiẓ Ibrāhīm, *Dīwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm*, 403-408.

without malicious intent. This appeal for compassion and cooperation serves as a reminder of the crucial role of unity in realizing a brighter future for Egypt and its people. Through a thorough examination of this part of the poem, it becomes clear that the poet aspires to motivate the Egyptian people to persevere, collaborate, and depend on both knowledge and morality to surmount challenges and reclaim their nation's distinguished history.

The poem proceeds as follows:

49. نَحْنُ نَجْتَازُ مَوْقِفًا تَعَثَّرُ الْأَ رَاءُ فِيهِ وَعَثْرَةُ الرَّأْيِ تُرْدِي
50. وَنُعِيرُ الْأَهْوَاءَ حَرْبًا عَوَانٍ مِنْ خِلَافِ وَالْخُلُفِ كَالسَّلِّ يُغْدِي
51. وَنُثِيرُ الْقَوَاضِي عَلَى جَانِبَيْهِ فَيَعِيدُ الْجَهْلُ فِيهَا وَيُبْدِي
52. وَيُظَنُّ الْعَوِيُّ أَنَّ لَا نِظَامَ وَيَقُولُ الْقَوِيُّ قَدْ جَدَّ جِدِّي
53. فَاقْفُوا فِيهِ وَفَقَّةَ الْحَزْمِ وَارْمُوا جَانِبَيْهِ بِعِزِّهِ الْمُسْتَعِدَّ
54. إِنَّا عِنْدَ فَجْرِ لَيْلٍ طَوِيلٍ قَدْ قَطَعْنَاهُ بَيْنَ سُهْدٍ وَوَجْدٍ
55. عَمَرْتَنَا سُودُ الْأَهَاوِيلِ فِيهِ وَالْأَمَانِيُّ بَيْنَ جَزْرِ وَمَدٍ
56. وَتَجَلَّى ضِيَاؤُهُ بَعْدَ لَآيٍ وَهُوَ رَمَزُ لِعَهْدِي الْمُسْتَرَدِّ
57. فَاسْتَبِينُوا قَصْدَ السَّبِيلِ وَجِدُّوا فَالْمَعَالِي مَخْطُوبَةٌ لِلْمُجِدِّ“

“49. We pass through a stage where opinions stumble and misjudgment leads astray.

50. We temporarily engage our desires in warfare amidst discord, while disagreement spreads like an infectious ailment.

51. We incite chaos on both sides of this [stage], while the ignorant repeat and provoke it.

52. The misguided believe there is no order, while the strong claim their strength has renewed.

53. Remain resolute in that position and cast the resolve of those who are ready on both flanks!

54. We are at the dawn of a long night that we have overcome with sleeplessness and passion.

55. The darkness of calamities has enveloped us, and our hopes [waver] between ebb and flow.

56. After hardships, its light emerged. It is a sign of the returning era of my age.

57. Establish a proper method and work hard! For greatness is betrothed to those who strive.”²⁴

In this portion of the poem, the poet delves into the challenges faced by Egypt and its people during a tumultuous period in their history. Through evocative language and vivid imagery, the poet captures the essence of these difficulties and the path to overcoming them, emphasizing the importance of unity, determination, and hard work in surmounting adversity and achieving greatness. The portion commences by depicting a time marked by confusion and misjudgment, where discord prevails and

disagreement spreads like a contagious disease. The poet highlights the chaos and its perpetuation by the ignorant, illustrating the potential dangers of misguidance and its consequences for society. Amidst such challenges, the poem encourages resoluteness and unity. The poet calls upon those who are prepared to stand firm on both sides of the metaphorical stage, emphasizing the significance of collective strength and determination in confronting the obstacles that lie ahead.

The poet portrays the present moment as the dawn of a long night, which the people have managed to endure through sleeplessness and passion. This imagery suggests that despite the seemingly insurmountable challenges, the unwavering commitment and fervor of the people have enabled them to persevere. The poem further explores the theme of hope in the midst of adversity, acknowledging that the darkness of calamities has enveloped Egypt, with its hopes wavering between the ebb and flow of fortunes. Nevertheless, the emergence of light after these hardships signifies the impending return of Egypt's golden age. The poem concludes with a call to action, urging the people to establish a proper method and work diligently. The poet reiterates that greatness is reserved for those who strive, reinforcing the central message that resilience, hard work, and unity are the keys to overcoming adversity and reclaiming Egypt's former glory. Through a comprehensive analysis of this section of the poem, it becomes clear that the poet seeks to inspire the Egyptian people to remain steadfast, work together, and rely on their collective strength and determination to surmount the challenges they face and restore their nation's esteemed history.

Conclusion

In conclusion, the exploration of Ancient Egyptian civilization in contemporary Arabic poetry has demonstrated the enduring influence of this remarkable historical period on the collective consciousness of the Arab world. Poets, such as Aḥmad Shawqī, Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, Ḥāfiẓ Ibrāhīm, and ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād, have successfully incorporated elements of Egypt's ancient past into their literary works, reflecting their deep reverence for the nation's cultural heritage and the desire to preserve its memory for future generations. Throughout the paper, we have examined various ways in which these poets have engaged with the legacy of Ancient Egypt, from celebrating the architectural marvels of the pyramids and the Sphinx to acknowledging the wisdom and achievements of the civilization that once flourished on the banks of the Nile. By doing so, they have not only enriched the contemporary Arabic poetic landscape but have also contributed to the ongoing dialogue between the past and the present, fostering a sense of continuity and connection with a shared history. Moreover, the analysis has revealed that these

poets, while drawing inspiration from Ancient Egyptian civilization, have also been influenced by diverse literary traditions, including those of Western origin. This interplay between different cultural and historical influences has given rise to a unique creative synthesis, which testifies to the vitality and adaptability of the Arab poetic tradition.

It is important to recognize that the study of Ancient Egyptian civilization in contemporary Arab poetry has implications beyond the realm of literature. By reviving the legacy of this ancient culture, poets have not only highlighted the richness of Egypt's historical heritage but have also provided an impetus for contemporary society to reevaluate its relationship with the past. In doing so, they have encouraged the rediscovery of ancient wisdom and values, which can offer valuable insights and guidance for addressing the challenges and complexities of the modern world. In summary, the examination of Ancient Egyptian civilization in contemporary Arab poetry has underscored the significance of the past in shaping present-day literary and cultural expressions. By integrating elements of this illustrious heritage into their works, these poets have played a vital role in preserving and perpetuating the memory of a civilization that continues to captivate and inspire the imagination of readers across generations. In this sense, their poetic endeavors not only celebrate the grandeur of Ancient Egypt but also serve as a testament to the enduring power of art as a vehicle for cultural transmission and the construction of collective identity.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

References

- Aytekin, Emine Merve. "Aḥmed Şevkî'nin Dīvānu'l-Etḥāl'inin Dil ve Tema Yönünden Tahlili." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63, no.2 (2022): 1097-1134. <https://doi.org/10.33227/auifd.1107866>.
- Badawī, Aḥmad Aḥmad. *al-Āthār al-Miṣrīyya fī al-adab al-‘Arabī*. Windsor: Hindawi, 2021.
- al-Bārūdī, Maḥmūd Sāmī. *Dīwān Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī*. Windsor: Hindawi, 2014.
- Bickel, Susanne, and Hans-Hubertus Münch. "Götter - Herrscher - Amtsinhaber. Beispiele zu Genealogie als Denkform im Alten Ägypten." In *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, edited by Almut-Barbara Renger and Isabel Toral-Niehoff, 157-176. Berlin: Edition Topoi, 2014.
- Ceylan, Zafer. *Modern Arap Şiirinde Mito-Poetik İsyen*. Konya & İstanbul & Ankara: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2019.

- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Granara, William. "Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel". *Journal of Arabic Literature* 36/1 (2005), 57-73. <https://doi.org/10.1163/1570064053560648>.
- Grimal, Nicolás. *Historia del Antiguo Egipto*. Translated by Blanca García Fernández-Albalat and Pedro López Barja de Quiroga. Madrid: Ediciones Akal, 1996.
- Ibrāhīm, Ḥāfīz. *Dīwān Ḥāfīz Ibrāhīm*, ed. Aḥmad Amīn et al. s.l.: al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil’l-Kutub, 1987.
- Kemp, Barry J. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*. Translated by Mónica Tusell. Barcelona: Crítica, 1996.
- Landau, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: 20. Yüzyıl*. Translated by Bedrettin Aytaç. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Qasimova, Aida. *Ərəb Ədəbiyyatı: V-XIII Əsrlər*. Bakü: Qasimova A.Ş., 2019.
- Shawqī, Aḥmad. *al-Shawqiyyāt*. Windsor: Hindawi, 2020.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler." *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2, no. 5 (2002): 107-126.
- Usta, İbrahim. *Çağdaş Arap Şiirinde Mitolojik Unsurlar*, edited by Zafer Ceylan. Ankara: Fenomen Yayınları, 2021.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 14.08.2023
Revizyon Talebi: 02.10.2023
Son Revizyon: 04.10.2023
Kabul: 09.10.2023
Online Yayın: 09.02.2024

Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği Bağlamında Hanefî Denklik Öğretisinin Yeniden Yorumlanması: Sirâceddin el-Hindî (ö. 773/1372) Örneği

Reinterpretation of the Hanafî Doctrine of Equivalency in the Context of the Controversial Marriage of a Mamluk Amîr: Case of Sirâj al-Dîn al-Hindî (d. 773/1372)

Okan Kadir Yılmaz

Öz

Hanefî mezhebinin nikâh hukukundaki klasik denklik öğretisine göre erkeğin evleneceği kadına belli unsurlarda denk olması gerekir. Kişinin kendisinin ve atalarının geçmişinde kölelik ve gayrimüslimlik gibi hususların bulunmaması da bu denklik unsurları arasında yer alır. Dolayısıyla bu ve diğer denklik unsurlarını taşımayan bir erkek bunları taşıyan bir kadına denk görülmediği için ikisi arasında gerçekleşen evlilik, bazı koşullarda bâtlı (geçersiz) kabul edilirken, bazı durumlarda da lâzım (bağlayıcı) görülmez. 8./14. yüzyılın ikinci yarısında Bahrî/Türk Memlûkler döneminde üst düzey rütbeli bir Memlûk emiri ile (Emir Beştekin) sultanının kız kardeşi ya da kızı (Hond Sâre) arasında gerçekleşen bir evliliğin geçerliliği Hanefî mezhebine ait bu denklik öğretisi temelinde tartışılmıştır. Kimliği bilinmeyen bazı fıkıhçılar tarafından söz konusu evliliğin Hanefî mezhebine göre geçersiz olduğu ileri sürülürken, dönemin Mısır Hanefî Kâdîkudâtı Siraceddin el-Hindî konuyla ilgili bir risale kaleme alarak (*Risâle fî mes'eletî'l-kefâ'eh*) bu evliliğin geçerliliğini savunmuştur. Hindî'nin fıkıh usûlü ilkelerinden ve fikhî tahrîc yönteminden faydalanarak ortaya koyduğu bu savunuyu, Hanefî mezhebinin kurucu denklik öğretisinin, Memlûklerin hakimiyetiyle birlikte bölgede değişen siyasi ve sosyal yapıyı dikkate alan yenilikçi bir yorumunu da içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, denklik/kefâet, evlilik/nikâh, Sultan el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin, Emir Beştekin, Hond Sâre, Hanefî Mezhebi, Sirâceddin el-Hindî

Abstract

According to the classical doctrine of Hanafî madhhab of equivalency in marriage law, a man must be equal to the woman he will marry concerning certain elements, which include the absence of slavery and non-Muslims in the past of the person and his ancestors. Therefore, a man who lacks these and other elements of equivalence is considered unequal to a woman who possesses such elements, such that marriage between the two is considered void (*bâtlı*) under certain circumstances and not binding (*lâzım*) in others. In the second half of the 8th/14th century, during the *Bahrî/Türk Mamluks* period, scholars discussed the validity of a marriage between a high-ranking Mamluk amîr (Amir Bashtak) and a sister or daughter of the Sultan (Khond Sarah) on the basis of the abovementioned Hanafî doctrine of equivalence. Although several unknown jurists argue that the marriage in question is invalid according to the Hanafî madhhab, Siraj al-Dîn al-Hindî, an Egyptian Hanafî qâdî al-quḍāt (chief qâdî) of the period, wrote a treatise on the subject (*Risâla fî mas'alat al-kafâ'ah*) and defended the validity of the marriage. Hindî's argument, which used the principles of uṣûl al-fiqh and the method of al-takhrîj al-fiqhî (legal derivation), included an innovative interpretation of the foundational doctrine of equivalence of the Hanafî madhhab that considered the changing political and social structures in the region after the Mamluks' rule.

Keywords: Mamluks, equivalency, marriage, Sultan al-Malik al-Ashraf II Sha'bân ibn Husayn, Amîr Bashtak, Khond Sarah, Hanafî Madhhab, Sirâj al-Dîn al-Hindî

* **Sorumlu Yazar:** Okan Kadir Yılmaz (Dr.), TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, Türkiye. E-posta: okankadiryilmaz@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6777-7998

Atf: Yılmaz, Okan Kadir, "Bir Memlûk Emirinin Tartışmalı Evliliği Bağlamında Hanefî Denklik Öğretisinin Yeniden Yorumlanması: Sirâceddin el-Hindî (ö. 773/1372) Örneği." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 173–209. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1342766>



Extended Summary

Sirāj al-Dīn al-Hindī's (d. 773/1372) *Risāla fī mas'alat al-kafā'ah*, was the Ḥanafī qāḍī al-quḍāt (chief qāḍī) during the Baḥrī/Turk Mamluk period, is a significant fiqh treatise that reflects the change in the doctrine of the Ḥanafī madhhab of equivalence in marriage. This treatise was previously published about half incomplete and attributed to another Mamluk Ḥanafī jurist, al-Qāsim b. Qutlubogā (d. 879/1474), who lived approximately a century later (al-Qāsim b. Qutlubogā, *al-Kafā'ah fī al-nikāḥ*, Critical ed. Abd al-Sattār Abū Ghuddah, Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyya, 1423/2002). The reason behind the composition of Hindī's treatise was a marriage that occurred on 27 Jumādā al-Awwal 770 (January 7, 1379). The marriage between Khond Sarah (the sister or daughter of Sultan al-Malik al-Ashraf Zayn al-Dīn II Sha'bān ibn Husayn [d. 777/1376]) and Amīr Bashtak (a commander with the rank of "taqdimat alf": command of one thousand/major [d. 771/1370]) occurred at the request of the Sultan and was solemnized by the qāḍī al-quḍāt Sirāj al-Dīn al-Hindī. Shortly after the marriage, several unknown jurists argued that the marriage was invalid (*bātil*) according to the doctrine of equivalence of the Ḥanafī madhhab. The reason is that Amīr Bashtak, similar to all other Mamluk amīrs, was previously a slave. Mamluk historians, such as al-Maqrizī (d. 845/1442), al-Aynī (d. 855/1451), Ibn Taghrībardi (d. 874/1469), Malaṭī (d. 920/1514), and Ibn Iyās (d. 930/1524), also included this marriage in their histories, albeit with a few minor differences.

According to the indications identified by the study of the treatise of Hindī, the jurists who opposed this marriage based their objections, whose details were not mentioned in the sources, on a ruling in the Ḥanafī madhhab. This ruling states that "guardians (awliyā) other than father and grandfather can marry a girl who has not reached puberty to only someone who is her equal, otherwise the marriage will be invalid." An issue in this ruling, which Hindī himself addressed, is that the bride, Khond Sarah, was married before she reached puberty, by a guardian (waliyy; her older brother Sultan II Sha'bān ibn Husayn) apart from her father and grandfather, to someone who was not equal to her in terms of *freedom* and *Muslim ancestry*. Hindī felt the need to answer this objection, which was seemingly strong in jurisprudential terms, because it is based on this ruling, which was found in many Ḥanafī sources. The political sensitivity of the issue, which was due to the importance of the identities of the bridegroom and the bride, seemingly urged Hindī to consider the issue seriously.

In this treatise, Hindī reinterpreted the classical Ḥanafī doctrine of equivalence within the framework of the changing political and demographic conditions in Egypt after the Mamluk rule. According to this interpretation, Hindī concludes that Amīr Bashtak was equivalent to Khond Sarah and that the marriage was valid in terms of the Ḥanafī doctrine. In reaching this conclusion, he first argued that the view that equality is not a condition

is stronger in terms of evidence. Nevertheless, he did not refrain from presenting his evaluation, which includes a new interpretation of the classical Ḥanafî doctrine of equivalence, on the basis of three possibilities, taking into account the condition of equivalence in marriage.

First, none of the Mamluks were originally slaves. According to Hindî, the enslavement of the Mamluks was illegitimate, because it was not conducted in accordance with Islamic law from the beginning. All of these people were free, therefore, slavery did not occur in Amîr Bashtak's past. The second is that even if the notion that the Mamluks were slaves was generally accepted, Amîr Bashtak was free according to information given to Hindî by reliable people, because his parents were free. In this case, he was equal to his bride. Finally, the Mamluks were originally slaves, and Amîr Bashtak had a history of slavery. Hindî based his innovative interpretation of the classical Ḥanafî doctrine of equivalence on this last possibility. Accordingly, Hindî establishes that the condition of equivalence is (1) a right of the people (*ḥaqqul 'ibād*), (2) comprehensible (*ma'qûl al-mā'nā*), (3) one of the provisions that can be changed according to changing conditions (i.e., time, place, and custom), and (4) the principle that acquired superiority can replace incomplete congenital superiority. Hindî bases his conclusions on the jurisprudential issues he cites from the founders of Ḥanafî school and the jurists who followed them.

In the first three stages, Hindî uses the data of the uşûl al-fiqh and reveals that the condition of equivalence is one of the provisions that is susceptible to change. In fact, the condition of equivalence can be terminated whenever a guardian gives consent. This scenario demonstrates that the condition of equivalence is one of the rights of the people instead of the right of God and is included in the category of provisions that are subject to change. Second, al-Hindî states that equivalence in marriage is not a *ta'abbudî* (incomprehensible) ruling but is stipulated on the basis of a reason that can be comprehended by the intellect. He identifies the reason as "removing shame from the woman and her guardians." At this point, Hindî, who considers *dawarān* as one of the methods for determining the cause, confirms that the presence and absence of the condition of equivalence is in a cycle (*dawarān*) with a situation in which shame (to the woman and her guardians) accompanies the relevant marriage. In other words, for marriages that bring shame to the woman or her parents, the man is unequal to the woman, whereas in marriages that do not, the man is equal to the woman. Hindî's conclusion, which is based on 40 years of personal observation and this uşûl determination of the cause of the ruling of equivalence, is as follows: no problem of equivalence exists in terms of marriages with the Mamluks. The reason is that the notion of "bringing shame to the parents," which causes the ruling of nonequivalence, does not exist. In the third stage, Hindî endeavors to prove that the elements of equivalence are among the provisions that may change concurrently with changes in time, place, and customs based on three jurisprudential issues under the Ḥanafî doctrine. Therefore, he argues that although all Mamluk Turks had slavery in their

past and their fathers and grandfathers were non-Muslims, these issues were no longer elements of equivalence among them. In the final stage of his interpretation, al-Hindī uses the principles of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) and the method of legal derivation (*al-takhrīj al-fiqhī*). Accordingly, Hindī concludes that the qualities acquired by Amīr Bashtak compensated for his lack of congenital equivalence and that equivalence in terms of the Ḥanafī doctrine in marriages with Mamluks in general and in the marriage subject to this objection in particular is not a problem.

Hindī's interpretation of the classical Ḥanafī doctrine of equivalence is important, because it concretely demonstrates the solution of a Ḥanafī jurist for an actual legal problem during the Mamluk period. The principles of *uṣūl al-fiqh* that al-Hindī used to solve the problem and his practice of applying them to the present case reveal his mastery of this branch of knowledge. Similarly, the method of *al-takhrīj al-fiqhī* that he used in the final stage of his interpretation demonstrates his extensive familiarity with Ḥanafī jurisprudence. His interpretation of the classical Ḥanafī doctrine of equivalence is a remarkable and overlooked example of the methods and strategies by which legal changes in classical periods due to emerging new problems could be realized within the limits and possibilities of traditional jurisprudential schools.

Giriş

İslâmi ilimler geleneğinde risaleler, kaleme alındıkları dönemde gündem olmuş ilmî ve fikrî problemlerin derinlemesine incelendiği metinlerdir. Özellikle Memlûk dönemi alimleri arasında yazımı yaygınlaşan bu nispeten küçük hacimdeki eserler, ilim adamlarının kendi dönemlerinde müdahil oldukları güncel problem ve tartışmalardan haberdar olmamızı sağlarlar. Bu yönüyle risaleler, telif edildikleri dönem ve coğrafyalardaki ilmî-fikrî gelişmelerin ve dolayısıyla alanda yaşanan değişimin takip edilebileceği birincil kaynaklar arasında yer alır.¹

Bahrî/Türk Memlûkler döneminde çeşitli yargı görevlerinde bulunan ve nihayet kâdîlkudâtlık makamına kadar yükselen Sirâceddin el-Hindî'nin (ö. 773/1372)² *Risâle fî meseleti'l-kefâe* isimli risalesi de bu özellikleri taşıyan çalışmalar

- 1 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Yasir Beyatlı, *Memlûk Hanefiliğinde İktâ Arazisinin İcaresi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), s. 77-79; Samy Ayoub, "Creativity in Continuity: Legal Treatises (al-Rasâil al-Fıqhıyya) in Islamic Law", *Journal of Islamic Studies*, 34/3 (December 2023), 305-339.
- 2 Tam ismi "Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî"dir. Kısa biyografisi için bk. Ahmet Akgündüz, "Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13: 487-488. Ancak gelenekte kendisi "Gaznevî" olarak değil de "Sirâceddin el-Hindî" ya da "es-Sirâc el-Hindî" olarak tanınır. Bk. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Sâlim el-Krenkovî, (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 4: 182; Süyûtî, *Ḥüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabıyye, İsa el-Bâbî el-Halebî, 1387/1967), 1: 470.

arasındadır.³ İleride detaylıca bahsedeceğimiz Memlûk tarihçilerinin kayıtlarına göre, Sirâceddin el-Hindî, kâdilkudâtık vazifesini yürüttüğü 27 Cemâziyelevvel 770 (7 Ocak 1379) tarihinde bir Memlûk emiri ile Sultanın kızının yahut kız kardeşinin nikâhını kıymıştır. Kaynaklarda isimleri belirtilmeyen bazı fakihler Hanefî denklik doktrinine uymadığı gerekçesiyle bu nikâhın geçersiz olduğunu iddia etmişlerdir. Hindî de risalesini bu iddiaya cevap olarak kaleme almıştır. Risalenin yazma nüshasında ve Memlûk tarihçilerinin eserlerinde şüpheye mahal kalmayacak şekilde Hindî'ye nispet edilen bu risale onun hayat hikayesine yer veren biyografik çalışmalarda yer almaz. Bazı kaynaklarda nikâhın kıyıldığı tarihten bir ay sonra kaleme alındığı ifade edilen bu gözden kaçmış çalışmasında Hindî, söz konusu nikâhın geçersizliğini gerektiren mevcut bütün ihtimalleri kapsayacak şekilde mezkûr itirazı cevaplamış ve bunu yaparken de Hanefî mezhebinin klasik denklik öğretisini yeniden yorumlamıştır.

Hanefî kaynaklarda kendisine pek yer bulduğunu söyleyemeyeceğimiz Hindî'ye ait bu yeni yorumun yer aldığı risâle,⁴ yazma nüshalarının birindeki fevâid kaydına göre dönemin meşhur Hanefî hukukçularından Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384)

3 Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî el-Hindî, *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh*, (New Jersey: Princeton Library, The Garrett Collection, 1838Y). Bu risale daha önce Dr. Abdüsettar Ebu Gudde tarafından *el-Kefâ'etü fi'n-nikâh* ismiyle Kâsım b. Kutluboğa'ya nispet edilerek yayımlanmıştır (Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kefâ'etü fi'n-nikâh*, thk. Abdüsettar Ebu Gudde, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.) Ayrıca bu neşre dayalı olarak tarafımızdan konuyla ilgili bir tebliğ de sunulmuştur. Bk. Okan Kadir Yılmaz, "Ahkâmın Değişmesi Problemi Bağlamında Nikâhta Soy Denkliği Meselesine İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) Yaklaşımı", *VI. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, 2020.) Risalenin daha sonra tespit ettiğimiz yazmaları üzerindeki incelemelerimiz sonucunda, Abdüsettar Ebû Gudde'nin tek nüshaya dayalı olarak yaptığı bu neşrin yaklaşık yarı yarıya eksik olduğu anlaşılmıştır. Bu eksiklik, başta risalenin telif sebebini oluşturan olayın tespitini engelleyecek, denklik meselesi üzerinden yapılan itirazın ve Hindî'nin cevabının anlaşılmamasına ya da yanlış anlaşılmasına yol açacak nitelik ve niceliktedir. Yine elde ettiğimiz yazmalardan ve yazımızda başvurduğumuz Memlûk dönemi tarihi kaynaklarından kesin olarak tespit ettiğimiz üzere adı geçen risale, Abdüsettar Ebû Gudde'nin neşrinde olduğu gibi İbn Kutluboğa'ya değil Sirâceddin el-Hindî'ye aittir. Bütün bu eksiklik ve yanlışlıklar, Memlûk tarihçilerinin eserlerinden o gün için elde edemediğimiz arka plan bilgisinden yoksun bir şekilde sunduğumuz tebliğin başlığına ve içeriğine de yansımıştır. Hindî'ye ait *Risâle fî mes'ele'ti'l-kefâ'eh* isimli risalenin orijinal metni, üç nüshaya dayalı olarak yayımlanmak üzere tarafımızdan tahkik edilmiştir.

4 Risâleden bahseden yegâne kaynak olarak bk. Nuh b. Mustafa, *Hâşiyetü'd-Dürer*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 653, 342b-343a. Ayrıca bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), 3: 86.

tarafından kaleme alınan bir başka risalede eleştirilmiştir.⁵ Bununla birlikte damat ile gelinin siyasi konumlarından dolayı ortaya çıkması muhtemel ciddi bir krizin önünü de alan bu yeni yorum, geç-klasik dönemde yaşamış bir fakihin güncel bir fıkıh problemini nasıl çözüme kavuşturduğunu ve bu noktada nasıl bir yol takip ettiğini ortaya koyması açısından değerli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçerik olarak oldukça zengin bir ilmî muhtevaya sahip olsa da Hindî'nin risâlesi, tahminlerimize göre hızlı bir şekilde kaleme alınmış ve bu yüzden de gerek problematiğin ortaya konulması gerekse çözümün anlaşılması açısından geriye birçok kapalı nokta bırakmıştır. Hindî'nin, özellikle “zamanın, mekânın ve şartların değişmesiyle ahkâmın değişeceği” kuralının somut bir tezahürü olan yorumundaki bu kapalı noktaların aydınlatılması ve konuyla ilgili değerlendirmelerinin ilmî açıdan kritik edilmesi önem taşımaktadır. Biz de çalışmamızda, hayatın içinden gelen gerçek bir hukuk problemine dair çözüm sunan ve bunu yaparken de klasik Hanefî denklik öğretisini yeniden yorumlayan Hindî'nin konuyla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Bu noktada öncelikle risalenin telifinin ve dolayısıyla Hindî'nin yorumunun arka planını oluşturan tarihî evlilik olayını çeşitli yönleriyle aydınlatmaya çalışacağız. Ardından risalenin yazımına sebep olan itirazı Hanefî doktrin açısından inceleyecek, son olarak da Hindî'nin bu itiraza verdiği cevabı ve doktrine getirdiği yorumu ele alacağız.

1. Risalenin Yazımına Sebep Olan Olay

Sirâceddîn el-Hindî, risâlenin içerisinde telif sebebi hakkında herhangi bir şey söylemez. Ancak risalenin Veliyyüddin nüshasının sonunda bizzat müellife ait olduğu anlaşılan bir telif sebebi açıklaması yer alır. Hindî'nin kendisine ait gibi görünen bu açıklamalarda, 8/14. yüzyılda Memlûkler döneminde bir emirle bir sultan kızının nikâhlanması sonrası fıkıh ilmiyle iştigal eden bazı kimselerin (mütefakkihe) bu nikâha itirazda bulundukları bilgisi yer alır.⁶ Bununla birlikte itiraz noktasının tam olarak ne olduğu bu kayıta açıklanmamıştır. Bu hususun ne olduğunu Hindî'nin risalesinin Princeton nüshasının müstensihisi Ali b. Sûdûn'un⁷ (ö. 880/1476), Hindî'nin öğrencisi ve risalenin asıl kopyasının müstensihisi Şemseddin Muhammed b. Ahmed et-Trablusî'den⁸ (ö. 799/1397) naklen düştüğü kayıttan

5 Sirâceddin el-Hindî, *Risâle*, Princeton Lib., The Garrett Collection, nr. 1838Y, 3a. (Müstensih Ali b. Sûdûn'un notu). Bâbertî'nin biyografisine yer veren kaynaklarda yer almayan bu reddiye mahiyetli risalesinin günümüze ulaşmış bir yazmasını tespit edemedik.

6 Sirâceddin el-Hindî, *Risâle*, Millet Ktp., Veliyyüddin, nr. 3288, 153b.

7 Biyografisi için bk. Şemseddin Muhammed b. 'Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi 'li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-hayât, t.y.), 5: 229.

8 Biyografisi için bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1: 472.

anlıyoruz. Buna göre söz konusu nikâhta, her ne kadar önde gelen emirlerden biri olsa da sonradan azat edilmiş bir köle olduğu için damadın, sultanlardan birinin kızı ve hür bir kadın olan geline denk olmadığı düşünülüyordu. Bu yüzden de kimlikleri meçhul bu kişiler, kıyılan nikâhın fikhî olarak “sahih olmadığı” kanaatine varmışlardı.⁹ Azat edilmiş kölenin hür bir kadınla evliliğinin fikhî açıdan niçin sahih olmadığı konusunu ileride detaylıca ele alacağız. Burada öncelikle risale üzerindeki bu iki tarihî kaydın dönemin tarih kitapları üzerinden bir karşılaştırma ve sağlamasını yapmak istiyoruz.

Memlük tarihçilerinin konuyla ilgili nakilleri de yukarıda yer verdiğimiz nüsha kayıtlarındaki bilgileri doğrular niteliktedir ve üstelik daha da detaylıdır. Tarihçiler, evlilikleri denklik itirazına konu olan damat ile gelinin isimlerine, mehir miktarına ve nikâhı kıyan alimin ismine de yer vermişlerdir. Konuyla ilgili ilk tarihî kayıt Makrizî’nin (ö. 845/1442) *es-Sülûk*’ünde yer almaktadır.¹⁰ Kendisinden sonra gelen birçok Mısır Memlük tarihçisi de bazı ufak farklılıklarla aynı olaydan bahsetmiştir. Memlük Hanefîlerinin önde gelen isimlerinden Aynî (ö. 855/1451) ile *evlâdü’-n-nâs*¹¹ sınıfına mensup tarihçilerden İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469) bu isimler arasındadır.¹² Aynî ve İbn Tağrıberdî’den bir kuşak sonrasının tarihçileri olan Malatî (ö. 920/1514) ve İbn İyâs (ö. 930/1524) gibi yazarlar da eserlerinde bu olaya yer vermiştir.¹³ Söz konusu evliliğin Sultan el-Melikü’l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin¹⁴ tarafından gerçekleştirildiğini ifade eden Memlük tarihçilerinin konuyla ilgili kayıtlarına aşağıdaki tabloda kısaca yer verdik:

- 9 Hindî, *Risâle*, 12a. Bundan sonra referans göstereceğimiz varak numaraları Princeton Lib., The Garrett Collection, nr. 1838Y nüshasına aittir.
- 10 Ebu’l-‘Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *es-Sülûk li-ma’rifeti düveli’l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 4: 326.
- 11 Bu kavram hakkında bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Evlâdü’-n-nâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11: 525-526.
- 12 Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *İkdu’l-cümân fi târihi ehli’z-zamân*, Millet Ktp., Veliyyüddin, nr. 2395, 158b; Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelü’ş-şâfi ve’l-müstevfi ba’de’l-Vâfi*, nşr. Muhammed Muhammed Emin, (Mısır: el-Hey’etü’l-Misriyye el-‘Âmme li’l-Kütüb, t.y.), 3: 372.
- 13 Zeynüddin Abdülbâsî b. Ebi’s-Safâ el-Malatî, *Neylü’l-emel fi zeyli’-d-Düvel*, nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1422/2002), 1: 423; İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr fi vekâ’i’i’-d-dühûr*, nşr. Muhammed Mustafa, (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 1982/1402), s. 82-83.
- 14 Bahri Memlüklerin 25. Sultanı, Sultan Muhammed b. Kalavun’un torunu. Saltanatı: 1363-1376. Biyografisi için bk. İsmail Yiğit, “el-Melikü’l-Eşref Şa’bân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2004), 29: 66-67.

Tablo 1.

Emir Beşteş ve Hond Sâre Evliliğinin Kaynaklardaki Kayıtları

Kaynaklar	Tarih	Yer	Damat	Gelin	Mehir	Nikâhı Kıyan	Olayın Şahitleri	Nikâha İtiraz ve Hindî'nin Rîsâlesi
Hindî (ö. 799/1397)	-	-	İleri gelen bir Emir	Sultan kızı	30.000 dinar	-	Kâdîkudâtlar	+
Tırablûsî (ö. 799/1397)	-	-	İleri gelen bir Emir	Sultan kızı	30.000 dinar	-	Kâdîkudâtlar	+
Makrîzî (ö. 845/1442)	27 Cemâziyelevvel 770	Kal' atülcabel'deki eyvân	Emir Beşteş	el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in <i>kızkardeşi</i> Hond Sâre	15.000 dinar & 400.000 dirhem Toplam: 20.000 dinar	Sirâceddin el-Hindî	Emirler & Kâdîkudâtlar	+
Aynî (ö. 855/1451)	27 Cemâziyelevvel 770	Büyük eyvân	Emir Beşteş	el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in <i>kerîmesi/kızı</i>	15.000 dinar & 400.000 dirhem	-	Emirler & Kâdîlar	-
İbn Tağrıberdî (ö. 874/1469)	27 Cemâziyelevvel 770	Eyvân	Emir Beşteş	el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in <i>kerîmesi/kızı</i>	15.000 dinar & 400.000 dirhem	-	Emirler & Kâdîlar	-
Malatî (ö. 920/1514)	Cemâziyelevvel 770	-	Emir Beşteş	el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in <i>kızkardeşi</i> Hond Sâre	20.000 dinar	Sirâceddin el-Hindî	-	+
İbn İyâs (ö. 930/1524)	27 Rabîulâhîr 770 Cuma	Kal' atülcabel'deki eyvân	Emir Beşteş	el-Melikü'l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in <i>kızkardeşi</i> Hond Sâre	15.000 Mısır dinarı	Sirâceddin el-Hindî	Emirler & Kâdîkudâtlar	+

Tartışma konusu edilen nikâhı, Hindî tarafından hakkında bir risale kaleme alacak kadar önemli kılan en önemli unsur elbette damat ile gelinin siyasi kimlikleridir. Damat, Memlük emirlerinden Seyfeddin Beşte¹⁵ b. Abdullah el-Ömerî'dir (ö. 771/1370). Sultan Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in hâssa emirleri arasında yer alan ve ilk defa 769/1368 yılında Tablhâne emiri olan Beşte¹⁶, "re'sün-nevbe" ve "takdimetü elf" rütbelerine¹⁶ yükselmiştir. Kendisi Sultan Eşref'e nispetle "Beşte¹⁷ el-Eşrefi" olarak da anılmaktadır. Tarih kitaplarında değerli, cesur ve cömert biri olarak anılan Beşte¹⁸ el-Ömerî'den Sirâceddin el-Hindî de; zeki, dindar, fakih, zengin ve saygın bir kimse olarak bahsetmiştir.¹⁸ Beşte¹⁹ el-Ömerî, 771/1370 yılının Şaban ayında Kahire'de vefat etmiştir.¹⁹ Bazı kaynaklarda 772/1371 yılının Şevval ayında vefat ettiği bilgisi de yer alır.²⁰

Yukarıda yer verdiğimiz tablodan anlaşıldığı üzere gelinin kim olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Hindî'nin kaleme aldığı risalenin müstensihî Tırablusi, Aynî ve İbn Tağrıberdî'ye göre gelin Sultan el-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in kızıdır. Veliyyüddin Efendi nüshasının sonunda yer alan kayda göre Hindî'ye ait olduğu anlaşılan ifadeler de bu yöndedir. Adları geçen yazarlar gelinin ismini zikretmemişlerdir. Makrizî, Malatî ve İbn İyâs'a göre ise gelin Sultan el-Eşref

15 "Beşte¹⁵" kelimesinin okunuşunu kodlayan İbn Tağrıberdî bu kelimenin "beş" ve "tek" kelimelerinden oluştuğunu ve anlamının "sadece beş" olduğunu kaydeder. Bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 3: 372. Kendisi de Türk kökenli olan İbn Tağrıberdî'nin bu açıklamasına göre başta Makrizî'nin eseri olmak üzere bazı kaynaklarda geçen "Beştâk" şeklindeki yazılış yanlıştır.

16 "Takdimetü elf/Mukaddemü'l-elf" (Binbaşı), Memlüklerde en üst askeri rütbe olup Memlük emirlerinin askeri hiyerarşide ulaşabildiği en üst makamdır. Bu rütbenin günümüzdeki karşılığı general olmalıdır. "Re'sü nevbe" görevi de önemli askeri rütbeler arasında olup bu görevin başındaki emir, sultan memlüklerinin genel kumandanlığını yürütür, yetiştirilmelerinden terfilerine kadar onların her şeyleriyle ilgilenir. Aynı zamanda bunlarla sultan arasındaki iletişimi de sağlar. Bk. Ebü'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşandî, *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 4: 14, 18-19; Ayaz, Fâtih Yahya, *Memlükler*, (İstanbul: İSAM Yay., 2022), s. 92, 103.

17 Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe, Dârü'l-Kütüb, t.y.), 11: 147.

18 Hindî, *Risâle*, 11b; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 3: 373.

19 İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2: 10; Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-şâfi 'ale'l-Menhelü's-şâfi*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1998), 1: 192; *en-Nücümü'z-zâhire*, 11: 147; Malatî, *Neylü'l-emel*, 2: 14.

20 İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 3: 372.

II. Şaban b. Hüseyin'in kız kardeşi olup adı Hond²¹ Sâre'dir. Bir sonraki başlıkta konuyu Hanefî denklik öğretisi açısından değerlendiren göreceğimiz üzere aslında bu önemsiz bir ihtilaf değildir; gelinin, Sultan'ın kızı mı yoksa kız kardeşi mi olduğu hususu fikhî açıdan, daha açık bir ifadeyle bu evliliğe yapılan itirazın fikhî değeri açısından önemlidir.

Tarihî açıdan tam bu noktada karşımıza başka bir problem daha çıkmaktadır. Makrîzî eserinin bir başka yerinde, 4 Recep 769 (27 Şubat 1368) tarihinde Sultan II. Şaban b. Hüseyin'in kız kardeşi Hond Sare bnt. Hüseyin'in Atabek Emir Menglîboğa eş-Şemsî (ö. 774/1374) ile evlendiği bilgisine yer verir.²² Oysa yukarıda naklettığımız bilgilere göre Hond Sâre'nin Emir Beşteğ'le evlenmiş olması gerekmektedir. Bu yüzden bazı çağdaş Memlûk tarihçileri bu iki bilgiyi uzlaştırmayı denemiş ve şöyle demiştir: “Sultan el-Eşref Şaban b. Hüseyin'in kız kardeşi *Hond Sare* evvela 24 Şubat 1368'de Emir Menglîboğa eş-Şemsî ile ve sonrasında muhtemelen kocasının ölümü üzerine aynı yılın Eylül ayında Re'sü'n-nevbe Emir Beşteğ ile evlenmiştir.”²³ Ancak diğer tarihî verilerle karşılaştırdığımızda bu uzlaştırma denemesinin isabetli olmadığını anlıyoruz. Çünkü tarihî kaynaklarda geçtiğine göre Menglîboğa eş-Şemsî 774 Cemâziyelevvel tarihinde 50 küsur yaşında iken vefat etmiştir.²⁴ Oysa yukarıda yer verdiğimiz bilgilere göre Hond Sâre ile Beşteğ el-Ömerî'nin evliliği 27 Cemâziyelevvel 770 tarihinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hond Sare'nin başından bu iki evliliğin geçmesi için tek ihtimal, 769/1368 yılında önce Menglîboğa ile evlendikten kısa bir süre sonra boşanması, ardından da 770/1369 yılında Beşteğ el-Ömerî ile evlenmiş olmasıdır. Ancak bir sonraki başlıkta ortaya koyacağımız üzere Emir Beşteğ'le evlendiği sırada Hond Sâre'nin henüz bülüğa ermediğini hesaba kattığımızda bu ihtimali -tamamen göz ardı etmemekle birlikte- bir miktar uzak buluyoruz. Çünkü bu durumda Hond Sâre'nin başından küçük yaşta iki evlilik geçmesi gerekecektir.

Hond Sare'nin evliliğiyle ilgili yukarıda dile getirdiğimiz problemi, tarihî kaynaklarda yer alan başka kayıtlar ışığında başka bir şekilde çözenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Birçok Memlûk tarihçisinin kaydettiğine göre, Sultan

21 Memlûkler döneminde kadınlar için en fazla kullanılan unvan olan “Hond” kelimesinin aslı “Hüdâvend” olup Farsça kökenlidir. Başlarda sadece meliklerin kullandığı bir unvan iken zamanla “seyyide” ve “emîre” anlamında anlamında sultanın zevcelerine (ve muhtemelen diğer üst düzey kadınlara) kullanılan bir saygı ifadesi olmuştur. Bk. Fatma Akkuş Yiğit, “Memlûk Sarayında Tek Eşlilik ve Çok Eşlilik Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 43 (Nisan 2016): 558.

22 Makrîzî, *es-Sülûk*, 4: 217.

23 Fatma Akkuş Yiğit, “Memlûk Sarayında Tek Eşlilik ve Çok Eşlilik Üzerine Bir İnceleme”, 563.

24 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 11: 124.

Berkuk'un²⁵ eşi Hond Hâcer, Menglîboğa'nın kızı olup annesi de Sultan el-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in kızı olan Hond Fâtımâ'dır.²⁶ Buna göre Menglîboğa ile evlenen kişi Sultan el-Eşref'in -kız kardeşi değil- kızıdır ve adı da -Sâre değil- Fâtımâ'dır.²⁷ Hond Sare'nin bu evlilikte adının geçmesi gibi bir karışıklığa neden olan şey de Menglîboğa'nın Hond Sâre isminde bir kızının bulunması olabilir. Nitekim bazı kayıtlarda Menglîboğa'nın bu isimdeki bir kızıyla Sultan el-Eşref'in evlendiği geçer.²⁸ Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Sultan el-Eşref'in ayrıca Hond Sâre isminde bir de kız kardeşi vardır²⁹ ki o da Emir Beştekinle evlenmiştir. Bize göre Memlûk tarih kayıtlarındaki karışıklık bu şekilde çözülebilir.

Damat ve gelinin bu önemli kimlikleri, onların evliliklerine yöneltilen fikhî itirazı daha da dikkate değer hale getirmiştir. Bu yüzden de nikâhlarını kıyan Kâdîlkudât Sirâceddin el-Hindî, konuyla ilgili bir risale kaleme alarak bu itirazın fikhî açıdan geçersiz olduğunu detaylıca ortaya koyma gereği duymuştur. Hindî'nin bu konuda gösterdiği hassasiyetin muhtemel nedeni, damadın önemli askeri rütbelere sahip bir Memlûk emiri, gelinin de Sultan'ın kız kardeşi olmasıdır. Hindî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce bu iki önemli ismin evliliğine yapılan itirazın ne olduğunu ve fikhî açıdan ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

2. Denklik İtirazının Hanefî Doktrin Açısından Mahiyeti ve Değeri

Hanefî mezhebinde erkeğin evleneceği kadına; soy, ataların Müslüman olması, hürriyet, mal, meslek ve haseb (asâlet/üstün kişisel nitelikler) konularında denk olması şart koşulmaktadır.³⁰ Ancak bu konulardaki denkliğin hangi derecede

25 Memlûk sultanı (1382-1389, 1390-1399).

26 Bk. Makrizî, *es-Sülûk*, 7: 220; İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*; nşr. Hasan Habeşi, (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 3: 452; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 15: 169; Malatî, *Neylû'l-emel*, 4: 279.

27 Sultan el-Eşref'in kız kardeşi ile Emir Beştekin evliliğine yöneltilen denklik itirazının neden fikhî olarak Sultan'ın kızı ile Menglîboğa'nın evliliğine yöneltilmediği gibi akla gelebilecek muhtemel bir sorunun cevabı şudur: Menglîboğa'nın evliliğinde gelin Sultan'ın kızı olduğundan İslam hukukuna göre yaşı küçük bile olsa babasının onun üzerinde tam bir velayet hakkı vardır; kendisini dengi olsun olmasın bir başkasıyla evlendirme yetkisine sahiptir. İleride değineceğimiz üzere Emir Beştekin evliliğinde küçük yaştaki gelin Sultan'ın -bizim tercihimize göre- kız kardeşi olduğu için üzerindeki velayeti dengi biriyle evlendirme şartıyla sınırlıdır.

28 Zeynüddin Abdurrahim b. el-Hüseyin el-İrâkî, *ez-Zeyl 'alâ Zeyli'l-İber*; nşr. Ahmed Abdüsettar, (Mısır: Dârü'z-zehâir, 1440/2019), 2: 425.

29 Bir sonraki başlıkta ortaya koyacağım fikhî gerekçelerden dolayı Emir Beştekinle evlenen Hond Sâre'nin, Sultan Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in kızı değil kız kardeşi olduğu görüşünü tercih ediyoruz.

30 Hindî, *Risâle*, 3b. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3: 84-99.

şart koşulduğu hususunda mezhepte iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre denklik şartı *lüzûm* şartıdır; dengi olmayan bir erkekle velisinin rızası olmadan evlenen kadının nikâhı *lâzım* (bağlayıcı) değildir. Dolayısıyla velisinin itiraz etmesi durumunda nikâh geçersiz, rıza göstermesi durumunda ise geçerli ve bağlayıcı olur. İkinci görüşe göre ise denklik *in 'ikâd* şartıdır; dengi olmayan bir erkekle velisinin rızası olmadan evlenen kadının nikâhı *bâtıl* (yok hükmünde) olur, sonradan velinin rıza göstermesi de nikâhı geçerli kılmaz.

Denkliğin *lüzûm* şartı olduğu şeklindeki birinci görüş zâhirî'r-rivâye'ye aittir.³¹ Bu nedenle örneğin ünlü Hanefî hukukçusu Kâsânî (ö. 587/1191), denklige “nikâhın lüzûm şartları” arasında yer vermiştir.³² Denkliğin *in 'ikâd* şartı olduğu görüşü ise Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) -öyle görünüyor ki “Ebû Hanîfe'den” (ö. 150/767)- rivayet ettiği bir görüştür.³³ Hasan b. Ziyâd'ın bu rivayeti, ihtiyata daha yakın olduğu gerekçesiyle Serahsî (ö. 483/1090 [?]) tarafından tercih edilmiş ve özellikle de geç dönem Hanefî alimlerin benimsenerek *müftâ bih* görüş haline gelmiştir.³⁴ Ancak her iki görüşün ortak noktası şudur ki velinin rızasının bulunduğu durumlarda denklik şartı düşer ve dengi olmayan biriyle evlenen kadının nikâhı hukuken geçerli ve bağlayıcı (*mün 'akid* ve *lâzım*) olur. Daha açık bir ifadeyle, böyle bir nikâh bütün hukuki sonuçlarını doğuracak şekilde bozulamayacak şekilde kurulmuş olur ve bağlayıcı olduğu için de bozulamaz.³⁵

Velinin rızasının bulunduğu yerde denklik şartının düşmesi hükmünden dolayı, Hindî'nin risalesinin yazım sebebini teşkil eden “denklik şartının bulunmaması nedeniyle Emir Beştekin ile Hond Sâre'nin nikâhlarının geçerli olmadığı” şeklindeki itiraz Hanefî doktrin açısından ilk bakışta problemlidir. Zira bu evlilikte Hond Sâre'nin velisi olan abisi Sultan el-Eşref II. Şaban b. Hüseyin'in rızasının bulunduğu hususu, olayla ilgili bütün kayıtlarda geçmektedir. Nitekim bu kayıtlara göre Hond Sâre'yi Emir Beştekin'e eş olarak veren zaten Sultan II. Şaban b. Hüseyin'in kendisidir. Babaları olan Hüseyin b. Muhammed b. Kalavun da 764/1362 tarihinde

31 Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, nşr. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012) 10: 206; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 5: 23; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3: 84.

32 'Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi' u ş-şanâi ' fi tertibi ş-şerâi '*, (Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âtı'l-İlmiyye, Matba'atü'l-Cemâliyye, 1327-8), 2: 317.

33 Burhâneddin Mahmud b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhtâr 'l-Burhânî*, nşr. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 3: 24. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine göre velisinin izni olmadan dengi olmayan biriyle evlenen kadının nikâhı hakkında “aslı itibarıyla sahih değildir” ifadesini kullanmıştır ki bu da denkliğin *in 'ikâd* şartı olmasıyla aynı anlama gelir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 13.

34 Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 13; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3: 84.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 23.

vefat etmiş olduğundan³⁶ nikâhın gerçekleştiği tarihte (770/1379) Hond Sâre'nin velisi, abisi Sultan II. Şaban b. Hüseyin olmaktadır. Bu durumda Emir Beşteker, Hond Sâre'nin dengi olmasa bile bu nikâhta gelinin velisinin rızası bulunduğu için ne *in 'ikâd* ne de *lüzûm* açısından bir problem bulunmaktadır. Peki bu durumda bu evliliğe karşı çıkanlar niçin onun fikhî açıdan geçersiz olduğunu düşünüp de itirazda bulunmuşlardır? Dahası Hindî bu “fikhî açıdan temelsiz ve geçersiz” itirazı niçin ciddiye alıp bir risâle hacminde cevaplama ihtiyacı duymuştur? Gerek itirazın gerekse Hindî'nin cevabının anlaşılabilmesi için bu sorunun yanıtlanması gerekmektedir.

Hindî risalesinin telif sebebini teşkil eden itirazın ne olduğunu eserinde belirtmediği için ilgili itirazın “tam olarak ne olduğu” hususunu, başka bir ifadeyle bu nikâha “hangi fikhî hükme aykırı olduğu” gerekçesiyle itiraz edildiği konusunu onun kaleminden doğrudan öğrenme şansına sahip değiliz. Ancak risalesinin içerisinde Hindî'nin bir problem olarak gündeme getirip cevapladığı fikhî bir mesele, bu konudaki itirazın “tam olarak ne olduğu” ve “hangi fikhî norma dayandığı” konusunda güçlü bir tahminde bulunmamıza olanak tanımaktadır. Buna göre “baba ve dede dışındaki veliler küçük kızı ancak dengi olan biriyle evlendirebilirler. Dengi olmayan biriyle evlendirmeleri durumunda bu nikâh geçerli olmaz. Küçük kız bülüğa erdikten sonra nikâha onay verse de hüküm değişmez. Çünkü akdın kuruluşu esnasında onaylama yetkisine sahip kanuni bir temsilci yoktur.” Hindî, Hanefî fikhındaki bu hüküm hakkında onun, “evlilikle ilgili utanç verici bir durumun oluşmasına engel olacak niteliklere sahip olmayan damatlar ile kadınlara denk olmadıkları için kendileriyle yapılan evliliklerde utanç verici bir durumun oluştuğu -Türkler dışındaki- başka milletler hakkında geçerli olduğu” yorumunu yapar.³⁷

Hindî'nin bu meseleyi gündeme getirip yorumlama ihtiyacı duymasının bize göre tek bir anlamı olabilir, o da “Emir Beşteker’le evlenen Hond Sâre’nin, Sultan II. Şaban b. Hüseyin’in kız kardeşi olması³⁸ ve bu evliliğin Hond Sâre *henüz bülüğa ermeden* gerçekleşmesi”dir. Çünkü sadece bu durumda evliliğe yapılan “denklik bulunmadığı için geçersiz olduğu” itirazı fikhî açıdan anlamlı olmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebinde henüz bülüğa ermemiş kişilerin baba ve dede dışında, kardeş-amca gibi kimselerce evlendirilmesi durumunda denkliğin sağlanması, nikâhın “geçerlilik (cevaz ve nefâz) şartı” kabul edilmiştir.³⁹ Bu yüzden de birçok Hanefî

36 Bk. İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü 'ş-şâfi*, 5: 168.

37 Hindî, *Risâle*, 11b.

38 Bu yüzden de bir önceki başlıkta yer verdiğimiz Makrizî, Malatî ve İbn İyâs tarafından kaydedilen “Hond Sâre’nin Sultan Eşref II. Şaban’ın kızı değil, kız kardeşi olduğu” bilgisinin doğru olduğunu düşünüyoruz.

39 Bk. Kâsânî, *Bedâi 'u 'ş-şanâi*, 2: 310.

kaynakta, baba-dede dışındaki velileri tarafından dengi olmayan kişilerle evlendirilen küçüklerin nikâhlarının “geçersiz” olduğu ve küçüklerin bulûğa erdikten sonra isteseler bile bu nikâhı onaylayamayacakları açıkça ifade edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla Emir Beşteker’le Hond Sâre’nin evliliğine yapılan denklik itirazının “Hanefî denklik doktrini açısından” aslında güçlü bir itiraz olduğu ortaya çıkmaktadır. Zaten bu yüzden Hindî, ilgili itirazı ciddiye alıp bir risâle hacminde cevaplandırma ihtiyacı duymuştur.

Cevaplanması gereken bir diğer soru da Emir Beşteker’in hangi konuda Hond Sâre’ye denk görülmediğidir. Başka bir ifadeyle, sahip olduğu rütbe ve sosyo-ekonomik statüye rağmen Emir Beşteker’in Hond Sâre’den neyi eksikti? Konuyla ilgili itirazların iki noktada toplandığını görüyoruz:

1. Emir’in kendi geçmişinde kölelik bulunması ve sonradan azat edilmesi, buna karşın gelinin kendisinin aslen hür olması.⁴¹ Tırablusî, Makrizî, Malatî ve İbn İyâs’ın yer verdikleri itiraz gerekçesi budur.⁴² Kefâet risalesinin Veliyyüddin (No: 3288) nüshasında bulunan ve kullanılan ifadelerden Hindî’ye ait olduğu anlaşılan kayda göre de mevzubahis evliliğe yapılan itirazın “temel sebebi” budur.⁴³ Ayrıca bu temel itiraz noktasını Hindî’nin risalesinin muhtevâsından da tespit edebiliyoruz.⁴⁴

2. Emir’in kendisinin Müslüman, babasının gayrimüslim olması, buna karşın gelinin atalarının (baba ve dedesi) Müslüman olması. İlkinde göre daha tali bir itiraz

40 Bk. Fahreddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd Kâdihân, *Fetâvâ Kâdihân*, (Bulak: Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1310), 1: 354; Buhârî, *el-Muhtâşu’l-Burhânî*, 3: 25; Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâi’*, 2: 318; Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Fetâvâ’l-Bezzâziyye*, nşr. Sâlim Mustafa el-Bedri, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 1: 110; Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur*, (Beyrut: Dârü’t-Tibâtî’l-Âmira, 1328), 1: 345; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 3: 68 vd.

41 Hond Sâre’nin babası el-Melikü’l-Eşref II. Şaban b. Hüseyin ve dedesi Hüseyin b. Muhammed b. Kalavun’un hürriyetlerini sonradan elde ettiklerine dair kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık. Ancak dedesinin dedesi olan Sultan Kalavun’un (ö. 689/1290) geçmişinde kölelik bulunduğu ve hürriyetini sonradan elde ettiği hususu bilinmektedir. Bk. İsmail Yiğit, “Kalavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001) 24: 227. Bu durum Hond Sâre’nin Emir Beşteker’le evliliğinde gündeme gelen denklik itirazı açısından bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü geçmişlerinde kölelik bulunduğunu tespit edemediğimiz babası ve dedesinin hürriyetlerini sonradan elde ettiklerini bile farz etmiş olsak en azından Hond Sâre’nin kendisinin hür bir kimse olduğu ve damat Emir Beşteker’in bizzat kendisinin geçmişinde kölelik bulunduğu hususu kesindir. Bu da söz konusu itirazı fikhî açıdan mümkün kılmaktadır.

42 Hindî, *Risâle*, 12a; Makrizî, *es-Sülûk*, 4: 326; Malatî, *Neylû’l-emel*, 1: 423; İbn İyâs, *Bedâ’i’u’z-zühûr*, s. 82-83.

43 Hindî, *Risâle*, 12a.

44 Bk. Hindî, *Risâle*, 9b, 10b, 11a.

sebebi olduğu anlaşılan ve tarihî kaynaklarda yer verilmeyen bu itiraz noktasını sadece Hindî'nin risalesinin içeriğinden anlayabiliyoruz.⁴⁵

Özetleyecek olursak, geçmişinde kölelik bulunan ve babası Müslüman olmayan bir emirin, kendisi hür ve soyu da Müslüman kişilerden oluşan sultanın kız kardeşiyle kıyılan nikâhının, damadın geline denk olmadığı gerekçesiyle Hanefî mezhebine göre geçersiz olduğu iddia edilmiştir. Daha evvel değindiğimiz üzere kimliği bilinmeyen bu iddia sahiplerine göre burada nikâhı geçersiz kılan husus, kızın küçük yaşta babası-dedesi dışında biri (abisi) tarafından dengi olmayan biriyle evlendirilmiş olmasıdır. Hindî, nikâhın kıyılmasından yaklaşık bir ay sonra, fıkıh ilmiyle iştigal eden kimseler olduklarını ifade ettiği bu kimselerin (*mütefaḳḳiḥe*) itirazlarından haberdar olmuştur.⁴⁶ Bunun üzerine ilgili itirazın fikhî açıdan haklı olmadığını ve emirle sultanın kız kardeşinin nikâhlarının Hanefî mezhebine göre de geçerli olduğunu ortaya koymak üzere *Risâle fi mes'eleṭi'l-kefâ'e* isimli risaleyi kaleme almıştır. Risalenin tertip ve düzeninden, konuyu işleyiş biçiminden, dil ve üslup özelliklerinden hareketle oldukça hızlı bir şekilde kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi de muhtemelen konunun taşıdığı hassasiyettir. Emirın nikâhını bizzat kıyan kişi olan ve o sırada kâdılkudâtlık makamında bulunan Hindî, itiraza hızlıca kapsamlı bir cevap vermiş ve daha da önemlisi bu vesileyle Hanefî denklik öğretisine yeni ve farklı bir yorum getirmiştir. Bir sonraki başlıkta Hindî'nin bu cevabını ve Hanefî denklik öğretisine getirdiği yorumunu inceleyeceğiz.

3. Hindî'nin Hanefî Denklik Öğretisine Getirdiği Yorum

Sirâceddin el-Hindî, Hanefî denklik öğretisi açısından Emir Beştek'in evliliğine yapılan itiraza temelde üç farklı cevapla karşılık vermiştir. Bu üç cevap konuyla ilgili üç farklı kabul üzerine kuruludur:

1. Emir Beştek'in bir zamanlar köle olduğu ve hürriyetini sonradan kazandığı şeklindeki kabul.
2. Memlûklerin hukuki olarak hiçbir zaman köle statüsünde olmadığı şeklindeki kabul.
3. Memlûkler aslen köle olsa da Emir Beştek'in geçmişinde kölelik bulunmadığı şeklindeki kabul.

Hindî son iki kabul üzerine kurulu olan cevaplarına risalesinin sonunda yer vermiştir. O detaylı cevap ve çözümünü daha çok Emir Beştek'in geçmişte köle

⁴⁵ Bk. Hindî, *Risâle*, 6b, 7a, 12a.

⁴⁶ Bk. Malatî, *Neylû'l-emel*, 1: 423.

olduğu ve hürriyetini sonradan kazandığı şeklindeki ilk kabul üzerine kurmuştur. Bu durum, Hindî'nin kişisel kanaatinin aksine, memlûklerin ve dolayısıyla Emir Beşteket'in aslen köle olduğu kabulünün Mısır-Memlûk toplumunun genel kanaatini temsil ediyor olmasıyla açıklanabilir. Hindî'nin ilk kabul üzerine kurguladığı cevabı hayli detaylı olduğu için öncelikle son iki kabul ile ilgili cevabına, daha sonra da Emir Beşteket'in bir zamanlar köle olduğunu esas alan cevabına yer vereceğiz.

Hindî, aslında memlûklerin İslam hukuku açısından köle statüsünde olduklarını kabul etmez. Nitekim o, İslam hukukuna göre köleliğin tek bir durumda sabit olacağını söyler. O da darülharp statüsündeki yabancı bir ülkeyle savaşan Müslümanların ele geçirdikleri esirlerin devlet başkanı tarafından, “öldürülmeyip köleleştirilmesine karar verilmesi” durumudur. Hindî, Moğol istilasıyla birlikte Türklerin İslam coğrafyasındaki ülkelerinin tamamına sahip olduğunu ifade eder ve o zamandan, tartışmalı nikâhın gerçekleştiği zamana kadar Müslümanların, Türklerin ne memleketlerini ne de kendilerini ele geçirebildiklerini ifade eder. Böyle olunca da Türkler, yani memlûkler, Hindî'ye göre hukuki açıdan hiçbir zaman köle olmamışlardır. Onların köleleştirilmeleri, bazı tüccarların Türk memleketlerine gidip çeşitli hilelerle onları anne babalarından satın almaları ve İslam memleketlerine köle olarak getirmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Hindî, Türklerin köleleştirilmelerindeki bu hukuksuzluğun Hanefî literatürde de dikkate alındığına dikkat çeker ve buna ilgili literatürde yer alan “Türk cariyelerle ilişki öncesinde ihtiyaten nikâh kısılması gerektiği” hükmünü referans verir.⁴⁷

Hindî, memlûklerin aslen köle olduklarının kabul edilmesi halinde dahi damat (Emir Beşteket) için kölelik durumunun geçerli olmadığını iddia eder. Hindî bu iddiasını güvenilir kişilerce kendisine verilen bir bilgiye dayandırır. Bu bilgiye göre damadın babası da babasının babası da Müslümandır. Aynı şekilde annesi de aslen hürdür. Hür ebeveynden doğan bir çocuk da hür olur. Dolayısıyla bu evlilikte damat geline hürriyet noktasında denktir.⁴⁸

Hindî bu bilgiyi kendisine verenlerin güvenilir kimseler olduklarını söylemekle yetinmiş ve isimlerini zikretmemiştir. Tarih kitaplarında Emir Beşteket'in babasının ismi çoğu kez verilmez. Babasının ismini Abdullah olarak veren İbn Tağrıberdî'nin bu kaydından hareketle en azından babasının Müslüman olduğunu söylemek

47 Hindî, *Risâle*, 10b-11a. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Ateş, “Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzühî ve Osmanlı Uygulaması”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4, sy. 2 (Aralık 2021): 298-311.

48 Hindî, *Risâle*, 12a.

mümkünse de⁴⁹ buradan hareketle onun babasının bilinmediğine işaret edilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim Sehâvî'nin (ö. 902/1497) kaydettiğine göre, “Abdullah” ismi çoğu kez ismi bilinmeyen kimseler için kullanılmaktadır.⁵⁰ Bu yüzden babasının isminin “Abdullah” olarak kaydedilmiş olması Emir Beşteker'in babasının kim olduğunun bilinmediğinin bir göstergesi olarak da kabul edilebilir. Netice itibarıyla Hindî'nin kimliği bilinmeyen kimselerden naklettiği bu bilgiyi teyit etme imkânına sahip değiliz.

Hindî, Hanefî denklik öğretisine getirdiği yenilikçi yorumunu, Emir Beşteker'in bir zamanlar köle olduğu ve hürriyetini sonradan kazandığı kabulü üzerine kurmuştur. Nitekim memlûklerin tamamı hakkında genel kanaat de bu yöndedir. Risalesinin giriş kısmında ifade ettiğine göre Hindî, aynı zamanda risalenin planını da oluşturan şu beş sorunun cevabını aramaktadır:

1. Denklik konusu nikâhta dikkate alınır mı?
2. Dikkate alınması halinde denklik, din/Allah hakkı mı yoksa veliler ile zevcenin hakkı mıdır?
3. Velilerin hakkı olması durumunda illeti aklen kavranabilir (*ma'kûletü'l-mânâ*) hükümlerden mi yoksa taabbudî hükümlerden midir?
4. İletti aklen kavranabilir hükümlerdense, sebepleriyle birlikte varlığını devam ettiren hükümlerden mi, yoksa zamana, âdete ve memleketlere göre değişebilen hükümlerden midir?
5. Değişebilen hükümlerdense, kişide bulunmayan bazı denklik unsurlarının yerine başka üstün niteliklerin geçip onları telafi etmesi söz konusu olur mu?

Risalenin ilk başlığında İslam hukukçularının nikâhta denklik konusundaki görüşlerini ve dayandıkları delilleri inceleyen Hindî, diğer dört başlığı ise bir bütün olarak Hanefî denklik doktrinine getirdiği yoruma tahsis etmiştir. Hindî, 2., 3., ve 4. başlıklarda konuyu hem usûlî hem de fikhî açıdan teorik olarak incelerken, nihai değerlendirmesini ise 5. başlıkta yapmıştır.

3.1. İslam Hukukçularının Nikâhta Denklik Konusundaki Görüş ve Dayanakları

Hindî risalesinin başında İslam hukukçularının nikâhta denklik şartıyla ilgili görüşlerini ve bu konudaki dayanaklarını serdetmiştir. Konunun ilim ehli arasında

49 Bk. İbn Tağrıberdî, *ed-Delilü's-şâfi*, 1: 192; *en-Nücümü'z-zâhire*, 11: 147; *el-Menhelü's-şâfi*, 3: 372.

50 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 3: 74.

ihtilaflı olduğunu özellikle vurgulayan Hindî, ilk olarak nikâhta denkliği şart koşmayan sahabe, tâbiîn ve müctehid imamların isimlerine, başta İbnü'l-Münzir'in *el-İşrâf*'ı olmak üzere çeşitli kaynaklardan derleyerek yer vermiştir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin cumhuruna ait olduğunu belirttiği “nikâhta denkliğin şart olduğu” görüşüne kısaca değinen Hindî, sonrasında sırasıyla tarafların naklî ve aklî delillerine değinmiş ve bunları değerlendirmiştir.⁵¹

Hindî çeşitli kaynaklara referansla, sahabeden Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Mesud (ö. 32/652-53); tâbiînden Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), İbn Avn (ö. 151/768) ve müctehid imamlardan İmam Mâlik'in (ö. 179/795), bir kavlinde Şâfiî'nin (ö. 204/820), bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), Kûfeli fakihlerden Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161/778), Hanefîlerden Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs'ın (ö. 370/981) nikâhta denkliği şart koşmayan isimler arasında yer aldığını söyler. Ayrıca o, Hanbelî İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *Muğnî*'sine atıfla bu görüşün ilim ehlinin çoğuna ve ehl-i reye ait olduğunu nakleder. Nikâhta denkliğin şart olduğu görüşünün ise Hanefîlerin cumhurunun ve Şâfiîlerin görüşü olduğunu kaydeder.⁵²

Burada Hindî'nin özellikle üzerinde durduğu iki nokta vardır. Bunlardan ilki, konunun ittifakla sabit meselelerden olmadığı ve ilim ehli arasında iki farklı görüş bulunduğu hususudur. İkincisi ise Hindî'ye göre nikâhta denkliğin şart olmadığı görüşünün Ebû Hanîfe'den de nakledilen bir görüş olduğudur. Hindî, bu hususlardan ilkinde haklıdır; nikâhta denkliğin şart olduğu hususu sahabe tabakasından müctehid imamlara kadar ilim ehli arasında ihtilaflıdır ve bu yüzden de İctihada açık bir mesele olarak kabul edilmektedir.

Hindî, nikâhta denkliğin şart olmadığı şeklinde Ebû Hanîfe'den gelen bir naklin varlığına ise aşağıdaki gerekçelerle ulaşmıştır:

1. İbn Kudâme'nin bu görüşü ehl-i reye nispet etmesi.⁵³

2. Ebû Hanîfe'den nakledilen “dokumacı ve hacamatçı haricinde insanların birbirlerine denk olduğu” görüşü. Hindî, aynı zamanda bir hadisin lafzı olduğunu

51 Hindî, *Risâle*, 1b-5a.

52 Bk. Hindî, *Risâle*, 2b.

53 Muvaffâkuddin Ebu Muhammed 'Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, 'Abdülfehtah Muhammed el-Hulvî, (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1317/1997), 9: 388.

ifade ettiği⁵⁴ bu görüşü, Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) Ebû Hanîfe'den naklettiği denklik tanımıyla da desteklemiştir: “Denk kişi, mevaliden olup da dokumacı ya da hacamatçı olmayan ve ayrıca fasık Araplardan da olmayan kişidir”.⁵⁵

3. Ebû Hanîfe ve ashabına muhalefet ettikleri bilinmeyen Irak meşâyihinin nikâhta denkliği itibara almamaları ve onların bu tercihinin Ebû Hanîfe'den bu yönde bir rivayetin varlığını bildiklerini göstermesi.⁵⁶

Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki bir Hanbelî fakihi olan İbn Kudâme'nin nikâhta denkliğin şart olmadığı görüşünü ehl-i reyden/Hanefilerden nakletmesinin ilmî bir değeri yoktur. Nitekim bir mezhebin görüşünü o mezhebe ait eserlerden nakletmek esastır. Nitekim muhalif mezhebe ait eserlerde başka mezheplere ait çok sayıda yanlış naklin bulunduğu bilinen bir husustur.

Ebû Hanîfe'den nakledilen ve dokumacı ile hacamatçı dışındaki insanların birbirine denk olduğu görüşü ise Hanefî gelenekte mesleki denklik bağlamında yorumlanmış olup genel bir denklik ölçüsü olarak kabul edilmemiştir.⁵⁷ Nitekim Hindî bu yorumu Serahsî'den nakletmiş ve Abdullah b. Mübârek'in Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği denklik tanımının bu yorumu zayıf kıldığını ifade etmiştir.⁵⁸ Ancak dokumacı ve hacamatçıların diğer insanlara denk olmadığı şeklindeki rivayetler sadece Mâverâünnehir'de değil Irak'ta da aynı şekilde mesleki denklik bağlamında anlaşılmıştır. Örneğin Cessâs, Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) gelen benzer bir rivayeti “meslek ve zanaatta denklik ölçüsü” olarak yorumlamıştır.⁵⁹ Dolayısıyla bu yorumun Hanefî gelenekte genel kabul görmüş güçlü bir yorum olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak, Hanefî gelenekte nikâhta denkliğin şart olmadığı şeklinde Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayet bilinmemektedir. Nitekim Hindî'nin kendisi de konuyla ilgili açık bir rivayete yer vermemiştir. Kerhî'nin konuyla ilgili görüşü, öğrencisi

54 Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezü Hecer, 1432/2011), 14: 169; *es-Sünenü's-şagîr*, nşr. 'Abdülmuhî Emin Kal'acî, (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989), 3: 31.

55 Ebu Ya'kub Yûsuf b. 'Ali el-Cürcânî, *Hiżânetü'l-ekmel*, nşr. Ahmed Halil İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 1: 468; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Kitâbü'n-nevâzil*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2067, 201b; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Enûş el-Buhârî el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr. 549, 85a.

56 Bk. Hindî, *Risâle*, 1b.

57 Bk. Serahsî, *el-Mebsûr*, 5: 25.

58 Hindî, *Risâle*, 2a.

59 Bk. Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, nşr. Sâid Bekdaş, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 4: 254.

Cessâs'ın da ifade ettiği üzere “kişisel bir tercih olup kurucu imamların görüşüne aykırıdır”.⁶⁰ Hindî'nin Mevsilî'ye (ö. 683/1284) referansla Cessâs'tan naklettiği ve nikâhta denkliğin şart olmadığı şeklindeki görüş ise bizzat onun kendi eserindeki ifadelerine aykırıdır.⁶¹ Yine Hindî'nin ima ettiği gibi, denkliğin şart olduğu görüşü, Hanefiler arasında sadece Mâverâünnehir meşâyihî tarafından nakledilen bir görüş olmayıp⁶² bizzat mezhebin kurucu metinlerinde yer alan görüştür.⁶³ Hatta Irak meşâyihinden Kudûrî (ö. 428/1037), denkliğin nikâhta muteber olduğu hususunda kurucu imamlar arasında ihtilaf bulunmadığını ifade eder.⁶⁴ Bütün bunlar, Hindî'nin nikâhta denkliğin şart olmadığı şeklinde Hanefî mezhebine nispet ettiği görüşün doğru olmadığını göstermektedir.

Konuyla ilgili görüşlere değindikten sonra Hindî tarafların nakli ve akli delillerine yer verir. Öncelikle denkliğin şart olmadığını savunanların delillerine yer veren Hindî, burada üç ayet (en-Nisa 4/3, en-Nisa 4/24, en-Nur 24/32), dört merfu ve beş mevkuf hadise yer vermiştir.⁶⁵ Buna göre evliliğin mübah; bekar, köle ve cariyeleri evlendirmenin de mendup olduğunun ifade edildiği ilgili üç ayette lafızlar mutlak gelmiş ve denklik şartı koşulmamıştır. Bu noktada Hindî, “denklik şart olsaydı bunların yaş-kuru her şeyin beyan edildiği Kur'ân-ı Kerim'de ya da beyan görevi kendisine verilmiş olan Hz. Peygamberin beyan etmiş olması gerektiğini” söyler!

Hindî, yer verdiği dört merfu hadiste Hz. Peygamber'in ya genel ya da somut olarak salih kimselerle evliliği teşvik ettiğine ve dini-ahlâkî yeterlik dışında evlilik için başka bir şart koşmadığına dikkat çeker. Aynı şekilde sahabe uygulamaları da Hindî'ye göre denkliğin şart olmadığını göstermektedir. Nitekim bu uygulamalarda birçok sahabi; kızlarını, kız kardeşlerini ve yeğenlerini Arap ve Kureys'ten olmayan kimselerle evlendirmiş ya da evlendirmek istemiştir. İbni Mesud'un “Allah için, kırmızı tenli bir Romalı ya da esmer bir Habeşli bile olsa yalnızca Müslüman biriyle evlen!”⁶⁶ sözü de tek geçerli denklik unsurunun İslam olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁷

60 Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4: 255.

61 Bk. Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4: 251-255.

62 Hindî, *Risâle*, 2b.

63 Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 1: 180, 204-209; *el-Câmi'u's-şâgîr*; (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1985.), s. 101.

64 Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudûrî, *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim, nr. 563, 134b.

65 Hindî, *Risâle*, 2b.

66 Said b. Mansur, *Sünen*, 1: 188.

67 Konuyla nakli deliller ve hadislerin tahrirleri için bk. Hindî, *Risâle*, 2a-3a.

Hindî, nikâhta denkliğin şart olmadığına aklî delil olarak da nikâhın kısasa kıyas edilmesini getirir. Buna göre, öldürdüğü düşük konumlu ve cahil kişiden dolayı soylu ve eğitilmiş bir katile kısas uygulanmaktadır. Bu da Müslümanların kanlarının eşit olduğu, yaratılıştan gelen soyluluk gibi birtakım üstünlüklerin bu konuda dikkate alınmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla can konusunda dikkate alınmayan bu üstünlük unsurlarının nikâhta hiç dikkate alınmaması gerekir.⁶⁸

Nikâhta denkliğin şart olduğunu savunanların dayandıkları üç merfu, bir de mevkuf hadis metnine yer veren Hindî, bu hadisleri kısaca tahrîc etmiş ve muhaddislerin cerh yorumlarına yer vermiştir.⁶⁹ Tespitlerimize göre Hindî, muhaddislere ait bu yorumların tamamını isim vermeksizin Zeyla'î'nin (ö. 762/1360) *Naşbü'r-râye*'sinden aktarmış ve bunlara istinaden ilgili hadislerin zayıf olduğunu, bu yüzden de denklik şartı konusunda mesnet teşkil etmeyeceklerini iddia etmiştir.⁷⁰ Yine Hindî, denkliğin şart olduğunu gösteren hadislerin hiçbirinin sahih olmadığını, sahih kabul edilecek olsalar bile âhâd haberler oldukları için evliliğin mutlak olarak mübah kılındığını ifade eden en-Nisa 4/3, en-Nisa 4/24 ve en-Nur 24/32 ayetleri üzerine ilave şart (*ziyâde 'ale'n-naş*) getiremeyeceğini ifade eder. Hadislerin meşhur derecesinde kabul edilmesi ve ayetler üzerine ilave şart getirebilecek güçte olduklarının kabulü durumunda bile denklik unsurlarının spesifik olarak neler olduğu hususunun ilgili hadislerde belirlenmediğine dikkat çeken Hindî,⁷¹ bu unsurların sabit değil değişken olduğunu vurgular. Onun ileride yer vereceğimiz detaylı cevabı bu son ihtimal üzerine kuruludur. Son olarak Hindî, ilgili hadisler sahih kabul edilse bile bunların, denkliğin şart olmadığını gösteren diğer hadislerle uzlaştırılabilmesi için vücubiyet değil de müstehaplık bildirdikleri şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.

Kullandığı ifadelerden anlaşıldığına göre Hindî, denkliğin nikâhta şart oluşunda temel dayanağın (*'umde fi'l-bâb*) naklî değil aklî delil olduğu görüşündedir. Hindî, nikâhtan beklenen faydanın ancak denk kişiler arasında meydana geleceğini; soylu bir kızın, kendisiyle aynı sınıftan olmayan alelade birinin nikâhlısı olmayı istemeyeceğini dile getirir. Erkeğin kadına denk olmasındaki gereklilik bu gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Ancak Hindî, bu aklî delile karşı güçlü bir usûlî

68 Hindî, *Risâle*, 3a-b.

69 Hindî, *Risâle*, 3b-4b.

70 Krş. Hindî, *Risâle*, 3b-4b; Cemaleddin Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdişi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme, (Beyrut - Cidde: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru'l-Kıble, 1418/1997), 3: 196-198.

71 Hindî, *Risâle*, 5a.

itiraz gündeme getirir. Onun usûl alanındaki geniş birikimini de gösteren⁷² bu itiraza göre; “illet, sebep ve şartların kıyas ve aklî delillerle ortaya konulması caiz değildir. Bu hususlar sadece naslarla ortaya konulabilir”. İlk defa Debûsî’nin (ö. 430/1039) açıkça ifade ettiği bu prensibi Hindî; Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî ve onları takip eden meşâyihle nispet etmiş ve bu prensipten dolayı yukarıdaki aklî delilin denklik şartına mesnet teşkil edemeyeceğini söylemiştir.⁷³

Hindî’nin, denklik şartının esas dayanağı olduğunu söylediği aklî/kıyâsî delile yönelik bu kısa itirazı oldukça yerindedir. Nitekim Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, hükmün varlığına engel teşkil eden şartların rey/talil ile koşulmasının hükmü ortadan kaldırmak ve neshetmek anlamına geldiğini söylerler. Çünkü şarttan önce hüküm sabitken, şart koşulduktan sonra hüküm şarta bağlanmış olur ve şart var olmadan hüküm meydana gelmez. Bu da rey/talil yoluyla bir hüküm için yekten bir şart koşarak onu ortadan kaldırmak ve neshetmek anlamına gelir.⁷⁴ Öyle görünüyor ki Hindî, değişebilen hükümlerden olduğunu düşündüğü denklik meselesini daha kolay yorumlayabilmek ve değişime konu edebilmek adına dayanağının naklî değil de aklî delil olmasını tercih etmiştir. Ancak bu durumda ortaya çıkan usûlî problemi görmezden gelemeyen Hindî, bir çözüm ortaya koymaksızın problemi dile getirmekle yetinmiştir.

Burada Hindî’nin iddia ettiği “denklik şartının esas dayanağının aklî delil olduğu” hususu Hanefî mezhebinin kurucu metinleri dikkate alındığında başka bir açıdan daha problemlidir. Zira Şeybânî (ö. 189/805) *el-Asl*’da, dengi olmayan biriyle evlenen kadının velilerinin onu kocasından ayırma hakkının bulunduğu hükmünü Hz. Ömer’in şu sözüne dayandırmıştır: “Kadınların dengi olmayan kimselerle evlenmelerini engelleyeceğim!”⁷⁵ Şeybânî denklik şartını doğrudan bu mevkuf rivayete dayandırmışken, Hindî’nin bu şartın esas dayanağının aklî olduğunu

72 Hindî’nin fıkıh usûlü alanında Habbâzî’nin *el-Muğnî*’si ile İbnü’s-Sââtî’nin *Bedî’u’n-nizâm*’ı üzerine kaleme aldığı hacimli şerhler literatürde oldukça ünlüdür. Günümüze ulaşan bu iki eserin yanı sıra kaynaklarda kendisinin İbnü’s-Sübkî’nin *Cem’u’l-cevâmi’i* ile Neseî’nin *Menâr*’ı üzerine de birer şerh yazdığı bilgisi yer almaktadır. Bk. Ahmet Akgündüz, “Gaznevî”, 13: 487-488.

73 Hindî, *Risâle*, 5a.

74 Ebu Zeyd ‘Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001), s. 295; Fahru’l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl*, (İstanbul: Şirketü’s-Sahafe el-Osmâniyye, 1308/1890), 3: 391; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Uşûlü’s-Serahsî*, nşr. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dâru’l-Marife, t.y.), 2: 193-194.

75 Şeybânî, *el-Asl*, 10: 180, 199, 205. Ayrıca bk. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 6: 233; Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Nâsir b. Abdülaziz, (Riyad: Dâru Küñzü İşbiliyye, 1436/2015), 10: 78; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4: 457, 459.

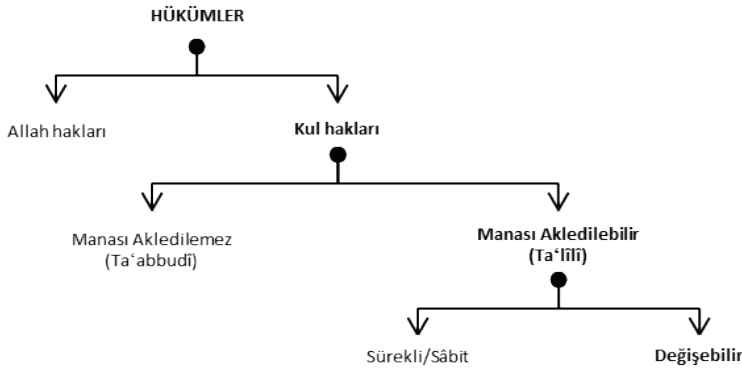
söylemesinin, mezhebin kurucu doktrinini temsil eden metinler açısından doğru olmadığını ifade etmeliyiz.

3.2. Hindî'ye Göre Hükümlerde Sabitlik ve Değişkenlik Açısından Nikâhta Denklik Meselesi

Hindî'nin risalenin başında yer verdiği -nikâhta denklik meselesinin hükmünü incelediği ilki haricindeki- dört başlık, aynı zamanda onun Emir Beşteker'in nikâhta denklik problemini hangi aşamalarla ve nasıl çözeceğinin de bir planı gibidir. Bu plana göre Hindî öncelikle nikâhta denklik meselesinin hangi türde bir hüküm olduğunu aşama aşama tespit etmeye çalışmıştır. Onun risalesi için ortaya koyduğu bu plan aynı zamanda değişime elverişlilik açısından genel olarak hükümlerin bir tasnifini de içkindir. Hindî'ye göre "değişime elverişlilik" perspektifinden hükümlerin aşağıdaki sınıflandırmaya tabi olduğunu anlıyoruz:

Tablo 2.

Hindî'ye Göre Değişime Elverişlilik Perspektifinden Hükümler



Burada amaç nikâhta denklik meselesinin değişime elverişli hükümlerden olduğunu ortaya koyduktan sonra hürriyet unsurunun memlûkler için artık bir denklik problemi olmaktan çıktığını ispat etmektir. Bunun için Hindî nikâhta denklik meselesinin sırasıyla; kul haklarından olduğunu, ta'lîlî bir hüküm olduğunu, denklik şartının koşullara göre değişebilen hükümlerden olduğunu ve son olarak da sonradan kazanılmış niteliklerin, (soyluluk ve hürriyet gibi) doğumla gelen niteliklerin yerini doldurup onları telafi edebileceğini ortaya koyarak problemi çözüme kavuşturmuştur.⁷⁶

76 Hindî'nin denklik yorumunu ve probleme getirdiği çözümü gösteren bir akış şemasına yazımızın sonunda yer verdik.

3.2.1. Denkliğin Kul Haklarından Oluşu

Hindî nikâhta denklik meselesini öncelikle Allah-hakkı ve kul-hakkı ayrımı üzerinden ele almış ve denklik meselesinin evlenecek kızın velilerinin hakkı olduğunu, değişmez nitelikteki Allah hakkı hükümlerden olmadığını ortaya koymuştur. Nitekim veliler, kendisinin de rızasını alarak kızı dengi olmayan biriyle evlendirmiş olsalar bu nikâh ittifakla caiz olmakta ve denklik şartı düşmektedir.⁷⁷ Denklik şartı Allah-hakkı olsaydı, faiz ve zinanın haramlığı örneklerinde olduğu gibi kulların rıza göstererek bu hakkı düşürmesiyle hiçbir zaman düşmezdi.⁷⁸

3.2.2. Denkliğin Mâ'kûlû'l-Ma'nâ Oluşu

İkinci aşamada Hindî, denklik hükmünün *mâ'kûlû'l-ma'nâ* olduğunu, yani taabbudî değil de akılla idrak edilebilir bir illete/gerekçeye dayalı olarak şart koşulduğunu iddia eder ve buradaki illeti “kadından ve onun velilerinden utancı kaldırma” olarak tespit eder. Hindî bu iddialarını Burhâneddin el-Buhârî (ö. 589/1193), Mergînânî (ö. 593/1197) gibi Hanefî ve Mâverîdî (ö. 450/1058) gibi Şâfiî fakihlerden yaptığı alıntılarla temellendirir.⁷⁹ Buna göre evliliğin nihai hedefi; kişinin eşini, hayat arkadaşını bulup onunla sevgi ve huzur dolu bir yaşam süreceği bir aile kurmasıdır. Bu hedef ise ancak birbirine denk kimseler arasında gerçekleşir. Denk olmayan iki kişi arasında gerçekleşen bir evlilikse bu beklentileri karşılayamaz. Dengi olmayan biriyle evlenen kadının hem kendisi hem de velileri bu evlilikten -çocuklarına da sirayet edecek- bir utanç duyar. Bu tür evliliklerde kadının velilerine bu nikâhı mahkemeye taşıyıp feshettirme hakkı tanınmıştır.⁸⁰

Hindî, Hanefî ve Şâfiî fakihlerin yaptıkları bu açıklamalardan şöyle bir sonuç çıkarır: Denklik hükmünün varlığı da yokluğu da “evliliğin (kadına ve kadının

77 Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 10: 205-206; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 2: 317-318.

78 Burada Hindî'nin denkliğin velinin rızasıyla düşmesi hükmüne örnek olarak gösterdiği Hz. Peygamberin ve Hz. Ali'nin kızlarının evlilikleri için bk. Hindî, *Risâle*, 5a-b. Ayrıca bk. Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Muttalibî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), s. 248; Abdürrezzâk, *Musannef*, 6: 240.

79 Bk. Buhârî, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 3: 21; *ez-Zaḥîra*, 3: 307; Burhâneddin 'Ali b. Ebî Bekr b. 'Abdülcelil el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Tallâl Yûsuf, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), 1: 195; Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *el-Ḥâvi'l-kebîr*, nşr. 'Ali Muhammed Mu'avvaz, 'Adil Ahmed 'Abdü'l-mevcud, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 9: 100.

80 Hindî, *Risâle*, 5b.

velilerine) utanç getirmesi” durumuyla bir deverân/döngü⁸¹ içindedir: “Velilere utanç getiren evliliklerde erkek kadına denk değilken, böyle olmayan evliliklerde ise erkek kadına denk demektir”. Hindî, denklik şartının illetiyle ilgili bu tespiti yaptıktan sonra şu soruyu sorar: “Bu durumda bakılır: Türk memlûklerle gerçekleşen evliliklerde, bu evlilik gelinin velilerine bir utanç getiriyor mu getirmiyor mu?” Hindî’nin yanıtı olumsuzdur. O tam tersine, kendi döneminde Memlûk hakimiyeti altında yaşayan insanların Türk devlet adamlarıyla, özellikle de emirlerle ve hasekiyye⁸² memlûkleriyle kızlarını evlendirebilmek için araya hatırlı araçlar koyduklarını ve bu evliliklerle iftihar ettiklerini söyler.⁸³ Hindî’nin, yaşadığı toplumun evlilik sosyolojisi hakkında yaptığı bu tespit doğrudan kişisel gözlemine dayandığı için önemlidir. O, kişisel gözlemine dayandığı bu gerçekliği dikkate alarak denk olmama hükmünün illeti olan “velilere utanç getirme” manasının bulunmamasından hareketle memlûklerle yapılan evliliklerde denklik probleminin bulunmadığı sonucuna varmıştır.

3.2.3. Denkliğin Değişebilir Hükümlerden Oluşu

Denklik şartının kul haklarından ve de mâ ‘kûlû’l-mânâ olduğunu ortaya koyan Hindî, bu şartın illetini de “utancı ortadan kaldırmak” olarak tespit ettikten sonra üçüncü aşamada denklik unsurlarının zaman, mekân ve âdetlerin değişmesiyle değişebilen hükümler arasında olduğunu ispatlamaya çalışır. Hindî bu bağlamda koşulların değişmesiyle denkliğin de değişebileceğini gösteren Hanefî doktrine ait dört fikhî meseleyi iddiasına delil olarak sunar:

1. Sadece kendisi Müslüman olan kişinin, babası da Müslüman olan kıza denk olmaması hükmünün mezhepte “uzun süredir Müslüman olan toplumlarda geçerli olduğu” şeklinde yorumlanması.

81 Deverân, illet tespit yollarından biridir. “Vasfin/illetin bulunduğu yerlerin tamamında hükmün de bulunması suretiyle hükmün vasfı takip etmesi”dir. Bu anlamda “deverân” a “tard” da denir. Bir başka tanıma göre ise deverân, “vasfin/illetin bulunduğu yerlerin tamamında hükmün bulunması, bulunmadığı yerlerin tamamında da bulunmaması suretiyle varlık ve yokluk açısından vasfı takip etmesidir”. Bu anlamda “deverân” a “tard ve aks” adı verilir. Hanefî usûlünde muteber görülmeyen bu illet tespit yolunu Cessas kabul etmektedir. Bk. Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fușûl fi’l-uşûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî, (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf el-Kuveytiyye, 1414/1994), 4: 162; Ubeydullah b. Mesud es-Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi’l-Tenkîh*, (Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabih, 1377/1957), 2: 189; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü’l-üşûlâhâti’l-fünûn ve’l-’ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 812.

82 Memlûk Devletinde sultanın seçkin maiyetini teşkil eden memlûklere verilen ad. Bk. Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Hasekiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 16: 373-374.

83 Hindî, *Risâle*, 6a-b; Kâsım b. Kutluboğa (?), *el-Kefâetü fi’n-nikâh*, s. 33.

Nitekim Hindî'nin nakline göre, *Muhtaşaru 'l-Ṭahâvî* şârihi İsbîcâbî⁸⁴ ile *Hidâye* şârihi Serûcî (ö. 710/1310) ilgili hükmü bu şekilde yorumlamışlar ve yakın zamanda Müslüman olmuş toplumlarda kişinin sadece kendisinin Müslüman olması durumunun bir kusur ve utanç kaynağı olmayacağı gerekçesiyle denkliğe zarar vermeyeceğini söylemişlerdir.⁸⁵ Benzer bir yorumu Hindî, dedesi Müslüman olmayan erkeğin, dedesi Müslüman olan kıza denk olacağı şeklinde Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayet hakkında Zeyla'î'den (ö. 743/1343) aktarmıştır.⁸⁶ Hindî, Hanefî mezhebinin tanınmış fakihlerinden aktardığı bu yorumları Türk memlûklere uygulamış ve hepsi aynı durumda olduğu için memlûklerin de baba ve dedelerinin gayrimüslim olmasından utanç duymadıklarını ifade etmiştir. Hz. Peygamberin, sahabe ve tabiinin de aynı şekilde kızlarını ve kız kardeşlerini sadece kendisi Müslüman kimselerle evlendirmelerinin de bu durumu desteklediğini söyleyen Hindî, bu durumun bir zamandan ötekine değişebileceğini söyler. Nitekim kendi döneminde gelinin ailesine utanç getirdiği için sonradan Müslüman olan Yahudi, Hristiyan, Frenk ve Ermenilerin, Müslüman babaların kızlarına toplumda denk görülmediği bilgisini verir. Bu noktada Hindî söylediklerini Kudûrî'den yaptığı şu nakille destekler: “Kendisi ihtida eden kişiye *Müslümânî*, oğluna da *ibnü'l-Müslümânî* denir ve Müslümanlığındaki bu gecikmeden dolayı ayıplanır. Denklik konusunda başvuru mercii âdetir”.⁸⁷

Hindî yer verdiği bu nakillerle, kişinin kendisinin Müslüman olmasının, bir başka ifadeyle babasının gayrimüslim olmasının, nikâhta denkliği bozan bir eksiklik, bir utanç vesilesi olarak görülmesi durumunun zaman ve mekâna göre değişiklik gösterebileceğini, bunun insanların âdetine bağlı olduğunu ortaya koymuş olur. Onun tespitlerine göre Türk sultan ve emirlerinin sadece kendileri Müslüman olmuş olsa bile bu durum Mısır-Memlûk toplumunda onlar hakkında -özellikle de Hasekiyye hakkında- bir utanç sebebi olarak görülmez. Onların toplum katında sahip oldukları saygınlıkları, devlet kademelerindeki yüksek konumları, “niyabet”, “takdime-i elf”, “riyaset-i nevbet” vb. yüksek görevleri ile dindarlıkları ve kişisel

84 Tahâvî şarihleri Ebû Nasr Ahmed b. Mansur el-İsbîcâbî (ö. 480/1087) ile Bahâüddin Ali el-İsbîcâbî'den (ö. 535/1140) biri kastediliyor.

85 Ebu Nasr Ahmed b. Mansûr el- İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari 'l-Ṭahâvî*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr. 588, 306a; Bahâüddin Ali b. Muhammed es-Semerkandî el-İsbîcâbî, *Şerhu Muhtaşari 'l-Ṭahâvî*, nşr. Abdullah Nezir Ahmed, (Amman - Beyrut: Dârü'r-ryâhîn, 1443/2021), 3: 1476; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İbrahim b. 'Abdülğani es-Serûcî, *el-Gâye fî şerhi 'l-Hidâye*, nşr. Adnan b. Fehd, (Kuveyt: Esfâr, 1442/2021), 10: 378.

86 Osman b. 'Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1314), 2: 129.

87 Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, nşr. Muhammed Ahmed Sirâc, 'Ali Cuma Muhammed, (Kahire: Dârü's-selâm, 1427/2006), 9: 4388.

erdemleri, kendileriyle yapılacak evliliklerin -utanç bir yana- bir övünç vesilesi olarak kabul edilmesini sağlamıştır.⁸⁸

2. Hanefî mezhebinde nesebin sadece Araplar arasında denklik unsuru kabul edilmesi, Arap olmayan unsurlarda ise bunun bir iftihar sebebi olmaması nedeniyle denklik unsuru olarak itibara alınmaması.⁸⁹

3. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin aksine Ebû Hanîfe'nin "mesleği" nikâhta denklik unsuru olarak dikkate alınmaması.

Hanefî gelenekte kurucu imamlar arasındaki bu ihtilaf, delilden değil de zamanla şartların değişmesinden kaynaklanan bir görüş farklılığı (*ihtilâfî 'asr ve zamân*) olarak yorumlanmıştır. Hindî'nin yine Serûcî'den aktardığı yoruma göre, Ebû Hanîfe'nin döneminde insanlar daha çok dindarlığa dikkat ettikleri için itibarı düşük meslekleri bir kusur saymamışlardır. Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise mesleği denklik unsuru sayarken, toplum içerisinde itibarı düşük meslekleri bir utanç sebebi sayan acemin âdetini dikkate almıştır. Dolayısıyla mesleklerle iftihar edilen ya da bunlardan utanılan memleketlerde meslekte denklik dikkate alınır, aksi takdirde itibara alınmaz.⁹⁰ Hindî, mesleklerden utanç duyulması ya da onlarla iftihar edilmesi olgusunun zaman ve mekâna göre değişebilirliğini Mâverdî'den yaptığı bir nakille de desteklemeye çalışır.⁹¹

4. Mâverâünnehir meşâyihiinin, Hanefî mezhebine mensup birinin kızını, muhalif mezhebe mensup biriyle evlendirmemesi gerektiği yönündeki fetvaları.

Hindî, bu fetvanın muhalif mezheplerin kusurlu oluşlarından değil bölgede sadece Hanefîlerin varlığından naşı bu yönde gelişen bir örf nedeniyle verilmiş olduğunu ifade eder. Nitekim birden fazla mezhebin takip edildiği bölgelerde farklı mezhep mensuplarının evlilikleri, denklik noktasında bir problem teşkil etmemektedir.⁹²

Sonuç olarak Hindî, eskiden beri Mısır'da sultanların kızlarını ve kız kardeşlerini, Memlûk devletinde önemli makamlarda bulunan emirlerle evlendirmeleri yönünde bir teamülün varlığından söz eder. Bu emirlerin soylarını sorgulayan ya da onlarla evlenmekten utanç duyan kimse olmamıştır. Çünkü Türkler, Mısır'a hâkim olmalarından bu yana toplum içerisinde oldukça saygın bir konum elde etmişlerdir. Ayrıca Türklerin kendi aralarında gerçekleştirdikleri evliliklerde denklik diye bir

88 Hindî, *Risâle*, 7a.

89 Hindî, *Risâle*, 7a.

90 Serûcî, *el-Gâye*, X, 389.

91 Mâverdî, *el-Hâvî*, 9: 105; Hindî, *Risâle*, 7a-b.

92 Hindî, *Risâle*, 7b-8a.

problem hiç gündeme gelmemiş ve -Hindî'nin kırk yıllık fiilî şahitliğine göre- onlar bu evliliklerden hiçbir zaman utanç duymamışlardır.⁹³

3.2.4. Doğumla Gelen Niteliklerin Sonradan Kazanılmış Niteliklerle Telafisi

Denkliğin değişen zaman ve mekân koşullarına göre değişebilen hükümlerden olduğunu tespit eden Hindî, dördüncü ve son aşamada doğumla gelen bir takım niteliklerin kişideki yokluğunun, sonradan kazanılmış birtakım niteliklerle telafi edilebileceğini ortaya koymaya çalışır. Hindî'nin buradaki amacı, denklik problemi bağlamında evliliği tartışma konusu edilen Emir Beşteğ'in, sahip olduğu kişisel erdemler ile toplum katındaki saygınlığının geçmişindeki kölelik kusurunu telafi edeceğini fikhî olarak ispat etmektir. Hindî'nin Hanefî denklik öğretisine getirdiği yorumun en güçlü açıklaması burada yer alır. Bu bağlamda Hindî, mezhepte kabul edilen bazı denklik unsurlarındaki yokluğun başka özelliklerle karşılanıp telafi edildiği bazı fikhî meseleleri referans gösterir. Örneğin; Ebû Yûsuf'a göre sonradan kazanılan üstün nitelikler, kişinin geçmişindeki köleliği ve babasının gayrimüslim olması gibi kusurları telafi eder. Başka bir ifadeyle bu nitelikler, denklik unsurlarından olan "hürriyet" ve "üst soyun Müslüman oluşu"nun yerine geçer.⁹⁴ Yine Ebû Yûsuf'a göre (devlet başkanlarının maiyetinde bulunan) fasık kimselerin "insaniyeti" (*mürû'et*), denklik unsurlarından "dindarlığın" yerini doldurur.⁹⁵ Şeybânî'ye göre de damadın sahip olduğu kişisel erdemler ve dindarlık, hürriyetine sonradan kavuşmuş olmasını ve dedesinin gayrimüslim oluşunu telafi eder.⁹⁶ Mezhebin tanınmış fetva yazarlarından Nâsirüddin es-Semerkandî (ö. 556/1161) kişisel erdemlerin doğuştan gelen denklik unsurlarının yerini doldurması konusunda örfe göre hareket edileceği görüşüne yer vermiştir.⁹⁷ Yine Hanefî mezhebinde yer verilen görüşlere göre üstün kişisel nitelikler (haseb) "soyluluğun"; devlet başkanlığı-idareciliği gibi bir mevki ya da ilim sahibi olmak da "malda denkliğin" yerine geçer.⁹⁸

Hindî, yukarıda yer verdiğimiz fikhî meselelerden çıkarımda bulunmak suretiyle Emir Beşteğ'in de geçmişindeki kölelik ve babasının gayrimüslim oluşu gibi

93 Hindî, *Risâle*, 8a.

94 Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 25; Kâdihân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 1: 348; Serûcî, *el-Ğâye*, 10: 380; Hüseyin b. Ali es-Signâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, (ŞAMİLE: 1443), 7: 72.

95 Radiyyüddin Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *el-Muhtâ'ir-Rağavî*, nşr. 'Abdülhafız Muhammed Ali Beyzûn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1442/2021), 3: 49.

96 Burhâneddin Buhârî, *ez-Zâhîra*, 3: 308.

97 Nâsirüddin Ebu'l-Kasım Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, *el-Mültekat fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*, nşr. Mahmud Nassâr, Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), s. 113.

98 Serûcî, *el-Ğâye*, 10: 379; Signâkî, *en-Nihâye*, 7: 73; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâi'*, 2: 319.

kusurların, onun sonradan kazandığı kişisel erdemler ve toplum katındaki saygınlığı gibi özelliklerle telafi edildiği sonucuna varır. Ayrıca Hindî, bu çıkarımın kıyas ve ictihâd yoluyla değil de *delâlet-i naş* yoluyla gerçekleştiğini söyleyerek yukarıdaki fikhî meselelerin Emir Beşteğ'in meselesine olan delaletinin zannî değil kati olduğunu ifade etmiş olur.⁹⁹ İlgili çıkarımın kıyas ve ictihâd yoluyla değil de *delâlet-i naş* yoluyla gerçekleştiği şeklindeki vurgu, sonucun kesinliğini ifade eder. Öte yandan bu çıkarımın yeni bir ictihâd olmadığına işaret etmek suretiyle çıkarımda bulunan kişinin (yani Hindî'nin kendisinin) müctehid olmadığı şeklindeki muhtemel bir itirazın daha baştan önünü almayı hedeflemiş de olabilir.

Hindî bu bağlamda ayrıca, kâdı ve müftülerin insanların örf ve âdetlerini bilmelerinin önemini vurgular. Nitekim İslam hukukunda birçok fikhî hüküm, örf ve âdetin değişmesiyle değişime uğramaktadır. Hindî, Hanefî mezhebinde örf ve âdetin farklılaşmasıyla değişime uğrayan meselelerin çok fazla olduğunu, bunlarla ilgili kitap çalışması yapılacak olsa bunun büyük bir cüz tutacağını ifade ederken, klasik dönemde konuyla ilgili kaleme alınmış yegâne müstakil çalışmanın sahibi olan İbni Âbidîn'den¹⁰⁰ (ö. 1252/1836) yaklaşık beş asır önce bu alanda bir telif düşüncesine işaret etmiştir.

Hindî denklik konusunda Memlûklerin hâkim olduğu coğrafyada değişen örfün sebebini de şu şekilde açıklar: Türkler sahip oldukları üstün niteliklerden dolayı bizzat sultanlar tarafından idari pozisyonlara getirilmişlerdir. Sultanların hizmetine giren Türkler, elde ettikleri üstün mevkiiler sayesinde zenginlik ve saygınlık kazanmışlardır. İşte bu yeni durum Memlûk coğrafyasında denklik konusundaki örfün değişmesine sebebiyet vermiş ve Türkler elde ettikleri bu yeni siyasi ve sosyo-ekonomik statü sayesinde sultan kızlarına denk hale gelmişlerdir. Hindî aynı statünün ve dolayısıyla sultan kızlarına denk olma hükmünün memlûklerin çocukları

99 Hindî, yaptığı çıkarımın *delâlet-i naş* yoluyla nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklar: Fıkıh usûlündeki yerleşik kurala göre, birden fazla rûknü bulunan bir mahiyetin, rûkünlerinden birinin ihlal edilmesi durumunda doğan hüküm, diğer rûkünlerin ihlali durumunda da *delâlet-i naş* yoluyla doğar. Hindî buna oruç ibadetini örnek verir. Oruç, gündüz vakti niyetle birlikte “yeme”, “içme” ve “cinsel ilişki”den uzak durmaktan ibaret olan bir ibadettir. Mahiyetini oluşturan rûkünlerden biri olan “cinsel ilişkiden uzak durma”nın ihlal edilmesi suretiyle orucun hürmetinin ortadan kalkması durumunda kefarete hüküm doğar. Aynı hüküm, orucun diğer rûknü olan “yeme ve içmeden uzak durma”nın ihlal edilmesinde de doğar. Hindî'nin bu çıkarımı “denkliğe” şu şekilde uyarladığını anlıyoruz: Denklik, birden fazla rûkünden oluşan bir mahiyete sahiptir. Ebu Yusuf, Şeybânî ve Hanefî gelenekten gelen rivayetlerde, denkliğin “dindarlık” ve “mâlî yeterlik” rûkünlerinin “fasıklık” ve “fakirlik” durumlarıyla ihlal edilmesi halinde bunların “kişinin saygınlığıyla telafi edilmesi” hükmü doğmaktadır. Aynı hüküm Emir Beşteğ'in olayında, denkliğin diğer rûknü olan “hürriyet”in ihlal edilmesi durumunda da *delâlet-i naş* yoluyla doğar ve onun toplumsal saygınlığı geçmişindeki kölelik kusurunu telafi eder.

100 İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, “Neşru'l-'arf fî binâi ba'zî'l-ahkâm 'ale'l-'urf”, *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn* içinde, (İstanbul: b.y. 1320) 2: 114-147.

(*evlâdü'n-nâs*) için geçerli olmadığını ifade eder. Çünkü onların çocukları aynı devlet terbiyesini ve saray adabını almadıkları için (genellikle) siyasi mevkilere getirilmezler. Hindî bu nedenle “sultan memlûkleri”nin (*memâlikü's-sultân*) bu çocuklardan “tât/avâm”¹⁰¹ olarak bahsettiğini söyler.¹⁰² Hindî çalışması boyunca, Türklerin üstünlüklerini net bir biçimde vurgular. Bu bağlamda, “sadece Türklerin sahip oldukları üstün erdem ve nitelikler” hakkında kaleme alındığını söylediği Câhiz’in (ö. 255/869) eserine (*Fezâilü'l-etrâk*) atıfta bulunur. Yine ona göre “Türklerin üstünlüklerini kabullenmeyen kişi dik kafalıdır (mükâbir)”.¹⁰³

Hindî, denklik şartının fukahânın hakkında ihtilaf ettiği bir şart olduğu hususunu Emir Beştekin’in evliliğinin geçerliliğinin yargı kararıyla onaylanması bağlamında bir kez daha gündeme getirir. Daha önce de değindiğimiz üzere, Emir’in evliliği kâdılkudât alimlerin huzurunda ve bizzat Hanefî kâdılkudât Sirâceddin el-Hindî tarafından kıyılmıştır. Bu nedenle Hindî’ye göre bu nikâhın geçerliliği yargı kararıyla da onaylanmış olmaktadır. İctihada açık olan ve bu yüzden de fukahânın hakkında ihtilaf ettiği konulardaki yargı kararının ilgili hükmü geçerli (nâfiz) hale getireceği konusunda icmâ vardır.¹⁰⁴ Hindî, geçerliliği hakkında ihtilaf bulunan bu nikâhın da yargı kararıyla kesin olarak geçerli hale geldiğini söyler.¹⁰⁵ Söz konusu nikâhın geçerliliğini, yargısal geçerlilik de dahil olmak üzere muhtemel bütün ihtimaller üzerinden temellendiren Hindî, olayın sahip olduğu siyasi hassasiyet nedeniyle risalenin sonunda oldukça sert bir tavır takınmış ve ilgili nikâha itirazların devam etmesi durumunda Sultan’ın (el-Melikü'l-Eşref II. Şa‘bân b. Hüseyin) bu itiraz sahiplerini cezalandırması (*ta‘zîr*) gerektiğini söyleyerek konunun tartışmaya kapatılması yönündeki kararlılığını vurgulamıştır.¹⁰⁶

101 Kadim bir Türkçe sözcük olan “tat” kelimesi, genel olarak yabancıyı, ötekini, istenmeyeni ve beğenilmeyeni tanımlamak için kullanılmıştır. Zaman içerisinde çeşitli anlam değişimlerine uğrayan kelime Göktürkçede “yabancı”, XI. yüzyılda Mahmud Kaşgarî’deki Arapça karşılığı olan “el-Fârisi” yani “İranlı” anlamını, Çağatay Türkçesinde “fırka-i Tacik” anlamını ve Kıpçak Türkçesinde ise “ekinci, fellah” anlamını kazanmıştır. Kıpçak Türklerinden olan Memlûklerde bu kelime, Makrizî’ye göre bu son anlamda kullanılmıştır. Hindî ise risalesinde bu kelimenin anlamını “avam” olarak açıklamıştır. Bk. Özkan, Nevzat, “Tat Sözü Üzerine”, *VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 24-28 Eylül 2012*. (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2020), s. 1723; Bülent Gül, “Eski Türkçe *tarıç* ‘Tarımcı, Ekinci’ Adı Üzerine”, *Türkbilgi* 32, (2016), 86; Ebu'l-‘Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Muḳaḳḳa'l-kebîr*; nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 3: 456; Hindî, *Risâle*, 10b.

102 Hindî, *Risâle*, 10a.

103 Hindî, *Risâle*, 12a.

104 Hindî bu konuda Hassaf ve Mergînânî’yi referans gösterir. Bk. Hüsâmeddin Ömer b. ‘Abdülaziz b. Mâze es-Sadrüşşehid, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, nşr. Muhyî Hilâl Serhân, (Bağdat: Matba‘atü'l-İrşâd, 1397-8/1977-8), 3: 110; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 107.

105 Hindî, *Risâle*, 11a-11b.

106 Hindî, *Risâle*, 12a.

Şaban b. Hüseyin'in kız kardeşi Hond Sâre ile "takdimetü elf" (Binbaşı) rütbeli komutan Emir Beşteker arasında Sultan'ın isteği ile gerçekleşen bu evlilikte nikâhı kıyan kişi zamanın Mısır Hanefî Kâdîlkudâtı Sirâceddin el-Hindî'dir. Evliliğin gerçekleşmesinden kısa bir süre sonra Emir Beşteker'in diğer tüm Memlûk emirleri gibi bir zamanlar köle olduğu gerekçesiyle kimliği bilinmeyen bazı fıkıhçılar bu evliliğin Hanefî denklik öğretisi açısından geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun üzerine konuyla ilgili bir risale kaleme alan Hindî, Memlûklerin hakimiyetiyle birlikte Mısır'da değişen siyasal ve sosyal koşullar çerçevesinde klasik Hanefî denklik öğretisini yeniden yorumlamıştır. Bu yorum çerçevesinde Hindî, Emir Beşteker'in Hond Sâre'ye denk olduğu ve ilgili nikâhın Hanefî doktrin açısından geçerli olduğu sonucuna varır.

Hindî bu sonuca varırken öncelikle denkliğin şart olmadığı görüşünün delil açısından daha güçlü olduğunu savunmuştur. Ancak yine de denkliğin nikâhta şart kabul edilmesi durumunu dikkate almış ve üç ihtimal üzerinden kurguladığı, klasik Hanefî denklik öğretisi açısından yenilikçi olarak niteleyebileceğimiz bir yorum ortaya koymuştur. Bu ihtimallerden ilki memlûklerin genel olarak köle statüsünde olmadığıdır. Hindî'ye göre memlûklerin köleleştirilmeleri başından beri İslam hukukuna uygun şekilde yapılmadığı için hukuken meşru değildir. Bu kimselerin tamamı hür olduğundan Emir Beşteker'in geçmişinde kölelik bulunmamaktadır. İkinci ihtimal ise genel olarak memlûklerin köle olduğu kabul edilse bile güvenilir kimselerin Hindî'ye verdiği bilgiye göre Emir Beşteker'in anne-babası hür olduğundan kendisi de hürdür. Bu durumda kendisi geline zaten denk demektir.

Üçüncü ve son ihtimale göre Hindî, memlûklerin aslen köle olduğu ve Emir Beşteker'in de geçmişinde köleliğin bulunduğu kabulü üzerinden ilerlemiş klasik Hanefî denklik öğretisine getirdiği yenilikçi yorumunu da bu son ihtimal üzerine kurmuştur. Buna göre denklik şartının sırasıyla; (1) Kul hakkı olduğunu, (2) *ma 'kûlû' l-ma 'nâ* olduğunu ve (3) değişen şartlara (zaman, mekân ve orfe) göre değişebilir hükümlerden olduğunu ortaya koyan Hindî, (4) sonradan kazanılan niteliklerin, doğumla gelen niteliklerin yokluğunu doldurup onları telafi edeceği ilkesini vaz eder ve bunu Hanefî imamlar ile meşâyih'ten naklettiği fikhî meseleler üzerinden temellendirir. İlk üç aşamada fıkıh usûlünün verilerinden faydalanan Hindî, yorumunun son aşamasında hem fıkıh usûlünün prensiplerinden hem de fikhî tahrîc yönteminden faydalanır. Neticede Emir Beşteker'in sonradan kazandığı niteliklerle doğuştan gelen bazı denklik unsurlarının yokluğunu telafi ettiğini düşünen Hindî, genel olarak memlûklerle yapılan evliliklerde, özel olarak da itiraza konu olan evlilikte Hanefî doktrin açısından bir denklik probleminin bulunmadığı sonucuna varır.

Hindî'nin klasik Hanefî denklik öğretisine getirdiği bu yorum, Memlûkler döneminde dış dünyadan gelen gerçek bir hukuk probleminin Hanefî bir hukukçu tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu somut olarak göstermesi açısından önemlidir. Problemi çözüme kavuştururken Hindî'nin dayandığı fıkıh usûlü prensipleri ve bunları mevcut vakaya uygulama pratiği, onun bu ilim dalına olan hakimiyetini gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde yorumunun son aşamasında başvurduğu fikhî tahrîc yöntemiyle de Hindî, Hanefî fûrû birikimine olan geniş vukufiyetini sergiler. Onun kurucu Hanefî doktrinine getirdiği bu yorum, ortaya çıkan yeni problemler nedeniyle klasik dönemlerde meydana gelen hukuki değişimin, geleneksel fikhî mezheplerin sınır ve imkânları çerçevesinde hangi yöntem ve araçlarla gerçekleştirildiğinin dikkat çekici ve bir o kadar da gözden kaçmış bir örneğini oluşturur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Makaleyi okuyup kıymetli tashih ve önerilerde bulunan Dr. Orhan Ençakar'a, İngilizce özetleri kontrol edip düzelteren Şaban Kütük'e, Hindî'nin risalesinin Princeton (1838Y) nüshasını fotoğraflayıp bana ileten Ömer Faruk İlgezdi'ye ve kendisine ulaşmamda yardımcı olan İbrahim Köse'ye çok teşekkür ediyorum.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgement: I would like to thank to Orhan Ençakar, who read the article and made valuable corrections and suggestions, To Şaban Kütük, who checked and corrected the English abstracts, To Ömer Faruk İlgezdi, who photographed the Princeton (1838Y) copy of Hindî's treatise and forwarded it to me and to İbrahim Köse for helping me reach him.

Kaynakça/References

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. nşr. Merkezü'l-buhûs ve takniyetü'l-mâ'lumât Dârü't-Te'sîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2013.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. 'Ali. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti ş-sâmine*. nşr. Sâlim el-Krenkovî. 6 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. 'Ali. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umr*. nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ, Lecnetü'l-hyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1389/1969.
- Ateş Mustafa. "Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzüh ve Osmanlı Uygulaması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4, sy. 2 (Aralık 2021): 298-311.
- Ayaz, Fâtih Yahya. *Memlûkler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Baskı, 2022.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *İkdü'l-cümân fî târihi ehli'z-zamân*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Veliyyüddin, 2395, 158b.

- Ayoub Samy. "Creativity in Continuity: Legal Treatises (al-Rasail al-Fiqhiyya) in Islamic Law". *Journal of Islamic Studies*. 34/3 (December 2023), 305-339.
- Bahâüddin el-İsbicâbî, Ali b. Muhammed es-Semerkindî. *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*. 4 Cilt. nşr. Abdullah Nezir Ahmed. Amman - Beyrut: Dârü'r-reyâhîn, 1443/2021.
- Beyathî Yasir. *Memlûk Hanefiliğinde İktâ Arazisinin İcaresi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Merkezü Hecer, 1432/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü's-şagîr*. nşr. 'Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. nşr. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed. *el-Muhtâtu'l-Burhânî*. nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Buhârî, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed. *ez-Zahîre*. nşr. Ebu Ahmed el-Âdilî. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: el-Emîriyye, 1311/1893.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî. *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*. nşr. Sâid Bekdaş. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- Cürcânî, Ebu Ya'kub Yûsuf b. 'Ali. *Hizânetü'l-ekmel*. nşr. Ahmed Halil İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebu Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. nşr. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebu Nasr el-İsbicâbî, Ahmed b. Mansûr. *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 588, 1b-380b.
- Gül, Bülent. "Eski Türkçe tarıyıcı "Tarımcı, Ekinci" Adı Üzerine". *Türkbilig* 32 (2016), 85-96.
- Hasîrî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Enûş el-Buhârî. *el-Hâvî fi'l-fetâvâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, 549, 0b-312a.
- Hindî, Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî. *Risâle fi mes'eleli'l-kefâ'eh*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Veliyyüddin, 3288, 122a-153b.
- Hindî, Sirâceddin Ömer b. İshâk el-Gaznevî. *Risâle fi mes'eleli'l-kefâ'eh*. New Jersey: Princeton Library, The Garrett Collection, 1838Y, 1a-12a.
- İrâkî, Zeynüddin Abdurrahim b. el-Hüseyn. *ez-Zeyl 'alâ Zeyli'l-İber*. nşr. Ahmed Abdüsettar. Mısır: Dârü'z-zehâir, 1440/2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Neşru'l-'arf fi binâi ba'zi'l-ahkâm ale'l-'urf". *Mecmû'atü resâili İbn 'Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: b.y. 1320.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.

- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. 25 Cilt. nşr. Nâsır b. Abdülaziz. Riyad: Dâru Küñûzi İsbiliyye, 1436/2015.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekat Zeynüddin Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'i'ü'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*. nşr. Muhammed Mustafa. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1982/1402.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebu Muhammed 'Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, 'Abdülfeţah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1317/1997.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *ed-Delîlû's-şâfi' ale'l-Menheli's-şâfi*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1998.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *el-Menhelî's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. nşr. Muhammed Muhammed Emin. 7 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kütüb, t.y.
- İbn Tağrıberdî, Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe, Dâru'l-Kütüb, t.y.
- Kâdîhân, Fahreddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd. *Fetâvâ Kâdîhân*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şihabeddin Ahmed b. 'Ali b. Ahmed. *Şubhu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbû'âtî'l-İlmiyye, Matba'atü'l-Cemâliyye, 1327-8.
- Kâsım b. Kutluboğa. *el-Kefâetü fî'n-nikâh*. nşr. Abdüssettar Ebu Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî. *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim, 563, 1b-465a.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrid*. nşr. Muhammed Ahmed Sirâc, 'Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1427/2006.
- Makrizî, Ebu'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali. *el-Muḳaffa'l-kebîr*. nşr. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1427/2006.
- Malatî, Zeynüddin Abdülbâsit b. Ebî's-Safâ. *Neylû'l-emel fî zeyli'd-Düvel*. nşr. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1422/2002.
- Makrizî, Ebu'l-Abbas Takiyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Abdülkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1418/1997.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. nşr. 'Ali Muhammed Mu'avvaz, 'Adil Ahmed Abdü'l-mevcud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mergînânî, Burhâneddin 'Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcilil. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübedî*. nşr. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nasîrüddin es-Semerkandî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Yûsuf. *el-Mültekât fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*. nşr. Mahmud Nassâr, Seyyid Yûsuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Nuh b. Mustafa. *Hâşiyetü'd-Dürer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 653, 342b-343a.
- Özkan, Nevzat. "Tat Sözü Üzerine". *VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı (24-28 Eylül 2012)*. 2/1721-1732. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2020.

- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. (Keşfü'l-esrâr ile birlikte) 4 Cilt. İstanbul: Şirketü's-Sahafe el-Osmâniyye, 1308/1890.
- Radiyyüddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed. *el-Muḥîṭu'r-Raḍavî*. nşr. Abdülhafız Muhammed Ali Beyzûn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1442/2021.
- Sadrüşşehid, Hüsameddin Ömer b. 'Abdülaziz b. Mâze. *Şerhu Edebi'l-kâdî*. nşr. Muhyî Hilâl Serhân. 3 Cilt. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1397-8/1977-8.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. *et-Tavzîḥ fî ḥallî gawâmizi't-Tenkîḥ*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Muhammed Ali Sabih, 1377/1957.
- Sa'id b. Mansur, Ebu Osman el-Horasânî. *Sünen*, nşr. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü dâri'l-hayât, t.y.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2067, 151b-367a.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Serûcî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdülğani. *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye*. nşr. Adnan b. Fehd. 14 Cilt. Kuveyt: Esfâr, 1442/2021.
- Seyyid, Muhammed es-Seyyid. "Evlâdü'n-nâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 525-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Seyyid, Muhammed es-Seyyid. "Hasekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Siğnâkî, Hüseyin b. Ali. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*. 25 Cilt. Şamile: 1443.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muḥâḍara fî târihi Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, İsa el-Bâbî el-Halebî, 1387/1967.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Aşl*. nşr. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Câmi'u's-şagîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1985.
- Şeyhizâde, Abdurrahman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Türkiye: Dârü't-Tibâati'l-Âmira, 1328.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yiğit, Fatma Akkuş. "Memlûk Sarayında Tek Eşlilik ve Çok Eşlilik Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 43 (Nisan 2016): 563.
- Yiğit, İsmail. "Kalavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yiğit, İsmail. "el-Melikü'l-Eşref Şa'bân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 66-67. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zeylaî, Cemaleddin Abdullah b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut - Cidde: Müessesetü'r-Reyyân - Dâru'l-Kible, 1418/1997.
- Zeylaî, Osman b. 'Ali. *Tebyinü'l-ḥakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 25.08.2023
Revizyon Talebi: 02.11.2023
Son Revizyon: 07.12.2023
Kabul: 04.01.2024
Online Yayın: 15.03.2024

Zen ve Kelimeler

-Zen Geleneğinde Kutsal Metin-

Zen and Words: Sacred Texts in the Zen Tradition

Merve Susuz Aygül^{*}

Öz

Zen Budist geleneğinde kelimelere ve dile yönelik negatif bir bakış açısı benimsenmektedir. Kelimelerin ve dilin Zen'in aşkın hakikatini açıklama ve aktarmada yetersiz kaldığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte Zen geleneği kendini metinler aracılığıyla var etmektedir ve Zen geleneğinde kutsal kabul edilen onlarca metin bulunmaktadır. Kelimeler ve dile yönelik bu tür bir bakış açısına sahip olan Zen geleneğinde kutsal metnin yerinin ne olduğu bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Makalede Zen geleneğinin dil ve kelimelere yönelik olumsuz tavrına rağmen, temel olarak diğer dini geleneklerle örtüşen bir kutsal metin anlayışının olduğu tezi kabul edilmektedir. Diğer dini geleneklere benzer şekilde Zen geleneğinde de kutsal kabul edilen metinler bulunmaktadır. Bununla birlikte Zen'in kutsal metin anlayışının kendine özgü taraflarının bulunduğu da kabul edilmiştir. Bu bağlamda Zen kutsal metin literatürünün farklı fonksiyonlara sahip temel iki kategoriden oluştuğu; her ne kadar dili olumsuzlasa da Zen'in kendini kelimeler vasıtasıyla var ettiği, muhataplarının zihninde, hayatında ve tarih sahnesinde metinler aracılığıyla varlık kazandığı; Zen geleneğinde kutsal metnin aynı zamanda bir ritüel objesi ve tapım objesi olduğu bu makalenin temel iddialarıdır. Tüm bu iddialar kutsal metinlerin Zen'in en önemli yapı taşlarından biri olduğu sonucunu destekler niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Zen Budizmi, Kutsal metin, Silsile, Manastır kuralları metinleri, Sutralar

Abstract

The Zen tradition defines itself as a teaching and truth that is beyond words and language. According to Zen masters, Zen truth cannot be explained in words or language, nor can it be understood through the dualistic thought structure. Despite this negative attitude towards words and language, the concept of sacred texts has developed in the Zen tradition, with a rich corpus having emerged. The focus of the article is on the place of sacred texts in the Zen tradition. The article accepts the thesis that, despite the Zen tradition's negative attitudes toward language and words, the concept of sacred texts exists within it and overlaps with other religious traditions. Just as in other religious traditions, the Zen tradition has texts that are accepted as being sacred. Like any other tradition, however, the Zen concept of sacred texts has also been accepted as having its own unique aspects. In this context, the main claims of the article are that the literature of Zen sacred texts consists of two basic categories with different functions; that even though Zen negates language, it manifests itself through words and gains existence through texts in the minds, lives, and history of its accepters; and that sacred texts are also ritual objects and objects of worship in the Zen tradition.

Keywords: History of Religions, Zen Buddhism, Sacred text, Sutra, Lineage, Monastery rules

* **Sorumlu Yazar:** Merve Susuz Aygül (Dr. Öğr. Üyesi), Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Samsun, Türkiye. E-posta: merve.susuz@amasya.edu.tr ORCID: 0000-0001-8880-9258

Atfı: Susuz Aygül, Merve. "Zen ve Kelimeler: Zen Geleneğinde Kutsal Metin." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 211–245.
<https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1341913>



Extended Summary

The Zen tradition defines itself as a teaching and truth that is beyond words and language. According to Zen masters, Zen truth cannot be explained in words nor be expressed in language, and neither can it be understood through the dualistic mind structure that is the basis of language. Language and words reduce Zen truth to the human world and the ordinary everyday context, which means that the truth is lost. However, the history of Zen shows that the attitude toward the sacred texts that are the product of language has not developed at all in line with the understanding that Zen is a transcendent truth beyond words. Zen uses words and language as much as any other religious tradition and constructs itself through words and language. Therefore, despite its negative attitude towards words, language, and logical thought, the concept of sacred texts has developed in the Zen tradition, and a rich corpus of sacred texts has emerged.

The focus of the article is on the place of sacred texts in the Zen tradition, and the article will discuss how Zen's negative attitude toward language and words has affected its conceptualization of sacred texts. The article accepts the thesis that, despite the negative attitude the Zen tradition has toward language and words, it has a basic concept of sacred texts that overlaps with other religious traditions. Like these other religious traditions, the Zen tradition also has texts that are accepted as sacred. However, the Zen concept of sacred texts has also been accepted as having its own unique aspects. In this context, the main claims of this article are that the literature on Zen sacred texts consists of two basic categories with different functions, and even though Zen negates language, it manifests itself through words and has gained a presence in history, and in the minds and lives of its accepters. In addition, the sacred texts are also ritual objects and objects of worship in the Zen tradition.

The sacred texts accepted in the Zen tradition consist of two basic categories with different functions. The first category involves the texts on which the Zen tradition has been built and through which has gained existence. These are the texts of the *denglu* genre that contain the lineage narratives and texts of the lives and teachings of Zen masters and the texts of the *yu-lu* genre that contain the sermons and sayings of Zen masters, monastery rules texts, and collections of *kōan*. These texts are the foundation of the existence of Zen as a sacred truth. Through these texts, the Zen tradition bases its origins, history, lineage, and important figures, in short, the foundations of its existence, on Buddha and Buddha's enlightenment. These texts not only provide Zen a reality in history but also enable Zen to become a sacred truth. The Zen that these texts create is not just a tradition that has existed in history but also a transcendent truth as the most essential and truest expression of Buddha's teachings. The importance and sacredness of these texts also come from here, as they are the foundation of what is Zen.

The second category of the corpus of sacred texts in the Zen tradition is the Buddhist texts. The Mahayana sutras, such as the Lotus Sutra, the Vimalakirti Sutra, and the

Prajnaparamita literature, as well as the esoteric *dharani* and sutras, are the main Buddhist texts that Zen accepts as sacred. The main function of the texts in this category is not to provide a basis to the Zen tradition, even though Zen masters have made references to these texts in their own writings. Instead, these texts have an important place in the Zen tradition as ritual objects. Sutras in particular have been widely used in the daily, monthly, and annual ritual routines of monastic life, as well as in the rituals of the laity; these texts have also been the subject of traditional rituals involving such things as reading, memorizing, explaining, and preaching. Moreover, these texts have been used as ritual objects in rarer rituals such as burials, blood writing, and writing on the body. Esoteric texts such as sutras are considered to be texts with the power and sanctity to provide both worldly and spiritual gains, so they also have been frequently used in both monastic routines and the religious life of the laity.

The Buddhist sutras, the esoteric texts, and the texts that the Zen tradition itself is based on (i.e., koans and some texts on monastery rules) and which are attributed sacredness by the Zen tradition for different reasons have not only been accepted as sacred and important but have also been ritualized and put into practice in Zen. In other words, they have penetrated the tradition in a more concrete way by becoming ritual objects. These texts have also ensured that their presence in the lives of the tradition's accepters in a more pronounced and effective way. Monks and laity believe these texts to have a supreme power and sanctity, and therefore making these texts the object of rituals has many worldly and spiritual benefits. Thus, the texts and the teachings contained in them have become practices and rituals in the lives of Zen's followers. Truly this situation has caused the contents of the texts to recede into the background over time, and the texts ritualized within detailed rules to have been transformed into sacred objects. In rituals such as sutra readings, sutra burials, and *dharani* readings, the focus is on the power and sanctity that the text has as a ritual object, rather than on what the text says. This is true for the texts on monastery rules as well, as these have become the objects of rituals because of their importance. The *upavasa* ritual, which was originally performed to prevent any violation of monastery rules, had begun being performed over time due to the sanctity provided by reading the rules. The fact that the texts have become ritual objects separate from their content does not mean that they are less important. On the contrary, the texts as ritual objects are believed to have the utmost importance and sanctity. They have been respected and honored for this sanctity and have been the subject of worship rituals such as offerings to sutras.

Giriş

Zen okulu, Çin'deki adıyla Ch'an, miladi altıncı yüzyılda Çin'de ortaya çıkmış, on bir on ikinci yüzyıllarda Japonya'ya nakledilip Japon Budizminin temel okullarından biri haline gelmiştir. Bununla birlikte Zen geleneği 28 Hintli 6 Çinli partriark silsilesi ile kökenini Buddha'ya dayandırmaktadır. Gelenek Buddha'nın ulaştığı aydınlanma deneyiminin bu silsile vasıtasıyla zihinden zihine aktarılarak geldiği kabulü üzerine inşa edilmiştir. Zazen olarak bilinen sessiz meditasyon kişiyi aydınlanmaya götüren birincil yol olarak görülmüştür. Manastır kurumu, ritüelleri, dünyaya ve insana dair anlayışı noktasında temel olarak mensup olduğu Mahayana ekolünün izinden gitmiştir. Silsile anlayışı, aydınlanmanın konumu ve kutsal metinler ile ilgili tutumu gibi konularda ise kendine has bir anlayış geliştirmiştir.

Zen geleneğinin önemli isimleri Zen'i, *furyū monji* (不立文字), kelimelerin ve dilin ötesinde bir öğretiyi, bir hakikat olarak tanımlar. Zen üstatlarına göre Zen hakikati kelimelerle açıklanamaz, dil ile ifade edilemez, dilin temeli olan dualistik zihin yapısı ile anlaşılabilir. Kelimeler, dil ve dualistik zihin yapısı ile Zen'i anlamaya ve anlatmaya çalışmak aşkın Zen hakikatini zedeler, Zen'in içeriğinin, özünün kaybolup kabuğunun kalmasına neden olur. Dil ve kelimeler Zen hakikatini insan dünyasına, sıradan gündelik bağlama indirger, bu da hakikatin kaybolması anlamına gelir. Zen hakikati aşkın bir konumdadır ve sıradan insanın zihni ve dili ile anlaşılıp aktarılamaz.

Zen tarihine bakıldığında dil ve dilin ürünü olan kutsal metinlerle ilgili tutumun hiç de Zen'in kelimelerin ötesinde aşkın bir hakikat olduğu anlayışı doğrultusunda gelişmediği, Zen'in kelimeleri ve dili diğer herhangi bir dini gelenek kadar kullandığı ve kendisini dil ve kelimeler vasıtasıyla inşa ettiği görülür. Nitekim kelime, dil ve mantıksal düşünceye yönelik olumsuz tutumuna rağmen Zen geleneğinde bir kutsal metin anlayışı gelişmiş ve zengin bir kutsal metin külliyatı oluşmuştur. Bu kutsal metin külliyatının ilk ayağını Zen'in kendi geleneğini inşa ettiği metinler oluşturur. Bu gruptaki metinler ile Zen kendisini Buddha'ya dayanan bir Budist geleneği olarak var eder. Bu metinlere ek olarak Budist geleneğinin klasik metinlerinin bir kısmı da Zen geleneği açısından kutsal ve önemlidir. Ayrıca Zen geleneğinin kutsal metin anlayışı söz konusu olduğunda kutsal metnin ritüelleştirilmesi konusunu da ele almak gerekir. Zen geleneğinde metnin içeriğinin kutsallığı yanında metnin kendisi de kutsal bir obje olarak kabul edilmiş ve kutsal kabul edilen metinler çeşitli ritüellerin objesi olarak kullanılmıştır.

Bu makalenin konusu, kelimeler ve dili olumsuzlayan fakat bununla birlikte kendisini açıklamak ve var etmek için dil ve kelimelere muhtaç olan Zen geleneğinin kutsal metin anlayışının ne olduğudur. Kelimeleri ve dili kendi hakikatinin önünde

bir engel olarak gören bir geleneğin kelimelerden oluşan, dil ile ifade edilen bir kutsal metin anlayışının olmaması beklenir. Metinler kelimelerden oluştuğu ve dili kullandığı için Zen'in hakikatini açıklamaya yeterli olmayacak, bilakis Zen hakikatini ifade etmenin ve anlamanın önünde engel olacaktır. Fakat dil ve kelimeler geleneği inşa etmenin ve muhatabın nezdinde var olmanın tek yoludur. Dolayısıyla gelenek olumsuzladığı şeye muhtaçtır ve bu ihtiyaç geleneğin aşkın hakikat anlatısının somut ifadeleri olarak kutsal metinleri ortaya çıkarmıştır. Dahası bu metinler öylesine kutsal ve önemli hale gelmiştir ki aşkın hakikati ifade etmeleri bir yana kendileri ritüelleştirilerek yeni bir kutsal forma bürünmüştür.

Yukarıda da bahsedildiği üzere araştırmanın amacı Zen geleneğinde kutsal metnin yerinin ne olduğunu ortaya koymaktır. Ülkemizde Japon dinleri ve Japon Budizmi ancak son dönemlerde akademik çalışmaların konusu olmaya başlamıştır.¹ Japon Budizmi ile Japonya'ya dair çalışmalar içinde Zen geleneğine ayrılan kısım bölümler dışında Zen okulu ile ilgili müstakil çalışmalar ise birkaç tane ile sınırlı kalmıştır. Zen okulunun kutsal metin anlayışı ise herhangi bir çalışmanın konusu olmuş değildir. Makale bu boşluğu doldurmak üzere atılmış ilk adım olacaktır.

1. Zen Geleneğinin İnşa Edildiği Metinler

Zen tarihine bakıldığında Zen geleneği ve kimliğinin inşa edildiği çok sayıda metnin var olduğu görülmektedir. Bu metinler Zen'in varlık kazanmasını ve bir dini gelenek olarak tarih sahnesine çıkmasını sağlayan yapı taşlarıdır. Zen geleneğinin bel kemiği olarak nitelendirilebilecek olan Zen silsile anlatısını içeren metinler, Zen tarihinin önemli şahsiyetlerinin hayatlarını yarı-efsanevi tarzda ele alan metinler, Zen üstatları tarafından yazıldığına inanılan metinler, Zen üstatlarının vaaz ve sözlerini içeren metinler, Zen manastır kuralları metinleri, kōan külliyatları, Zen'in kendisine varlık kazandırdığı, kendisini inşa ettiği metinlerin başında gelir. Bu metinler ritüellerin konusu olmaktan ziyade Zen geleneğinin oluşmasını, Zen'in tarihte bir gerçeklik ve aynı zamanda kutsallık ile yer edinmesini sağlayan metinlerdir.

Zen geleneğini yirmi sekiz Hintli, altı Çinli partriark aracılığıyla Sakyamuni

1 Japonya ve Japon Budizmi ile ilgili çalışmalar için bkz. Bozkurt Güvenç, *Japon Kültürü*, 2. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002); Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII, sayı 2 (2013): 53-67; Merve Susuz Aygöl, "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu", Din ve Felsefe Araştırmaları 3 / 6 (Aralık 2020): 209-231; Abdulkhak Malkoç, "T'ang Dönemi Çin Kültürünün Japon Kültürüne Etkileri (619-907)", Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008; Erdal Küçükyağcı, *Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi Samuraylar Çağı*, (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2013). Halil İbrahim Şenavcu, "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015.

Buddha'ya dayandıran silsile anlatısı Zen geleneğinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Zen'i Zen yapan hakikatin bu silsile boyunca zihinden zihne buaktarılacak geldiği kabul edilir. Sakyamuni Buddha'dan Káspaya'ya, Káspaya'dan Ananda'ya aktarılan hakikat yirmi sekizinci Hintli birinci Çinli partriark Bodhiddharma ile Çin'e gelir. Ardından altı Çinli partriark aracılığıyla aktarılır ve Çin'e giden Japon Zen üstatları tarafından Japonya'ya nakledilir. Eisai, Dōgen, Keizan gibi tüm Zen üstatları kendilerini bu silsileye ve bu silsile aracılığıyla Sakyamuni Buddha'ya dayandırır. Silsile anlatısı Zen'e tarih sahnesinde bir varlık kazandırır; Zen geleneğini tarihsel bir gerçeklik ve aynı zamanda aşkın bir hakikat olarak inşa eder. Silsile anlatısının gelenekteki bilinen halini alması uzun bir süreç içerisinde olmuştur. Anlatının bazı parçaları yedinci yüzyıl sonunda ortaya çıkmış olmakla birlikte, son halini alması onuncu yüzyıl ortalarını bulmuştur.²

Bahsi geçen Zen silsile anlatısının özgünlüğü, tarihsel bir karşılığının olup olmadığı tartışmalı konular olmakla birlikte, bu anlatıyı içeren metinler gelenek tarafından oldukça önemli kabul edilmektedir. Zen silsile anlatısının dayandığı ilk metinler beşinci yüzyılda yaşayan Hintli rahip Buddhahadra'nın tercüme ettiği *Damaduoluo chanjing* ("Dharmatrāta's Meditasyon Metni") adlı metin ile T'ien-t'ai³ geleneğinin silsile anlatısının ilk hallerinin bulunduğu *Fu fazang yinyuan zhuan* ("Dharma Belleğinin Aktarım Biyografisi") adlı metindir. Ardından 801 yılında derlendiği bilinen *Baolin chuan* ("Koru Hazinesinin Aktarımı") adlı metin ile Zen silsile anlatısının 28 partriarktan oluşan birinci kısmı sabit hale gelmiştir. Zen silsile anlatısının tamamının bilinen halini alması ise gelenek tarafından klasik olarak kabul edilen, Song döneminde ortaya çıkan *denglu*, "aktarım tarihleri" yahut "ışığın kayıtları" türüne ait eserlerle olmuştur. Zen geleneğinin aktarım silsilesini ışık metaforu üzerinden ele alan bu eserler 952 yılında derlenen *Zutang ji* ("Partriark Salonu Antolojisi"), 1004 yılında derlenen *Jingde chuandeng lu* ("Jingde Dönemi Işığın Aktarım Kaydı"), 1036 yılında derlenen *Tiansheng guangedeng lu* ("Tiansheng Dönemi Işığın Yayılımının Kaydı"), 1101 yılında derlenen *Jianzhong jingguo xudeng lu* ("Jianzhong-jingguo Dönemi Işığın Kaydı"), 1183 yılında derlenen *Zongmen liandeng huiyao* ("Chan Silsilesinin Müşterek Işık Kaydı"), 1202 yılında derlenen *Jiatai pudeng lu* ("Jiatai Dönemi Evrensel Işık Kaydı") ile 1252 yılında derlenen *Wudeng huiyuan* ("Beş Işığın Kısa Derlemesi")'dır.⁴ Bu eserlere ek

2 John McRae, *Seeing Through Zen Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, (Los Angeles: University of California Press, 2003), 4.

3 T'ien-t'ai Japoncadaki adıyla Tendai okulu Çin ve Japon Budist okullarının en önemlilerinden biridir. Bkz. Tendai-shū 天台宗, *Japanese-English Buddhist Dictionary: Nichi-Ei Bukkyo Jiten* 日英佛教辭典, (Tokyo: Kenkyusha Printing Co., 1965), 316.

4 Albert Welte, "Lineage," *Encyclopedia of Buddhism*, Vol.2., (USA: Macmillan Reference, 2004), 461- 465.

olarak 770’lerde derlendiği düşünülen ve 1900 yılında Dunhuang’da bulunana kadar kayıp olan *Lidai fabao ji*⁵ ile 1930’larda Kore’deki Haein-sa manastırında keşfedilen onuncu yüzyıla ait bir metin olan *Tsu-t’ang chi* de bu türe ait eserler arasında sayılmaktadır.⁶ Ayrıca Japon Sōtō okulunun en önemli ikinci ismi olarak kabul edilen Keizan Jokin’in (1264-1325) ilk halkasında Sakyamuni Buddha’nın bulunduğu elli üç partriarktan oluşan Sōtō silsilesini konu edinen *Denkōroku* 伝光録 (“Nur’un Aktarımı”) adlı eseri de bu türün bir diğer örneğidir.⁷

Zen’in özünde yer alan öğretinin yahut aydınlanmanın bahsi geçen silsile boyunca aktarıldığını vaaz eden *denglu* türüne ait bu eserler geleneğin tarihsel ve aynı zamanda aşkın bir hakikat olarak inşa edilmesinin ana aktörlerinden biri olarak kabul edilir ve gelenek açısından son derece önemlidir.⁸ Bu eserler Zen kimliğinin oluşmasını sağlayan araçlar olmanın yanında geleneğin aktarıldığı belge niteliği de taşımaktadır.⁹ Dolayısıyla bu türe ait metinler hem içerdikleri anlatı hem de anlatının somut delilleri olarak geleneğin varlığını dayandırdığı metinlerdir. Bu metinlerin önemi Zen geleneğinin bel kemiğini oluşturan silsile anlatısını içermelerinden gelir. Silsile anlatısı ile Zen üstatları kendilerini Buddha’ya bağlar ve Buddha’nın aydınlanma deneyiminin bu silsile aracılığıyla nesilden nesile aktarıldığı kabul edilir. Dolayısıyla silsile anlatısı ve bu anlatıyı içeren metinler Zen geleneğine varlık kazandırma fonksiyonuna sahip olmaları açısından önemlidirler.¹⁰

Zen silsile anlatısını içeren metinler yanında Zen üstatlarının yahut Japonya’da Ortaçağdan itibaren dindar cemaatinden sıradan kişilerin de silsileye eklendiğini gösteren belgelere de, *kechimyaku* 血脈¹¹, kutsallık atfedilir. Keşiş cemaatinden yahut dindar cemaatinden bir kimse gerekli ritüellere katıldıktan sonra Zen üstatları tarafından kendisine aydınlanmaya eriştiğini ve bu sayede Zen silsilesine dahil

- 5 Wendi Adamek, “The Lidai fabao ji (Records of the Dharma-Jewel through the Ages),” *The Zen Canon Understanding the Classical Texts*, ed. Steven Heine ve Dale S. Wright, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 81-82.
- 6 Albert Welter, “Lineage and Context in the Patriarch’s Hall Collection and Transmission of The Lamp,” *The Zen Canon Understanding the Classical Texts*, ed. Steven Heine ve Dale S. Wright, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 144.
- 7 Keizan, *Denkōroku: The Record of the Transmission of the Light*, (USA: Shasta Abbey, 2001).
- 8 Bkz. *Records of The Transmission of The Lamp*, çev. Randolph S. Whitfield, (Books on Demands, 2016).
- 9 Welter, “Lineage and Context in the Patriarch’s Hall Collection and Transmission of The Lamp,” s.139.
- 10 Steffen Döll, “Identity in a Diagram: Authenticity, Transmission, and Lineage in the Chan/Zen Tradition,” *Communities of Memory and Interpretation*, ed. Mario Poceski, (Bochum/Freiburg: Hamburg Buddhist Studies, 2018), 145-146, 175.
- 11 “Kechimyaku 血脈”, *Nichi-Ei Bukkyo Jiten*, 166.

olduğunu gösteren *kechimyaku* belgesi verilir. Kişinin başında Buddha'nın bulunduğu silsileye katıldığını gösteren bu belge oldukça kutsal kabul edilmiştir. Özellikle Ortaçağ Zen okulunda bu belgeye sahip olmak nihai kurtuluş ve aydınlanmanın kanıtı olarak görülmüştür. Dahası bu önemi ve kutsallığı nedeniyle bu belgeler tılsım ve muska olarak da kullanılmış, büyük hürmet ve ilgi görmüşlerdir.¹²

Zen silsilesinde yer alan önemli Zen üstatlarının hayatlarını ve öğretilerini konu alan eserler de Zen geleneğinin inşasında önemli bir konuma sahiptir ve gelenek tarafından kutsal kabul edilir. *Platform Sutra* bu bağlamda değerlendirilebilecek çok sayıdaki eserin başında gelir. Metin, Zen geleneğinin ve silsile anlatısının en önemli isimlerinden biri olan altıncı Çinli patriyark olarak kabul edilen Huineng'e (638-713) atfedilir. İçeriğinin tarihsel bir karşılığının olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte,¹³ Zen geleneğinin kendi tarih anlatısını şekillendirmesinde *Platform Sutra* oldukça merkezi bir noktada bulunur. Metin temel olarak Huineng'in hayatını ve vaazlarını içermektedir.¹⁴ O, bu açıdan otobiyografi, vaaz, öğrencilerle yapılan sohbetler ve ölüm döşeği öğretilerini içeren kompoze bir metindir. Ayrıca metnin Huineng'in kendisi tarafından yazılmış bir otobiyografi olmaktan ziyade kendisini kahraman olarak betimleyen bir azizin biyografi, hagiografi özelliği gösterdiği de belirtilmelidir.¹⁵ Platform Sutra, Zen geleneğinde o derece önemlidir ki, gelenek, dönemin diğer kişi ve okullarına karşın bu metnin anlatısını ortodoksi haline getirmiş ve tarihinin en önemli dönüm noktalarından birine bu metni koymuştur.¹⁶

Zen literatürünün bir diğer önemli türü olan *Yu-lu* (*Sözlerin Kaydı*) türüne ait eserler de bu bağlamda ele alınabilir. Bu türe ait metinler ünlü Zen üstatlarının vaazlarını, sözlerini, anekdotlarını içermektedir ve genellikle üstadın vefatından sonra öğrencileri tarafından derlenirler.¹⁷ Bu türün en bilinen örnekleri Mazu Daoyi'nin (709-788) hayatı ve öğretilerini içeren, 1085 yılında derlenen *Mazu Yulu*,¹⁸ Linji Yixuan (ö.866)'ın öğretilerini, diyaloglarını ve faaliyetlerini içeren *Linji*

12 Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, 182.

13 John Jorgensen, "The Figure of Huineng," *Readings of Platform Sutra*, ed. Morten Schlütter ve Stephen F. Teiser, (USA: Colombia University Presss, 2000), 32-36.

14 *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, çev. John R. McRae, (USA: BDK America, 2000).

15 Jorgensen, "The Figure of Huineng," 25.

16 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History India and China*, çev. James W. Heisig ve Paul Knitter, (Indiana: World Wisdom, 2005), 98-99.

17 *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, ed. Helen J. Baroni, (New York: The Rosen Publishing Group, 2002), 263.

18 Mario Poceski, *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature*, (USA: Oxford University Press, 2015), 54.

yu-lu,¹⁹Çin'in Vimalakirtisi' olarak kabul edilen Pang Yün'ün öğretilerini içeren *P'ang chü-shih yu-lu*,²⁰ ile Baizhang Huaihai (749-814) ve Huangbo Xiyun'un (9. yy) öğretilerini konu alanlardır. *Yu-lu* türü Zen geleneğinin en önemli türlerinden biri haline gelmiş ve buna bağlı olarak gelenekteki *denglu*, *gong'an* (*kōan*) gibi diğer yazın türlerini de içine alan genel bir tür olarak kabul edilmiştir. Bu türe ait eserlerin yazılı metin haline gelmeden önce şifahi olarak aktarılmış olması, Zen'in kelime ve öğreti dışında bir aktarım olduğu yönündeki iddiasını destekler mahiyette olduğu için *yu-lu* türündeki metinler gelenek açısından özel bir öneme sahiptir.²¹

Zen geleneğinin inşasında oldukça önemli bir konuma sahip bir diğer tür manastır kurallarını içeren metinlerdir. Manastır kurallarını içeren ilk metin Budizm'in en temel ve en eski kutsal metinlerinden biri olan *Vinaya Pitaka*'dır.²² Farklı versiyonları olmakla birlikte Vinaya, Budist okullarının tamamına yakını tarafından kutsal kabul edilip uygulanmaktadır. Zen geleneği de Vinaya'yı kutsal kabul eder, fakat Zen'de manastır kurallarını içeren *Arı İlkeler* (Ç.*ch'ing-kuei*, 清規 J. *shingi*, 清規) olarak bilinen yeni bir tür ortaya çıkmıştır. Bu türün ilk örneği olarak Baizhang Huaihai (720-814)'ye atfedilen *Baizhang ginggui* (*Baizhang'in Zen Manastır Kuralları Metni*) kabul edilir. Bu metin Zen'in bağımsız bir okul olarak varlık kazanmasında önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca Vinaya'nın temel özelliklerini taşımakla birlikte, *Baizhang ginggui* Zen manastır geleneğini Çin kültür ve geleneklerine uygun hale getirmesi nedeniyle de Zen geleneği açısından önemlidir. Orijinal metin bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır, fakat diğer metinler aracılığıyla içeriği bilinmektedir.²³

1103 yılında Tsung-tsê tarafından derlenen *Ch'an yuan Ch'ing kuei* (J. Zenen Shingi, 禪苑清規) ise bu türün hem Çin Ch'an geleneği hem de Japon Zen

19 Albert Welter, *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy: The Development of Chan's Records of Sayings Literature*, (USA: Oxford University Press, 2008).

20 *The Recorded Sayings of Layman P'ang: A Ninth-Century Zen Classic*, çev. Ruth Fuller Sasaki, (Weatherhill, 1971).

21 Welter, *The Linji Lu*, s.49-51.

22 İlk dönem Budizmde manastır kuralları ve manastır hayatı ile ilgili Türkçe'de yapılan çalışmalar bkz. Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, (Tibyan Yay, 2015); Emine Zehra Turan, "Budizm'de Manastır Hayatı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004).

23 Yuan Hanedanlığı döneminde *Chixiu baizhang ginggui* (*Baizhan'in Manastır Kurallarının İmparatorluk Versiyonu*) isimli bir manastır kuralları metni kompoze edilmiştir, fakat bu metin Baizhan'ın orijinal metni değildir. Baizhang'ın adını taşımakla birlikte Chanyuan dahil çeşitli manastır kuralları metinleri bir araya getirilerek oluşturulmuştur. Bununla birlikte hem Çin hem Japon Zen'inde yaygın olarak kullanılmıştır. Bkz. *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, çev. Shohei Ichimura, (BDK America, 2006), xiii-xviii.

gelenğinde en yaygın olarak uygulanan örneğidir.²⁴ *Ch'an yuan*, manastır kurallarını kabul edip manastır hayatı yaşamanın öneminden başlayarak, manastıra girme prosedürüne, keşişlerin yemek, banyo, uyku gibi günlük aktivitelerine, meditasyon, vaaz, çay seremonisi, sutra okuma, önemli günleri kutlama gibi ritüel rutinlerine, keşişlerin hangi durumda nasıl davranacaklarından, nelere sahip olacaklarına kadar manastır yaşamının tüm yönleri ile ilgili ayrıntılı talimatlar içerir. Bunlara ek olarak manastırın idaresini ve devletle ilişkisini idame ettirmek üzere seçilen kişilerin görev ve sorumlulukları ile ilgili prosedürü de ayrıntılı bir şekilde ele alır.²⁵ *Ch'an yuan*, içerdiği bu ayrıntılı kurallar ile manastır kurumunu, içinde bulunduğu sosyal, siyasi ve ekonomik koşulları göz önüne alarak yerli bir zemine oturtma eğilimindedir. Bu özelliğinin de etkisiyle hem Çin'de hem Çin'e giden Japon keşişler tarafından otorite kabul edilip Japonya'ya nakledilerek Japon Zen okulunda kendisinden sonra yazılan manastır kuralları metinlerinin temel referans kaynağı olmuş ve Japon Zen manastır geleneğinin üzerine kurulduğu temellerden biri olmuştur.²⁶

Japon Zen üstatları Çin Budizmi'nde yaygın olarak uygulanan manastır kuralları metinlerini Japonya'ya nakletmekle kalmamış, kendileri de bu türe ait metinler yazmışlardır. Japon Sōtō Zen okulu söz konusu olduğunda okulun kurucusu Dōgen ve Dōgen'den sonra en önemli ismi olarak kabul edilen Keizan tarafından yazılan manastır kuralları metinlerinden bahsetmek gerekir. Dōgen'in manastır kuralları ile ilgili kaleme aldığı metinler *Eihei Shingi* 永平清規 olarak bilinen eserde bir araya getirilmiştir. Dōgen'in manastır kuralları metni olarak bilinen bu eser altı ayrı fasikülden oluşmaktadır. Manastır hayatının çeşitli yönlerini konu edinen *Eihei Shingi* genel olarak *Ch'an yuan*'a benzer bir manastır hayatı betimler.²⁷ Keizan'ın kendi kurduğu Yōkōji manastırında uygulanmak üzere kaleme almış olduğu *Keizan Shingi* 瑩山清規 ise zamanla Sōtō geleneği içerisinde yaygınlık kazanarak Sōtō manastır geleneğinin temel kaynaklarından biri olmuştur. *Keizan Shingi* manastırın günlük, aylık ve yıllık ritüel rutinini sistematik bir şekilde ele alır. Bu açıdan *Chan yuan* ve *Eihei Shingi*'den daha organize bir metin olduğu söylenebilir. Manastırın ritüel rutinini ele almanın yanında manastır görevlilerine, keşişlerin davranışlarına ve

24 Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

25 Yifa, *Chanyuan Qinggui*, 150-153.

26 Griffith Foulk, "Chanyuan qinggui and Other "Rules of Purity" in Chinese Buddhism," *The Zen Canon: Understanding the Classical Texts*, ed. Steven Heine ve Dale S. Wright, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 275-276.

27 Bkz. Dōgen, *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*, çev. Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura, (New York: State University of New York Press, 1996).

diğer iki metinden daha yoğun bir şekilde manastırın manastır dışı ile kurduğu ilişki biçimleri üzerine eğilmektedir.²⁸ Son olarak Tokugawa dönemi Sōtō okulunun en önemli ve üretken isimlerinden biri olan Menzan Zuihō (1683-1769)'nın manastır kuralları ile ilgili yazdığı metinlerden bahsetmek gerekir. Menzan yazdığı eserlerle hem döneminde oldukça etkin olmuş hem de günümüz Sōtō okulunun temel doktrin ve uygulamalarını etkilemiştir.²⁹ Günümüz Sōtō manastırlarında halen uygulamada olan Menzan'ın kaleme aldığı manastır kuralları metinleri kısaca *Sōdō shingi* olarak bilinen *Tōjō sōdō shingi gyōhō shō* ve *Tōjō sōdō shingi kōtei betsureku* adlı metinlerdir. Menzan ayrıca üç ciltlik *Busso Shōden Daikaiketsu* adlı eserinde de manastır kuralları ile ilgili uygulamalardan bahsetmektedir.³⁰

Rinzai Zen okuluna mensup manastırlarda ise yaygın olarak uygulanan manastır kuralları metinleri on dördüncü yüzyıla değin *Ch'an yuan*, on dördüncü yüzyıl itibarıyla *Chixiu baizhang ginggui* olmuştur. Ayrıca Çin'den getirilen bu metinlere ek olarak Rinzai okulu içinde de bazı metinler kaleme alınmıştır.³¹ 1326 yılında Japonya'ya gelen Çinli keşiş Seisetsu Shocho tarafından derlenen *Daikan shingi* (大鑑清規) adlı metin bunlardan biridir. Shocho Çin'de ortaya çıkan manastır kuralları metinlerini kaynak alarak hazırladığı bu metin ile Japon Zen keşişlerinin kurallara uygun bir manastır hayatı yaşamalarını amaçlamıştır.³² Rinzai keşişi Kokan Shiren'in (1278-1346) manastır kurallarını konu alan *Zenkai ki* adlı metni de bu kapsamda ele alınabilir. Shiren bu metinde Zen geleneğini Japon Budizmi ile bağdaştırmayı amaçlar. Bu nedenle Japon Budist okullarından Tendai okulunda Vinaya kurallarına karşın Mahayana ilkeleri olarak kabul edilen boddhisattva ilkelerine dayalı bir manastır hayatı yaşamayı öneren uygulamayı Zen okulunu Çin'e

- 28 Keizan, *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*, çev. Ichimura Shohei, (USA.:North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994); Merve Susuz Aygöl, "Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık," (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021), 88, 260-265.
- 29 David E. Rigs, "The Life of Menzan Zuihō, Founder of Dōgen Zen," *Japan Review*, (no.16, 2014), 67-68.
- 30 David E.Rigs, "Are Sōtō Zen Precepts for Ethical Guidance or Ceremonical Transformation? Menzan's Attempted Reforms and Contemporary Practices," *Dōgen and Sōtō Zen*, ed. Steven Heine, (New York: Oxford University Press, 2015), 198; David Rigs, "The Zen of Books and Practice: The Life of Menzan Zuihō and His Reformation of Sōtō Zen," *Zen Masters*, ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, (New York: Oxford University Press, 2010), 162.
- 31 T. Griffith Foulk, ""Rules of Purity" in Japanese Zen," *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, (UK: Oxford University Press, 2006), 147-149.
- 32 Masatoshi Harada, "The Gozan Zen Sects in the History of Japanese Buddhism," *A Selection of Essays on Oriental Studies of ICIS*, (2011:3-31), 42-43.

nakleden Bodhidharma ile ilişkilendirmektedir.³³ Rinzai keşişi Tenrin Fuin'in 1566 yılında büyük manastır kompleksleri yerine yaygınlık kazanan *tatchū* olarak bilinen birkaç bölümden oluşan daha küçük manastırlarda uygulanmak üzere derlediği *Shoekō shingi* de bu türün örneklerindendir. Tatchū manastırlarının temel ritüeli olan sutra okuma seremonilerinde okunan sevap gönderme dualarına yer veren metin, keşişler cemaati yanında ve dindarlar cemaatinin de katıldığı ritüellere yoğunlaşmaktadır. Son olarak Tokugawa döneminde Mujaku Dōchū (1653-1744) tarafından derlenen *Shōsōrin ryaku shingi* adlı metinden bahsetmek gerekir. Mujaku'nun Japonya'daki üçüncü Zen okulu olan Ōbaku okulunun manastır kuralları metnine cevaben derlediği metin Rinzai geleneğinin temel referans kaynaklarından biri haline gelmiş ve günümüz Rinzai manastır kurallarının oluşumunu da büyük oranda etkilemiştir.³⁴ Ayrıca üçüncü Japon Zen okulu olarak bilinen Ōbaku Zen okulunun 1673 yılında yayınlanan manastır kuralları metni *Ōbaku shingi* de Zen manastır kuralları literatürüne ait bir metindir.³⁵

Zen geleneğinin inşasında önemli olan bir diğer literatür türü *kōan* koleksiyonlarıdır. Kōan 公案, Zen üstatlarının biyografi ve vaaz kayıtlarında bulunan, atfedilen kişinin aydınlanmış zihninin ifadesi olarak kabul edilen özlü sözler, diyaloglar ve anekdotlardır. Aşkın bir deneyim olan aydınlanmanın somut ifadesi olarak kabul edildikleri için mantığa aykırı unsurlar, herhangi bir anlama gelmeyen ses ve işaretler içermektedirler.³⁶ Kōanlar yukarıda bahsedilen *denglu*, *yu-lu* gibi literatür türleri içerisinde de bulunmakla birlikte, yüzlerce kōan barındıran müstakil kōan koleksiyonları da bulunmaktadır.³⁷ Bu koleksiyonlar Sung döneminde (960-1279), bir önceki dönem olan T'ang dönemine (618-907) ait metinlerinden toparlanarak oluşturulmuştur. Bu koleksiyonların en önemlileri *Mumonkan* (無門関Ç. *Wumenguan*) ve *Hekiganroku* (碧巖錄Ç. *Biyán Lú*) olarak bilinen koleksiyonlardır.³⁸

33 Bodiford, "Kokan Shiren's Zen Precept Procedures," *Religions of Japan in Practice*, ed. Donald S. Lopez, (USA: Princeton University Press, 1999), 98-99.

34 Foulk, "Rules of Purity" in Japanese Zen," 148-149, 153; Michel Mohr, "Zen Buddhism during the Tokugawa Period, The Challenge to Go beyond Sectarian Consciousness," *Japanese Journal of Religious Studies*, (1994: 21/4), 350.

35 Helen J. Baroni, *Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000), 88.

36 Bir kōan örneği vermek gerekirse; 'Bir keşiş Yunmen'e 'Buddha ve patriyarkları aşan konuşma nedir?' diye sorar, Yunmen 'kek' diye yanıtlar.'. bkz *The Blue Cliff Record*, çev. Thomas Cleary, (USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1998), 342-345, 77. Kōan.

37 T. Griffith Foulk, "The Form and The Function of Koan Literature: A Historical Overview," *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, ed. Steven Heine and Dale S. Wright, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 16-17.

38 Barry Stephenson, "The Kōan as Ritual Performance," *Journal of the American Academy of Religion*, (Vol. 73, No. 2, 2005), 481; Foulk, "The Form and The Function of Koan Literature", 17, 22.

Hekiganroku eski Zen metinlerinden toparlanan yüz tane kōandan oluşmaktadır. Sung döneminde ortaya çıktıktan sonraki kısa süre zarfında Çin’de oldukça yaygın hale gelmiştir. Daha sonra Dōgen tarafından Japonya’ya nakledilmiş ve Rinzai Zen okulunda meditasyonda kullanılan temel kaynaklardan biri haline gelerek önem kazanmıştır.³⁹ On üçüncü yüzyılda derlenen *Mumonkan* ise 48 tane kōan içermektedir. *Hekiganroku* gibi Rinzai Zen geleneğinde yaygın olarak uygulanan temel kaynaklardan biri olarak önemli hale gelmiştir.⁴⁰ Bu iki metin kōan türünün en önemli örnekleri olarak hem Çin Ch’an hem Japon Zen geleneğinde, klasik metinlerden kabul edilmiş, Zen geleneğinin önemli isimlerinin söz ve ifadelerinin kaydı olmanın yanında ritüellerde de özellikle Rinzai okulunun meditasyon uygulamalarında kullanılmıştır.⁴¹

2. Zen Geleneğinde Kutsal Kabul Edilen Budist Metinler

Zen literatürüne ait metinler yanında sutralar başta olmak üzere diğer Budist geleneklerin kutsal metin literatüründen bazı metinler de Zen geleneğinde kutsal kabul edilir. Bu metinler de gerek manastır ritüel rutininin gerek dindar cemaatinin dini uygulamalarının konusu olmuştur. Dahası ritüellerin konusu ve objesi olma noktasında Zen geleneğinin kendini inşa ettiği metinlere nazaran bu başlık altında ele alınan metinlerin daha ön planda olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ele alınması gereken metinlerin ilki sutralardır. Zen geleneğinde kutsal kabul edilen ve ritüel objesi olarak kullanılan sutraların başında Mahayana sutraları gelir.

Mahayana sutraları Zen okulunun felsefi arka planı hükmündedir; Zen, bu sutraların sağladığı zeminde kök salmıştır. Lotus Sutra, Vimalakirti Sutra, Elmas Sutra’nın da içinde bulunduğu Prajnaparamita (mükemmel hikmet) literatürü, Lankavatara ve Avatamsaka Sutra, Zen geleneğinde önemli konuma sahip Mahayana sutralarındandır.⁴² Lotus Sutra (Jpn. 法華經, *Hokekyō*) en önemli ve en etkili Mahayana sutralarının başında gelir. Mahayana geleneğinin temel doktrinlerini mesel tarzı bir anlatımla ele alan sutra, doğa üstü alem ve varlıklarında içinde bulunduğu gerçeklik ile gerçeküstülüğün birbirine karıştığı bir evren tasavvuruna sahiptir.⁴³ Japon Budizmi’nin, özellikle de Nichiren okulunun, en önemli kutsal

39 *The Blue Cliff Record*, 1.

40 *The Gateless Gate The Classic Book of Zen Koans*, çev.Koun Yamada, (Boston: Wisdom Publications, 2004); “Wumen’s Gate,” *Three Chan (Zen) Classics*, çev. J.C. Cleary and Yoshida Osamu, (BDK America, 2006).

41 Victor Sōgen Hori, *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practices*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), 5-7.

42 Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, (New York: Pantheon Books, 1963), 35-51.

43 *The Lotus Sutra*, çev.Burton Watson, (New York: Columbia University Press,1993).

metinlerinden biri olan Lotus Sutra, Zen geleneğinde de önemli bir konuma sahiptir.⁴⁴ Zen geleneğinin inşa edildiği metinlerde Lotus Sutra'dan alıntılar yapılmış, gelenek kendi literatürünü ve varlığını oluştururken Lotus Sutra'yı açıklayıcı ve kanıtlayıcı unsur olarak kullanmıştır. Kōan koleksiyonlarında kōanların anlamı açıklanırken Lotus Sutra'dan ilgili olduğu düşünülen pasajlar alınmış, Lotus, hakiki öğretiyi ihtiva eden bir metin olarak kabul edilmiştir.⁴⁵ Zen silsile anlatısı üzerine yoğunlaşan *denglu* türüne ait eserlerde sık sık Lotus Sutra'ya atıf yapılmıştır. Keşişlerin defalarca ezberlediği, üzerine çalıştığı, pasajları ile karşılaşınca manastır hayatına girme kararı aldığı, kōanların konusu olan, nihai aydınlanma ile ilişkilendirilen Lotus Sutra tüm Budist metinlerinin en üstünü olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Manastır kuralları metinlerinde de Lotus Sutra'ya referanslarda bulunulmuştur; *Baizhang ginggui* Sutra'nın hayatının son dönemlerinde Buddha tarafından öğrencilerine aktarıldığını belirtmiş ve çeşitli konularda anlatısına başvurarak Lotus Sutra'yı bir otorite olarak kabul etmiştir.⁴⁷

Lotus Sutra, Zen doktrin ve ritüellerinin dayanağı olarak kullanılır ve Zen üstatları sıklıkla Lotus Sutra'ya referansta bulunur.⁴⁸ Zen okulunun ani aydınlanma doktrini ile Lotus Sutra'nın pasajları arasında yakın ilişki kurulur.⁴⁹ Zen anlatı ve uygulamalarının konusu olan beş yüz arhat teması Lotus Sutra'nın sekizinci bölümü ile ilişkilidir.⁵⁰ Dōgen'in temel düşüncelerinde Lotus Sutra ve Lotus Sutra üzerine yoğunlaşan Tendai öğretilerinin izlerine rastlanır.⁵¹ Dōgen, yazdığı eserlerde alıntılar yapmak suretiyle sık sık Lotus Sutra'nın otoritesine başvurur. Lotus, Dōgen'in en çok alıntı yaptığı sutradır. Dōgen'in aydınlanma öğretisinin hayati unsurları olan

44 Hüsamettin Karataş, "Budist Kutsal Metin Külliyyatında Lotus (*Saddharmapundarika*) Sutra," *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşma Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed.Ahmet Hikmet Eroğlu, (Ankara: Berikan Yay, 2016), 607.

45 *The Gateless Gate The Classic Book of Zen Koans*, 55, 162, 219. *The Blue Cliff Record*, 113-114, 175, 415.

46 *Records of The Transmission of The Lamp*, çev.Randolph S. Whitfield, (Books on Demand, 2016), Vol.1, 115; Vol V, 106, 202; Vol.VI, 179, 324, 327; Vol.VII, 34, 36, 40, 109.

47 *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, 35, 37, 257.

48 Paul Groner ve Jacqueline I. Stone, "The Lotus Sutra in Japan; Editor's Introduction," *Japanese Journal of Religious Studies*, (Vol:41-1, 2014), 1-2.

49 Carl Bielefeldt, "Expedient Devices, the One Vehicle, and the Life Span of the Buddha," *Readings of the Lotus Sutra*, ed.Stephen F. Teiser ve Jacqueline I. Stone, (New York: Colombia University Press, 2009), 79-80.

50 *Lotus Sutra*, çev.Burton Watson, (New York: Columbia University Press, 1993), 144-146; Willa Jane Tanabe, "Art of the Lotus Sutra," *Readings of the Lotus Sutra*, ed.Stephen F. Teiser ve Jacqueline I. Stone, (New York: Colombia University Press, 2009), 169.

51 Asai Endō, "The Lotus Sutra as the Core of Japanese Buddhism," *Japanese Journal of Religious Studies*, (41/1, 2014), 62.

dünya, zaman ve mekâna dair anlayışının temeli Lotus Sutra'ya dayanır.⁵² Dōgen, Lotus Sutra'yı o derece önemli görür ki, ona göre Lotus Sutra, Buddha'nın bedeni ile aynı anlama gelir. Bu nedenle Lotus'a secde etmek Buddha'ya secde etmek demektir, Lotus ile hemhal olmak, Buddha ile hemhal olmaktır.⁵³ Myōan Eisai 明菴栄西 (1141-1215) Çin'den dönerken beraberinde bir Lotus Sutra kopyası getirir ve bu Lotus kopyasını yolculuğunun güvenli geçmesini sağlayan kutsal bir obje olarak kabul eder.⁵⁴ Ayrıca en bilinen eseri *Kōzen gokokuron*'da sıkça Lotus Sutra'dan alıntılar yapar, Çin Zen manastırlarında icra edilen ritüellerde Lotus Sutra'nın okunduğunu belirtir.⁵⁵ Keizan da eserlerinde Lotus Sutra'dan alıntılar yapar, Zen üstatlarının sutra üzerine çalışıp vaazlar verdiklerini belirtir.⁵⁶

Vimalakirti Sutra (Jpn. 維摩經, *Yuimakyō*) Zen geleneğinde önem arz eden Mahayana sutralarından bir diğeridir. Sutra, Budist öğretilerini sistematik bir şekilde açıklaması ve ideal dindar profilini yansıtmaya açısından Zen dahil Doğu Asya Budist okullarında önemli hale gelmiştir.⁵⁷ Zen literatüründe sutraya defalarca referansta bulunmuş, sutranın sahip olduğu otorite Zen geleneğinin kendini açıklamasında destekleyici unsur olarak kullanılmıştır. Geçmişe dönük bir şekilde beşinci Zen partiyarık Hongren'e de atfedilen fakat daha sonraki bir dönemde Chan üstadı Duanji (ö. 850'ler) tarafından derlenen *Chuanxinfa-yau* adlı Zen metninde Vimalakirti adından övgüyle bahsedilir.⁵⁸ Entelektüel Ch'an'ın en önemli temsilcilerinden biri olan Yongming Yanshou tarafından Ch'an okulunu Budist gelenek içerisinde sağlam bir zemine oturtma amacıyla derlenen *Zongjing lu*, Vimalakirti Sutra'nın da içinde bulunduğu Budist kutsal metinlerinin belirli bölümlerin bir araya getirilmesinden meydana gelmiştir. Yazar amacı doğrultusunda Vimalakirti Sutra'dan alıntılar yaparak Ch'an geleneğinin doktrin ve anlatılarını Budist geleneğinin kaynakları ile temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁹

52 Taigen Dan Leighton, "Dōgen's Appropriation of Lotus Sutra Ground and Space," *Japanese Journal of Religious Studies*, (32/1, 2005), 86.

53 Dōgen, *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury*, Vol.III, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, (USA: BDK America, 2008), 365-367.

54 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," *Zen Texts*, çev.Gishin Tokiwa, (USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005), 62.

55 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 86, 89, 90, 92, 103, 109, 115, 124, 130, 139, 164, 166, 172.

56 Keizan, *Denkōroku: The Record of the Transmission of the Light*, (USA: Shasta Abbey, 2001), 9, 33, 228, 247, 256, 288.

57 *The Vimalakirti Sutra*, çev. John McRae, (USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004).

58 Duanji, "Essentials of the Transmission of Mind," *Zen Texts*, çev.John R. McRae, (BDK America, 2005), 6-8, 15.

59 Albert Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu, A Special Transmission within the Scriptures*, (New York: Oxford University Press, 2011), 45, 167, 170, 175, 188.

Lotus Sutra gibi Vimalakirti Sutra da kōan koleksiyonlarında atıf yapılan Mahayana sutralarının başında gelir. Bu koleksiyonlarda Vimalakirti Sutra'yı kopyalayarak aydınlanma eren Zen üstatlarından, Vimalakirti ile ilgili şiir yazarlardan bahsedilir ve sutradan uzun alıntılar yapılır.⁶⁰ Dahası sutranın baş kahramanı Vimalakirti (Japonca'daki adıyla Yuima), kōanların konusu olmuş, sutranın sonunda Manjushri'nin "nondualizm kapısından geçmenin" ne anlama geldiği sorusuna Vimalakirti'nin verdiği cevap bir kōan örneği olarak kōan koleksiyonlarında yerini almıştır.⁶¹ Manastır kuralları metinleri de sutraya referansta bulunmuş ve sutradan alıntılar yapmıştır.⁶² Ayrıca Eisai, Dōgen, Keizan, Hakuin Etaku gibi Zen üstatları da yazdıkları eserlerde Vimalakirti Sutra'yı kendi öğretilerini açıklamak ve desteklemek amacıyla kullanmışlardır.⁶³ Dahası Eisai, Zen okulunun ne tür bir okul olduğu sorusuna cevaben Elmas Sutra ve Vimalakirti Sutra'nın Zen geleneğinin temel referans kaynakları olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

Zen geleneğinde önemli konuma sahip kutsal metinler arasında yer alan bir diğer sutra Mahayana geleneğinin temel metinlerinden oluşan *Prajnaparamita* literatüründen *Elmas Sutra* 金剛經 (*Kongō-kyō*)'dır.⁶⁵ Elmas Sutra, Mahayana sutralarının klasik cümlesi 'Buddha'dan şu şekilde duydum' diye başlar, vaaz sahneleri içinde Mahayana doktrinleri açıklanarak devam eder.⁶⁶ Zen geleneği açısından bu sutranın önemi temelde *Platform sutrada* kendisine referansta bulunulmasından kaynaklanır. Zen silsilesinin altıncı Çinli partriarkı Huineng Elmas Sutra'dan bazı pasajların okunduğunu duyduktan sonra keşiş olup manastır hayatı yaşama kararı alır.⁶⁷ Ayrıca Platform Sutra'da Elmas Sutra'nın kişinin

60 *Blue Cliff Record*, 205, 298, 370-374.

61 *The Vimalakirti Sutra*, çev.Burton Watson, 110-111; *Gateless Gate*, 188.

62 *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, 37; Dōgen, *Dōgen's Pure Standards for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi*, çev.Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura, (New York: State University of New York Press, 1996), 83.

63 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 138; *Denkoroku*, 43, 343; Dōgen, *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury*, Vol.2, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, (California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2008), 59, 182, 230, 251; Dōgen, *Dōgen's Extensive Records, A Translation of the Eihei Kōroku*, çev.Taigen Dan Leighton ve Shohaku Okumura, (Boston: Wisdom Publications, 2010), 161, 322-323; *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, çev.Philip B. Yampolsky, (New York: Colombia University Press, 1971), 37, 115, 169.

64 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 101.

65 Metin Korhan Kaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. *Elmas Sutra*, çev. Korhan Kaya, (Sujala Yayıncılık, 2018).

66 *Elmas Sutra*, çev.Korhan Kaya, (Sujala Yayıncılık, 2018); *Buddhist Wisdom Books: The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, çev.Edward Conze, (London: Unwin Paperbacks, 1988).

67 *Platform sutra*, 17, 96.

aydınlanmaya ermesini sağlayan bir muhtevaya sahip olduğu belirtilir ve bu nedenle metnin okunması tavsiye edilir.⁶⁸

Çin Budizmi'nde var olan Elmas Sutra kültü, Platform Sutra ile birlikte Zen geleneğinde de yer edinmiştir. ⁶⁹ Diğer Mahayana sutraları gibi Elmas Sutra da Zen literatüründe kendisine sık sık atıf yapılan ve Zen öğretisi ve geleneğinin açıklanıp temellendirilmesine katkı sağlayan bir metin olarak var olmuştur. Kōan koleksiyonları metinlerinde bu sutranın pasajları kōanların konusu olmuştur.⁷⁰ Eisai, Elmas Sutra'nın Zen geleneğinin temel referans kaynaklarından olduğunu belirtip sutradan alıntılar yapmıştır. ⁷¹ Dōgen, Keizan Hakuin gibi Zen üstatları da kendi metinlerini kaleme alırken Elmas Sutra'ya başvurmuştur.⁷² Ayrıca bu sutra üzerine yorum metinleri kaleme alan Zen üstatları da vardır.⁷³ Elmas Sutra yanında Prajnaparamita literatürünün Kalp Sutra gibi diğer metinleri ve ayrıca Mahayana geleneğinin Lankavatara ve Avatamsaka Sutra gibi diğer sutraları da Zen geleneğinde yer edinmiş ve Zen üstatları tarafından referans kaynağı olarak kullanılarak Zen kutsal metin kanonuna dahil edilmiştir.

Ezoterik sutralar Zen geleneğinde önem verilen ve ritüellerin konusu olmuş diğer bir kutsal metin grubudur. Tendai ve Shingon okulları ile Japonya'da kök salan Ezoterik Budist geleneği zamanla bu okulların sınırları dışına çıkarak tüm Budist okullarını ve Japon toplumunu etkileyen bir alt kültür halini almıştır. ⁷⁴ Manevi güç ve iyi şans elde etme, ruhların teskin edilmesi, kişinin şimdiki bedeninde uddha olması gibi amaçlarla icra edilen, doğaüstü güçlerle ilişkilendirilen sihir-büyü benzeri tekniklerin de dahil edildiği öğretisi ve uygulamalara dayanan bu gelenek dönemin diğer okulları gibi Zen okulunu da derinden etkilemiştir.⁷⁵ Zen geleneği Japonya'ya nakledilirken Çin Zen manastırlarında yaygın olan *dharaniler*

68 *Platform sutra*, 18, 23, 31.

69 Chiew Hui Ho, "Imagining the Beginnings of the Cult of the Diamond Sutra," *International Journal of Chan Buddhism and Human Civilization*, (no.1, 2016), 10-11.

70 *Blue Cliff Records*, 30, 424-425; *Women's Gate*, 92-93.

71 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 95, 101, 134, 138, 141.

72 Dōgen, *Eihei Kōroku*, 216, 353; Dōgen, *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury*, Vol.1, çev. Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, (USA: BDK America, 2007), 290, 350; Dōgen, *Denkoroku*, 170; *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, 128, 155 vb.

73 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 156-157.

74 Kuroda Toshio, "The Imperial Law and the Buddhist Law," çev. Jacqueline I. Stone, *Japanese Journal of Religious Studies*, (Vol.23, No.3-4, 1996), 274-275; Kuroda Toshio, "The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Orthodoxy," *Japanese Journal of Religious Studies*, çev. James C. Dobbins, (Vol.23, No.3-4, 1996), 265-266.

75 "Mikkyō 密教," *The Princeton Dictionary of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell ve Donald S. Lopez, (New Jersey: Princeton University Press, 2014).

陀羅尼 (ezoterik hece ve formüller)⁷⁶ ve ezoterik ritüelleri de beraberinde getirmiştir. Ayrıca Japonya'daki ezoterik Budist gelenekleri Tendai ve Shingon okullarının Zen üzerindeki etkisi de Zen geleneğinin ezoterik Budist geleneğin belli unsurlarını bünyesine katması sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda ezoterik sutralardan alınan *dharaniler* hem manastır rutininde hem de halk dindarlığında yer edinmiş; felaketlerden korunma, tanrıların merhametine nail olma, yağmur gibi dünyevi menfaatler elde etmek amacıyla gündelik olarak icra edilen ritüellerin konusu olmuşlardır.⁷⁷

Zen geleneğinde de yer edinen ezoterik sutraların Japonya'ya gelişi ezoterik Budist geleneğinin Tendai ve Shingon okulları tarafından Japonya'ya nakledilmesinden daha önceki tarihlerde başlamıştır. Bu metinlerin yedinci yüzyılda Japonya'da görünmeye başladığı, Nara Döneminde (710-794) ise büyük bir kısmının Japonya'ya nakledildiği bilinmektedir. Japonya'ya ilk gelen ezoterik sutralar arasında *Vajra-manda-dharanī*, *Sapta-buddhika Sutra*, *Vajraśekhara Sutra*, *Mahāvairocana Sutra*, *Susiddhikara Sutra* bulunmaktadır.⁷⁸ Shingon ve Tendai okulları ile ezoterik Budist geleneğinin Japon Budizmi'ne derin bir şekilde kök salmasıyla birlikte ezoterik sutralar da Zen dahil Budist okullarının manastır rutininde ve halk dindarlığında yer edinmiştir. Bu ezoterik sutralardaki *dharani* olarak bilinen bazı cümleler ve heceler Budist okulları ve dindar cemaatleri arasında oldukça yaygın ve popüler olmuş ve ritüellerin konusu haline gelmiştir.

Zen geleneğinde yaygın olarak kabul görmüş ve ritüellerde kullanılan dharanilerin en önemlilerinden biri *Shuryōgon shu* ("Kahramanın yürüyüş hecesi" "Hero's March Spell") dharanidir. Bu dharani bin yıl öncesinden günümüze değin Japonya, Çin ve ayrıca Kore ve Vietnam'daki Zen manastırlarında günlük ritüellerin konusu olarak okunmaktadır. Zen litürjisine dahil edilen en uzun dharanidir. *Śūramgama Sutra* veya *Shoulengyan jing* olarak bilinen metinde bulunur. Zen manastır rutininde çok çeşitli amaçlarla 'sevap' kazanmak için okunur ve yıl boyunca icra edilen birçok ritüelde yer bulur. Bununla birlikte manastır hayatı yaşamayan dindarların katıldığı seremonilerde de okunmaktadır. Ayrıca şeytanları yahut kötü ruhları çıkarma ve yatıştırma amacıyla kullanımı da ezoterik geleneğe mensup okulların sınırlarını aşarak yaygın olarak icra edilmiştir.⁷⁹

76 Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Copp, "Dhārani Scriptures," *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles D. Orzech, (Leiden: Brill, 2011), 176-180.

77 William M. Bodiford, "Zen and Esoteric Buddhism," *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles D. Orzech, (Leiden: Brill, 2011), 924-926, 931-934.

78 Clemente Beghi, "The Dissemination of Esoteric Scriptures in Eighth-Century Japan," *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles D. Orzech, (Leiden: Brill, 2011), 661-663.

79 George A. Keyworth, "Zen and the "Hero's March Spell" of the *Shoulengyan jing*," *The Eastern Buddhist*, (Vol.47, No.1, 2016), 81-82, 91,102.

Zen geleneğinde yer edinmiş dharanilerin bir diğeri *Sonshō dhāranī*dir (“Yüce Zafer Dharanisi”). Ezoterik Budist geleneği açısından önem arz eden *Usnīsa Vijayā Dhāranī Sutra*’da bulunan bu dharani *Usnīsa Vijayā* olarak bilinen boddhisattvanın gücüne başvurmak, dua etmek için okunur. Ayrıca sutrada bu dharaniyi okumanın hastalıklardan ve felaketlerden korunmak gibi dünyevi menfaatler ve aydınlanmaya ermek ve geçmiş karmaların temizlenmesi gibi manevi kazanımlar getireceği de belirtilir.⁸⁰ Zen manastır rutininde ve dindarlar cemaati arasında yaygın olarak bilinen ve ritüellerin konusu olan diğer ezoterik dharanilerden bazıları Sōtō Zen manastırlarında icra edilen *kanro mon* ritüelinde okunan *kanro mon dhāranī*, felaketlerden korunmak için okunan *Shōsai Shinju*, yüce merhamete nail olmak için okunan *Daihi Shinju*, Boddhisattva Cundī ve on bir yüzlü Avalokiteśvara gibi koruyucu tanrılar için okunanlar, Mahākāla, Kral Yama, Vaiśravaṇa gibi tanrısal varlıklara yakarmak için okunanalar, yağmur için okunan *shō’u dhāranī*, fırtınaları engellemek için okunan *Jo raisai shu*, hırsızlıktan korunmak için okunan *Zokunan shōjo shudur*. Bu dharaniler ezoterik Budist geleneğinin en önemli unsurlarındandır ve Zen okuluna mensup manastırlarla dindar cemaatleri arasında yaygın olarak bilinir ve ritüellerin konusu olurlar. Ayrıca manevi kazanım elde etmek ve insanüstü varlıkların lütfuna nail olmanın en etkili yolu olarak kabul edilirler.⁸¹

Zen geleneği tarihindeki önemli manastır kuralları metinlerinden yararlanılarak oluşturulan ve günümüz Sōtō Zen okulunda uygulanan manastır kuralları metni *Sōtōshū gyōji kihan* 曹洞宗行持軌範 yukarıda adı geçenler de dahil dharanilerin manastır rutininde ve dindar hayatında sahip olduğu önemli konuma işaret eder. Manastırda rutininde her sabah felaketlerden korunma dharanisini okunur, *Shuryōgon shu* okunarak *sōdō* salonu tavaf edilir; *Obon* Festivalinden önceki on beş gün boyunca ve cenaze törenleri, *Obon* Festivali gibi birçok önemli durumda *Daihi Shinju* başta olmak üzere çok sayıda dharani okunur.⁸² Ayrıca tanrılar adına yapılan törenlerde, atalar adına yapılan anma merasimlerinde, Zen üstatları ve baş keşiş adına yapılan ritüellerde dharani okumak en temel uygulamalardan biridir.⁸³ Bu ezoterik hece ve formüllerin sihir ve büyüye benzer bir güce sahip olduğu ve kötülükleri, şanssızlıkları, felaketleri ortadan kaldırıp, kişiye iyilik, sağlık, mutluluk gibi dünyevi faydalar ile sevap, aydınlanma, karmayı temizleme ve manevi farkındalık gibi dini kazanımlar getireceğine inanılır.⁸⁴

80 Hasan İsi, *Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Usnisa Vijaya Dharani Sutra*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2021); 21-22; Bodiford, “Zen and Ezoteric Buddhism,” 926.

81 Bodiford, “Zen and Ezoteric Buddhism,” 926-928; Keyworth, “Zen and the “Hero’s March Spell” of the *Shoulengyan jing*,” 81.

82 *Standart Observances of the Soto Zen School (Sōtōshū Gyōji Kihan* 曹洞宗行持軌範), Vol.1, çev. T. Griffith Foulk, (Tokyo: The Administrative Headquarters of Soto Zen Buddhism, 2008), 15, 161, 186-187, 226-227, 228-229, 233-234, 432-435 etc.

83 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 84, 101, 105.

84 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 131, 160, 173, 188, 229, 235, 237, 240-242, 352, 430, 454 etc.

Zen geleneğinin Japonya'daki öncüleri olarak bilinen Eisai ile Dōgen, Sōtō Zen geleneğinin halka yayılımını başlatan Keizan ve Zen geleneğinin sonraki dönemlerdeki önemli isimlerinden Menzan Zuiho ve Hakuin, ezoterik metinlerin ve bu metinler etrafında şekillenen ritüellerin Zen okulunda varlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Zen okulunun kurucusu olarak kabul edilen Myōan Eisai (明菴栄西, 1141-1215) yaşadığı dönemde saygın bir ezoterik keşiş olarak tanınmıştır. Ezoterik geleneğe mensup üstatlardan ders almış, ezoterik silsileye dahil olmuş, kendi öğretisini açıklarken ezoterik doktrin ve metinleri de kullanmış, şogunluk⁸⁵ için ezoterik ritüeller icra etmiştir.⁸⁶ *Kōzengokokuron (Devletin Bekası İçin Zen'in Gelişmesine İzin Verme Üzerine)* adlı eserinde *Sūramgama Sutra*, *Mahāvairocana Sutra* gibi ezoterik metinlerden alıntılar yapmıştır.⁸⁷

Sōtō Zen okulunun kurucusu olarak kabul edilen Dōgen (道元, 1200-1253) ile ezoterik öğretisi arasında kabul edilen derin bir ilişki olmasa da Dōgen'in Çin'e gitmeden önce Tendai manastırlarında aldığı eğitiminin ezoterik metinleri de kapsadığı muhakkaktır.⁸⁸ Ayrıca Dōgen yazdığı eserlerde ezoterik metinlere referanslarda bulunmuş ve manastır rutininde ezoterik metinlerin kullanıldığı, dharanilerin okunduğu ritüellere yer vermiştir.⁸⁹ Sōtō okulunun ikinci önemli ismi olarak kabul edilen Keizan Jōkin (瑩山紹瑾, 1268-1325) ise ezoterik öğretisi ile daha etkin bir ilişki kurmuştur. Keizan'ın, ezoterik doktrin ve pratikleri Sōtō okuluna sokan kişi olduğu dahi iddia edilir.⁹⁰ 1321 yılında Keizan tarafından Sōtō Zen manastırına dönüştürülen ve Dōgen'in kurduğu Eiheiji 永平寺 manastırından sonra Sōtō okulunun en önemli manastırı haline gelen Sōjiji 總持寺, ilk olarak bir ezoterik Budist manastırı olarak kurulmuştur.⁹¹ Keizan, yazdığı manastır kuralları

85 Şogunluk, askeri lider sogunun başında bulunduğu yönetimdir. Japonya 1192 ile 1333 yılları arasında Kamakura şogunluğu, 1338 ile 1573 yılları arasında Muromachi şogunluğu, 1603 ile 1867 yılları arasında Tokugawa şogunluğu tarafından yönetilmiştir. Bkz. Kenneth Henshall, *Historical Dictionary of Japan to 1945* (UK: The Scarecrow Press, 2014), 389-391.

86 Shinya Mano, "Yōsai and Esoteric Buddhism," *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles D. Orzech, (Leiden: Brill, 2011), 831-834.

87 Eisai, "A Treatise Letting Zen Flourish," 80, 104, 108, 112, 125, 139, 143, 156, 163 etc.

88 Richard K. Payne, "The Fourfold Training in Japanese Esoteric Buddhism," *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, ed. Charles D. Orzech, (Leiden: Brill, 2011), 1028.

89 Dōgen, *Shobogenzo I*, 113; Dōgen, *Shobogenzo III*, 16; Dōgen, *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury*, Vol. IV, çev. Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, (USA: BDK America, 2008), 36; Dōgen, *Eihei Shingi*, 51, 110, 176.

90 Bodiford, "Zen and Esoteric Buddhism," 925.

91 Eigaku Kochi 光地英學, "The Relationship Between Zen Master, Keizan and Esoteric Buddhism 瑩山輝師と密教思想," *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyū)*, (Vol. 8, No. 2, 1960), 518.

metninde ise meditasyon, dharma vaazı gibi klasik manastır ritüelleri yanında felaketlerden korunma, bereketli hasat gibi amaçlarla ezoterik metinlerin okunduğu ritüellere de yer vermektedir.⁹² Ayrıca bu metinde Ezoterik Budist geleneğinde kutsal kabul edilen varlıklara da önem atfedilmektedir ve bu ilahi varlıkların adları sıkça geçmektedir.⁹³

Sōtō okulunun önemli isimlerinden Menzan Zuihō (面山瑞方, 1683-1769) Zen öğretisinin üstünlüğünü savunmakla birlikte ezoterik metinler üzerine eğitim almış, bu metinleri tercüme etmiş ve ezoterik üstatlardan ders alarak silsileye dahil olmuştur. Ayrıca Sōtō manastırlarında uygulanmak üzere ezoterik ritüellerin de dahil edildiği yeni bir ritüel rutini hazırlamıştır. Menzan tarafından düzenlenen bu rutin günümüz Sōtō manastırlarında halen icra edilmektedir.⁹⁴ Diğer yandan Rinzai okulunun önemli isimlerinden Hakuin Ekaku (白隠慧鶴, 1686-1769) da klasik Zen metinlerini ve klasik manastır eğitimini etkin hale getirerek otantik Zen öğretilerine dönme amacıyla Zen ‘canlanması’ yahut ‘uyanması’ olarak görülen bir yaklaşım benimsemiştir.⁹⁵ Bununla birlikte verdiği vaazlarda, yazdığı metinlerde ezoterik kaynaklardan yararlanmış ve Zen manastırlarında ezoterik doktrin ve ritüellerin varlığını kanıksamış görünmektedir.⁹⁶

3. Kutsal Metnin Ritüelleştirilmesi

Yukarıda ele alınan metinler Zen manastırlarında okunulan ve çalışılan, dindar cemaatleri arasında bilinen ve Zen üstatlarının kendi metinlerini oluştururken referanslarda bulunduğu yazılı kaynaklar olmanın yanında ritüel objeleri olarak da Zen geleneğinde önemli bir konuma sahip olmuşlardır. Zen’in kendisini var ettiği Zen literatürü ile kendi geleneğini açıklarken başvurduğu genel Budist metinleri ve ezoterik metinler, Zen geleneğinin yazılı kaynakları olma fonksiyonuna ek olarak ritüelleştirilerek Zen manastır hayatının ve dindar hayatının temel ritüel objelerinden biri haline gelmiştir. Manastır hayatı yaşayan keşişler ve dünyevi hayatlarına devam ederken belli ritüeller icra eden dindarlar sevap kazanmak, aydınlanmaya ermek gibi manevi amaçlar için ve felaketlerden korunma, uzun ve

92 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 69,70, 75, 77, 82, 84, 85, 91-94, 103.

93 Eigaku Kochi 光地英學, “The Relationship Between Zen Master, Keizan and Esoteric Buddhism 螢山輝師と密教思想,” 518.

94 Bodiford, “Zen and Esoteric Buddhism,” 932.

95 Juhn Y. Ahn, “Hakuin,” *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, ed. Gereon Kopf, (Springer, 2019), 511-514.

96 *Beating the Cloth Drum The Letters of Zen Master Hakuin*, çev. Norman Waddell, (Shambala, 2012), 21; *Complete Poison Blossoms from a Thicket of Thorn: The Zen Records of Hakuin Zenji*, çev. Norman Waddell, (Counterpoint, 2017), 49-50, 90-91, 115-116.

bereketli yaşam gibi dünyevi menfaatler elde etmek amacıyla bu metinleri okuma, ezberleme, kopyalama, gömme, sunular sunma gibi ritüeller icra etmişlerdir. Dahası bu metinler kan ile yazma ve vücuda kopyalama gibi nadir uygulamaların da konusu olmuştur.

Sutralar, ritüellerin konusu olan kutsal metinlerin başında gelir. Gerek Budist geleneğinde gerek Zen geleneğinde korumak, okumak, açıklamak, ezberlemek ve kopyalamak şeklinde sutralarla ilgili geleneksel olarak beş ritüel icra edilir.⁹⁷ Lotus, Vimalakirti, Elmas Sutra gibi Mahayana sutraları kendilerine referansla bu sutraları okuyanların, kopyalayanların, ezberleyenlerin, koruyanların, çalışanların hem dünyevi faydalar hem de manevi mertebeler elde edeceğini belirtir.⁹⁸ Sutraların kendine yaptığı bu referansların da etkisiyle sutralarla ilgili ritüeller Budizm'in genelinde olduğu gibi Zen okulunda da başlangıçtan itibaren yaygın olarak icra edilmiştir. Eisai Çin'deki Zen manastırlarında imparatorun adına düzenlenen ritüellerde, bağışçılar manastırı ziyaret ettiğinde sutralar okunduğundan bahseder. Ayrıca sutra okumak ve çalışmak için özel günlerin tayin edildiğini; her gün Budist kutsal metin külliyatından bir fasikül okunduğunu, her ay ise belli bir sutra üzerine çalışılıp vaazlar verildiğini belirtir.⁹⁹

Çin'de ve Japonya'da yazılmış Zen manastır kuralları metinleri de sutralarla ilgili ritüellere manastır rutininde önemli bir yer ayırmaktadır. Chanyuan, baş keşiş ataması, cenaze törenleri gibi önemli durumların yanında manastırın günlük rutininde yemeklerden önce, bağışçıların isteği üzerine veya istenilen zamanda bireysel olarak sutralar okunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰ Keizan Shingi de benzer şekilde manastırın günlük, aylık ve yıllık rutinde sutra okuma ritüellerine yer vermektedir. Sabah, öğle ve akşam olmak üzere günde üç kere sutra okunur; her ayın belli günlerinde imparator, belli günlerinde ruhani varlıklar, belli günlerinde manastırın dindar bağışçıları, belli günlerinde de yangın felaketinden korunma adına sutralar okunur; yıllık rutinde ise Bodhidharma, Dōgen gibi önemli Zen üstatlarını anma günlerinde ve cenaze törenlerinde sutralar okunur.¹⁰¹

Günümüz Zen manastırları da sutralar ile ilgili bahsi geçen uygulamaları genel

97 Erez Joskovich, "Relying on Words and Letters: Scripture Recitation in the Japanese Rinzai Tradition," *Japanese Journal of Religious Studies*, (Vol.46, no.1, 2019), 54.

98 *The Lotus Sutra*, 161, 165-166, 270-271; *The Vimalakirti Sutra*, çev. John McRae, 169; *The Diamond Sutra*, 32.

99 Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish," 172-174.

100 Yifa, *Chanyuan Qinggui*, 124, 198, 207-208, 215.

101 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 11, 15, 20, 35-36, 45, 50, 55-56, 65, 66-67, 79-80, 110-111.

hatlarıyla devam ettirmektedir. *Sōtōshū gyōji kihan*, manastırlarda her sabah, her akşam ve gün ortasında sutra okuma ritüelinin icra edilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca arhatlar adına, önemli üstatlar adına, manastırın kurucu baş keşişi ve önceki baş keşiş adına, ocak tanrısı adına, tüm ruhlar adına sutra okuma ritüelleri icra edilir. Aylık rutinde de sutra okuma ritüellerine yer verilir; her ayın beşinde Tanrı Idate adına, her ayın birinde ve beşinde koruyucu tanrılar adına, bodhidharma adına sutralar okunur. Yıllık rutinde ise Buddha'nın doğum günü ve aydınlanmaya erdiği gün sutra okuma ritüelleri icra edilir.¹⁰² Bahsi geçen bu örneklerin manastırda sutraların okunduğu durumlardan yalnızca bir kısmı olduğunu belirtmek gerekir. Bu ritüellere ek olarak *Sōtōshū gyōji kihan*, manastır hayatının her kesitinde sutra okuma ritüellerine yer verir.

Budist geleneğinde olduğu gibi Zen geleneğinde de sutralar ile ilgili yaygın olarak icra edilen bir diğer ritüel sutra kopyalama ritüelidir. Bu ritüel Zen geleneğinin Çin'de ortaya çıkışından itibaren yaygın olarak uygulanmıştır. Tang döneminde Elmas Sutra'nın hem manastır hayatı yaşayanlar hem de devlet erkanı arasında yaygın olarak bilindiği ve imparatorluğun sponsorluğunda defalarca kez kopyalandığı bilinmektedir. Dunhuang'da¹⁰³ bulunan el yazması Elmas Sutra metinleri bu sutrayı kopyalama ritüelinin Ortaçağ boyunca da devam ettiğini göstermektedir.¹⁰⁴ Lotus Sutra yaygın olarak kopyalanan bir diğer sutradır. Dōgen bu sutranın Buddha'nın bedeni olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu sutrayı okumanın, ezberlemenin ve kopyalamanın Buddha'nın bedenine saygı ve hürmet göstermek, onunla görüşmek anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁵ Rinzai okulunun önemli isimlerinden Hakuin, Sōtō okulunun önemli isimlerinden Ryōkan (1758-1831) da Dōgen gibi Lotus Sutra'yı ve kopyalanması da dahil sutra ile ilgili ritüelleri son derece önemli görmüştür. Ryōkan'ın kendisi de Lotus Sutra'yı kopyalamıştır.¹⁰⁶

Sutra kopyalama bereketli hasat, sağlık, zenginlik gibi dünyevi amaçlar için icra edildiği gibi kişinin kendisi için veya ailesi için sevap kazanma, karmayı temizleme, ölüm sonrası esenlik gibi dini amaçlarla da icra edilir. Ayrıca devletin refahı ve

102 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, Vol.1, 11, 13, 47-48, 51, 84, 85, 172, 268.

103 Dunhuang veya Mogaoku mağaraları Çin'in kuzeybatısındaki Dunhuang kasabası yakınlarındaki çölde bulunan, beşinci yüzyıl ila on dördüncü yüzyıllar arasındaki dönemden binlerce yazılı metin, duvar resimleri, heykel barındıran Çin Budizmi ve Budizm tarihi açısından oldukça önemli bir kaynaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ning Qiang, *Art, Religion and Politics in Medieval China The Dunhuang Cave of the Zhai Family*, (Honolulu: University of Hawai Press, 2004).

104 Chiew Hui Ho, "Imagining the Beginnings of the Cult of the Diamond Sutra," 11-12, 17.

105 *Shobogenzo III*, 261,365-367.

106 Taigen Dan Leighton, *Visions of Awakening Space and Time: Dōgen and the Lotus Sutra*, (New York: Oxford University Press, 2007), 4, 59-62.

selameti de sutra kopyalamanın temel amaçlarından biri olmuştur. Aydınlanma yolunda kendini sutra kopyalamaya adan Zen keşişleri de olmuştur.¹⁰⁷ Kopyalama ritüeli keşişler tarafından icra edildiği gibi dindarlar da sponsor olarak bu uygulamayı icra etmişlerdir. Toplu olarak icra edilen kapsamlı sutra kopyalama ritüelleri olduğu gibi, bireysel olarak da icra edilmiştir.¹⁰⁸ Sutra kopyalama oldukça detaylı kurallarla ritüelleştirilmiştir; kopyalamayı yapacak olan kişi ritüel öncesinde et ve cenazelerden uzak durur, yıkanarak bedenini arındırır, kopyalama esnasında ise özel bir kıyafet giyer. Kopyalama işlemi kâğıt üzerine yapıldığı gibi taş veya çini gibi materyaller üzerine de yapılabilir, tüm metin hızlıca kopyalandığı gibi her bir Çince karakter yazıldıktan sonra secde edilerek yavaş yavaş da yapılabilir. Kullanılan fırçadan renklere kadar ritüelin tüm ayrıntıları estetik yönüne de dikkat edilerek belirlenmiştir.¹⁰⁹

Sutra kopyalama ritüeli günümüz manastır rutininin bir parçası olmaya da devam etmektedir. *Sōtōshū gyōji kihan*, sutra kopyalama ritüelini manastır rutininin bir parçası olarak ele alır. Ritüelde kullanılacak olan fırça, mürekkep, mürekkep taşı, kâğıt, sutra fasikülleri gibi objeler önceden hazırlanır. Baş keşiş, keşişler ve manastıra bağlıta bulunan dindarlar belirlenen vakitte ritüeli icra etmek üzere dekore edilmiş salonda toplanırlar. Baş keşiş salona girdikten sonra tütsü yakar, çay sunar, ardından salonda bulunanlar üç kere secde edip yerlerine geçer. Sutra okunur ve ritüel başlar. Ritüele katılanların bir kısmı sutra kopyalarken bir kısmı sutra okumaya devam eder. Kopyalama bittikten sonra *Daihi shinju* dharanisi okunur ve kopyalanan fasiküller sevap gönderme duaları ve secdeler eşliğinde sunu olarak Buddha heykelinin bulunduğu altara konulur.¹¹⁰

Sutralar okuma, ezberleme, kopyalama gibi geleneksel ritüellerin konusu olmanın yanında gömülme, kanla yazma, vücuda yazma, sunular sunma gibi ritüellerin konusu da olmuşlardır. Sutra gömme ritüeli Japonya’da Budist öğretisi *dharmanın* yozlaştığı ve sonun yaklaştığı *mappo* düşüncesi ile de ilişkili olarak on- on birinci yüzyıl civarlarında başlamış ve on altıncı yüzyıla kadar yaygın olarak icra edilmiştir. Budist sutraları ayrıntılı ritüel prosedürleri çerçevesinde kopyalanmış ve bir ritüel objesi haline getirilerek gömülmüştür.¹¹¹ Bu ritüelin icrasının temelinde asketik idealler; mappo anlayışı çevresinde gelişen dharmanın korunması düşüncesi; kişinin

107 Chang Chen-Chi, *The Practice of Zen*, (New York: Harper& Brothers, 1959), 97.

108 Bielefeldt, “Expedient Devices, the One Vehicle, and the Life Span of the Buddha,” 47; Tanabe, “Art of the Lotus Sutra,” 152-153, 163, 171.

109 Bryan D. Lowe, “Buddhist Manuscript Cultures in Premodern Japan,” *Religion Compass*, (Vol:8, No.9, 2014), 288, 293.

110 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 462-463.

111 Heather Blair, *Real and Imagined: The Peak of Gold in Heian Japan*, (USA:Harward University Asia Center, 2015), 81-84.

kendisi ile hayattaki ve ölen yakınlarının kurtuluşu düşüncesi; geleceğin Buddha'sı Miroku'nun veya Amida Buddha'nın cennetine doğma düşüncesi ve aydınlanmaya erme düşüncesi bulunmaktadır. Lotus Sutra en çok gömülen sutradır. Gömülecek olan sutra genellikle kâğıt ve ipek, nadiren ise taş ve seramik gibi materyaller üzerine siyah, altın yahut kırmızı renk mürekkep kullanılarak kopyalanır. Sutrânın kopyalandığı kâğıt yahut ipek silindirik stupa şekilli saklama kutusu içine konulur, bu kutu da taş veya seramik ikinci bir kutuya yerleştirilir. Ardından kutu belirlenen yere gömülür, topraktan küçük bir tepe oluşturulur ve tepenin bulunduğu yere taş bir stupa, fener yahut dikili taş konulur.¹¹²

Sutra kopyalama ve sutra gömme ritüellerinin konusu olan sutralar farklı farklı materyal ve metotlar kullanılsa da çoğunlukla mürekkep ile kopyalanmıştır. Bununla birlikte nadiren de olsa sutraların kan ile yazılarak kopyalandığı da olmuştur. Bu, Çin ve Japonya'da, özellikle Kamakura döneminde, uygulanmıştır.¹¹³ Kan ile kopyalama uygulaması dilden yahut parmaklardan akıtılan kan yahut akıtılan kanla karıştırılan mürekkep kullanılarak sutraların kopyalanması şeklinde icra edilmiştir.¹¹⁴ Sutrânın kan ile yazılmasının, kişinin bedeninin Buddha'nın sözcükleri ile bir olması, birleşmesi anlamına geldiği kabul edilmiştir. Kan ile yazmanın samimiyetin ve güçlü inancın göstergesi olduğu düşünülmüş, ayrıca kan ile kopyalanmış olan sutra nüshaları daha değerli kabul edilmiştir. Çin ve sonrasında Japonya'da kan ile yazmanın işlevlerinden bir diğeri de ataya saygı ilkesi gereği özellikle ölmüş aile bireyleri adına icra edilmesi olmuştur.¹¹⁵ Dunhuang'daki metinler arasında yaşlı bir adam tarafından kan ile yazılmış bir Elmas Sutra nüshası da bulunmuştur.¹¹⁶ Ming Hanedanlığı döneminin en önemli Zen üstatlarından Hashang Deqing (1546-1623)'ın arkadaşı Çinli Zen keşişi Miao Feng, Avatamsaka Sutra'nın tamamını kanı ile yazarak kopyalamıştır.¹¹⁷ Rinzai okulunda kadın keşiş olan Daitō Bunchi (1619-1697), dharmaya olan bağlılık ve adanmışlığını göstermek, ölmüş annesinin sonraki hayatında acıdan azat olması, üstadının prestijli bir manastıra atanması adına kendi kanıyla sutralar kopyalamıştır.¹¹⁸

112 Max Moerman, "The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan," *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, ed.Kristina Myrvold, (London: Routledge, 2010), 74-75, 81.

113 Tanabe, "Art of the Lotus Sutra," 155-156.

114 John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, (Vol.23, No.2, 2000), 177.

115 Patricia Fister, "Visual Culture in Japan's Imperial Rinzai Zen Convents," *Zen and Material Culture*, ed.Pamela D. Winfield ve Steven Heine, (New York: Oxford University Press, 2017), 167-169; Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," 189.

116 Hui Ho, "Imagining the Beginnings of the Cult of the Diamond Sutra," 17.

117 Chang, *The Practice of Zen*, 100.

118 Fister, "Visual Culture in Japan's Imperial Rinzai Zen Convents," 165-169.

Sutra kopyalama ile ilgili nadiren karşılaşılan diğer uygulamalar sutraların vücuda yazılarak kopyalanması ve sutralara sunular sunulmasıdır. Kan ile yazma uygulaması ile benzer amaç ve saikleri olan sutraları vücuda-cilde yazma uygulaması da derin inanç ve samimiyetin göstergesi olarak kabul edilir. Vücuttan kopartılan bir deri parçasına belli bir sutranın bir bölümü yazılır ve bu deri parçası kişinin fedakarlığının, adanmışlığının bir sembolü olarak “kutsal emanet” olarak tapınaklarda korunur.¹¹⁹ Sutraların ritüel objesi olarak kullanıldığı bir diğer ritüel sutralara sunular sunma ritüelidir. Bu ritüelin temelinde Dōgen’in eserlerinde en net ifadelerinden birisi bulunan sutraların Buddha ile özdeşleştirilmesi düşüncesi bulunur. Dōgen, sutraların Buddha’nın bedeni olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu nedenle sutralara hizmet edilmeli, saygı gösterilmeli ve sutralar çiçek, koku, övgü sözleri, inci, ipek, bayrak gibi objelerle yüceltilmelidir. Sutralara gösterilen saygı Buddha’ya gösterilmiş, sunu olarak sunulan objeler Buddha’ya sunulmuş demektir.¹²⁰ Sutraların, Buddha’yı temsil ettiği inancının yansıması olarak kopyalanan sutra küçük bir stupaya yerleştirilir ve sutraya çeşitli sunular sunulur.¹²¹ Sutralara sunular sunmanın yanında dünyevi ve dini amaçlar adına sutralar da sunu olarak sunulur.¹²² Ölen kişinin ruhunu yüceltmek adına ölüm yıl dönemlerindeki anma ritüelleri kapsamında sutralar kopyalayıp ölünün ruhuna sunu olarak sunmak sıkça rastlanan bir uygulamadır.¹²³ Sutraların sunu olarak sunulması uygulaması günümüz dindarlığında da icra edilmeye devam etmektedir.¹²⁴

Ezoterik metinler de Zen geleneğinde hem manastır hayatının hem de dindar hayatının ritüel rutininin merkezinde bulunmaktadır. Manastırın günlük rutinde keşişler dharaniler okumakta, ezoterik sutralar çeşitli ritüellerin konusu olmaktadır. Dharani okuma ritüelleri sutra okuma ritüellerine benzer şekilde icra edilir. Felaketlerden, fırtınadan, hırsızlıktan korunmak, yüce merhamete nail olmak, tanrısal varlıklara ve koruyucu ruhlara yakarmak, yağmur yağmasını dilemek gibi amaçlarla dharaniler okunur.¹²⁵ Keşişler manastırda her sabah felaketlerden korunma dharanisini okur. Obon Festivalinden önceki on beş gün boyunca, cenaze

119 Fister, “Visual Culture in Japan’s Imperial Rinzai Zen Convents,” 168-169.

120 *Shobogenzo III*, 366-367.

121 Max Moerman, “The Archeology of Anxiety: An Underground History of Heian Religion,” *Heian Japan, Centers and Peripheries*, ed. Mikael Adolphson, (Honolulu: University of Hawai Press, 2007), 252-253.

122 Groner, Paul ve Jacqueline I. Stone, “The Lotus Sutra in Japan; Editor’s Introduction,” 11; Moerman, “The Archeology of Anxiety,” 248-250, 265-266.

123 Fister, “Visual Culture in Japan’s Imperial Rinzai Zen Convents,” 167-168, 176-177.

124 Ian Reader, *Pratically Religious*, (Honolulu: University of Hawai Press, 1998), 201.

125 Bodiford, “Zen and Ezoteric Buddhism,” 926-928; Keyworth, “Zen and the “Hero’s March Spell” of the *Shoulengyan jing*,” 81.

törenlerinde, Obon Festivalinde, tanrılar adına yapılan törenlerde, atalar adına yapılan anma merasimlerinde, Zen üstatları ve baş keşiş adına yapılan ritüellerde dharani okumak da en temel uygulamalardan biridir.¹²⁶ Dharani okuyup elde edilen sevabı icra edilen ritüelin, düzenlenen törenin yahut içinde bulunulan özel mekan ve zamanın amacına uygun olarak ilgili kişiye, tanrıya, Buddha ve bodhisattvalara göndermek manastır düzeni ve dindar hayatının en yaygın görüntülerinden birisidir.¹²⁷

Ezoterik metinler etrafında gelişen bir diğer ritüel Sōtō geleneğinde yaygın olarak icra edilen *kanromon* 甘露門 ritüelidir. Zen geleneğinde on dördüncü yüzyıl başlarından itibaren icra edilen bu ritüel günümüz Sōtō manastır rutininde de bulunmaktadır. Ritüel ataları anma ritüelleri ve yaz ortasında icra edilen Obon Festivalinin önemli bir parçası olan aç hayaletleri besleme seremonileri kapsamında icra edilir. Üç defa “Yüce Merhamet dharanisi” *Daihi Shinju* okunarak ritüel başlar. Ardından aç hayaletleri beslemek için iki yarı dharani okunur; ilki ritüelde sunulacak yiyecek ve içeceklerin kutsanması için yedi defa, ikincisi ‘kutsal dharma lezzetinin’ bahşedilmesi için on yedi defa okunur. Ritüelin bu bölümünden sonrası farklı farklı şekillerde icra edilmekle birlikte çeşitli dharaniler okunarak devam eder. Ritüelin sonunda dindarlara yönelik ahlak kuralları ile ilgili bir sohbet verilir ve Kalp Sutra okunur. *Kanromon* ritüeli Menzan Zuihō 面山瑞方 (1683-1769) tarafından yeniden biçimlendirilerek Sōtō manastır rutinine dahil edilmiştir. Menzan tarafından biçimlendirilen versiyonunda da ritüel buddha ve bodhisattvaların lütfunu isteyerek aç hayaletleri acıdan kurtarma amacı çerçevesinde dharaniler okunması şeklinde icra edilir.¹²⁸ Dindar cemaati de ritüelin icrasına katılmakla birlikte, ritüelin içeriği ve amacı ile ilgili derin bilgiye sahip değildir.¹²⁹

Manastır kuralları metinlerinin ritüel konusu olduğu *upavasa* 布薩式 (*Fusatsu-shiki*) ritüeli de Zen geleneğinde kutsal metinlerin ritüelleştirilmesi konusu kapsamına girmektedir. Upavasa ritüeli başlangıcından itibaren Budist manastır rutininin en önemli ritüellerinden birisidir. Keşişler bu ritüeli icra etmek için ayda iki defa toplanırlar. Ritüel manastır kurallarının ezberden okunması ve bu kuralların herhangi birini ihlal eden keşişlerin itiraf etmesi şeklinde icra edilir.¹³⁰ Ritüelin Zen manastırlarında icra ediliş şekli de genel hatlarıyla aynıdır. Fakat Zen manastırlarında ezberden

126 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 15, 84,101,105, 161, 186-187, 226-227, 228-229, 233-234, 432-435 etc.

127 *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 104, 128-129, 160, 173, 182, 227, 358, 415 etc.

128 Bodiford, “Zen and Esoteric Buddhism,” 931-933.

129 T. Griffith Foulk, “Ritual in Japanese Zen Buddhism,” *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, (New York: Oxford University Press, 2008), 80.

130 *The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*, Vol.4, çev. I.B.Horner, (Lancaster: The Pali Text Society, 2007), 132-136.

okunan kurallar Vinaya kuralları değil Mahayana ilkeleri olarak bilinen bodhisattva ilkeleridir.¹³¹ Ritüel esnasında ilkelerin okunmasının öncesinde ve sonrasında dualar okunur, secdeler edilir, tütsüler yakılır, ritüelin icrasından elde edilen sevap tanrısal varlıklar ve yüce ruhlara gönderilir. Ritüel keşişler tarafından icra edilir, bununla birlikte dindarların da ritüele katıldığı bilinmektedir. Ayrıca imparatorun refahı adına dualar etmek gibi dünyevi istekler de ritüelin konusu olmuştur.¹³²

Upavasa ritüeline konu olan metinler manastır ilkeleri literatürü olarak bilinen metinlerdir, fakat manastır kurallarını içeren tüm metinler bu ritüellerin konusu olmuş değildir. Budizm'in ilk dönemlerinde ve Theravada geleneğinde bu ritüel Vinaya Pitaka'daki kurallar okunarak icra edilmiştir. Mahayana geleneğinde ise Vinaya kuralları yanında *Brahma Net Sutra*'daki bodhisattva ilkeleri de okunur. Zen geleneğinde ise ritüel, bodhisattva ilkeleri okunarak icra edilir. Bununla birlikte 'Hinayana ilkeleri' olarak geri plana atılsa da Vinaya kurallarını takip edenlerin de ritüele katılmasının mümkün olduğu belirtilir.¹³³ Zen manastır kuralları metinleri literatürü *Arı İlkeler* (Ç.ch'ing-kuei, 清規 J.shingi, 清規) metinleri bu ritüelin konusu olmamıştır. Bununla birlikte *Arı İlkeler* literatüründe *upavasa* ritüeline manastır rutininde yer verilmiş ve ritüelin nasıl icra edileceği açıklanmıştır.¹³⁴

Son olarak kōanların ve dolayısıyla kōan metinlerinin konu olduğu ritüellerden bahsetmek gerekir. Kōanlar keşişlerin eğitiminde kullanılan başlıca araçlardan biridir. Keşişler manastır hayatında bireysel olarak kōanlar üzerinde çalışır, manastır rutininde kōanlar üzerine vaazlar verilir, keşişler arasında kōanların anlamlarına dair tartışmalar yapılır.¹³⁵ Keşişlerin eğitimlerindeki kullanımlarına ek olarak kōanlar Zen patriyarklarını ve keşişlerini aydınlanmaya erdiren araçlar olarak da önemli kabul edilirler.¹³⁶ Ayrıca gizli inisiyasyon belgeleri *kirikamiler* 切紙¹³⁷ de kōan içermektedir.¹³⁸

131 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 135-136.

132 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 121-131, 131-142.

133 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 135-136; *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, ed.Helen J. Baroni, "Upasatha", 366; Merve Susuz Aygöl, "Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık," 159-161.

134 Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 121; *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 72-73.

135 Yifa, *Chanyuan Qinggui*, 133-134; Keizan, *Keizan's Monastic Regulations*, 18-20; *Sōtōshū Gyōji Kihan*, 217.

136 Keizan, *Denkōroku*, 218.

137 Kōanlar içeren kirikamiler önemli ve kutsal kabul edilir. Bu belgeler geleneksel anlamda kutsal metin kategorisine girmeseler de kutsallık atfedilen yazılı metinler olmaları nedeniyle bu bağlamda değerlendirilebilirler.

138 Ishikawa Rikizan, "Transmission of Kirigami; A Sōtō Practice in Medieval Japan," *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 237-242.

Dolayısıyla kōanların konu olduğu birçok ritüel ve pratik bulunmaktadır. Bu ritüellerde kōanlar ve kōanlar üzerine yapılan yorumlar kullanılıyor olsa da kōan koleksiyonları bütün bir metin olarak sutralara benzer şekilde ritüellerin konusu olmuş değildir.

Sonuç

Zen geleneğinin kutsal metin anlayışını konu edinen bu araştırmada ulaşılan sonuçları birkaç temel başlık altında ele almak mümkündür. İlk olarak Zen geleneği kendisini her ne kadar kelime ve dil ötesi bir hakikat olarak tanımlasa da Zen'in kutsal metin anlayışının diğer dini geleneklerden belirgin bir farkı olmadığı görülmüştür. Birçok dini gelenek gibi Zen de kendisini metinlerle inşa etmiş, tarih sahnesinde metinler ile varlık kazanmıştır. Yine diğer dini gelenekler gibi bir kısım metni diğerlerinden ayırarak kutsal metin olarak kabul etmiştir. Ayrıca kutsal kabul ettiği metinleri ritüelleştirerek manastır hayatı yaşayan keşişlerin ve dindarların dini hayatının temel ritüel objeleri haline getirmiştir. Bu açılarından bakıldığında Zen'in de oldukça geniş bir literatürü içeren zengin bir kutsal metin külliyyatının olduğu ve bu metinlerin geleneğe farklı şekillerde yer edindiği görülmektedir.

Araştırmada ulaşılan ikinci sonuç Zen geleneğinde kutsal kabul edilen metinlerin farklı fonksiyonları bulunan temel iki kategoriden oluştuğudur. Zen geleneğinin inşa edildiği, varlık kazandığı metinler; silsile anlatısını içeren *denglu* türüne ait metinler, Zen üstatlarının hayatlarını ve öğretilerini konu edinen metinler, Zen üstatlarının vaaz ve sözlerini içeren *Yu-lu* türüne ait metinler, manastır kuralları metinleri ve kōan külliyyatlarıdır. Bu metinler Zen'in kutsal bir hakikat olarak var olmasının yapı taşlarıdır. Zen geleneği kökenlerini, tarihini, silsilesini, önemli şahsiyetlerini, özetle varlığının temellerini bu metinler aracılığıyla Buddha'ya ve Buddha'nın aydınlanmasına dayandırarak kutsal bir hakikat olarak var eder. Bu metinler bir yandan bir geleneğin tarihini veya önemli şahsiyetlerini konu edinen herhangi bir tarih kitabına benzetilebilir. Fakat Zen geleneğinin kendi varlığını dayandırdığı bu metinler bir tarih kitabının yaptığı gibi Zen'e tarihte bir gerçeklik vermekle kalmaz, Zen'e aynı zamanda bir kutsallık da atfeder. Bu metinlerin var ettiği Zen, yalnızca tarihte var olmuş bir gelenek değildir, Buddha'nın öğretisinin en öz ve an hakiki ifadesi olarak aşkın bir hakikattir. Bu metinlerin önemi ve kutsallığı da buradan gelir; bu metinler Zen'i Zen yapan yapı taşlarındandır.

Zen geleneğinin kutsal metin külliyyatının ikinci kategorisini Budist metinleri oluşturur. Zen'in kutsal kabul ettiği Budist metinlerinin başında Lotus Sutra, Vimalakirti Sutra, *Prajnaparamita* literatürü gibi Mahayana sutraları ile ezoterik dharani ve sutralar gelir. Bu kategoride ele alınan metinlerin temel işlevi, her ne kadar Zen üstatları kendi metinlerini yazarken bu metinlere referanslarda bulunmuş olsalar dahi, Zen geleneğini var etmek değildir. Bu metinler ritüel objesi olarak Zen

geleneginde önemli bir konuma sahiptirler. Özellikle sutralar manastır hayatının günlük, aylık, yıllık ritüel rutininde ve aynı zamanda dindarların dini ritüellerinde yaygın bir şekilde yer edinmiş ve okuma, ezberleme, açıklama, vaaz etme gibi geleneksel ritüellerin konusu olmuşlardır. Dahası gömme, kan ile yazma, vücuda yazma gibi daha nadir ritüellerde de bu metinler ritüel objesi olarak kullanılmışlardır. Ezoterik metinler de sutralar gibi hem dünyevi hem de manevi kazançlar sağlayacak güce ve kutsiyete sahip metinler olarak kabul edildikleri için hem manastır rutininde hem dindarların dini hayatında sıkça kullanılan metinlerden olmuşlardır.

Bahsi geçen kutsal metinlerin metin olarak kalmayıp ritüelleştirilerek ritüellerin konusu haline getirilmesi ise ulaşılan bir diğer sonuçtur. Zen geleneğinin farklı nedenlerle kutsallık atfettiği Budist sutraları, ezoterik metinler ve geleneğin kendini inşa ettiği metinler -kōanlar ve bazı manastır kuralları metinleri- yalnızca kutsal ve önemli kabul edilmekle kalmamış, aynı zamanda ritüelleştirilerek de öğretiyi-metni uygulamaya dökerek de Zen’de var olmuşlardır. Diğer bir değişle ritüel objesi haline gelerek geleneğe daha somut bir şekilde nüfuz etmiş, ayrıca geleneğin muhataplarının hayatında daha belirgin ve etkin bir şekilde var olmasını sağlamışlardır. Keşişler ve dindarlar bu metinlerin yüce bir güce ve kutsiyete sahip olduklarını düşünmüş, bu nedenle bu metinleri ritüellerin konusu yapmanın dünyevi ve manevi birçok getirisi olduğuna inanmışlardır. Böylece metinler ve metinlerin içerdiği öğretiler pratiğe, ritüele dönüşerek muhataplarının hayatında var olmuştur. Bu durumun zamanla metnin içeriğinin geri planda kalmasına neden olduğu ve ayrıntılı kurallar çerçevesinde ritüelleştirilen metinleri bir kutsal objeye dönüştürdüğü doğrudur. Sutra okuma, sutra gömme, dharani okuma gibi ritüellerde odak noktası metnin ne söylediği olmaktan ziyade metnin ritüel objesi olarak sahip olduğu güç ve kutsiyettir. Bu durum içeriğinin önemi nedeniyle ritüellerin konusu olan manastır kuralları metinleri için dahi aynı şekilde gelişmiş, başlangıçta manastır kurallarının ihlalini engellemek amacıyla icra edilen upavasa ritüeli, zamanla içeriğinden ziyade kuralları okumanın sağladığı kutsiyet nedeniyle icra edilmeye başlanmıştır. Metinlerin içeriğinden sıyrılıp ritüel objesi haline gelmeleri daha az önemli oldukları anlamına gelmemelidir. Bilakis ritüel objesi olarak metinlerin azami bir önem ve kutsiyet taşıdığına inanılmış ve bu kutsiyetleri nedeniyle saygı ve hürmet görmüş, sutralara sunu sunma ritüellerinde görüldüğü üzere yer yer tapım benzeri uygulamaların konusu olmuşlardır.

Araştırmada bahsi geçen temel sonuçlara ek olarak birkaç yan sonuç da ortaya çıkmıştır. Zen geleneğinde kutsal metinlerin vahiy veya benzeri yolla geldiğine dair bir anlayış ile karşılaşılmamıştır. Kutsallık atfedilen metinlerin kaynağı aşkın bir güç değil, kişinin kendisidir. Kişi kendini eğiterek aydınlanmaya ulaşır ve bu sayede hakikati bulur. Bir diğer sonuç, Zen geleneğinin kutsal metin külliyatının büyük bir bölümünü geleneğin önemli kabul ettiği kişilerle ilintili eserlerin oluşturduğudur.

Zen üstatlarının hayatını, sözlerini, aydınlanma deneyimini, silsilesini ele alan çok sayıda eser gelenek tarafından kutsal ve önemli kabul edilir. Son olarak ise Zen geleneğinin farklı Budist mezheplerin kutsal metinlerini kutsal kabul etme noktasında oldukça esnek olduğudur. Ezoterik metinlerin Zen geleneğinde sahip olduğu konum bu esnekliğin en belirgin göstergesidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adamek, Wendi. "The Lidai fabao ji (Records of the Dharma-Jewel through the Ages)." *The Zen Canon: Understanding the Classical Texts*. ed.Steven Heine ve Dale S. Wright. (Oxford: Oxford University Press, 2004): 81-106.
- Ahn, Juhn Y. "Hakuin." *The Dao Companion to Japanese Buddhist Philosophy*, ed.Gereon Kopf, Springer, 2019.
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. Tibyan Yay, 2015.
- Baroni, Helen J., *Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
- Beating the Cloth Drum The Letters of Zen Master Hakuin*. çev.Norman Waddell, Shambala, 2012.
- Beghi, Clemente. "The Dissemination of Esoteric Scriptures in Eighth- Century Japan." *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. ed.Charles D. Orzech, Leiden: Brill, 2011.
- Bielefeldt, Carl. "Expedient Devices, the One Vehicle, and the Life Span of the Buddha." *Readings of the Lotus Sutra*. ed.Stephen F. Teiser ve Jacqueline I. Stone, New York: Colombia University Press, 2009.
- Blair, Heather. *Real and Imagined:The Peak of Gold in Heian Japan*. USA:Harward University Asia Center, 2015.
- Bodiford, William E. "Kokan Shiren's Zen Precept Procedures." *Religions of Japan in Practice*. ed.Donald S. Lopez, USA:Princeton University Press, 1999.
- Bodiford, William M. "Zen and Ezoteric Buddhism." *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. ed.Charles D. Orzech, Leiden: Brill, 2011.
- Bodiford, William M.. *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Buddhist Wisdom Books; The Diamond Sutra and the Heart Sutra*. çev.Edward Conze, London: Unwin Paperbacks, 1988.
- Chang, Chen-Chi. *The Practice of Zen*. New York: Harper& Brothers, 1959.
- Chiew, Hui Ho, "Imagining the Beginnings of the Cult of the Diamond Sutra." *International Journal*

- of Chan Buddhism and Human Civilization*, no.1, (2016), 5-36.
- Complete Poison Blossoms from a Thicket of Thorn: The Zen Records of Hakuin Zenji.* çev.Norman Waddell, Counterpoint, 2017.
- Copp, Paul. "Dhārani Scriptures." *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia.* ed.Charles D. Orzech, Leiden: Brill, 2011.
- Dōgen. *Dōgen's Pure Standarts for the Zen Community A Translation of the Eihei Shingi.* çev.Taigen Daniel Leighton ve Shohaku Okumura, New York: State University of New York Press, 1996.
- Dōgen, *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury.* Vol.IV, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, USA: BDK America, 2008.
- Dōgen. *Dōgen's Extensive Records, A Translation of the Eihei Kōroku,* çev.Taigen Dan Leighton ve Shohaku Okumura, Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Dōgen. *Shōbōgenzō The True Dharma-Eye Treasury.* Vol.III, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, USA: BDK America, 2008.
- Dōgen. *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury.* Vol.1, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, USA: BDK America, 2007.
- Dōgen. *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury.* Vol.II, çev.Gudo Wafu Nishijima ve Chodo Cross, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2008.
- Döll, Steffen. "Identity in a Diagram: Authenticity, Transmission, and Lineage in the Chan/Zen Tradition", ed.Mario Pocesi. *Communities of Memory and Interpretation.* Bochum/Freiburg: Hamburg Buddhist Studies, 2018.
- Duanji. "Essentials of the Transmission of Mind", John R. McRae (çev.), **Zen Texts**, BDK America, 2005.
- Dumoulin, Heinrich. *A History of Zen Buddhism.* New York: Pantheon Books, 1963.
- Dumoulin, Heinrich. *Zen Buddhism: A History India and China.* çev.James W. Heisig ve Paul Knitter, Indiana: World Wisdom, 2005.
- Eisai, "A Treatise on Letting Zen Flourish." *Zen Texts.* çev.Gishin Tokiwa. USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- Elmas Sutra.* çev.Korhan Kaya, Sujala Yayıncılık, 2018.
- Endō, Asai. "The Lotus Sutra as the Core of Japanese Buddhism." *Japanese Journal of Religious Studies*, 41/1 (2014), 45-64.
- Fister, Patricia. "Visual Culture in Japan's Imperial Rinzaï Zen Convents." *Zen and Material Culture.* ed.Pamela D. Winfield ve Steven Heine, New York: Oxford University Press, 2017.
- Foulk, Griffith. "'Rules of Purity' in Japanese Zen." *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism.* UK: Oxford University Press, 2006.
- Foulk, Griffith. "Chanyuan ginggaui and Other 'Rules of Purity' in Chinese Buddhism." *The Zen Canon: Understanding the Classical Texts.* ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Foulk, T. Griffith. "Ritual in Japanese Zen Buddhism." *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice.* ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, New York: Oxford University Press, 2008.
- Foulk, T. Griffith. "The Form and The Function of Koan Literature: A Historical Overview." *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism.* ed.Steven Heine ve Dale S. Wright, Oxford: Oxford University Press, 2000.

- Groner, Paul ve Jacqueline I. Stone. "The Lotus Sutra in Japan; Editor's Introduction." *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol:41-1 (2014), 1-23.
- Güvenç, Bozkurt. *Japon Kültürü*. 2. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Harada, Masatoshi. "The Gozan Zen Sects in the History of Japanese Buddhism." *A Selection of Essays on Oriental Studies of ICIS*,3-31, (2011), 29-46.
- Henshall, Kenneth. *Historical Dictionary of Japan to 1945*. UK: The Scarecrow Press, 2014.
- Hori, Victor Sögen. *Zen Sand: The Book of Capping Phrases for Kōan Practices*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.
- İsi, Hasan. *Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Usnisa Vijaya Dharani Sutra*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2021.
- Japanese-English Buddhist Dictionary: Nichi-Ei Bukkyo Jiten* 日英佛教辭典. Tokyo: Kenkyusha Printing Co., 1965.
- Jorgensen, John. "The Figure of Huineng", *Readings of Platform Sutra*, ed.Morten Schlütter ve Stephen F. Teiser, Colombia University Presss, USA, 2000.
- Joskovich, Erez. "Relying on Words and Letters: Scripture Recitation in the Japanese Rinzaï Tradition." *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol.46, no.1 (2019), 53-78.
- Karataş, Hüsamettin. "Budist Kutsal Metin Külliyyatında Lotus (*Saddharmapundarika*) Sutra." *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşma Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Berikan Yay, 2016.
- Karataş, Hüsamettin. "Erken Dönem Japon Budizmi." *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII, sayı 2 (2013): 53-67.
- Keizan. *Denkōroku: The Record of the Transmission of the Light*. USA: Shasta Abbey, 2001.
- Keizan. *Zen Master Keizan's Monastic Regulations*. çev.Ichimura Shohei, U.S.A.:North American Institute of Zen and Buddhist Studies, 1994.
- Keyworth, George A. "Zen and the "Hero's March Spell" of the *Shoulengyan jing*." *The Eastern Buddhist*. Vol.47, No.1 (2016), 81-120.
- Kieschnick, John. "Blood Writing in Chinese Buddhism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol.23, No.2 (2000), 177-194.
- Kochi, Eigaku. 光地英學, "The Relationship Between Zen Master, Keizan and Esoteric Buddhism 螢山輝師と密教思想." *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*. Vol.8, No.2 (1960), 518-519.
- Küçükyağcı, Erdal. *Dönüm Noktalarıyla Japon Tarihi Samuraylar Çağı*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2013.
- Leighton, Taigen Dan. *Visions of Awakening Space and Time: Dōgen and the Lotus Sutra*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Leighton, Taigen Dan. "Dōgen's Appropriation of Lotus Sutra Ground and Space." *Japanese Journal of Religious Studies*. 32/1, (2005), 85-105.
- Lowe, Bryan D. "Buddhist Manuscript Cultures in Premodern Japan." *Religion Compass*. Vol:8, No.9 (2014), 287-301.
- Malkoç, Abdülhak. "T'ang Dönemi Çin Kültürünün Japon Kültürüne Etkileri (619–907)." Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Mano, Shinya. "Yōsai and Esoteric Buddhism." *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*.

- ed.Charles D. Orzech. Leiden: Brill, 2011.
- McRae, John. *Seeing Through Zen Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Moerman, Max. "The Archeology of Anxiety: An Underground History of Heian Religion." *Heian Japan, Centers and Peripheries*. ed.Mikael Adolphson. Honolulu: University of Hawai Press, 2007.
- Moerman, Max. "The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan." *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, ed.Kristina Myrvold. London: Routledge, 2010.
- Mohr, Michel. "Zen Buddhism during the Tokugawa Period, The Challenge to Go beyond Sectarian Consciousness." *Japanese Journal of Religious Studies*, 21/4. (1994), 341-372.
- Payne, Richard K. "The Fourfold Training in Japanese Esoteric Buddhism." *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. ed.Charles D. Orzech, Leiden: Brill, 2011.
- Poceski, Mario. *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature*. USA:Oxford University Press, 2015.
- Qiang, Ning. *Art, Religion and Politics in Medieval China The Dunhuang Cave of the Zhai Family*. Honolulu: University of Hawai Press, 2004.
- Reader, Ian. *Pratically Religious*. Honolulu: University of Hawai Press, 1998.
- Records of The Transmission of The Lamp*. Vol. I, çev.Randolph S. Whitfield. Books on Demand, 2015.
- Records of The Transmission of The Lamp*. Vol. VI, çev.Randolph S. Whitfield. Books on Demand, 2019.
- Records of The Transmission of The Lamp*. Vol.VII, çev.Randolph S. Whitfield. Books on Demand, 2019.
- Records of The Transmission of The Lamp*. Vol.V, çev.Randolph S. Whitfield. Books on Demand, 2018.
- Rigs, David E. "Are Sōtō Zen Precepts for Ethical Guidance or Ceremonical Transformation? Menzan's Attempted Reforms and Contemporary Practices." *Dōgen and Sōtō Zen*. ed.Steven Heine. New York: Oxford University Press, 2015.
- Rigs, David E. "The Life of Menzan Zuihō, Founder of Dōgen Zen." *Japan Review*. no.16, (2014), 67-100.
- Rigs, David. "The Zen of Books and Practice: The Life of Menzan Zuihō and His Reformation of Sōtō Zen." *Zen Masters*. ed.Steven Heine ve Dale S. Wright. New York: Oxford University Press, 2010.
- Rikizan, Ishikawa. "Transmission of Kirigami; A Sōtō Practice in Medieval Japan." *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. ed.Steven Heine ve Dale S. Wright. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Standart Observances of the Soto Zen School (Sōtōshū Gyōji Kihan曹洞宗行持軌範)*. Vol.1. çev.T. Griffith Foulk, Tokyo: The Administrative Headquarters of Soto Zen Buddhism, 2008.
- Stephenson, Barry. "The Kōan as Ritual Performance." *Journal of the American Academy of Religion*. Vol.73, No.2 (2005), 475-496.
- Susuz Aygöl, Merve. "Orta Çağ Sōtō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi 2021.
- Susuz Aygöl, Merve. "Japonya'da Kamakura Dönemi (1185-1333) Budist Okulları ve Manastır Kurumu." *Din ve Felsefe Araştırmaları* 3 / 6 (Aralık 2020): 209-231.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Dünden Bugüne Japon Budizmi: İnanç ve Uygulamaları." Doktora Tezi,

- Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015.
- Tanabe, Willa Jane. "Art of the Lotus Sutra." *Readings of the Lotus Sutra*. ed.Stephen F. Teiser ve Jacqueline I. Stone. New York: Colombia University Press, 2009.
- The Baizhang Zen Monastic Regulations*. çev.Shohei Ichimura. BDK America, 2006.
- The Blue Cliff Record*. çev.Thomas Cleary. USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1998.
- The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*. Vol.4, çev.I.B.Horner. Lancaster: The Pali Text Society, 2007.
- The Gateless Gate The Classic Book of Zen Koans*. çev.Koun Yamada. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*. ed.Helen j. Baroni. New York: The Rosen Publishing Group, 2002.
- The Lotus Sutra*. çev.Burton Watson, New York: Columbia University Press,1993.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. çev.John R. McRae, USA: BDK America, 2000.
- The Recorded Sayings of Layman P'ang: A Ninth-Century Zen Classic*. çev.Ruth Fuller Sasaki, Weatherhill, 1971.
- The Vimalakirti Sutra*. çev.Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1997.
- The Vimalakirti Sutra*. çev.John McRae, USA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2004.
- The Zen Master Hakuin:Selected Writings*. çev.Philip B. Yampolsky. New York: Colombia University Press, 1971.
- The Princeton Dictionary of Buddhism*. ed.Robert E. Buswell ve Donald S. Lopez. "Mikkyō 密教", New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Toshio, Kuroda. "The Development of the Kenmitsu System as Japan's Medieval Ortoodoxy." çev. James C. Dobbins, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.23, No.3-4 (1996), 233-269.
- Toshio, Kuroda."The Imperial Law and the Buddhist Law." *Japanese Journal of Religious Studies*. çev.Jacqueline I. Stone, Vol.23, No.3-4 (1996), 271-285.
- Turan, Emine Zehra. "Budizm'de Manastır Hayatı." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Welter, Albert. "Lineage and Context in the Patriarch's Hall Collection and Transmission of The Lamp." ed.Steven Heine ve Dale S. Wright. *The Zen Canon: Understanding the Classical Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 137-180.
- Welter, Albert. "Lineage." *Encyclopedia of Buddhism*. Vol.1. USA: Macmillan Reference, 2004.
- Welter, Albert. *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy:The Development of Chan's Records of Sayings Literature*. Oxford University Press, USA, 2008.
- Welter, Albert. *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu, A Special Transmission within the Scriptures*. New York: Oxford University Press, 2011.
- "Wumen's Gate". çev.J.C. Cleary ve Yoshida Osamu, *Three Chan (Zen) Classics*. BDK America, 2006.
- Yifa. *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.



İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerine Katılanların Problem ve Beklentileri (İstanbul Örneği)

Opinions, Problems, and Expectations of Participants in Informal Religious Education Services for Hearing- and Visually-impaired People

Banu Gürer^{*}, Elif Kaya^{**}

Öz

Engellilik hem engelli bireyler hem de aileleri açısından anlamlandırma ve başa çıkma güçlükleri içeren bir durum ve süreçtir. Söz konusu durumu anlamlandırmak ve süreçle başa çıkmak için kullanılan referanslar arasında dinin önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Çünkü din, insanların içinde bulunduğu durumu anlamlandırmasına yönelik verdiği cevaplara bağlı olarak, bu durumla başa çıkabilmeleri için gerekli manevi güç ihtiyacını karşılayan bir kaynaktır. Dinin bu işlevini hayata geçiren temel unsurlardan biri de din eğitimidir.

Türkiye’de engellilere yönelik yaygın din eğitimi faaliyetleri düzenleyen başlıca kurum Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur’an kurslarında engelli bireylere yönelik olarak verilen yaygın din eğitimine devam eden işitme ve görme engelli bireylerin sorun ve beklentilerinin anlaşılması amaçlanmaktadır. Araştırma fenomenolojik bir desene yapılandırılmıştır. Verilerin elde edilmesinde yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan görüşme/ mülakat tekniği kullanılmıştır. Görüşmelere 15 işitme engelli ve 15 görme engelli olmak üzere 30 kişi katılmıştır. Veriler betimsel analiz ve içerik analizi teknikleri ile incelenmiştir. Araştırmanın sonuçları, katılımcıların din eğitimi kaynaklarını, engellilikle başa çıkma durumları ve dinin etkisi, din eğitimi ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlar doğrultusunda yaygın din eğitimi aldıkları Kur’an kurslarından beklentileri olmak üzere dört boyutta değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, Engelli, İşitme ve Görme Engelliler

Abstract

Disability is a situation and process that includes difficulties in rationalizing and coping with it on the part of individuals with disabilities and their families. It can be said that religion has an important place among the ways used to make sense of the situation in question and to cope with the process. This is because religion is a resource that can provide the spiritual strength needed for people to cope with the situation they are in, by giving answers to people to make sense of the situation they are in. One of the basic elements that bring this function of religion to life is religious education.

The main institution that organizes informal religious education activities for people with disabilities in Turkey is the Presidency of Religious Affairs. This study aims to understand the problems and expectations of hearing- and visually-impaired individuals who take part in the informal religious education given to people with disabilities in the Qur’an courses in the Presidency of Religious Affairs. The research is structured with a phenomenological pattern. Interviews consisting of semi-structured questions were used to obtain the data. Thirty people, 15 of whom were hearing impaired and 15 visually impaired, participated in the interviews. The data were analyzed with descriptive analysis and content analysis techniques. The results of the research were evaluated in four dimensions: the sources of the religious education of the participants, their coping with disability and the effect of religion, their religious education needs, and their expectations from the Qur’an courses in which they receive non-formal religious education in line with these needs.

Keywords: Education, Religious Education, Disabled, Hearing and Visually Impaired

* **Sorumlu Yazar:** Banu Gürer (Doç. Dr.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: banu.gurer@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0002-5550-2759

** Elif Kaya, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul Ataşehir Müftülüğü, Kur’an Kursu Öğreticisi, İstanbul, Türkiye. E-posta: elif_kaya_ceilin2@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1501-4248

Atf: Gürer Banu, Kaya, Elif. “İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerine Katılanların Problem ve Beklentileri (İstanbul Örneği).” *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 247–285. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1300195>



Extended Summary

Disability, which is seen to have different definitions due to its many forms and the debates on its determination, refers to an impairment that prevents the fulfillment of the roles that should be performed depending on age, gender, and social and cultural factors for various reasons that occur before, during or after birth.¹

The relationship between religious education and disability can be considered in two ways. First, religious education is evaluated as an element that supports individuals with disabilities and their families in the context of religious coping. The second dimension of the relationship between disability and religious education is the acquisition of basic religious knowledge by individuals with disabilities to fulfill their religious obligations, especially their worship.

Formal religious education for people with disabilities can take place in special education schools in addition to ensuring the educational and social integration of students with disabilities with students without disabilities, in inclusive classrooms where they are educated and trained together, starting from the fourth grade of primary school to high school. It takes place in the curriculum (with courses on Religious Culture and Moral Knowledge, the Qur'an, the Life of the Prophet Muhammad, and Basic Religious Knowledge) until the students' graduation. Informal religious education is given in mosques and educational institutions belonging to various non-governmental organizations, besides the Qur'an courses run within the Presidency of Religious Affairs.²

The Directorate of Religious Affairs (Diyanet) is one of the leading institutions providing informal religious education in Turkey. Education for people with disabilities is given by the Presidency of Religious Affairs within the scope of a general curriculum that takes into account the various groups within the framework of the Need-Focused Qur'an Courses Curriculum.³ In the program in question, there are fields such as akaid, catechism, tafsir, hadith, and siyer. Since there is no Quran course curriculum for visually impaired individuals, it can be said that Need-Based Quran Lessons Curriculum is based on these courses. However, there is also the Special Education Program of the Qur'an Courses for the Hearing Impaired. The program consists of two main courses, namely the Qur'an and Religious Studies. The Qur'an course is planned as a course to read the Qur'an, to memorize some surahs and to learn about its history. The Religious Studies

-
- 1 M. Naci Kula, "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV 4 (2004), 19.
 - 2 Mustafa Başkonak, "Engelli Bireylerin Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik," *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu (14-15 Mayıs 2016)*, Ed. Mehmet Bahçekapılı vd., (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 308.
 - 3 *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2019).

course includes the subjects of faith, worship, sirah, and morality.⁴

The research was structured with a phenomenological design. An interview technique consisting of semistructured questions was used to obtain the data. The sample included students selected by snowball sampling within the scope of the purposive sampling method among students attending Qur'an courses in two districts of Üsküdar, Bahçelievler, Küçükçekmece, and Bağcılar. Between September and December 2022, 30 people, 15 hearing-impaired and 15 visually-impaired individuals (5 men and 10 women in each group), participated in the face-to-face interviews.

In the study, one-third of the participants stated that they had not received religious education before the Qur'an course, and it was determined that the family was the primary source of religious education for those participants who stated that they had received religious education. It is possible to state that schools and institutions have taken second place. It is noteworthy at this point that visually-impaired individuals have more opportunities to receive religious education than hearing-impaired individuals. The main reason for this could be that communicating with a hearing-impaired individual requires more equipment than with visually-impaired individuals.

The coping status of the participants with a disability varies depending primarily on whether the disability is congenital or not. Accordingly, it has been observed that individuals who are disabled from birth or a very young age do not experience the problem of accepting their disability because they do not have a different experience. However, if there are communication problems with their family and the environment, or if the attitudes of their family and the environment toward the disability are not constructive and supportive, individuals with disabilities from birth or a young age may question their disability.

It is possible to say that religion and family are among the important sources of support in the process of coping with disability, and some participants stated that the Qur'an courses they received also provided support for them.

In terms of coping with disability, it was understood that a significant number of the participants evaluated their disability as a motivating factor for self-improvement and thought that their situation was effective in developing empathy and sensitivity. However, it is seen that the supportive effect of the family and the environment plays an important role in the establishment of this perception and motivation.

It has been determined that the participants in the research felt the need for religious education within the framework of the disability process and situation. It is seen that the need in question is felt in terms of making sense of life and disability within the framework

4 *İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2021).

of the belief in God and destiny, finding spiritual support, and fulfilling worship and religious obligations by improving their knowledge about religion. This situation shows that the meaning of the relationship between disability and religious education and the dimensions of religious practices should be taken into account as a whole when preparing programs for people with disabilities. When we look at the fields of knowledge needed in religious education, it is seen that the desire and need to learn to read the Qur'an is in the first place, followed by the history of the prophets, especially in the context of worship, and the need for information in various fields related to catechism and religion.

According to this study, it is understood that the first information the participants found about the Qur'an for disabled people was generally obtained through friends and acquaintances, and on this occasion, they were informed about the courses. It is seen that promotional elements such as brochures are mostly accessed by the participants in formal education institutions, and a limited number of participants are aware of social media platforms.

It has been determined that the participants do not have communication and approach problems with the educators in the context of the institution employees, and the educators have an empathetic, helpful, and supportive attitude. This finding can be evaluated as a positive result in terms of the efficiency of in-service training. However, although there is no general opinion, some warnings from the participants that educators should not treat themselves as mentally disabled are important for educators to pay attention to their approach. As far as communication within the institution is concerned, the relationships of students with each other can be a problem, another point that requires attention and consideration in terms of environmental effects.

It has been determined that the number of participants who think that the education they receive from the Qur'an courses is most helpful in terms of teaching reading the Qur'an is quite high. In addition, some participants stated that it helps to get information in the different fields related to religion. The evaluations that the said training helps the participants not only in terms of their knowledge but also in terms of socialization and self-confidence suggest that it is important and necessary to support the inclusion of activities in the Qur'an courses for disabled individuals' participation in life. It is seen within the scope of current research and different studies that one of the most important expectations of people with disabilities is that they are not excluded from life because of their disabilities that they see and show that there are things they can achieve despite their disabilities.⁵

In learning the Qur'an, memorization and belief principles stand out among the subjects that the participants had difficulty with in the process of religious education. In

5 Yunus Bucuka, *Dini Sosyalleşme ve Sosyal Dışlanma Ekseninde Engellilik (Bingöl İli Örneği)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017; Efe, 177.

addition, different problems that the participants had during the education process, such as not being able to socialize, lack of resources and materials, and not being able to repeat the subject of the course, were also mentioned.

It is seen that the main demand that stands out among the practices and expectations that the participants want to be developed and supported in the courses is to eliminate the material deficiencies. To meet this need, the publication of translations of the Qur'an, catechisms, and publications of the Diyanet, written or voiced in the Braille alphabet, especially by visually-impaired participants is recommended. It is also expected that audio course books will be created and recorder support will be provided. Participants want course materials and catechisms to be written in a way they can understand. The dissemination of the courses was also expressed as a common demand of the hearing-impaired participants.

Giriş:

Birçok biçiminin olması ve tespitine yönelik tartışmalar nedeniyle farklı tanımları yapılan engellilik hali, doğum öncesi, sırası veya doğum sonrası meydana gelen çeşitli nedenlerle yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel unsurlara bağlı olarak gerçekleştirilmesi gereken rollerin yerine getirilmesine engel teşkil eden yetersizlik durumunu ifade etmektedir.¹ 2828 sayılı Sosyal Hizmetler Kanunu'nda yer alan madde 3/c'ye göre ise engelli birey “*doğuştan veya sonradan herhangi bir hastalık veya kaza sonucu bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle normal yaşamın gereklerine uymama durumunda olup; korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyacı olan kişi*”² olarak tanımlanmaktadır.

Farklı yaklaşımlar tarafından farklı biçimlerde tanımlanan³, bireysel ve sosyal

- 1 M. Naci Kula, “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV 4 (2004), 19.
- 2 <https://www.mevzuat.gov.tr/anayasa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=1&MevzuatNo=2828&MevzuatTertip=5>
- 3 Söz konusu yaklaşımlar içerisinde engelliliğin ilahi bir ceza, devletin ve toplumun üzerine bir yük ya da bireylerin ve toplumun şefkat ve merhametle ilgilenmeleri gereken bir durum olarak algılandığı ahlaki/geleneksel model; engelliliği tıbbi bir problem, bir sağlık sorunu şeklinde ele alan, dolayısıyla bireyin neleri yapabileceği üzerinden değil, neleri yapamayacağı üzerinden tarif eden biyomedikal/tıbbi yaklaşım; 1960’lı yıllardan itibaren Batı’da etkili olmaya başlayan insan hakları hareketleri ve engelli aktivistlerin çalışmaları neticesinde ortaya çıkan ve engelliliğin toplumun koyduğu engellerden kaynaklandığını düşünen sosyal model; engelliliğin durumunun biyolojik yönünü göz ardı etmeden sosyal boyutunun dikkate alınması gerektiğini kabul eden biyofizikososyal model yer almaktadır. 1980’lerden sonra bir insan hakları meselesi olarak ele alınmaya başlanan engellilikle ilgili çalışmaların, 1990’lardan itibaren bir disiplin olarak geliştiği görülmektedir. Tüm yaklaşımlar çerçevesinde engelliliğin sadece engellilere ait bir durum olmadığı, tüm insanlığın yaşlılık, hastalık, savaşlar veya sağlık için risk içeren çeşitli etkenlerle engelli adayı olabileceği, dolayısıyla engelliliğin sadece belirli bir grup veya sayıdaki insanla sınırlı olarak değerlendirilemeyeceği yönündeki vurgular, engelliliğe dair evrensel politikalar geliştirilebilmesi bakımından dikkate değerdir. Engelliliğe dair toplumlarda belirli dönemlerde tek bir modelin ve yaklaşımın hakim olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bkz. Şerafettin Erten&Mehmet Akel, “Engellilik Kültürü: Engellilik Modelleri Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Sosyal Bilimlerde Kültür Tartışmaları*, Ed. Cem Ergun & Süleyman Ögreci, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, 80-82; Vehbi Ünal, “Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(3) (2018),1463; İlknur Meşe, “Engelliliği Açıklayan Sosyal Model Nedir?”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14(13) (2014), 82; rving Kenneth Zola, “Toward the Necessary Universalizing of a Disability Policy”. The Milbank Quarterly, 83: Online-only-Online-only, (2005). <https://doi.org/10.1111/j.1468-0009.2005.00436.x> (Erişim tarihi: 10.02.2023); Fatma Kahraman Güloğlu, “Tarihi Süreçte Dünyada ve Türkiye’de Engelliliğin Değişimi ve Gelişimi”, *Değişen Dünyada Sosyal Politika*, Ed. Tuncay Güloğlu & Eyüp Sabri Kala, (İstanbul: Ekin Yayınevi, 2021), 190.

etkenlere bağlı zorlukları kapsayan engelliliğin anlamlandırılmasında ve süreçle başa çıkmada müracaat edilen kaynaklar arasında dinin önemli bir yeri vardır. Dinin öneminin özellikle insanın anlam ihtiyacına dair verdiği cevaplara dayandığı söylenebilir.⁴ Buna bağlı olarak, engelli bireylere yönelik danışmanlık hizmetleri çerçevesinde bu bireylerin din ile bağlarının dikkate alınmaması, etkili terapatik ilişkinin kurulması ve müdahale tekniklerinin uygulanmasının önünde bir mani olarak kabul edilmektedir.⁵

Dinin bahsedilen fonksiyonunu hayat geçiren temel unsurlardan biri din eğitimidir.

Din eğitiminin engellilik ile ilişkisi iki açıdan düşünülebilir. Birincisi, din eğitiminin dinî başa çıkma bağlamında engelli bireylere ve ailelerine destek veren bir unsur olarak değerlendirilmesidir. Engelliliğin din açısından anlamının, bunun neticesinde engelli bireylerin ve ailelerinin engelliliğin getirdiği zorluklara karşı verdikleri mücadelenin, gösterdikleri gayret ve sabrın din açısından değerli olduğunun aktarılması, din eğitiminin manevi destek bağlamında önemli bir işlevidir. Bu işlev toplumsal farkındalığın oluşturulması açısından da önemlidir.

Engellilik ve din eğitimi ilişkisinin ikinci boyunu ise, engelli bireylerin ibadetler gibi dinin getirdiği yükümlülükleri yerine getirebilmelerine yönelik temel dini bilgileri edinmeleri oluşturmaktadır. Bu bilgileri edinme süreci, engelli bireylere yönelik din eğitimi faaliyetlerinin özellikle eğitmen, müfredat ve materyal açısından ayrıca düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

Engelli bireylere yönelik örgün din eğitimi öncelikle özel eğitim okullarında⁶ verilmektedir. Bunun yanında engelli öğrencilerin engeli olmayan öğrencilerle,

4 Mesela bkz. Naci Kula, “Engelliliğin Getirdiği Sorunlarla Başa Çıkmada Dini İnançların ve Değerlerin Etkisi”, *Din, Değerler ve Sağlık*, Ed. Hayati, Hökelekli, (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 133; Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 241, 246; İslam Musayev, *Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi*, (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016); Sevgi Savcı Bahçekapılı, *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. Adnan Arslan, “Engellilerde Dini başa Çıkmada Felsefi Arkaplan”, *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 147-159.

5 Mary Thomas Burke vd., “Sprituality, Religion and CACREB Curriculum Standards”, *Journal of Counseling & Development*, 3(77) (1999), 251.

6 Bu okullar zihinsel ve görme engelli öğrenciler için Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi, orta veya ağır seviyede zihinsel engelli öğrenciler ile otistik öğrenciler için Özel Eğitim İş Uygulama Merkezi ve işitme engelli ve ortopedik engelli öğrenciler için Özel Eğitim Meslek Lisesidir. Mustafa Başkonak, “Engelli Bireylerin Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu (14-15 Mayıs 2016)*, Ed. Mehmet Bahçekapılı vd., (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 308.

eğitsel ve sosyal olarak bütünleşmelerini sağlamak üzere bir arada eğitim ve öğretim gördüğü kaynaştırma sınıflarında da söz konusudur. Ayrıca ilköğretim dördüncü sınıftan itibaren lise mezuniyetlerine kadar müfredat içerisinde (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri ile) yer almaktadır. Yaygın din eğitimi ise başta Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Kur'an kursları olmak üzere camilerde ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarına ait eğitim kurumlarında verilmektedir.⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından, engelli birey ve ailelerinin manevi sorunlarının çözülmesine yönelik gerekli desteği sağlama misyonu doğrultusunda 2003 yılında “Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam: Sorunlar ve Çözüm Önerileri” başlığı altında düzenlenen sempozyum, konunun akademik yönüne dair yapılan önemli bir çalışmadır. Aynı yıl engelli bireylere din eğitimi hizmeti sunma amacıyla hazırlanan bir proje kapsamında Engellilere Yönelik Din Hizmetleri Komisyonu kurulmuştur. Yine proje çerçevesinde, görme ve işitme engelli bireylere yönelik eğitim programlarının ve eğitim materyallerinin hazırlanması, engellilere özel günlerde programların düzenlenmesi, bazı camilerde hutbelerin işaret dili ile verilmesi, camilerde engelli bireylere yönelik ortam hazırlanması ve düzenlemelerin yapılması, din görevlilerine engellilere dair hizmet içi eğitim verilmesi, engelli bireylerden talep edenler için hac ve umre ziyaretleri organize edilmesi gibi esaslar belirlenmiştir.⁸ Bu esaslara dayalı yapılan çalışmalar neticesinde engelli bireylerin yaş, cinsiyet, engel türleri gibi hususlar dikkate alınarak düzenlemeler yapılmaya başlanmış; işitme ve görme engelli bireyler için Kur'an kurslarında Kur'an öğretimi ve din eğitimi hizmetleri başlatılmıştır.⁹ Söz konusu hizmetler, 2015-16 eğitim-öğretim yılında her il ve ilçede engellilere için bir Kur'an kursu açılmasına yönelik çalışmaların başlatılması ile genişletilmiştir.¹⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından engelli bireylere yönelik eğitimler, İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları çerçevesinde çeşitli grupları dikkate alan genel bir öğretim programı kapsamında verilmektedir. Programda, akaid, ilmihi, tefsir, hadis ve siyer gibi alanlar yer almaktadır.¹¹ Görme engelli bireylere yönelik Kur'an Kursu programı tespit edilememiş olduğu için, İhtiyaç Odaklı Kur'an

7 Başkonak, 308.

8 İsmail Karagöz, *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 5.

9 Elif Kaya, “İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Veren Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri ve Beklentileri”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019, 27.

10 <https://diyanet.tv/diyanet-ten-engellilere-yonelik-yeni-hizmet.3>

11 *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2019).

Kursları Öğretim Programlarının, bu kurslar için de temel alındığı söylenebilir. Ancak işitme engelli bireylere yönelik olarak ayrıca İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı bulunmaktadır. Program Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler olmak üzere iki ana dersten oluşmaktadır. Kur'an-ı Kerim dersi, Kur'an'ı yüzünden okumaya, bazı sureleri ezberlemeye ve tarihi hakkında bilgi edinmeye yönelik bir ders olarak planlanmıştır. Dini Bilgiler dersi ise itikad, ibadet, siyer ve ahlak konu alanlarını içermektedir.¹²

1. Araştırmanın Amacı ve Problemi:

Türkiye'de engelli bireylere yönelik çalışmalar son yıllarda akademik düzeyde artış göstermekte, bu çalışmalar arasında konunun din ile ilişkisine yönelik çeşitli çalışmalar da yer almaktadır. Bu çalışmaları dinin engelliliğe bakışı ve engelli bireylerin dinle ilişkisi olarak iki ana kategoriye ayırmak mümkündür.

Konuyla ilgisi açısından engelli bireylerin din ve din eğitim ile ilişkisine yönelik çalışmalara bakıldığında ise dinin ve din eğitiminin engelli bireyler üzerindeki

12 *İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı*, (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2021).

etkisi¹³, engelli bireylerin din eğitimi ve problemleri¹⁴ ve engelli bireylere yönelik

- 13 Mesela bkz. Naci Kula, “Bedeni Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000); Kula (2005; 2017); Musayev (2016); Ünal (2018); Adem Efe, “Engelli Çocuk ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2006/1), 169-198; Gülderen Durna&Ali Coşkun, “Görme Engelli Bireylerde Dini Sosyalleşme Araçları”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 13/29 (2020), 143-164; Abdülkerim Bahadır, “Psiko-sosyal Bir Sorun Olarak Engelliliği Anlamlandırmada Dini Referanslar ve Pratik Yansımaları”, *Marife*, 10/2 (2010), 9-25; Mehmet Bahçekapılı, “Biyopsikososyal Açından Dinin Engellilik ve Farklı Sağlık Problemleri Üzerine Etkisi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 19-44; Savcı Bahçekapılı (2019).
- 14 Mesela bkz. Mustafa Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019); Mustafa Başkonak, “Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, Ed. Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 169-186; Mustafa Başkonak, “İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, Ed. Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 205-234; Mustafa Başkonak, *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016; Saadetin Özdemir, *Engelliler ve Din*, (İstanbul: C Planı, 2016); Saadetin Özdemir, “Engellilerin İnanç Konuları Hakkındaki Dini bilgi Yeterlilikleri”, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu*, (İstanbul: Yeditepe Yayıncılık, 2016), 523-544; Saadetin Özdemir, “Türkiye’de Özel Eğitim ve Özel Eğitimde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, Ed. Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 112-138; Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak, “Din Eğitimi Açısından Engellilik”, *İlahiyat Bilimleri Açısından Engellilik -I*, (İstanbul: Eğitim Yayınevi, 2020), 224-239; Şaban Öz, “Engelli Din Eğitiminden Özürsüz Din Eğitimi Modeliğine: Ötekileştirilen Özürlülerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Hikmet Yurdu* 6 (11) (2013/1), 75-89; Mustafa Başkonak, “Covid-19 Salgın Sürecinde İşitme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi”, *Türkiye din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12 (2022), 89-119; Kula (2004); Naci Kula, “Engelli Gençlerin Gelişim Özellikleri ve Din-Ahlak Eğitimi”, *Turkish Studies*, 12/20, 167-182; Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28 (2015/2), 61-92; Mehmet Yücel & Ramazan Bulut, “Bedensel Engellilerin Din Hizmetlerine Erişimlerinde Yaşadığı Sorunlar: Alaşehir Örneği”, *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 4/1 (2020), 70-85; Teceli Karasu, “Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim”, *Özel Eğitim’de Din Eğitimi*, Ed. Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 64-84; Mehmet Emin Ay, “Özürlü Çocukların Eğitiminde Din Eğitimi ve Öğretiminin Katkısı”, *I. Çocuk Kurultayı Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: İstanbul Çocuk Vakfı, 2000), 394-397; Mustafa Usta, “Özel Eğitim Gerekiren Birey, Aile ve Din Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2010), 75-110; İslam Musayev, “Zihinsel Engelli Çocuklar İçin Din Eğitiminin Önemi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası* 23(2015), 193-204; Rıdvan Demir, “Özel Gereksinimli, Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi (4-5 Mayıs 2018, Adana) Bildiriler Kitabı*, Ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 14- 32.

din hizmetleri ile din görevlilerinin ve din dersi öğretmenlerinin problemleri¹⁵ gibi ana başlıkların öne çıktığı ifade edilebilir. Söz konusu çalışmalar içerisinde engelli bireylerin din eğitimi problemlerine temas eden araştırmaların, genel olarak dini başa çıkma ve bu doğrultuda din eğitiminin engelli bireylerin hayatındaki yeri, engellilere yönelik din eğitiminde dikkat edilecek hususlar, engellilere yönelik din eğitimi materyalleri ile ilgili olduklarını söylemek mümkündür. Doğrudan Kur'an kurslarındaki din eğitimi ve bu eğitimden beklentiler üzerine yapılmış çalışma ise tespit edilememiştir.¹⁶ Yaygın din eğitimi alanında önemli bir yeri bulunan Kur'an kurslarındaki din eğitimi çalışmalarının incelenmesi, sorunlara yönelik öneriler getirilebilmesine ve faaliyetlerinin geliştirilebilmesine imkan sağlayacaktır. Bu doğrultuda İstanbul'daki Kur'an kurslarında işitme ve görme engelli bireylere yönelik din eğitimi hizmeti alan bireylerin, aldıkları din eğitimi ile ilgili görüş, problem ve beklentilerini tespit etmeyi amaçlayan araştırmanın, özellikle yaygın din eğitimi sahasındaki çalışmalar için veri desteği sağlayacağı umulmaktadır.

Araştırmanın problemini “Kur'an Kurslarında yaygın din eğitimi alan işitme ve görme engelli bireylerin aldıkları din eğitimi ile ilgili problemleri nelerdir?” şeklinde ifade etmek mümkündür. Problem sorusuna cevap verebilmek üzere çalışmada cevabı aranan diğer sorular ise aşağıdaki gibidir:

Katılımcıların din eğitimi kaynakları nelerdir?

Katılımcıların Kur'an kurslarına müracaat nedenleri nelerdir?

Katılımcıların engellilik durumlarını anlamlandırmada aldıkları din eğitiminin etkisi nedir?

15 Mesela bkz. Kara (2019); Tuğba Teke, *Görme Yetersizliği Olan Bireylere Yönelik Din Eğitiminde Öğretmenlerin Karşılaştıkları Sorunlar*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019; Eyüp Şimşek & Teceli Karasu, “Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 16/37 (2016), 51-75; Muzaffer Üzümcü & Bayramali Nazıroğlu, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1546-1557; Rıdvan Demir, “Hafif (Eğitilebilir) Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 64 (2017), 209-235; Sümeyra Bilecik, “Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmlielerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri”, *Bilimname* 2/38 (2019), 459-495; Arkin Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

16 Konuyla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Mustafa Başkonak, “Engelli Gençlerin Din Eğitiminde Camilerin, Kur'an Kurslarının ve Din Görevlilerinin Yeri ve Önemi”, *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri (7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri-Sakarya 2016)*, Ed. Abdullah İnce, (İstanbul 2016), 183-190.

Katılımcıların engellilik durumları ile başa çıkmalarında aldıkları din eğitiminin rolü nedir?

Katılımcıların Kur'an kurslarında aldıkları din eğitimi ile ilgili olumlu ve olumsuz tecrübeleri nelerdir?

Katılımcıların Kur'an kurslarında aldıkları din eğitiminden beklentileri nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi, Çalışma Grubu ve Sınırlılıkları:

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde engelli bireyler için verilen yaygın din eğitimine devam eden işitme ve görme engelli bireylerin aldıkları eğitimle ilgili problemlerini ve beklentilerini anlamak üzere nitel bir çalışma olan araştırma, olgubilimsel (fenomenolojik) desen ile yapılandırılmıştır. Gerçekliğin tecrübelerle bağlı olarak nasıl anlamlandırıldığına, ortaklaştığına, farkında olunan ancak derinlemesine bilgi sahibi olunmayan olgulara odaklanarak bunları tespit etmeye çalışan olgubilim (fenomenoloji) deseni¹⁷ kapsamında araştırmada katılımcıların aldıkları din eğitimi ile ilgili tecrübe, görüş ve beklentileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Verilerin elde edilmesi için yarı-yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakat/görüşme tekniği kullanılmıştır. Verilerin analizi sürecinde, tanıtıcı verilerin düzenlenerek ortaya konulması için betimsel analiz yönteminden; birbiriyle bağlantılı verilerin, bu verileri açıklayan kavram ve temalar çerçevesinde bir araya getirilerek anlaşılır bir biçimde yorumlanmasına yönelik olarak ise içerik analizi yönteminden faydalanılmıştır.¹⁸

Araştırmanın evrenini İstanbul'da Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurslarda yaygın din eğitimi alan işitme ve görme engelli bireyler oluşturmaktadır. Örneklem ise İstanbul'un Üsküdar (iki kurumdan), Bahçelievler, Küçükçekmece ve Bağcılar ilçelerindeki Kur'an kurslarına¹⁹ devam eden öğrenciler arasından amaçlı örneklem yöntemi kapsamında kartopu örnekleme ile seçilmiş öğrencileri kapsamaktadır.

Eylül – Aralık 2022 tarihleri arasında, yüz yüze olarak gerçekleştirilen mülakatlara 5'i erkek 10'u kadın 15 işitme engelli ve tamamı kadın 15 görme engelli birey olmak üzere 30 kişi katılmıştır. Katılımcıların yaşları 17 ila 67 yaş aralığında değişmektedir. Mülakatlar işitme engellilerle işaret dili, görme engelliler ile konuşma

17 Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2008), 17-18.

18 Yıldırım & Şimşek, 89.

19 Araştırmanın yapılabilmesi için gerekli resmi izinler alınmış olmakla birlikte, katılımcıların kimliklerinin gizli tutulmasını temin etmek amacıyla kursların isimlerine yer verilmemesi tercih edilmiştir.

dili vasıtasıyla, bu kurumlarda görev yapan ve işaret dilini bilen ilgili araştırmacı tarafından bizzat gerçekleştirilmiştir. Araştırma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu'nun 2021-45 sayılı, 17.06.2021 tarihli kararı ile verilen onay doğrultusunda gerçekleştirilmiştir

Araştırmaya katılan katılımcıları ifade etmek üzere katılımcılar kodlanmıştır. Kodlamalar engel türü, cinsiyet ve yaş esas alınarak yapılmıştır. Buna göre mesela katılımcı işitme engelli, kadın ve 20 yaşında ise İK20, katılımcı görme engelli, erkek ve 17 yaşında ise GE17 şeklinde kodlanmıştır.

Araştırma, İstanbul'da yaygın din eğitimi hizmeti alan işitme ve görme engelli bireylerden görüşmelere katılan çalışma grubu ve gerçekleştirildiği zaman aralığı ile sınırlıdır.

Katılımcıların belirtilen biçimde kodlanmış şekilde engellilik, eğitim ve meslek durumlarını içeren demografik nitelikleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir:

Tablo 1.

Katılımcıların Demografik Özellikleri

	Engellik durumu	Eğitim düzeyi	Mesleği
GE18	%50 görme engelli	Lise son sınıf	Öğrenci
GK40	Doğuştan görme engelli	Üniversite öğrencisi	Özel sektör
GK22	Doğuştan görme kaybı, %10 görme kapasitesi var	Lise	Çalışmıyor
GK25	Sonradan görme engelli, %10 görme kapasitesi var	Üniversite	Çalışmıyor
GE67	Sonradan görme engelli	İlkokul	Matbaacı
GK17	Doğuştan görme engelli	Lise öğrencisi	Öğrenci
GE21	Doğuştan görme engelli	Üniversite	Çalışmıyor
GK36	Sonradan görme engelli	İmam-Hatip Lisesi	Çalışmıyor
GE22	Doğuştan görme engelli	Lise	Çalışmıyor
GE35	Sonradan Görme Engelli	Lise	Çalışmıyor
GK32	Sonradan Görme Engelli	Lise	Çalışmıyor
GK46	Sonradan Görme Engelli	Üniversite (açıköğretim, İlahiyat)	Çalışmıyor
GK17(2)	Doğuştan Görme Engelli	Lise öğrencisi	Öğrenci
GK33	Doğuştan Görme Engelli	Lise öğrencisi (açıköğretim)	Çalışmıyor
GK24	Doğuştan Görme Engelli (Çok az görüyor)	Lise	Çalışmıyor
İK55	Sonradan işitme engelli	İlkokul	Ev hanımı
İK50	Doğuştan işitme engelli	İlkokul	Ev hanımı
İK51	Doğuştan işitme engelli	Ortaokul	Çalışmıyor

İK47	Sonradan (4 aylıktan itibaren) işitme engelli	İlkokul	Hastanede danışman (emekli)
İK47(2)	Sonradan işitme engelli	Ortaokul	Emekli
İK57	Doğuştan işitme engelli	Ortaokul	Emekli
İK38	Sonradan (2 yaşından itibaren) işitme engelli	Lise	Emekli (Fabrika işçisi)
İK29	Doğuştan işitme engelli	Lise	Çalışmıyor
İK29(2)	Sonradan (bebeklik) işitme engelli	Üniversite	Ev hanımı
İK59	Doğuştan işitme engelli	Ortaokul	Ev hanımı
İK55(2)	Sonradan (bebeklik) işitme engelli	Ortaokul	Terzi
İK31	Sonradan engelli	Lise	Ev hanımı
İK44	Sonradan (çocukluk döneminden itibaren) engelli	Lise	Ev hanımı
İK27	Doğuştan işitme engelli	Lise	Çalışmıyor
İK46	Sonradan (2 yaşından itibaren) engelli	Lise	Muhasebeci (emekli)

3. Bulgular:

Araştırmanın soruları katılımcıların din eğitimi kaynaklarını, engellilikle başa çıkabilme durumlarını, din eğitimine duydukları ihtiyacın boyutlarını ve bu ihtiyaç çerçevesinde yaygın din eğitimi aldıkları Kur'an kurslarından beklentilerini anlamak doğrultusunda dört ana tema üzerinden şekillendirilmiştir. Söz konusu temalar ve temalara ilişkin bulgular aşağıdaki gibidir:

3.1. Din Eğitiminin Kaynağı:

Engelli bireyler için eğitim, durumlarını anlamlandırma, durumlarının getirdiği zorluklarla başa çıkabilme ve daha da önemlisi sosyal hayata katılabilme imkanı sağlaması bakımından çok önemli bir ihtiyaçtır. Ancak bu ihtiyacın sağlıklı bir biçimde karşılanabilmesi bakımından engelli bireylerin engel türlerinin eğitim durumlarına etkisini dikkate almak gerekir. Zira konumuz itibariyle işitme ve görme engelli bireylerin gelişim seyri hem engel türleri açısından hem de aynı engel türü içerisinde doğuştan olup olmamasına bağlı olarak farklılık göstermektedir. Örneğin işitme engelli bireylerin, özellikle dil gelişimini tamamlayamadan bu engelle maruz kalanların dil kazanımlarını gerçekleştirmeleri tam anlamıyla mümkün olamamaktadır. Bu durum başta aile olmak üzere çocuğun çevresiyle iletişim kurmasına engel oluşturmaktadır. Aynı zamanda okuma yazma gibi temel becerilerin kazanılmasını da zorlaştırmaktadır. Dil gelişimini tamamladıktan sonra işitme engelli olan bireyler için ise işitme engelinin gerçekleştiği yaş ne kadar ileri ise engelin gelişim ve öğrenme üzerindeki olumsuz etkisi de o kadar

az olmaktadır.²⁰ İşitme engelinin dil gelişimindeki olumsuz etkisi ise ezberleme, anlama ve kavrama yeteneği açısından bilişsel gelişimi, iletişim problemleri bağlamında ise sosyal gelişimi olumsuz etkilemektedir. Görme engelinin dili kullanma ve anlama yeteneğini değiştirmeyeceğine dair genel kabulün yanı sıra görme engelli bireylerin dili kullanma nitelikleri sebebiyle farklı düşünme şekillerine sahip olabileceklerini düşünenler de mevcuttur. Zira görme engelli bireylerde aşırı sözcük kullanma (verbalizm) yani duyum tecrübeleri ile tutarsız kelime ve cümle kullanımı söz konusudur. Bu durum da görme engelinin erken yaşlarda ortaya çıkmasına bağlı olarak değişmektedir. Doğuştan veya çok küçük yaşlarda, gördüklerini anlamlandırma seviyesine gelmeden ortaya çıkan görme engeli, bireyin kavramsal, dolayısıyla bilişsel gelişimini olumsuz etkilemektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri bazı kavramları görmeden anlamamanın mümkün olamamasıdır ki daha ziyade dokunma duyusu ile idrak edilen alan kavramı bunlardan biridir. Aynı şekilde bireyin bedensel olarak kendini tanıması ve cinsiyet farkını anlamlandırması da zor olmaktadır. Bu gibi problemler, sağlıklı bir sosyal gelişim açısından dezavantaj oluşturmaktadır. Ancak dil gelişimini tamamlayan bireylerde ortaya çıkan görme engelinin, bireyin anlama, anlamlandırma ve öğrenme kapasitesini ve dolayısıyla sosyal gelişimine olumsuz etkisi daha azdır.²¹

Bahsi geçen hususların işitme ve görme engelli bireylerin din eğitimi sürecinde dikkate alınması gerekmektedir. Zira alan itibarıyla soyut kavramların önemli bir yeri bulunan dinle ilgili bilgilerin sağlıklı bir biçimde kazandırılabilmesi, öncelikle din eğitiminin veren kaynakların işitme ve görme engelli bireylere eğitim verebilme yeterliliği ile ilişkilidir. Bu yeterliliğin ilk basamağı ise bu bireylerin özelliklerinin

20 Bkz. Mitat Enç vd., *Özel Eğitime Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 156, 1987), 109; Mustafa Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*, 52.

21 Kula (2005), 89, 93.

bilinmesi ve bu özelliklere uygun yöntemlere²² hakim olunmasıdır.²³

Belirtilen noktalardan hareketle katılımcıların din eğitimi aldıkları kaynakları anlamak üzere yönelttiğimiz soru “*Daha önce din eğitimi aldınız mı? (Evet, ise) Nereden?*” şeklindedir. Görme engelli katılımcılardan 3 kişi (GK24, GK32, GK40), işitme engelli katılımcılardan ise 7 kişi (İK27, İK55, İK51, İK47, İK47(2), İK38, İK59) daha önce din eğitimi almadıklarını, ancak İK27, dudak okuyabildiği için annesinin kendisine Kur’an harflerini öğretmeye çalıştığını, İK51 ise, annesinin kendisine öğretmeye çalıştığını ancak hiç anlamadığını ifade etmiştir.

Din eğitimi aldığını ifade eden katılımcıların büyük çoğunluğunun din eğitimlerini Kur’an kurslarından aldıkları tespit edilmiştir. İmam Hatip Lisesi (GK22, GK36), lise (İK29), cami (GE21), aile (GK25, GK17, İK55(2), İK57), okul (GK17 (2)), sivil toplum kuruluşları (GK36, İK46) katılımcıların din eğitimi aldıkları yerler arasındadır.

Verilen cevaplar ışığında, görme engelli bireylerin işitme engelli bireylere nazaran eğitim ve özelde din eğitimi alma imkanlarının daha fazla olduğu söylenebilir. Zira görme engelli bireylerin işitme yoluyla öğrenme imkanlarının olması nedeniyle aile başta olmak üzere çevreden bu konuda destek alabilmeleri daha kolaydır. Bu durumun görme engellilerin eğitim sürecinin işitme engellilere göre daha erken ve farklı kanallardan destekli biçimde başlamasını mümkün kıldığı ifade edilebilir.

İşitme engelli bireylerde ise, eğer iletişim için gerekli eğitim alınmamışsa, ailelerin yardımcı olabılme kapasitesi daha düşük görünmektedir. Zira işaret dili bilinmediği

22 Duyarak öğrenme imkanları olmayan veya sınırlı olan işitme engelli bireylerin eğitim sürecinde sözel iletişim yöntemi (oral), doğal işitsel yöntem, işaret yöntemi (manuel), toplam yöntem (total) ve iki dilli yöntem (bilingual) olmak üzere engelin durumuna bağlı olarak farklı yöntemler kullanılmaktadır. Mustafa Başkonak, “İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, 220-222. Görme engelli bireyler için ise işitsel ve dokunmaya yönelik yöntemler etkili olmaktadır. Dolayısıyla görme engellilere uygun materyal geliştirilmesi önem kazanmaktadır. Mustafa Başkonak, “Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, 174-176.

23 Söz konusu yöntemlerin belirlenebilmesi engelli bireylerin öğrenme stillerinin bilinmesi ile de yakın ilişkilidir. Buna göre yapılan araştırmalarda bu stillerin engelli bireylerde de bireysel farklılıklar taşıdığı tespit edilmekle birlikte ilköğretim (8. sınıfa kadar) düzeyinde Türkiye’de yapılan bir araştırmada işitme engelli öğrencilerin öğrenme stilleri içerisinde birinci sırada, somut yaşantı ve yansıtıcı gözlem öğrenme biçimini kapsayan değiştiren öğrenme stiline yer aldığı görülmüştür. Bkz. Cem Aslan, “İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme Stilleri Üzerine Bir Araştırma”, *Turkish Journal of Education* 2(2) (2013), 11. Görme engelli öğrenciler (6,7,8. sınıflar) üzerine yapılan benzer bir araştırmada ise “ayrıştıran (yaparak öğrenme)” stiline öne çıktığı saptanmıştır. Bkz. Tazegül Demir & Ülker Şen, “Görme Engelli Öğrencilerin Çeşitli Değişkenler Açısından Öğrenme Stilleri Üzerine Bir Araştırma” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2(8) (2009), 160.

veya engelli bireyin dudak okumak gibi iletişim becerisi söz konusu olamadığı takdirde, özellikle doğuştan işitme engeli bulunan çocuk ve bireylerle iletişim kurmak zordur. Bu durum erken yaşta ailede eğitim alamamaya yol açmaktadır:

Daha önce hiç din eğitimi almadım. Annem bana öğretmeye çalıştı ama hiç anlamadım. (İK51)

Hayır, almadım ama annem bana öğretmeye çalışıyordu. Ben doğuştan işitme engellyim ama dudak okuyabiliyorum. Annem de dudak okuduğum için bana harfleri gösteriyordu. (İK27)

Erken yaşta din eğitimi alınamaması hem dinin vaz ettiği değerlerin hayata geçirilememesine hem de ilerleyen dönemlerde dini bilgiyi öğrenme güçlüklerinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.²⁴ Aynı zamanda dinin sağlayacağı manevi destekten, erken yaşlardan itibaren istifade edilmesine de engel teşkil etmektedir. Özellikle iç dünyasında sığınabileceği, kendini güvende hissedebileceği bir varlığa inancın ve engellilik durumuna ilişkin nedenselliğe yönelik anlamlandırmaların engelli bireye sağlayabileceği güven duygusu açısından bu durum önemli bir eksiklik olarak kabul edilebilir.²⁵

Engelli bireylerin kurumsal eğitim alabilmelerinin ise kurumların bu bireylerle iletişim kurma becerilerine sahip eğitimciler ve gerekli materyallere sahip olup olmamalarına bağlı olduğu görülmektedir. Söz konusu imkanlar mevcut veya yeterli değilse, kurumların bu bireylerin kendi bünyelerinde eğitim almalarına olumlu yaklaşmadıkları anlaşılmaktadır:

Almadım. Önceleri Kur'an kursuna gitmişim ama görme engelli olduğum için kabul etmediler. Uğraşmak istememişlerdi. Sonradan Halkalı'daki kursu öğrendim. Ben matbaa işi yaptığım için bazı kabartma yazı Kur'anları biz basardık.²⁶ Hocayla da öyle tanıştık ve devam ettik. (GE67)

Görme engelli olduğum için hiçbir Kur'an Kursu beni tam olarak almıyordu. Alsa bile kabartma Kur'an-ı Kerim yoktu. Ortaokulda seçmeli Kur'an dersi olarak Kur'an dersine başlamış oldum. İlk ve ortaokulu da görme engelliler okulunda okumuştum. (GK17)
Evet, küçükken işiten çocuklarla kursa gitmişim ama duymadığım için hoca benimle pek ilgilenmemişti. Sınıf kalabalıktı. Hoca onlara bakıyordu. Zaten işaret dili bilmediği için ben onu anlamıyordum. O da beni anlamıyordu. Yıllar sonra işitme engellilere kurs açıldı. Ben de orya gittim hala devam ediyorum. (İK44)

24 Başkonak, *Türkiye'de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*, 103.

25 Kula (2017), 132-133.

26 Diyanet İşleri Başkanlığı, durumlarını gösteren sağlık raporu olan görme engelli bireyler için Braille Kur'an-ı Kerim Elif-Ba'sı gibi eğitim materyallerine ücretsiz erişim imkanı sunmaktadır. https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30054/haydi-turkiye-evden-kuran-ogrenmeye?TSPD_101_R0=083d721e09ab2000989a3d1e59f88f144ca5ea3e863c016c3eea678525dea68e9a166f3682bb1461089b9cc9e0143000eb0d5dcf96c6e40c802a7950a9926562d37a61374a54eb81696c7a3f051b3be7e76773c1b71973a5de64e4e892caf027.

Kurumlara ulaşım imkanı, eğitimin sürekliliğini etkileyen bir boyut olarak dikkati çekmektedir:

Liseyi bitirdikten sonra Zeytinburnu 'nda bir kursa gittim. Orada biraz eğitim gördüm ama ben Çekmeköy'de oturuyordum. Zeytinburnu çok uzaktı. Yarım kaldı gidemedim. Keşke daha yakın yerlerde kurslar olsa. (İK31)

Katılımcıların cevapları çerçevesinde işitme ve görme engelli bireylerin din eğitimi kaynakları arasında Kur'an kurslarının önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumun, engelli bireylerin engellilik durumlarına uygun eğitim alabilecekleri eğitmen ve materyal imkanının bu kurumlarda daha fazla olması ile yakın ilgili olduğu düşünülebilir.

3.2. Engellilikle Başa Çıkma ve Din:

Engellilik durumunun nasıl anlamlandırıldığı, bu durumla başa çıkma sürecinde engelli bireye yön verecek önemli bir unsurdur. İfade edildiği üzere söz konusu anlamlandırmada din temel kaynaklardan biri olabilmektedir. Dinin temel kaynaklardan biri olması ise din eğitimi ihtiyacını beraberinde getirmektedir ki Kur'an kursları bu ihtiyaca yönelik hizmet vermeye çalışan kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Engelli bireylerin engellilikle başa çıkma süreçlerinde dinle ilişkilerinin, Kur'an kurslarına müracaat etmelerine zemin teşkil ettiği düşüncesi ile araştırmada katılımcıların engellilik durumuna yaklaşımları, karşılaştıkları zorluklar ve bu süreçte destek aldıkları kaynaklar anlaşılmaya çalışılmıştır.

Katılımcıların engellilik durumlarına bakışlarını, bu süreçte zorlandıkları hususları ve bu hususlarla başa çıkmada başvurdukları kaynakları anlamak doğrultusunda yönelttiğimiz ilk soru “*Engelliliği kabul ediş tecrübenizde sizi zorlayan hususlar oldu mu? Olduysa neler?*” şeklindedir. Soru esasen sonradan engellilere yönelik olarak planlanmıştır. Ancak doğuştan engelli bireylerin de çevresel etkileşimlere bağlı olarak engellilik durumlarına yönelik sorgulama yapıp yapmadıkları hakkında değerlendirme yapabilmeleri bakımından tüm katılımcılara yöneltilmiştir.

Katılımcıların verdikleri cevaplar ışığında, doğuştan veya çok küçük yaştan itibaren engelli bireylerin engellilik durumlarını kabul ediş biçimleriyle sonradan engelli bireylerin durumlarını kabul edişleri arasında farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Soruyu yöneltirken öngörüldüğü üzere, doğuştan veya küçük yaştan itibaren engelli bireylerin engellilik dışında bir tecrübeleri olmadığı için, engellilik durumunu kabul etme ile ilgili problemleri genellikle bulunmamaktadır. Ancak aile ve çevre ile iletişim problemleri varsa veya aile ve çevrenin engellilik durumuna

karşı tavırları yapıcı ve destekleyici değilse, bu bireylerin de engellilik durumlarını sorgulayabildikleri görülmektedir. Dolayısıyla çevre desteğinin engellilik ile başa çıkmada belirleyici rol oynadığı olgusu, bu çalışmada da desteklenmektedir.²⁷

İletişim probleminin en çok işitme engelli katılımcılar tarafından vurgulandığı, dikkati çeken bir diğer husustur. Bir başka ifadeyle işitme engelli bireylerin, görme engelli bireylere nazaran daha fazla iletişim problemi yaşadıkları anlaşılmaktadır:

Tabii ki oldu. Böyle bir durumda aklıma ilk gelen şey çevrenin tepkisi oldu. Onların bakışı üzümüştü. Yeni bir hayata başlıyorsun, görmüyorsun. Eline baston aldığında dışarı çıktığında tüm gözleri üzerinde hissediyorsun. Görmüyorsun ama engelliyim hissiyatına kapılıyorsun. Ama bu durum beni isyana getirmede. Çevremde biri vardı. Az görüyordu. Ailesi ona engelli gözüyle çok baktı. Hatta ona zihinsel engelliyim gibi davrandılar. Ama değildi. O da bu durumu kabullendi böyle. Gözlerimi kaybedince aklıma ilk gelen bu olmuştu. Ben de onun gibi olur muyum diye düşündüm ama sonra ben onun gibi olmayacağım dedim. Allah bana akıl vermiş irade vermiş ve ben de onun için bir şeyler yapacağım dedim. Gözüm değişti ama aklım değişti mi, hayır. Gözüme bir perde indiğini kabul ettim ve böyle devam ettim. (GK32) Bebekken yüksek ateşten işitmemi kaybettim. İşitme engelli olmam psikolojik olarak benim için zor olmadı ama iletişim açısından çok sıkıntılar yaşadım. Kendimi yeterine ifade edemedim, her insanın işaret dili bilmemesi bizler için zor oluyor. Herkes işaret dili bilse bizler için kolaylık olur. Mesela ben işaret dili bilen biri görünce onunla anlaşabildiğim için çok mutlu oluyorum. (İK29(2))

Sonradan engelli katılımcıların da kabullenme süreçlerinin kolaylaşmasında ve zorlaşmasında en önemli etkenin, başta aile olmak üzere çevrenin tepki ve yaklaşım biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında, ailenin ve çevrenin engelli bireylerle iletişim kurabilme becerisinin yeterli olup olmaması süreci etkileyen bir diğer unsurdur. Belirtilen iletişim probleminin yine işitme engelli bireyler için daha sık gerçekleştiği ifade edilebilir:

Çevremde benden başka görme engelli yoktu. Hayattan dışlanmış gibiydim. Çünkü bana herkes ister istemez bu konuda bilinçli olmadıkları için farklı bakıyorlardı. Ben ilkokula başladığımda beni görenlerin okuluna vermişlerdi ve çok zorlanmıştım. Ne yapacağımı bilmiyordum. Mutsuzdum ama sonra görme engelliler okuluna geçince arkadaşlarım olmuştu. Herkes benim gibiydi. Onları görünce kendimi de fark ettim. İçe kapanıktım, kimseyle konuşmaz görüşmezdim. Tabi sonra özgüven sahibi oldum. (GK17) Ben kursuma gidip hocamla tanıştığımda görmememi o kadar önemsemedim. Hocamız tamamen görmüyordu. Ben az da olsa bir ışık görüyorum, kendi işimi halledebiliyorum ya, hocamı gördükten sonra kendime şükrettim. Gözümü tamamen kapatıp yürümeye çalışıyorum ya, hocamdan aldığım destek çok önemli oldu. Çünkü onu görünce halimden şikayet edemedim. Aksine hep şükrettim. Çünkü hocam çok zorlukla uğraşmış, onun yaşadığı zorluk yanında benimki hiçbir şeymiş. Benim ailem aşiret. İlk torun benim ve görme engelli

27 Değerlendirme için bkz. *Özürlülüğe Karşı Ayrımcılığın Ölçülmesi Araştırması*, (Ankara: T.C. Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 2010); Musayev (2016), 46-53; Öz, 75-89; Kula (2000), 187-188; Kula (2017), 122-123).

olduğum 40 günlükten sonra fark edilmiş ve hep gizlenmişim. Babam ve babaannem bu konuda bana çok eziyet ettiler. Görme engelli oluşum utanılacak bir şey gibi görüldü ve bana da öyle hissettirildi. Misafir gelse odaya saklanan ben alıyordum. Tabi bunun neticesinde sorguluyordum. Neden ben? Niye? Görmediğim için mi? Bunu ben mi istedim, ben mi tercih ettim? Gibi sorgulamalarım oldu. (GK24)

Doğuştan engelliyim, ailemle iletişim problemimiz olurdu ama abimle anlaşabiliyorduk. Çünkü o da işitme engelliydi. Annem babam işaret dili bilmediği için bizimle iletişim kurmakta zorlanırdı. Hatta bazen öyle bir çabaları bile olmazdı. Pek ilgilenmediler. Biz de abimle daha çok iletişim kurduk. Aile ile iletişimsizlik bizim için zor oldu. Bu yüzden duymuyoruz diye dışlanmışız gibi davranılması bizi çok üzdü. Ben rüyamda meleklerin benimle olduğunu gördüm. Çok etkilendim. Ondan sonra kabullenişim kolay oldu. (İK50)

Engellilik durumunun hayatlarına getirdiği değişiklikleri ve etkileri anlamak üzere sonradan engelli katılımcılara yöneltilen “*Engelliliğin hayatınıza getirdiği temel değişiklikler nelerdir?*” sorusuna sonradan engelli olan katılımcıların verdikleri cevaplara bakıldığında, duyarlılık, olgunluk ve empati duygusunun bir kazanım olarak ifade edildiği (GE18, GK25, GK46, G17) görülmektedir. GE18’in ifadeleri bu duruma önemli bir örnek oluşturmaktadır:

Ben yarım gördüğüm için herhangi bir olayda iki tarafı anlamakta normal geliyor. Şimdiye kadar gördüğüm kadarıyla gören birisiyle hiç görmeyen birisinin uzlaştığını az gördüm. Engelliler biraz acımasız olabiliyor, fazla gerçekçiler. Gören kişi onu anlamadığında empati yapamadığında uzlaşmaları çok zor. Yarım görüyor olmam her iki tarafa nasıl yaklaşmam gerektiğini, onları daha iyi tanımamı sağlayarak öğretti. (GE18)

Engellilik durumlarının, özellikle eğitim ve becerilerini ilerletme doğrultusunda kendilerini geliştirme azimlerini ve gayretlerini arttırdığını belirten katılımcılar da bulunmaktadır. Gayretlerinin en önemli nedenleri arasında, engellilik halinin hayata katılmalarına mani olmasının önüne geçmek yer almaktadır (GK40, GK17, GK36, İK47(2), İK55(2), İK31, İK44, İK29). Söz konusu gayretin oluşmasında çevrenin, özellikle kurs hocaları gibi kendilerine örnek alabilecekleri insanlarla tanışmalarının da etkili olduğu anlaşılmaktadır (GK24, GK17, GK36). Diğer taraftan, görme engelli olarak iş imkanı bulamamış olmak da kendini geliştirme yönünde gayret göstermenin bir nedeni olarak ifade edilmiştir (G67).

Katılımcılar arasında engellilik durumlarının hayata devam edebilme, başarılı olabilme açısından kendilerini başkalarına örnek ve yardımcı olmaya yönelttiğini ifade edenler de bulunmaktadır (GK40, GK22, GE67).

Katılımcıların bazıları ise engellilik durumunun kendilerini din eğitimi almaya sevkettiğini, din eğitiminin engellilik durumları ile başa çıkmada kendilerine yardımcı olduğunu düşündüklerini belirtmişlerdir (GE67, GE35, İK51). Eğitim aldıkları Kur'an kurslarının bu konuda kendilerine yardımcı olduğunu vurgulayanlar da bulunmaktadır (GE35, GE22, GK36).

Engeli olmayan bireylerle kendileri arasındaki farklara yönelik değerlendirmelerini almak üzere, doğuştan engelli katılımcılara soru “*Engelliliğin, engeli olmayan bireylere göre, hayatınıza getirdiği temel değişikliklerin neler olduğunu düşünüyorsunuz?*” şeklinde sorulmuştur. Cevaben doğuştan engelli katılımcıların büyük çoğunluğu, engellerinden dolayı zorlanma hissi yaşamadıklarını veya farklılıkları üzerinde çok fazla düşünmediklerini ifade etmişlerdir. Nedeni ise görme veya işitme tecrübesine sahip olmamalarıdır. Bazı katılımcılar ise engellerinden ziyade çevrenin tepkisinin, ön yargılarının (G18) ve başta ailede olmak üzere yaşanan iletişim problemlerinin (İK50) ve kişisel bilgisizliğin (İK29) kendilerini olumsuz etkilediğini vurgulamışlardır.

Katılımcılara, “*engellilik durumunun ortaya çıkardığı değişikliklerle başa çıkma sürecinde nerelerden destek aldıkları*” sorulduğunda, birçok katılımcının Allah’tan/ inançtan/dinden (G22, G25, G17, GK24, İK50, İK51, İK47, İK38, İK29, İK27, İK44) cevabını verdiği görülmüştür. Dinin engelliliği anlamlandırmada ve onunla başa çıkmada verdiği desteğe işaret eden cevaplar içerisinde bu desteği hissetmede Allah algısının önemine işaret eden şu ifadeler dikkat çekicidir:

Doğuştan işitme engelliyim ama hiç şikayet etmedim. Çok sıkıntılarım oldu, dışlandım. Alay ettiler ama ben Allah’a isyan etmedim yine. Çünkü Allah’ın kızmasından korktum. Çok fazla dini bilğim yok. Allah kızar zannediyordum. Ama Allah çok merhametliyim. O’nu tanımaya başlayınca daha üzülmedim. (İK29)

İK44 ise durumunu bir imtihan olarak değerlendirdiğini ve peygamberleri kendine örnek aldığını şu cümlelerle vurgulamıştır: “*Başıma gelenlerin bir sınav olduğunu düşündüm. Liseden sonra daha çok Kur’an öğrenmek istedim. Peygamberlerin hayatını merak ediyordum. Mesela Eyüp peygamber beni çok etkilemişti. Onun hayatını kendime örnek aldım.*”

Katılımcıların destek aldıkları kaynaklardan bir diğerinin ise aile olduğu anlaşılmaktadır (GK22, GK25, GK17(2)). Ancak aile desteğinden bahseden katılımcı sayısı hem az hem de görme engelli bireylerle sınırlıdır. Bu veri işitme engelli bireylerle yaşanan iletişim probleminin ailede başladığını göstermesi ve bu konudaki değerlendirmeleri desteklemesi açısından önemlidir.

Eğitimin (GE35, İK47(2)), din eğitiminin (GE35) ve eğitim aldıkları Kur’an kursunun da kendileri için bir destek olduğunu ifade eden katılımcılar bulunmaktadır (GK36, GE22, GE32, GK33, İK55). İletişim problemi nedeniyle sosyalleşemediğini ve dolayısıyla nereden destek alınabileceğine dair bilgisinin olmadığını vurgulayan katılımcılar da mevcuttur ve bu katılımcılar işitme engelli bireylerdir (İK47, İK59).

Doğuştan veya küçük yaşlardan itibaren engelli diğer katılımcılar ise engelliliği

kabul etmede zorluk çekmedikleri için herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadıklarını belirtmişlerdir:

Bir zorluk yaşamadığım için herhangi bir şeyden desek alma ihtiyacı hissetmedim. (GE21)
Herhangi bir desek ihtiyacı duymadım ama insanların yadırgamasına şaşırıyordum. (İK57)
Herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadım. İşiten bir insan nasıl hayatını devam ettiriyorsa biz de aynı şekilde hayatımızı devam ettiriyoruz. Tek farkımız siz duymamayı tecrübe etmediniz biz de duymayı. (İK29(2))

Engelliliğin bireyin hayatına getirdiği fiziki ve sosyal bir takım sınırlandırmalar, olumsuzluklar söz konusudur. Bu olumsuzluklar hem engelliliğe bakışı hem de onunla başa çıkma sürecini belirlemektedir.²⁸ Ancak araştırmada katılımcıların engelliliğin hayatlarına etkisi konusunda genellikle olumlu ve yapıcı etkilerden bahsettikleri tespit edilmiştir. Bu dikkat çekici ve olumlu bir veridir. Kur'an kurslarının da bu doğrultuda destekleyici rol oynadığının ifade edilmesi, kursların işlevselliği açısından ayrıca dikkate değerdir. Engelli olmayan bireylerle mukayeseli biçimde yaklaşıldığında katılımcıların büyük kısmı herhangi bir zorluk vurgusu yapmamaktadır. Ancak zorluklardan bahseden katılımcıların belirttikleri hususlar arasında yine çevrenin tepkisi, özellikle işitme engelli bireyler için iletişim problemi öne çıkmaktadır. Buna göre engelliliğin zorluk olarak algılanmasında çevrenin belirleyici etkisi bir kez daha tespit edilmiştir. Bu veri için engelin doğuştan olup olmaması bir etken olarak görünmemektedir. Bir başka ifadeyle katılımcıların cevapları çerçevesinde, engelliliğin bireylerin hayatlarını olumsuz etkileme nedenleri arasında aile ve çevrenin etkisinin öne çıktığı görülmektedir. Bu etki işitme engelli bireyler için öncelikle iletişim problemi olarak kendini göstermektedir. Buna göre çevre ile iletişim kuramama bireyde engellenme ve dışlanmışlık hissini pekiştirmektedir. Bu noktada engelli bireyle iletişim kurma yollarının eğitim gerektirmesi ve ekonomik açıdan maliyetli olması, söz konusu iletişim probleminin donanımlı eğitim kurumları dışında giderilmesine engel oluşturmaktadır.²⁹ Görme engelli bireyler için ise çevreden engellerine yönelik aldıkları olumsuz tepkiler veya engellerinin hissettirilmesi ile dışlanmışlık algısı zorlayıcı etken olarak dikkati çekmektedir. Buna göre engelli bireyler için yapılacak çalışmalarda bireylerin çevrelerinin bilinçlendirilmesine yönelik faaliyetlerin de planlanması gerekli görülmektedir.

28 Mesela bkz. Bucuka (2019), 912-913. Gülderen Durna, *Görme Engellilerde Dini Sosyalleşme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. 413-420.

29 Kula (2000), 201; Sadettin Özdemir, "Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (38) (2017), 144.

3.3. Din Eğitimi İhtiyacı:

Dinin engelliği anlamlandırmada ve onunla başa çıkmada sağladığı manevi destek, dini daha iyi öğrenme doğrultusunda din eğitimi ihtiyacını beraberinde getirebilmektedir. Bu doğrultuda araştırmada katılımcıların din eğitimi ihtiyacı duyup duymadıkları nedenleri ile birlikte anlaşılmaya çalışılmıştır.

Sonradan engelli olan katılımcıların engellilik durumlarını anlamlandırmada, zorluklarıyla başa çıkmada din eğitimi ihtiyacı hissedip hissetmediklerini anlamak üzere sorulan “*bu süreçte din eğitimi ihtiyacı hissettiniz mi?*” sorusuna, iki kişi hariç tüm katılımcılar olumlu cevap vermişlerdir. Olumsuz cevap verenlerden G25 gözlerinin gördüğü dönemde Kur’an eğitimine başladığı için din eğitimine ayrıca ihtiyaç hissetmediğini ancak okuyabileceği Kur’an bulunmamasının bir eksiklik hissi yarattığını belirtmiştir. İK55 ise işitme engelli oluşunu bir imtihan olarak değerlendirerek kendini teselli ettiğini, dini bilgisinin ve yaşantısının çok fazla olmadığını vurgulamıştır.

Söz konusu ihtiyaç hissinin nedenleri olarak öne çıkan cevaplar şunlardır: Toplumdaki diğer insanlarla nasıl ilişki kurulacağını öğrenme isteği (GE18), Kur’an’ı okuma/okuyabilme isteği (GK40, İK47, İK59), fıkıh/itikad/ilmihal ile ilgili konularda bilgi edinme talebi (GK22, GE22, İK29, İK44, İK27), başkalarına yardımcı olabilmek için din hakkında bilgi edinme ihtiyacı (GE67, İK29), dini görevlerini, ibadetlerini yerine getirebilmek için dini bilgi ihtiyacı (GK17, GK36, GK33, İK51, İK29, İK29(2), İK27, İK46), durumunu anlamlandırabilmek, varoluş amacını anlayabilmek ve zorluklara karşı manevi destek bulabilmek için dini bilgi ihtiyacı (GK32, GK17, GK24, İK50, İK47, İK57, İK55(2), İK44).

Din eğitimi ihtiyaçlarına dair somut örnekler alabilmek için sonradan engelli katılımcılara yöneltilen “*din eğitiminin bu süreçte size hangi açılardan yardımcı olmasını beklediniz/bekliyorsunuz?*” sorusuna katılımcıların bir kısmı beklentileri bir kısmı ise³⁰ din eğitiminin hayatlarına etkileri açısından cevap vermiştir. Beklentileri açısından cevap veren katılımcıların cevapları arasında öğrenme ve öğretme (GK40), sevap kazanma ve ömrünü, sağlığını daha iyi değerlendirebilme (GK32), bilgi arttırma ve dini daha iyi yaşama (GK17, İK55, İK51), namaz kılabilme (İK50, İK47(2)), daha fazla ve zorlanmadan ibadet edebilme ve manevi destek (GK24, İK59), Allah’a sığınma (İK29, İK29(2)), inanç ve ibadet konularını öğrenme (İK46), dini daha iyi öğrenerek bir imtihan olan durumuna sabredebilme (İK57) gibi hususlar öne çıkmaktadır.

Soruya din eğitiminin kendilerine etkisi açısından cevap veren katılımcıların

30 Doğuştan veya küçük yaştan itibaren engellilerden de cevap verenler olmuştur.

bazıları din eğitiminin etkisini ahiret ve kader inancı çerçevesinde durumunu kabullenme, sabretme ve şükretme şeklinde ifade etmişlerdir:

Her şeyden önce kadere inanmak etkili oldu. İlkokuldayken anlatmışlardı kader konusunu. Hep anlamaya çalışmıştım. Sonradan görmemi kaybedince kadere imanın tam manasıyla nasıl olması gerektiğini işte o zaman anladım. Tabi bu süreçte peygamberlerin hayatı da çok etkili oldu. Eyüp peygamberin hayatı özellikle. Onun sabrı gibi sabır göstermeye çalıştım. Dini daha çok kavradıkça daha çok sabırlı oldum. Önemli olan ahiret yurduydü. Burası geçiciydi. Hani Allah buyuruyor ya, sizin başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, önceden belirlenmiş olmasın. Zaten belliymiş, yazılmış yani. Olacaktı. Bunu kimse değiştiremez ki. (GK46)

Allah'ın ahirette mükafatlandıracağı düşüncesiyle destek buluyorum. Ahiret inancım, kader anlayışım beni bu konuda sabretmeye ve aynı zamanda hamdetmeye teşvik ediyor. (GK22)

Bazı katılımcıların verdiği cevaplar dinin genelde insana, özelde engellilere verdiği değeri anlamamanın kendi öznel algılarını olumlu etkilediğine ve engellilik durumu ile daha barışık olmalarına vesile olduğuna işaret etmektedir:

Ben dünyaya gözlerimi hep kapalı açtım ama din hayatımı hep ilgilendirdi. En başta bana birey olarak değer veriyordu. Bunun desteğini hissetmek istedim. Özel olarak gördüm kendimi. (GE22)

Din insanın Allah için önemli bir varlık olduğunu söylüyor. Engelli de olsak insanız ve diğer işiten insanlardan farksızız. Bizlere değer veriliyor. Din engelliye destekliyor. Bu da bize yol gösteriyor. (İK55(2))

Allah bize değer veriyor. Bizim doğru yolda olmamızı istiyor. Aslında bize doğru yolu göstererek bize yardımcı oluyor. Bizi koruyor. (İK27)

Söz konusu cevaplara paralel olarak katılımcılardan biri, kendini anlamlandırma sürecinde din eğitimi eksikliğinin etkisini şu şekilde ifade etmektedir:

Eskiden din eğitiminin önemini bilmiyordum. Ama dini bilgim olsaydı içime kapanmazdım. Hayata küsmezdim. Kendime hiç güvenmiyordum. Din insana önem veriyor. Engelliye daha çok önem veriyormuş. Bunu öğrendiğimde çok duygulanmıştım. Daha genç yaşta bilseydim daha kendimle barışık bir hayatım olurdu. (İK31)

Bir katılımcı ise din eğitiminin öfke kontrolünü sağlamasına yardımcı olduğunu belirtmiştir³¹:

Önceden ben çok sinirliydim, herkese karşı çıkıyordum, daha çok isyankar bir tavırm vardı. Peygamber Efendimizin hayatını öğrenerek, Kur'an öğrenerek kendimi geliştirdim, kendimi frenlemeyi öğrendim. Hayatıma birçok şey kattı. (GK33)

- 31 İşitme engelli bireylerin saldırganlık düzeyi üzerine yapılan bir çalışmaya göre saldırganlık eğilimi üzerinde toplumsal etkinin önemli bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Atılgaçlık eğilimi ise bir diğer etken olarak dikkati çekmektedir. Dolayısıyla engelli bireylerin öfke kontrolü söz konusu olduğunda toplumsal etkinin dikkate alınmasının gerektiği ifade edilebilir. Bkz. Filiz Obuz, *İşitme Engelli Bireylerde Engelleri İle İlgili Dini Atıfları İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin incelenmesi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2015, 79.

Doğuştan veya çok küçük yaştan itibaren engelli olan katılımcılara genel itibariyle *din eğitimi ihtiyacı hissedip hissetmediklerini, nedeni* ile birlikte sorduğumuzda, hepsi ihtiyaç hissettiklerini ifade etmişlerdir. Söz konusu ihtiyacın nedenlerinden biri olarak dinin fitri bir gereksinim olduğunu vurgulayan katılımcıların mevcuttur (GK17, GK24, İK29). Bunun yanında manevi destek ihtiyacı duydukları için (GE21), dinin bir hayat tarzı ortaya koyması nedeniyle o hayat tarzını anlayabilmek için (GE22), daha iyi bir Müslüman olabilmek için (GK17(2)), engellilik durumuna bağlı gelişen içe kapanıklık halini aşmak için (İK50), ibadetleri yapabilmek ve merak edilen dini konuları öğrenebilmek için (İK51), Allah'ı tanımanın getirdiği huzur nedeniyle Allah'ı daha iyi tanımak için (İK47) ve günlük hayatta yaşanan bazı olayların sebep ve hikmetlerini anlayabilmek için din eğitimine ihtiyaç hissettiklerini ifade edenler bulunmaktadır.

Katılımcıların tümüne “en çok hangi konularda din eğitimi ihtiyacı hissettiklerini”ne dair sorduğumuz soruya, önceki cevaplarında kısmen yanıt verenler bulunmakla birlikte, bu soru kapsamında şu alanlara temas edilmiştir: Kur'an /tecvid (GK22, GK25, GK32, GK46, GK24, İK55, İK50, İK47, İK57, İK38, İK29(2), İK59, İK31, İK55(2), İK44, İK27), hafızlık (GE18), peygamberler tarihi (GK40, İK57, İK44), hadis (GK22, GK46), siyer (GK36, İK50, İK47(2), İK27), fıkıh (GK25, GE21, GK36), ilmihal (G67, GK36, GK46), inanç konuları (Allah'a, peygamberlere iman, ahiret) (GK17, İK51), dinin her alanı (GK33, İK47(2)), ibadetler/namaz (GK24, İK59, İK46), dini sorumluluk alanları (İK51), dua (İK38), helal ve haramlar (İK29, İK27). Verilen cevaplara bakıldığında, katılımcıların büyük çoğunluğunun Kur'an'ı okumayı ve anlamını öğrenmeyi istedikleri görülmektedir. Katılımcılar arasında işitme engelli katılımcılardan biri Hz. Peygamber'in hayatını öğrenmekte (İK50), ikisi ise ezber yapmakta (İK55(2)) ve Kur'an'ı okumayı öğrenmekte zorlandıklarını belirtmişlerdir.

Sıkıntılar karşısında anlama ve çözüm bulma çabası olarak adlandırılabilir dini başa çıkma ile ilgili yapılan çalışmalarda dini başa çıkmanın daha ziyade olumlu yönlerinin değerlendirildiği ve genellikle olumlu sonuçlar doğurduğu tespit edilmektedir.³² Engelli bireylerin de genellikle olumlu başa çıkma etkinliklerine başvurdukları görülmektedir.³³ Nitekim engelli bireyler üzerine yapılan çalışmalarda, Allah'ın kendilerini seven, sıkıntılarını aşamada kendilerine yardım eden, destek olan bir güç olarak görülmesini kapsayan manevi temelli etkinlikler ile din görevlilerinden ve diğer dindarlardan destek almalarını kapsayan dini destek etkinlikleri gibi

32 Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 69.

33 Mesela bkz. Kula (2005), 241-242; Musayev (2016), 68-80; Savcı Bahçekapılı, 72.

olumlu dini başa çıkma etkinliklerine sıklıkla başvurulduğu tespit edilmiştir.³⁴ Bu çalışmada da katılımcıların manevi temelli etkinlikler başta olmak üzere dini destek etkinlikleri gibi olumlu dini başa çıkma etkinliklerine müracaat ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun yanında cevaplar din eğitiminin dini başa çıkmadaki olumlu etkisine işaret etmektedir. Buna göre katılımcıların din eğitimine duydukları ihtiyaç temelde dinin kendilerine sağlayacaklarını düşündükleri manevi destek ile ibadet gibi dinin uygulama boyutlarını hayata geçirebilecekleri dini bilgileri elde etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Beklenen manevi desteğin içerisinde Allah sevgisi, Allah'a sığınma, sabır, tevekkül, kader gibi kavramların anlaşılması, buna bağlı olarak bireyin kendi durumunu anlamlandırması yer almaktadır. Bu tespit benzer çalışmalarda da ortaya çıkmaktadır.³⁵ Ancak anlamlandırmanın boyutunun işitme engellilerle görme engelliler arasında farklı olacağını dikkate almak gerekir. Zira işitme engelli bireyler, özellikle engellik durumu doğuştan ve küçük yaşlardan itibaren ise, dil gelişimleri nedeniyle soyut kavramları anlamakta, aynı kelimeye ait birden fazla anlamı yorumlamakta, etken ve edilgen cümle yapılarını anlamakta oldukça zorlanmaktadır.³⁶ Nitekim kurslarda ders veren eğitici olarak tecrübe edildiği üzere işitme engellilere yönelik derslerde, bilhassa inanç esasları gibi konuları anlamada sıkıntı çektikleri görülmektedir. Örneğin kader-kaza konusundaki kaza kavramının işaretleri ile talihsiz olaylara işaret eden kaza kavramının işareti aynıdır. İşaretleri aynı ancak anlamları farklı bu kavramları açıklayabilmek için, her kavramın ve eşyanın zihinlerinde bir işaret olarak karşılığı bulunmasından ve günlük yaşantıdan hareketle birçok örnek verilmeye, mümkünse örnekler görsellerle desteklenmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla işitme engelli bireylerin derin anlamlandırmalara varması beklenmemektedir. Görme engelli bireylerde ise ses uyarıcılarını almak mümkün olduğu için kavrama, anlama ve buna bağlı olarak uygulamada ciddi sıkıntılar yaşanmadığı görülmektedir.

Verilen cevaplar arasında dikkat çekici bir diğer husus Peygamberler tarihi ile Hz. Peygamber'in hayatına ve hadislerine ilginin yoğun olmasıdır. Bu veri, başta Hz. Peygamber olmak üzere peygamberlerin zorluklarla başa çıkmada ve sabırlı, azimli olma, sıkıntıları imtihan görme, ümitsiz olamama, şükretme gibi tutum ve davranışlar açısından engelli bireylerce örnek alındıklarını tespit eden çalışmaları desteklemektedir.³⁷

34 Kula (2005), 59-61; Musayev (2016), 68-80.

35 Musayev (2016), 69-70.

36 *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi: İşitme Yetersizliği ve Kaynaştırma*, (Ankara: MEB, 2016), 11.

37 Bkz. Naci Kula, "Engelli Bireylerin ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed'in Örneği (Çorum Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1) (2011), 192-193.

3.4. Kur'an Kurslarından Beklentiler:

Katılımcıların eğitim gördükleri Kur'an kursları ile ilgili değerlendirmelerini almak üzere yöneltilen sorulardan ilki *kuruma müracaat etme nedenlerinin ne olduğu* şeklindedir. Katılımcıların³⁸ verdiği cevaplar arasında Kur'an öğrenmek (GK40, GK22, GK25, GE22, GK32, GK46, İK55, İK51, İK47, İK57, İK38, İK59, İK44, İK27, İK46) ve hafızlık³⁹ (GE18, GE21, GE35) öne çıkmaktadır. Bunun yanında dini öğrenmek, kendini dini bilgi doğrultusunda geliştirmek, ibadetleri yerine getirebilmek (GK17, GK33, İK47(2), İK38, İK29, İK29(2), İK55(2), İK31, İK46) ve başkalarına da bu alanda yardımcı olabilmek (GK67, GK36) diğer nedenler olarak ifade edilmiştir. Katılımcılardan biri ise kursa manevi destek beklentisi ile katıldığını şu ifadelerle dile getirmiştir:

Aradığım bir manevi destek vardı. Baskılardan ve dışlanmışlıklardan bıkmıştım. Beni anlayabilecek insanlarla olmaya ihtiyacım vardı. Zaten psikolojik destek de alıyordum ama yetmiyordu. Dinin sorumluluklarından da çekiniyordum. Böylece kursa başladım. (GK24)

Engellilere yönelik din hizmetleri sunan Kur'an kurslarının bilinirlik durumlarını anlamak üzere, katılımcılara eğitim aldıkları “*kurumla ilgili ilk bilgilerini nereden edindikleri*” sorulmuştur. Soruya verilen cevapların farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre kurslarla ilgili ilk bilgiyi Din kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi hocasından (GE18), aile fertlerinden (GK40, GK24, İK27), devam ettikleri farklı kursların/derneklerin hocalarından (GK22, GK36, GE35, GK32), tanıdıklardan/arkadaşlardan (GE22, İK51, İK47, İK47(2), İK38, İK29, İK59, İK31, İK55(2), İK55, İK44, İK46), radyodan (GK46), kursların gönderdiği broşürlerinden (GK17, GK17(2), sosyal medya platformlarından (Facebook) (GK33, İK29(2), İK50) aldıklarını ifade etmişlerdir. Cevaplara göre kurslara dair en öncelikli bilgi kaynağının arkadaş ve tanıdık çevresi olduğu görülmektedir.

38 Katılımcıların cinsiyetlerinin ağırlıklı olarak kadın olması, kurslara katılan öğrencilerin niteliği ile ilgilidir. Bu durum, katılımcılardan birinin (GE35) işaret ettiği üzere engelli bireylere eğitim verebilecek erkek hocaların sayı yetersizliğinden kaynaklanabileceği gibi; erkeklerin çalışma şartlarının devama engel olması nedeniyle kurslara katılanların ağırlıklı olarak kadınlardan oluştuğuna dair tespitler çerçevesinde de değerlendirilebilir. Bkz. Mustafa Başkonak, *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 171.

39 Hafızlık eğitimi genellikle görme engelliler için söz konusudur. Hatta mesleki tecrübe ile de ifade edilirse gören bireylerden daha hızlı ve kalıcı ezber yapabildikleri de görülmektedir. Zira ses uyarıcılarını alabilmekte, hem dileyerek hem de Braille baskılı kur'an-ı Kerim ile takip edebilmektedirler. İşitme yetisini sonradan kaybetmiş ve koklear implant (biyonik kulak) desteği olan, buna bağlı olarak işitip konuşabilen işitme engellilerin de hafızlık yapmaları mümkün olmakla birlikte genellikle tecvide uygun ezber yapamamaktadırlar. Bu grup dışındakiler ise ezberlerini sesli olarak ifade edememekte, mesela namaz esnasında sadece zihinlerinden geçirmektedirler. Dolayısıyla ezberde oldukça zorlandıkları için hafızlık çalışmalarına katılmaları söz konusu olamamaktadır.

Katılımcıların kurumlardan beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığına yönelik algılarını anlamak amacıyla sorulan “*Kurumun beklentilerinize cevap verdiğini düşünüyor musunuz? Neden?*” sorusuna katılımcılardan bir kişi hariç hepsi olumlu yanıt vermiştir. Olumsuz yanıt veren katılımcı hoca sayısının azlığı nedeniyle böyle düşündüğünü şu şekilde ifade etmiştir:

Açıkçası hayır. Bayan hocalardan hem hafızlık hem görme engelli olarak çok var. Ama erkeklerde bir tane hoca var. Mesela bizim hocamızı Diyanet başka yerlerde görevlendiriyordu. Hocamızın yerine başka bir öğrenci bakıyordu. Bence hoca sayısı artırılmalı. (GE35)

Olumlu cevap veren katılımcılar ise nedeni olarak Kur’an öğrenebilmelerinin yanında farklı dersler görmeleri, hocaların kendilerine olumlu yaklaşımları, dertleri ile de ilgilenmeleri ve kurs ortamında sosyalleşebilme imkanı bulmaları gibi etkenlerden bahsetmişlerdir.

Katılımcıların kurslara müracaat nedenlerinin, din eğitimi ihtiyacı doğuran nedenlerle uyum gösterdiğini söylemek mümkündür. Buna göre dinden destek alabilmek doğrultusunda dini öğrenmek ve kurum bünyesinde dini sosyalleşmeyi sağlamak gibi ihtiyaçların öne çıktığı görülmektedir. Sosyal dışlanmışlık hissinin giderilmesi doğrultusunda Kur’an kurslarının birer alternatif olarak görüldüğü ifade edilebilir.⁴⁰ Bu veri, katılımcıların kurumlarla ilgili bilgi kaynaklarının daha ziyade sosyal çevre olması ile birlikte düşünüldüğünde, engelli bireylerin sosyalleşmesine yönelik çalışmaların desteklenmesinin gereği ortaya çıkmaktadır.

Kurum çalışanları ile ilgili görüşlerini almak üzere “*Kurum çalışanlarıyla iletişim probleminiz söz konusu oldu mu? Neden?*” şeklinde sorulan soruya katılımcıların hepsi iletişim sıkıntısı yaşamadıklarını, eğitimcilerin kendilerine engellerini hissettirmeyecek biçimde yaklaşılmaya, sorularına ilgiyle cevap vermeye çalıştıklarını belirtmişlerdir. İşitme engelli katılımcılar ise eğitimcilerin işaret dilini çok iyi bilmelerinin söz konusu problemin yaşanmamasının temel nedeni olduğunu vurgulamışlardır. Ancak bazı katılımcılar, iletişim problemlerinin kurum çalışanları ile değil, kurumdan hizmet alan öğrencilerle yaşandığına dikkat çekmişlerdir:

İletişim problemimiz olmuyordu çalışanlarla. Ama öğrencilerle çok sıkıntılar yaşıyorduk. Sabah çok erken kalkmamız gerekiyordu, erken yatardık ama diğer arkadaşlar çok geç yatarlardı ve çok gürültü olurdu uyuyamazdık. Bu gibi sıkıntılar yaşadık. (GE35)

Yine çalışanlara yönelik görüşlerini anlamak üzere “*Kurum çalışanlarının size yaklaşımlarından memnun musunuz? Neden?*” sorusuna da bir katılımcı hariç, tüm katılımcılar bütünüyle olumlu yanıt vermişler; eğitimcilerin hassas, yardımsever ve anlayışlı bir tutumla yaklaştıklarını ifade etmişlerdir. Olumlu yanıt veren görme

40 Değerlendirme için bkz. Durna, 420-446.

engelli katılımcılardan biri gören öğrencilerin de bulunduğu kursta nadir de olsa bu öğrencilerle sıkıntı yaşadıklarını fakat eğitimcilerin bu konuda yardımcı olduklarını vurgulamıştır (GE22). Bir katılımcı ise hem memnun hem de memnun olmadığı hususları şu şekilde belirtmiştir:

Hem memnunun hem değilim. Memnun olmadığım şey şu; hafızlık yapıyoruz haliyle yoruluyoruz. Bazen uyumak, dinlenmek istiyorduk ama yatakhaneleri kilitliyorlardı. Muhtemelen güvenlik açısından yapıyorlardı ama uyuyamıyorduk gün içinde. Veya bazen sıkıldık ezberden, kafa dağıtım diye dışarı çıkmak istedik, bir yerde oturup çay içmek hava almak istedik ona da izin vermezlerdi. (GE35)

Katılımcının vurguladığı husus, kurslarda derslerin yanı sıra sosyal faaliyetlere de yer verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır ki kursların sosyalleşme vasıtası olarak görülmesi de bu çıkarımı destekler niteliktedir.

Kur'an kurslarından aldıkları eğitimle ilgili görüşlerini anlamak üzere yöneltilen "Kurumdan aldığınız eğitimin size en çok hangi açıdan yardımcı olduğunu düşünüyorsunuz?" sorusuna katılımcıların verdikleri cevaplarda farklılıklar bulunduğu dikkati çekmektedir. Buna göre dinen doğru bildikleri yanlışları düzeltmeye vesile olması (GE18, İK51), huzur ve manevi destek sağlaması (GK40), Braille alfabesini ve Kur'an okumayı öğretmesi (işaret diliyle Kur'an öğretimini gerçekleştirmesi) (GK22, GK25, GE67, GE21, GK36, GK17, GK24, İK50, İK55, İK57, İK44, İK46), ibadet, fıkıh, kelim gibi dinle ilgili çeşitli alanlarda bilgi vermesi (GE21, İK55, İK50, İK51, İK57, İK38, İK29, İK59, İK55(2), İK44), bireysel gelişime ve özgüvenin gelişmesine yardımcı olması (GK36, GK17, GK33), sosyalleşmeye vesile olması (GE22, İK44), müezzinliğe/mesleğe hazırlaması (GE35), Hz. Peygamber'in hayatının öğretilmesi ve örnek olması (İK50, İK47, İK29(2), İK31,), dinin engellilere değer verdiğinin anlaşılması/hocaların küçük görmeden yadırgamadan yaklaşması, yardımcı olması (İK27, İK47) gibi hususlar belirtilmiştir.

Kurumdan aldıkları din eğitimi esnasında zorlandıkları alan veya konular olup olmadığı, varsa neler olduğu sorulduğunda katılımcıların bir kısmı zorlandıkları alan veya konular olmadığını ifade etmişlerdir (GE18, GK22, GK67, GK46, İK29(2), GE22). Zorlandıklarını ifade eden katılımcılar ise zorlandıkları konular olarak Kur'an okumayı öğrenmeyi (GK40, GE35, İK55, İK59, İK47), hafızlık sürecinde ezber yapmayı (GE21, GE35), ezber yapmayı (İK57), Arapça öğrenmeyi (GK17), akaid ve Allah'a iman, melekler (GK24, İK50, İK51), Hz. Peygamber'in hayatı (İK50), helaller ve haramlar (İK29) konularını ve genel olarak din derslerini (İK51) belirtmişlerdir. Zorlanan katılımcıların genellikle işitme engelli bireyler olduğu görülmektedir. Bu sonucun, engelli bireylerin dini konulardaki yeterliliklerine

yönelik yapılan çalışmanın verileri ile uyumlu olduğu ifade edilebilir. Zira araştırmada görme engelli bireylerin, işitme engelli bireylere nazaran Allah, tevekkül ve dua gibi alanlarda bilgilerini daha yeterli buldukları tespit edilmiştir.⁴¹ Bu durum işitme engelli bireylerin, engel türlerinin niteliği dolayısıyla, dinle ilgili konuları öğrenmede daha fazla zorlandıklarının bir göstergesi olarak düşünülebilir.

Konudan ziyade eğitim sürecinde zorlandıkları hususlar olduğunu ifade eden katılımcılar da bulunmaktadır. Bu hususlar ise kursa alışmak (GK33), sosyalleşememek (GE22), kaynak ve materyal azlığı (GK36), tekrar yapmaya imkan bulamamak (GK17), Braille alfabesini bilememek/hakim olamamak (GK40, GK36), Braille alfabesi ile okurken yorulmak/zorlanmak (GE35, GE25), işiten insanlara göre yazılan kitapların zor olması (İK46), kitapların uzun olması (İK38) ve konuların uzun uzun anlatılması, kısaca izah edilememesi (İK51) şeklinde vurgulanmıştır.

Katılımcılardan biri, soruya, kursla ilgili yaşadığı bir hayal kırıklığı çerçevesinde cevap vermiş ve eğitimciler açısından dikkat edilmesi gereken önemli yorumda bulunmuştur:

Ben kursa gittiğimde biraz hayal kırıklığı yaşadım ama şu sebepten: Ben görme engelliler sınıfındaydım. Burada ilkökul, ortaokul düzeyinde eğitim alıyoruz. Sanki görme engelli değiliz de hafif zeka kaybımız varmış gibi ders alıyoruz. Bunun sebebi hocalarım değil. Ben sınıfımın psikolojik bir desteğe ihtiyacı olduğunu düşünüyorum. Çünkü herkes bir engellilik süreci geçiriyor ve insanlarda geri çekilme, kendini yetersiz görme durumları olduğu için de bir şeyleri yapmaya inançları olmuyor. Onlar kendilerine inanmadıkları için hoca da yüklenmek istemiyor. Sen ne kadar alabiliyorsan o kadar veriyor. Dolayısıyla birazcık özgüven ve yapabilirsiniz duymak istiyor insan. Seviye açısından farklı olduklarımı düşünüyorum...(GK25)

Son olarak katılımcılara geliştirilmesini ve desteklenmesini istedikleri uygulamalar ile kurumdan beklentilerinin neler olduğu sorulmuştur. Soruya verilen cevaplar arasında, hemen hemen bütün katılımcıların ortak olarak belirttiği materyal eksikliklerinin giderilmesi talebi öne çıkmaktadır. Söz konusu talep, görme engelli katılımcıların tamamı tarafından ifade edilmiştir. Bu doğrultuda Braille baskılı eğitim materyallerinin (farklı konularda kitaplar gibi), dijital kaynak ile Braille baskı ve sesli kaynak materyaller içeren kütüphanelerin artırılmasının önemi vurgulanmıştır. Özellikle görme engelli katılımcılar tarafından Kur'an meallerinin, ilmiyelerin,

41 Bkz. Özdemir, "Engellilerin İnanç Konuları Hakkındaki Dini bilgi Yeterlilikleri", 535.

Diyanet'in yayınlarının Braille baskı ve sesli biçimlerinin yayınlanması⁴²; sesli ders kitaplarının oluşturulması ve kayıt cihazı desteğinin sağlanması, talep edilmektedir (GE35, GK17, GK33). İşitme engelli katılımcıların hemen hepsinin talepleri arasında ise kursların sayılarının, farklı bölgelere de yayılacak biçimde çoğaltılması beklentisi öne çıkmaktadır.

Ortak beklenti olarak ifade edilebilecek taleplerden bir diğeri, ders kitaplarının ve özellikle ilmiyelerin, kendilerinin anlayacakları biçimde yazılması, kendilerine yönelik ilmiyelerin⁴³ üretilmesidir. Zira mevcut ilmiyeleri ve kitapları anlamakta zorlandıklarını belirten katılımcılar mevcuttur (İK46, İK57, İK59, İK50). Bunun yanında işaret dilini iyi bilen eğitimcilerin sayılarının artması (İK29, İK51, İK47), soru sorabilmek için canlı yayın olarak online derslerin konulması (İK31), derslerin gün ve saatlerinin çalışanlar veya çocuklu anneler de dikkate alınarak, onların da katılabilecekleri biçimde düzenlenmesi gibi beklentiler de dile getirilmiştir (İK47(2), İK38).

Sonuç:

Tarihten günümüze farklı algılara dayalı muamelelere maruz kalan engelli bireyler için engellilikle başa çıkmalarında dinin önemli bir kaynak olabildiği görülmektedir. Dinin bu anlamda bir kaynak ve destek olabilmesi, din eğitiminin engelli bireylerin ihtiyaçlarını ve beklentilerini dikkate alarak planlanmasına bağlıdır.

Türkiye'de engelli, bireylere yönelik yaygın din eğitimi hizmeti sağlayan başlıca kurumlardan biri olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an kursları için de söz konusu planlamaların önem arzettiği düşünülmektedir. Bu öneme binaen Başkanlığın bünyesindeki Kur'an kurslarından hizmet alan engelli bireylerin bu hizmete yönelik ihtiyaç ve problemlerini anlamaya çalışan araştırmanın bulgularını şu şekilde yorumlamak mümkündür:

Katılımcıların üçte birinin Kur'an kursundan önce din eğitimi almadığını ifade ettikleri araştırmada, din eğitimi aldıklarını ifade eden katılımcıların din eğitimi kaynaklarının başında Kur'an kurslarının geldiği tespit edilmiştir. Okul ve farklı kurumların ise ikinci sırada yer aldığını ifade etmek mümkündür. Az sayıda katılımcı tarafından referans verilmeleri nedeniyle ailelerin bu konuda yetersiz kaldıkları

42 Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görme engelli bireylere yönelik olarak Braille Kur'an Okumaya Giriş Alfabesi, Braille Kur'an-ı Kerim, Braille Hadislerle İslam, Braille Temel Dini Bilgiler İtikat- İbadet-Ahlak, Seçme Dualar, Mesnevi'den Hikayeler, Beyaz Karanlığın Sırrı, Braille Cemil Dede Namaz Dualarını anlatıyor gibi eserler yayınlanmaktadır.

43 Bkz. Ali Kumaş, Metin Özdemir, Ahmet Yaman, *Sorulu Cevaplı Engelliler İlmihali*, (Ankara: DİB, 2020).

anlaşılmaktadır. Bu noktada dikkati çeken husus, görme engelli bireylerin, işitme engelli bireylere nazaran din eğitimi alma imkanlarının daha fazla olmasıdır. Bunun temel nedeni işitme engelli bireyle iletişim kurabilmenin işaret dilini bilmeye bağlı olmasıdır denilebilir. Dolayısıyla işitme engelli bireylerle iletişim görme engelli bireylerle iletişime nazaran daha fazla donanım gerektirmektedir. Ekonomik maliyeti vardır ve çevrede bu donanımı taşıyan bireylerin bulunma ihtimali oldukça düşüktür. Neticede işitme yetisi kaybının görme yetisi kaybına nazaran eğitimin imkanını daha olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. O nedenle engellilere yönelik eğitim çalışmalarında işitme engelli bireylerin eğitim imkanlarının arttırmasına ağırlık vermenin gereğini vurgulamak uygun olacaktır.

Katılımcıların engellilikle başa çıkma durumları, öncelikle engelliliğin doğuştan olup olmamasına bağlı biçimde değişkenlik göstermektedir. Buna göre doğuştan veya çok küçük yaşlardan itibaren engelli olan bireylerin, farklı bir tecrübeleri olmadığı için, engellilik durumlarını kabullenme problemini çok fazla yaşamadıkları görülmüştür. Fakat aile ve çevre ile iletişim problemleri yaşıyorsa veya aile ile çevrenin engellilik durumuna karşı tavırları yapıcı ve destekleyici değilse, doğuştan veya küçük yaştan itibaren engelli bireylerin engellilik durumlarını sorgulamaları söz konusu olabilmektedir. Bu konuda yine işitme engelli bireylerin daha dezavantajlı olduklarını belirtmek gerekir. Zira işitme engelinin niteliği itibarıyla sesli uyarıcıları alamamaları dil gelişimlerinin oldukça geriden seyretmesine sebebiyet vermektedir. Bu durum hem anlama ve kavramalarını yani bilişsel gelişimlerini hem de iletişim kurulamamasına bağlı olarak sosyal gelişimlerini olumsuz etkilemektedir. Ailelerin işaret dilini bilmemesi ve bu nedenle ailenin iletişim kurma çabasının düşük olması nedeniyle engellilikle başa çıkmada ve eğitimde aile desteği alamamaları da söz konusu olabilmektedir.

Sonradan engelli bireylerin ise kabullenme süreçlerinin kolaylaşmasında ve zorlaşmasında en önemli etkenin başta aile olmak üzere çevrenin tepki ve yaklaşım biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında, ailenin ve çevrenin engelli bireylerle iletişim kurabilme becerisinin yeterli olup olmaması da süreci etkileyen bir diğer unsur olarak görünmektedir. Bu durum, engelli bireylere yönelik çalışmaların aile ve çevre ile desteklenecek biçimde planlanmasının gereğine işaret etmektedir.

Katılımcıların engellilikle başa çıkma sürecinde din ve ailenin destek alınan önemli kaynaklar arasında yer aldıkları anlaşılmaktadır. Eğitim aldıkları Kur'an kurslarının da kendilerine destek sağladığını ifade eden katılımcılar bulunmaktadır.

Engellilikle başa çıkma açısından katılımcıların önemli bir kısmının engellilik durumlarını, kendilerini geliştirmeye yönelik bir motivasyon unsuru olarak değerlendirdikleri; durumlarının empati ve duyarlılık geliştirmelerinde etkili

olduğunu düşündükleri anlaşılmıştır. Ancak bu algı ve motivasyonun kurulmasında aile ve çevrenin destekleyici etkisinin önemli bir payı olduğu görülmektedir. Bu tespit kursların engelli bireylerin hayata katılmaları yönünde destek sağlamalarının önemini göstermektedir.

Araştırmaya katılan katılımcıların engellilik durumu ve süreci çerçevesinde din eğitimine ihtiyaç hissettikleri tespit edilmiştir. Söz konusu ihtiyacın hem Allah ve kader inancı çerçevesinde hayatı ve engellilik durumunu anlamlandırmak, manevi destek bulmak hem de din ile ilgili bilgilerini geliştirerek ibadetleri ve dini yükümlülükleri yerine getirebilmek açısından hissedildiği görülmektedir. Bu bulgu, engelli bireylere yönelik programlar hazırlanırken, engellilik ve din eğitimi ilişkisinin hem anlamlandırma hem de dini pratikler boyutunun bir bütünde dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Din eğitiminde ihtiyaç duyulan bilgi alanlarına bakıldığında ise, Kur'an okumayı öğrenme istek ve ihtiyacının birinci sırada yer aldığı, peygamberler tarihi, özellikle ibadet bağlamında ilmi ve dinle ilgili çeşitli alanlarda bilgi edinme ihtiyaçlarının da önemli olduğu görülmektedir. Belirtilen bilgi alanlarını öğrenmede, işitme engelli bireyler arasında zorlananların bulunduğu dikkati çekmektedir. Bu durum, işitme engelli bireylere yönelik destekleyici çalışmalara ağırlık verilmesinin önemini ortaya koymaktadır.⁴⁴

Çalışmaya göre engelli bireylere yönelik Kur'an kurslarına dair ilk bilgilerin genellikle arkadaş ve tanıdıklar vasıtasıyla alındığı, bu vesileyle kurslardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Broşür gibi tanıtım unsurlarına daha ziyade örgün eğitim kurumlarındaki katılımcılar tarafından ulaşıldığı, sosyal medya platformlarından sınırlı sayıda katılımcının haberdar olduğu görülmektedir. Bu durum, kurumların tanıtım faaliyetlerine ağırlık vermelerinin, daha fazla kuruma ve haneye ulaşmayı, internet dünyasını daha aktif olarak kullanmayı hedeflemelerinin gerekli olduğunu göstermektedir. Nitekim birçok katılımcı, kurslardan daha erken haberdar olmanın, hayatlarını daha olumlu etkileyebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla mevcuttan kapsamlı tanıtım faaliyetleri, ulaşılabilmeyi mümkün kılması açısından önemlidir.

Katılımcıların kurumdaki eğitimcilerle iletişim ve yaklaşım problemi yaşamadıkları, eğitimcilerin empatik, yardımsever ve destekleyici bir tutum içerisinde bulundukları tespit edilmiştir. Bu bulgu, hizmet içi eğitimin verimliliği açısından olumlu bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Ancak, genel bir kanaat olmamakla birlikte, eğitimcilerin kendilerine zihinsel engelli gibi muamele etmemeleri

44 Bu konuda işitme engelli bireyler için en zorlu alanlardan biri olan kavram öğretimine ve kavramların güncellenmesine yönelik önemli bir çalışma olarak Türk İşaret Dili Din Terminolojisi çalışması önemli bir adım olarak dikkati çekmektedir. Bkz. *Türk İşaret Dili Din Terminolojisi*, Ed. Mustafa Başkonak, Ankara: Akıncı Ofset, 2021.

gerektiğine dair yapılan bazı uyarılar, eğitimcilerin yaklaşım tarzlarına dikkat etmeleri açısından önemlidir. Kurum içerisinde iletişim açısından öğrencilerin birbirleriyle ilişkilerinin problem teşkil edebildiği çevresel etkiler bağlamında göz önüne alınması gereken bir husustur.

Kur'an kurslarından aldıkları eğitimin en çok Kur'an okumayı öğretmesi açısından yardımcı olduğunu düşünen katılımcı sayısı oldukça fazladır. Bunun yanında dinle ilgili farklı alanlarda bilgi alabilmelerinin de yardımcı olduğunu belirten katılımcılar bulunmaktadır. Söz konusu eğitimin sadece bilgi değil, katılımcıların sosyalleşme ve özgüven geliştirme açısından da yardımcı olduğuna dair değerlendirmeler ise Kur'an kurslarında engelli bireylerin hayata katılmalarına yönelik faaliyetlere de yer verilmesinin önemli ve gerekli olduğunu düşündürmektedir. Zira hem mevcut araştırma hem de farklı çalışmalar kapsamında görülmektedir ki engelli bireylerin en önemli beklentilerinden biri, engelleri yüzünden hayatın katılmaktan uzak tutulmamaları, dışlanmamaları, engellerine rağmen başarabilecekleri işler olduğunu görmeleri ve göstermeleridir.⁴⁵

Katılımcıların aldıkları din eğitimi sürecinde zorlandıkları konular arasında Kur'an'ı öğrenme, hafızlık/ezber ve inanç esasları öne çıkmaktadır. Bunun yanında konudan ziyade eğitim sürecinde zorlanılan alanlara da temas edildiği, sosyalleşememek, kaynak ve materyal azlığı, tekrar yapma imkanı bulamamak gibi hususlara dikkate çekildiği görülmektedir. Bu durum, engelli bireylerin zorlandıkları hususlara dair kendilerinden sürekli bilgi alınmasının, bu bilgiler doğrultusunda eğitim metodları gibi konularda düzenlemeler yapılmasının önemli olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların kurslarda geliştirilmesini ve desteklenmesini istedikleri uygulamalar ve beklentileri arasında öne çıkanların başında materyal eksikliklerinin giderilmesi gelmektedir. Bu doğrultuda özellikle görme engelli katılımcılar tarafından Kur'an meallerinin, ilmiyelerin, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarının, Braille alfabesi ile yazılmış veya seslendirilmiş biçimlerinin yayınlanması; sesli ders kitaplarının oluşturulması ve kayıt cihazı desteğinin sağlanması beklenmektedir. Başkanlığın bu konuda yayınlarının olduğunu bilen katılımcıların bu taleplerinin, ders materyallerinin ve ilmiyelerin kendilerinin anlayabileceği bir tarzda yazılmasına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu veri mevcut materyallerin gözden geçirilmesine yönelik çalışmaların önemine işaret etmektedir.

45 Yunus Bucuka, *Dini Sosyalleşme ve Sosyal Dışlanma Ekseninde Engellilik (Bingöl İli Örneği)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017; Efe, 177.

İşaret dili bilen hoca sayısının artırılması⁴⁶ ve kursların yaygınlaştırılması da, işitme engelli katılımcıların ortak talebi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu talep ışığında engelli bireylerin din eğitimi imkanlarının artırılması açısından kursların hem sayıca hem de din görevlileri bağlamında geliştirilmesinin önemli olduğunu ifade etmek mümkündür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Onay: Bu çalışmanın etik kurul onayı Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından (Tarih: 17.06.2021; Sayı: 2021-45) alınmıştır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Ethical Approval: The ethics committee approval of this study was obtained from Marmara University Social Sciences Research Ethics Committee (Date: 17.06.2023; Number: 2021-45).

Kaynakça/References

- Akçamete, Gönül & Kaner, Sema. “Cumhuriyetin 75. Yılında Çocuğa Yönelik Özel Eğitim Çalışmaları”, 2. *Ulusal Çocuk Kültürü Kongresi: Cumhuriyet ve Çocuk*, No: 2, Ankara: Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 1999, 395-405.
- Albayrak, Haşim. “Tarihte Kör, Sağır, Dilsiz ve Engelli Eğitimi”. A. Koçibar, H. Albayrak, N. Güçtekin, H. Köse (Araş. Komisyonu). *Engelliler Eğitiminin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Bölümü, 2014.
- Arslan, Adnan. “Engellilerde Dini başa Çıkmada Felsefi Arkaplan”, *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 147-159.
- Aslan, Cem. “İşitme Engelli Öğrencilerin Öğrenme Stilleri Üzerine Bir Araştırma”, *Turkish Journal of Education* 2(2) (2013), 4-15.
- Ay, Mehmet Emin. “Özürlü Çocukların Eğitiminde Din Eğitimi ve Öğretiminin Katkısı”, *1. Çocuk Kurultayı Bildiriler Kitabı*, (İstanbul: İstanbul Çocuk Vakfı, 2000), 394-397.
- Bahçekapılı, Mehmet. “Biyopsikososyal Açıdan Dinin Engellilik ve Farklı Sağlık Problemleri

46 Engelli bireylere yönelik din hizmetlerinde yer alan din görevlileri genellikle gönüllülük esası ile görev yapmaktadırlar. Ancak bu konuda eğitim verebilecek görevli sayısının artırılmasına yönelik kurumsal politikaların oluşturulmasının ve özel olarak bu sahada hizmet verecek görevli yetiştirilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Sahadaki tecrübeler binaen bu görevlilerin hem engelli bireylerin psikolojisi hem de ilahiyat alanı ile ilgili donanımlarının olması mühim görülmektedir. Bunun yanında kurslara katılım yaşının genellikle yüksek olması, engelli gençlere ulaşılabilmesine yönelik stratejileri de gerekli kılmaktadır. Değerlendirme için bkz. Başkanak, “Engelli Gençlerin Din Eğitiminde Camilerin, Kur’an Kurslarının ve Din Görevlilerinin Yeri ve Önemi”.

- Üzerine Etkisi, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 1* (2016), 19-44.
- Bahçekapılı, Sevgi Savcı. *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- _____. “İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, Ed. Saadettin Özdemir & Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 205-234.
- _____. “Görme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, Ed. Saadettin Özdemir & Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 173-187.
- _____. *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019).
- _____. “Covid-19 Salgın Sürecinde İşitme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi”, *Türkiye din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 12 (2022), 89-119.
- _____. “Engelli Bireylerin Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu (14-15 Mayıs 2016)*, Ed. Mehmet Bahçekapılı vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 307-313.
- _____. “Engelli Gençlerin Din Eğitiminde Camilerin, Kur’an Kurslarının ve Din Görevlilerinin Yeri ve Önemi”, *Gençliğin Gelişimi ve Problemleri Karşısında Din Görevlileri (7. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri-Sakarya 2016)*, Ed. Abdullah İnce, (İstanbul 2016), 183-190.
- Bilecik, Sümeýra. “Özel Eğitim ve DKAB Öğretmenlerine Göre Otizmli Bireylerde Din-Ahlak Eğitimi ve DKAB Dersleri”, *Bilimname* 2/38 (2019), 459-495.
- Bucuka, Yunus. *Dini Sosyalleşme ve Sosyal Dışlanma Ekseninde Engellilik (Bingöl İli Örneği)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- _____. “Engelliler, Din ve Sosyal Dışlanma”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(18) (2019), 899-929.
- Burke, Mary Thomas, Harold Hackney, Patricia E. Hudson, Judith G. Miranti, Gail A. Watts, and Lawrence R. Epp. “Spirituality, Religion, and Cacrep Curriculum Standards”, *Journal of Counseling & Development*, 3(77) (1999), 251-257. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1999.tb02448.x>
- Çağlar, Doğan. “Cumhuriyet Devrinde 1981’e Kadar Özel Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15(1), (1982, 2019), 322 – 334.
- Demir, Rıdvan. “Hafif (Eğitilebilir) Zihin Engelli Öğrencilere Yönelik Hazırlanan Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Programının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 64 (2017), 209-235.
- _____. “Özel Gereksinimli, Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri”, *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi (4-5 Mayıs 2018, Adana) Bildiriler Kitabı*, Ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 14- 32.
- Demir, Tazegül & Şen, Ülker. “Görme Engelli Öğrencilerin Çeşitli Değişkenler Açısından Öğrenme Stilleri Üzerine Bir Araştırma” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2(8) (2009), 155-161.
- Durna, Gülderen. *Görme Engellilerde Dini Sosyalleşme*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Durna, Gülderen & Coşkun, Ali. “Görme Engelli Bireylerde Dini Sosyalleşme Araçları”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 13/29 (2020), 143-164.

- Efe, Adem. “Engelli Çocuk ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2006/1), 169-198.
- Enç, Mitat; Çağlar, Doğan & Özsoy, Yahya. *Özel Eğitime Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No: 156, 1987).
- Erten, Şerafettin & Akel, Mehmet. “Engellilik Kültürü: Engellilik Modelleri Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Sosyal Bilimlerde Kültür Tartışmaları*, Ed. Cem Ergun&Süleyman Ögreci, (Ankara: Gece Kitablığı, 2017).
- Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28 (2015/2), 61-92.
- Güloğlu, Fatma Kahraman. “Tarihi Süreçte Dünyada ve Türkiye’de Engelliliğin Değişimi ve Gelişimi”, *Değişen Dünyada Sosyal Politika*”, Ed. Tuncay Güloğlu&Eyüp Sabri Kala, İstanbul: Ekin Yayınevi, 2021.
- Heimbrock, Hans-Günter. “Life Without Language? What Religious Education Has to Learn From The Experience of The Hearing-Impaired”, *British Journal of Religious Education*, 9 (2) (1987), 78-83.
- İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019.
- İşitme Engellilere Yönelik Kur'an Kursları Özel Öğretim Programı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.
- Karagöz, İsmail. *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Karasu, Teceli. “Din Eğitiminde Bireyselleştirilmiş Eğitim Programının Hazırlanması ve Öğretim”, *Özel Eğitim’de Din Eğitimi*, Ed. Saadettin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 64-84.
- Kaya, Elif. *İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi veren Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri ve Beklentileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.
- Köse, Hasan. “Kronolojik Engelli Tarihi ve Eğitimi”, *Engelliler Eğitiminin Tarihsel Gelişimi*, Ed. A. Koçibar, H. Albayrak, N. Güçtekin, H. Köse. İstanbul: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Bölümü, 2014, 56-101.
- Kula, Naci. “Bedeni Özürlü Gençlerin Din Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Psikolojik Hususlar”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- _____. “Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2004), 17-45.
- _____. “Engelliliğin Getirdiği Sorunlarla Başa Çıkma Dini İnançların ve Değerlerin Etkisi” Hayati, Hökelekli, (Ed.), *Din, Değerler ve Sağlık* İstanbul: DEM Yayınları, 2017, 117-147.
- _____. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- _____. “Engelli Gençlerin Gelişim Özellikleri ve Din-Ahlak Eğitimi”, *Turkish Studies*, 12/20, 167-182.
- _____. “Engelli Bireylerin ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed’in Örnekliği (Çorum Örneği)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1) (2011), 163-194.
- Meşe, İlknur. “Engelliliği Açıklayan Sosyal Model Nedir?”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14(13) (2014), 79-92.

- Kumaş, Ali & Özdemir, Metin & Yaman, Ahmet. *Sorulu Cevaplı Engelliler İlmihali*, Ankara: DİB, 2020.
- Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi*, İstanbul: C Planı Yayınları, 2016.
- _____. “Zihinsel Engelli Çocuklar İçin Din Eğitiminin Önemi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elmi Mecmuası* 23(2015), 193-204.
- Obuz, Filiz. *İşitme Engelli Bireylerde Engelleri İle İlgili Dini Atıfları İle Saldırganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin incelenmesi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2015.
- Orhan, Serdar & Genç, Kemal Gökmen. “Engellilere Yönelik Ülkemizdeki Özel Eğitim Hizmet Uygulamaları ve Örnek Ülke Karşılaştırması”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 15 (35/2) (2015), 115-146.
- Öz, Şaban. “Engelli Din Eğitiminden Özürsüz Din Eğitimi Modelliğine: Ötekileştirilen Özürlülerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Hikmet Yurdu* 6 (11) (2013/1), 75-89.
- Özdemir, Saadetin. *Engelliler ve Din*, (İstanbul: C Planı, 2016).
- _____. “Engellilerin İnanç Konuları Hakkındaki Dini bilgi Yeterlilikleri”, *1. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu*, (İstanbul: Yeditepe Yayıncılık, 2016), 523-544.
- _____. “Türkiye’de Özel Eğitim ve Özel Eğitimde Din Eğitimi”, *Özel Eğitim’de Din Eğitimi*, Ed. Saadetin Özdemir&Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 112-138.
- _____. “Engelli Bireylerin Manevi Rehabilitelerinde İletişimin Önemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (38) (2017), 137-159.
- Özkan, Arkın. *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Özürlülüğe Karşı Ayrımcılığın Ölçülmesi Araştırması*, (Ankara: T.C. Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 2010).
- Şimşek, Eyüp. & Karasu, Teceli. “Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 16/37 (2016), 51-75.
- Teke, Tuğba. *Görme Yetersizliği Olan Bireylere Yönelik Din Eğitiminde Öğretmenlerin Karşılaştıkları Sorunlar*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türk İşaret Dili Din Terminolojisi*, Ed. Mustafa Başkonak, Ankara: Akıncı Ofset, 2021.
- Türkiye’de Özel Eğitim Hizmetleri*, Ed. Uğur Sak & Seyfettin Toraman, Ankara: MEB, 2020.
- Usta, Mustafa. “Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 20 (2010), 75-110.
- Ünal, Vehbi. “Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(3) (2018), 1457-1482.
- Üzümcü, Muzaffer & Nazıroğlu, Bayramali. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Uygulamalarında Karşılaştığı Problemler ve Bunlarla Başa Çıkma Yolları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 1546-1557.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.
- Yücel, Mehmet & Bulut, Ramazan. “Bedensel Engellilerin Din Hizmetlerine Erişimlerinde Yaşadığı Sorunlar: Alaşehir Örneği”, *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 4/1 (2020), 70-85.
- Zola, Irving Kenneth. “Toward the Necessary Universalizing of a Disability Policy”. *The Milbank*

Quarterly, 83: Online-only-Online-only, (2005): <https://doi.org/10.1111/j.1468-0009.2005.00436.x> (Erişim Tarihi: 10.04.2023).

<https://www.mevzuat.gov.tr/anasayfa/MevzuatFihristDetayIframe?MevzuatTur=1&MevzuatNo=2828&MevzuatTertip=5> (Erişim Tarihi: 10.04.2023).

https://www.aile.gov.tr/media/113393/eyhgm_istatistik_bulteni_haziran2022.pdf (Erişim Tarihi: 10.04.2023).

https://www.diyaret.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30054/haydi-turkiye-evden-kuran-ogrenmeye?TSPD_101_R0=083d721e09ab2000989a3d1e59f88f144ca5ea3e863c016c3eea678525dea68e9a166f3682bb1461089b9cc9e0143000eb0d5dcf96c6e40c802a7950a9926562d37a61374a54eb81696c7a3f051b3be7e76773c1b71973a5de64e4e892caf027.



İnam Ul Haq'ın "Pakistan'da Hadis Tartışmaları" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

A Review of "Hadith Discussions in Pakistan" by Inam Ul Haq

İnam Ul Haq, *Pakistan'da Hadis Tartışmaları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Eylül 2020, 428 s.).
ISBN: 978-625-7205-03-0

Şeyma Nur Kurt*

Anahtar Kelimeler

Ehl-i Hadis, Kur'aniyyun, Hadis Tartışmaları, Kur'an İslamı, Pakistan

Keywords

Ahl al-Hadīth, Qur'aniyyun, Discussions of Hadīth, Qur'anic Islam, Pakistan

Dinler, ekoller ve fikirler açısından oldukça geniş bir yelpazeye sahip olan Hint alt kıtası, araştırmaya ihtiyaç olan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa akademik alanda 'Pakistan'da hadis ilmi' ile ilgili çalışmaların maalesef hem nicelik hem nitelik açısından yetersiz kaldığı görülmektedir. Eser, konu hakkında akademik araştırmalara olan ihtiyaca binaen İnam Ul Haq tarafından 2019 yılında doktora tezi olarak tamamlanmıştır. Pakistan'da hadis alanında hangi tartışmaların gerçekleştiğini, hangi konuların hangi delillerle savunulduğunu genel hatları ile ortaya koyması itibarıyla Türkiye'de çok büyük bir ihtiyaca önemli bir katkı sunmaktadır. Yazarın ele almış olduğu konular ve tespitleri ile eser, sadece hadis alanında çalışanlar için değil tarih, mezhepler tarihi, İslam hukuku gibi alanlar için de referans olabilecek niteliktedir.

Hiz. Peygamber'in otoritesiyle ilgili tartışmalara yer verilen ilk bölümde yazar, alimleri vahy-i gayri metlûvü kabul edenler ve etmeyenler olarak ayırıp her grubun gerekçelerine ayrı ayrı yer vermiştir. Bunun yanında Hiz. Peygamber'e itaatin mahiyetini ortaya konulan

* Sorumlu Yazar: Şeyma Nur Kurt (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: seyma.nur.kurt@hotmail.com ORCID: 0000-0002-2543-1419

Atf: Kurt, Seyma Nur. "İnam Ul Haq'ın "Pakistan'da Hadis Tartışmaları" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi." *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 287–291. <https://doi.org/10.26650/di.2024.35.1.1388269>

görüşler ve eleştirileri baz alarak incelemiştir (s. 13-103). Eserin ikinci bölümünde yazar, hadis ve sünnetin kavram ve kapsamaları, hücciyeti, tespit yolları, hadis ve sünneti anlama esasları noktalarında alimlerin görüşleri ve bunlara yapılan eleştirileri ele almıştır (s. 107-218). Hadis tarihi ve usulüyle ilgili tartışmalara yer verdiği üçüncü bölümde hadis tarihi, hadis kabul ölçütleri, konuları ve detayları hakkındaki görüş ve eleştirileri kaleme almıştır (s. 221-291). Hadisler üzerinde metin açısından yaşanan tartışmaları konu aldığı dördüncü bölümde ise seçmiş olduğu hadis metinleri üzerinden Pakistanlı alimlerin tartışmalarına ve eleştirilerine yer vermiştir (s. 295-396). Eserin başlıkları ve içindekiler kısmı incelendiğinde yazarın detaylı bir çalışma yaptığı ve konuları ince ayrıntılarına kadar işlediği anlaşılmaktadır.

Eserin muhteva bakımından çok geniş bir konu yelpazesine sahip olması eser için olumlu bir yön olmakla birlikte bazı olumsuzluklara da sebebiyet vermiştir. Zira Türkiye’de Pakistan hakkında yapılan çalışmalarda bulunamayacak birçok bilginin iki kapak arasında derlenmiş olması gerçekten çok kıymetlidir. Ancak bu kadar geniş bir yelpazenin işlenmiş olması konunun çoğu yerde dağılmasına da sebep olmuştur.

Önsözde verilen “...ilim adamlarının bir kısmı, ümmetin gerileme sebeplerini araştırırken, bazıları ise Batı’nın İslam’a şüpheci yaklaşımından etkilenerek birtakım hadislere karşı çıkmışlardır. Daha sonra ise bu şüpheci yaklaşım onları hadislerin inkarına ve bu görüşleriyle ilgili sistematik düşünceler geliştirmeye götürmüştür.” (s. XV) ifadesiyle eserine başlayan yazar bu sözler ile Pakistan’daki alimleri hadisleri inkar edenler ve diğerleri olarak ikiye ayırmıştır. Bahsi geçen Kur’âniyyûn ekolünün ve hadis inkar süreçlerinin tek sebep ve sürece bağlı şekilde değil, teferruatlı bir arka plan ile ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Yazarın hadis inkarcıları ve diğerleri olarak yaptığı ayırım ilk bölümde fazlasıyla hissedilmekte diğer bölümlerde de kendini göstermektedir. Ancak Pakistan ekoller noktasında fazlasıyla çeşitliliğe sahip bir ülkedir. Pakistan’da insanlar birbirleriyle tanışırken hangi ekolden olduklarını da sormaktadırlar. Ekollerin ve aralarındaki tartışmaların bu kadar gündemde ve önemli olduğu bir yer için tartışmaların hadis inkarcıları ve diğerleri şeklindeki bir ayırımla incelenip diğer ekollerin ayırımına gidilmemesi kitap için önemli bir eksiklik olarak görülmektedir.

Yazar eseri kaleme alırken “... Pakistan merkezli çağdaş düşünürlerin hadislerle ilgili fikirleri nelerdir? Bunların fikirleri hangi esaslara dayanmaktadır? Düşünürlerin fikirleri arasındaki irtibat nedir ve onlar düşünceleri bakımından birbirlerinden ne kadar etkilenmiştir? Sistemleşme serüveninde kimin ne kadar payı olmuştur? Geçmiş sorgulayan bu tavır nasıl bir tepki ile karşı karşıya kalmıştır ve bunlara

verilen cevaplar ne kadar başarılı olmuştur?” (s. 4) sorularına cevap vermeyi amaçladığını belirtmiştir. Eserin tamamını okuyan okuyucu bu sorulardan birkaçının eksik, bazılarının ise cevapsız kaldığını fark etmektedir. Öncelikle yazar Pakistan merkezli ‘çağdaş düşünürlerin’ hadis ile ilgili fikirlerini eserinde ortaya koyacağını vadetmiştir. Ancak Pakistanlı çağdaş düşünürler denilince ilk akla gelen isimlerden Fazlurrahman’ı araştırmasına dahil etmediği görülmektedir. Yazar, bunun sebebinin Türkiye’de onun hakkında pek çok çalışmanın bulunması olduğunu ifade etmiştir (s. 6). Ancak çalışmanın genel hatlarıyla Pakistan’da hadis tartışmalarını ele alması ve Fazlurrahman’ın da bu tartışmalara dahil olması sebebiyle onu konu dışı bırakmanın çalışmanın eksik kalmasına sebep olduğunu düşünmekteyiz.

Yazar tespit ettiği fikirlerin hangi esaslara dayandığını eserinde yer vermiştir ancak düşünürlerin düşünceleri bakımından birbirlerinden ne kadar etkilendikleri ve sistemleşme serüveninde kimin ne kadar payı olduğu noktalarına gerektiği kadar değinilmediğini düşünmekteyiz. Okuyucu verilen bilgilerden cevaplara belki ulaşabilir ancak yazarın tespitlerinin neler olduğu bilinmemektedir.

Yazarın cevaplamayı hedeflediği soruları okuyan okuyucu Kur’âniyyûn ekolünün hadis meselelerindeki görüşleri ve onlara verilen cevapların ele alınacağını ve söz konusu ekole verilen cevapların başarılı olup olmadığının tespitinin yapılacağını düşünmektedir. Ancak amaçları kapsamında zikredilen bu sorunun cevabının okuyucuya tam olarak verilmediği kanaatindeyiz.

Yazarın, ‘İslam’ın ilk asırlarında hadisin hücciyeti ile ilgili tartışmalar’ olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz (s. 13). Ancak bu tartışmalar ile ilgili herhangi bir örnek veya dipnot vermemiştir. Bu sebeple hadisin hücciyetinden kastının, sübutu ile ilgili konular mı yoksa Hz. Peygamber’in sözlerinin delil değeri mi olduğu anlaşılmamaktadır. Zira bu sözünden hemen sonra vahy-i gayri metlûv kısmına girmiş olması onun kastının peygamberin sünnetinin delil değeri olduğu izlenimi vermektedir. Şayet yazar bunu iddia ediyorsa bu bilgi hatalı bir bilgidir. İslam’ın ilk yıllarında hadislerin sübutu noktasında şüpheler ortaya konulup bu noktada tartışmalar yaşanmış ama sünnetin delil değeri noktasında herhangi bir tartışma gerçekleştiği tespit edilmemiştir.

Yazar Peygamber’e itaat konusunda Kur’an’la sınırlı itaat başlığı altında “*Sadece Kur’an’ın yeterli olduğunu iddia eden Kur’aniyyun düşüncesini benimseyenlere göre Allah’ın kelamı haricinde yani Kur’an dışında herhangi birine itaat caiz değildir.*” (s. 53) diyerek Çekrâlevî’nin görüşünü ekolün genel görüşü olarak takdim etmiştir. Ancak bir sonraki Hz. Peygamber’in hayatıyla sınırlı itaat başlığı altında da “*İtaat konusundaki ikinci görüş ise Eslem Ceyracpuri, Gulam Ahmed Perviz ve Tulu-i İslam Trust’a bağlı olanlara aittir.*” (s. 73) şeklinde açıklama yapmıştır.

Böyle bir açıklama ile Çekrâlevî'yi Kur'âniyyûn ekolünden sayarken Ceyracpuri ve Perviz'i Kur'âniyyûn ekolünden ayırmış ve Tulu-i İslam'a bağlı olanlar diyerek başka bir ekole mensuplarmış izlenimi oluşturmuş olmaktadır. Oysa söz konusu iki isim de Kur'âniyyûn ekolünün önde gelen alimlerden olup Tulu-i İslam da Kur'âniyyûn ekolünün bir koludur.

“Hz. Peygamber'in hayatını peygamberlik ve beşer sıfatı şeklinde ayırmanın Kur'an'da hiçbir delili olmadığını söyleyen Mevdûdî, ... hayatının tamamında bir peygamber olduğunu öne sürerek bu ayrımı reddetmektedir. Zikrettiğine göre o tüm bunlarda mükemmel bir örnek mahiyeti taşımaktaydı.” (s. 81) şeklindeki açıklamalarından sonra yazar dipnotta Mevdûdî'nin bu görüşünde çelişki tespit ettiğini söyleyerek –ki biz bir çelişki olduğunu düşünmüyoruz- okuyucuyu ileri bir sayfaya yönlendirmiştir. Söz konusu sayfada da Mevdûdî'nin görüşlerinde bir çelişki tespit ettiğini tekrar ifade etmiş ancak konu ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmayarak Mevdûdî'nin bu tartışmanın neresinde kaldığını tespit etmemiştir. Yazarın konu hakkındaki görüşünü Peygamber'e itaat ile ilgili görüşleri kategorize ederken Mevdûdî'yi “Hz. Peygamber'in peygamberlik vasfıyla yaptığı amellerle sınırlı itaat” şeklindeki son gruba dahil ettiğini ve bu durumda Mevdûdî'nin çelişkili gördüğü görüşlerinden ikincisini tercih ettiğini anlıyoruz. Ancak yazarın neden bu görüşünü tercih ettiğine dair herhangi bir açıklamasına rastlamadık (s. 52).

Peygambere itaati tamamen inkar başlığı “.. temelde Hz. Peygamber'in davranışlarının hücciyetini kabul etmemektedir. Bir hadis ister mütevatir ister ahad olsun amel yoluyla veya rivayet yoluyla gelsin, Kur'an dışında bir hüküm ortaya koyuyorsa, onlara göre hüccet değildir.” (s. 123) ifadesi ile açıklanmış, ilerleyen kısımda hadisin hücciyetini tamamıyla inkar edenler arasına onu “sadece tarihsel yönüyle kabul edenler” de dahil edilmiştir. Burada yazarın Ceyrâcpûrî'nin görüşünü nasıl yorumladığı muğlak kalmıştır. Ceyrâcpûrî hadisleri tarih olarak görürken Peygamber'in sözlerini o dönem için hüccet kabul edip zamanımız için kabul etmemekte midir? Yoksa başta belirttiği grup gibi tamamen inkar mı etmektedir? Kullanmış olduğu ifade ile konu okuyucunun zihninde açıklanmamış bir soru olarak kalmıştır.

Bunun yanında eserin -yöntem kısmında belirtilmediği halde- sonuç kısmında “Bu çalışma, Pakistan'da hadis alanında yapılan tartışmaları tespit etmeyi amaçladığından görüşler arasında herhangi bir tercih yoluna gidilmemiştir.” (s. 405-406) beyanı ile başından beri herhangi bir tercihi hedeflemediği anlaşılmaktadır. Ancak tespitler arasında tercih yapmamak değerlendirme yapmaya engel teşkil etmemektedir. Zira akademik bir çalışmada yapılan tespitlerin araştırmacı tarafından değerlendirilmesi beklenir. Eser incelendiğinde yazarın tespit etmiş olduğu görüşleri

çoğunlukla değerlendirmeden, çoğu zaman bir çıkarım yapmadan direkt zikrettiği görülmektedir. Verilen görüşler arasında bir alimin çelişkili görüşleri tespit edildiğinde dahi yazarın kanaat bildirmediği, alimin en son hangi görüşe sahip olduğunu son olarak hangi görüşü savunduğuna dair bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Bu durum okuyucuda yazarın sadece tespit ettiği bilgileri derlediği izlenimini oluşturmaktadır. Yazarın bazı delilleri ise sadece “delilleri yetersiz” şeklinde değerlendirdiği, hangi açıdan yetersiz olduğu ne gibi eksikliklerinin olduğu gibi hususları açıklamadığı görülmektedir.

Yazarın üslubu ve kelime seçimleri oldukça başarılı ve son derece anlaşılırdır. Ancak eser şekil bakımından incelendiğinde editöryal açıdan bazı sıkıntıların olduğu görülmektedir. Önsözden itibaren Halid Zaferullah Daudî, Dâvûdî olarak isimlendirilmiştir (s. XV, 9). Ancak Halid Zaferullah, eserlerinde soyadını “Daudî” olarak kullanmayı tercih ettiği için ismin kişinin tercih ettiği şekilde kullanılması daha uygun olacaktır. Eserde daima kelimesinin ‘daime’ şeklindeki yazımında (s. XV) olduğu gibi ufak tefek yanlışların yanında satır sonu hece ayrımlarında (s. 15,18,30,40,52,67 vd.) fazlasıyla yanlış kullanım tespit edilmiştir.

Kendi içinde tutarlı bir gelişim seyri gösteren kitapta çok sayıda tekrarlar olması sebebiyle sürekli önceye ve sonraya gitme zorunluluğu söz konusudur. Bu durumlarda yazar dipnot ile açıklama yapmadığı için okuyucu hangi sayfaya gideceğini bilememekte ve konularda kopukluk oluşmaktadır (s. 129,130,132, 142, 150, 170,187 vd.).

Söz konusu hususlara rağmen eser, Türkiye’de akademik anlamda büyük bir açığı kapatarak sağladığı katkı açısından önem arz etmektedir. Bahsi geçen problemlerin ileriki baskılarında giderilmesinin eserin önemini daha da arttıracığını düşünmekteyiz.



Birsen Banu Okutan'ın “Balinanın Farkında: Yapı-Fail Dikotomisini Anlama Girişimi” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of “Aware of the Whale: An Attempt to Understand the Dichotomy of Structure-Agency” by Birsen Banu Okutan

Birsen Banu Okutan. *Balinanın Farkında: Yapı-Fail Dikotomisini Anlama Girişimi* (Ankara: Tezkire Yayınları, 2023) ISBN: 9786059835473

Necmiye Durmuş

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Yapı-Fail, Tarihsel Sosyoloji, Nörososyoloji, İlişkisel Sosyoloji, Balina, Kurban

Keywords

Sociology of Religion, Structure-Agency, Historical Sociology, Neurosociology, Relational Sociology, Whale, Victim

Yapı ve faile dair argümanlar, diğer disiplinlerde olduğu gibi sosyolojinin de başat konularından birini teşkil etmektedir. Yapı-fail ilişkisi, aralarındaki dikotomik durum göz önüne alındığında kimi zaman yapıyı ön plana çıkartırken kimi zaman da faile ağırlık verir. Diğer yandan, fail-fail perspektifi benimsenerek öznelerarasılığa da ehemmiyet tanınabilir. Literatürdeki tartışmalara bir katkı sunma amacıyla olan Doç. Dr. Birsen Banu Okutan'ın kaleme aldığı değerlendirmesini yapacağımız bu eser de yapı-fail dikotomisini, diğer bir anlatımla yapıyı meydana getiren kurumlar ve birey arasındaki ikili ilişkiyi anlamaya yönelik bir girişimdir. Giriş, yöntem, ısrarla hipotez, diyalektik ve moment teorisi başlıklarını taşıyan bölümler, eserin ana bölümlerinde irdelenen konulara bir hazırlık niteliğindedir. Bu başlıkların ardından, Okutan'ın (2020) “Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri”¹ adlı

1 Birsen Banu Okutan, “Din Sosyolojisinin Yöntemsel İncelikleri: Bir Şematikleştirme Çabası” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (Aralık 2020): 911-931. <https://doi.org/10.18505/cuid.784076>

* Sorumlu Yazar: Necmiye Durmuş (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye. E-psota: necmiyedurmus@gmail.com ORCID: 0000-0002-2663-3215

Atf: Durmuş, Necmiye. “Birsen Banu Okutan'ın “Balinanın Farkında: Yapı-Fail Dikotomisini Anlama Girişimi” Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 293–297. <https://doi.org/10.26650/di.2023.35.1.1442750>



makalesinde önerdiği göstergesel, zihinsel ve eylemsel süreçleri kapsayan ana bölümler yer almaktadır. Eser, “değerlendirme ve sonuç yerine” başlığı altında genel bir değerlendirme ve çıkarımların yapıldığı bölüm ile sona ermektedir.

Yapı-fail dikotomisindeki ilişkiselliği ön plana çıkartma amacıyla olan eser, “nasıl birlikte yaşayabiliriz” (s. 9) sorusunu da gündeme taşıyan daha yaşanabilir bir dünyanın olabilirliğine inancı benimser. Okutan, yöntem bölümünde, çalışmanın araştırma planını ortaya koyan temel yaklaşımı ele almaktadır. Bu anlamda, eleştirel bir bakışı benimseyen yazar, eleştirel din sosyolojisi için yol haritasını okuyucularla paylaşmaktadır. Okutan’a göre çalışmanın başlıca motivasyonu, bireylerin karşı karşıya kaldıkları güç dengelerini çözümleyerek yapı-fail dikotomisini anlama uğraşıdır. Bu güç dengesinde yapı ya da fail daha ağır basan bir pozisyona yerleştirilmemekte, yapı-fail arasında ilişkisel bir etkileşim olduğu ileri sürülerek bu ilişkisellik eleştirel bir yaklaşımla analize tabi tutulmaktadır. Okutan, çalışma alanı olan din sosyolojisi kapsamında kullandığı eleştirel düşüncüyü, “toplumsal morfolojide demistifikasyon hareketini gözlemleyebilme, dinin payanda olarak araçsallaştırılmasını keşfetme, dini kavramlarla maskelenmiş faaliyetleri soyma, nesneyi, kurumu, faili, eylemi özgürleştirme girişimi” (s. 17) olarak betimlemektedir. Özgürleşmeden kasıt ise “hakikate kendi gücünü teslim etme gayretidir” (s. 17). “İsrarla Hipotez” başlığını taşıyan bölümde, nitel çalışmalarda da bir hipoteze neden ihtiyaç duyulduğunu çeşitli argümanlar üzerinden tartışarak bir hipotezin varlığının eleştirel sosyolojinin işini kolaylaştırdığını öne sürer. Buradan hareketle, eserin hipotezi “kurban olma ve kurbanlaştırma süreçlerinin birlikte yaşamaya engel olduğu” (s. 31) ve *vice versa* şeklinde serdedilmektedir. Hipotezin teorik zeminle buluşması ise diyalektik perspektif ve moment teorisinin katkılarıyla olmaktadır. Yapı ve fail arasında diyalektik bir ilişkisellikten söz edilmekte ve Lefebvre’ye atıfla, “birlikte yaşama” bir moment olarak düşünülerek tercih, süre, bellek, içerik, biçim, mutlaklık ve yabancılaşmadan müteşekkil moment olma aşamaları bu bağlamla birleştirilmektedir.

Eserin ana bölümlerinin ilki olan “Göstergesel Süreç” içerisinde Okutan, gösterge olarak araştırmacı, gösterge olarak din sosyolojisi ve gösterge olarak araştırma nesnesini detaylandırmaktadır. Gösterge olarak araştırmacı, bu eserde eleştirel din sosyoloğu olan Okutan’ın kendisi, Barthes’ın *Nasıl Birlikte Yaşanır* (2009) adlı eserindeki izleri ve Touraine’in özneleşme sürecine dair görüşlerini takip ederek birey-özne farkındalığına ulaştığını ve bu sürecin bir yandan da düşünümsel olduğunu bildirmektedir. Diğer yandan, araştırmacının kendi düşünceleri, inançları, bir toplum tasavvuru bulunduğu bir gerçekse de bunların araştırmanın analitik sürecine ve bulgulara herhangi bir baskıda bulunmaması gerektiğini ifade eder. Eleştirel bir din sosyoloğu, araştırmanın düşünümsel süreci içerisinde kendi de değişime açıktır ve

araştırmayla birlikte o da dönüşür, değişir, şekillenir. Gösterge olarak din sosyolojisi başlığı altında ise eserin yaklaşımını biçimlendiren ve yazarın “disiplinel troyka” şeklinde adlandırdığı diğer sosyoloji alt disiplinleri tarihsel sosyoloji, nörososyoloji ve ilişkisel sosyoloji tartışılmaktadır. Tarihsel sosyolojinin eserdeki katkısı, bilhassa “kuramlaştırma ve ideal tipi anlama aşamasında” (s. 52) olmaktadır. Metnin ileriki bölümlerinde yer alan zihinsel sürecin detaylandırılmasında romanlar, filmler ve mülakat verilerinden faydalanılması tarihsel süreksizlikle bağıntıyı yakalamak ve yapısalcılığın katılığından kaçınmak içindir. Nörososyolojinin eserdeki konumu, fail öznenin biyolojisini, nasıl düşündüğünü anlamak ve böylece onun çevreyle etkileşimini anlamlandırma noktasında belirginleşmektedir. Otomatikleşen, başka bir ifadeyle failerin habitusuna dönüşen davranışların onları düşünsel manada bir nevi edilgen kılması neticesinde çevresine bağımlı, metindeki ifadeyle “kutuda düşünen” (s. 64) bireyler meydana gelir. Kutuda düşünen bireyler, seçeneklerin var olduğunu görememeleri dolayısıyla birer kurban dönüşürler. Okutan’a göre, kurban olma hâinden kurtulabilme, çevrenin farkında olup ona bağımlı olmadan dünyayı algılama, geçmiş ve gelecek arasında bağlantı kurabilme ve alınan kararlarla toplumsala nasıl bir katkıda bulunabilirimle başlamaktadır. Bu başlangıç, aynı zamanda birlikte yaşama sorunsalına da bir çare sunmaktadır ve burada da ilişkisel sosyoloji devreye girmektedir. Yazar, ilişkisel sosyolojinin yapıyı salt faile dair bağlantılara indirgemesini kabul etmeyerek “yapı ve fail arasında birbirine karışmayan birbirinden ayrı duran ama bir dolayım olarak ilişkiselliği bozulamayan hallere” (s. 81) temas eder. Buradan hareketle, eserin ortaya koyduğu temel iddia, “kapının aralık olduğudur. Kapı açık değildir çünkü toplumsal yapının getirileri sıkı normlarını yükler; kapı kapalı değildir çünkü failin geçişi için her zaman bir imkân vardır; fakat bunu görebilecek ve uğraşacak zihni ve bedeni bir uyanıklık haline ihtiyaç duyulur. Fail kendini toplumsal yapının bir uzantısı olarak kurbanlaşmaktan kurtardığı” (s. 82), diğer bir deyişle, bilinçli zihninin farkındalığında hareket ettiği ve kutunun dışına çıkabildiği anda kapının kapalı olmadığını anlayacaktır. Gösterge olarak din sosyolojisinin ardından gösterge olarak araştırma nesnesini ise “kurban” metaforunun göstergesel olarak değerlendirildiği izlekler meydana getirmektedir. Okutan, burada *Kurban* ve *Ölü Ozanlar Derneği* isimli sinema filmlerindeki kurban örnekliklerini oluşturan Şahin ve Neil adlı karakterlerin genel bir perspektifini sunar.

Çalışmanın ikinci bölümü zihinsel süreçten teşekkül etmektedir. Zihinsel sürecin ilk aşaması olarak yazar, eleştirel teorinin zihinsel usamlama biçimi olarak tümevarım ve tümdengelimden farklı olan transdüksiyonu, başka bir anlatımla, verili gerçekliklerden mümkün olasılıklara ulaşmayı bu çalışma için işlevsel görmektedir. Buradan hareketle de zihinsel sürecin bir diğer aşaması olan ideal

tip oluşturmaya geçer ve yapının sızıntılarını imleyen “balina” ve failin göstergesi olarak “kurban” metaforlarını ideal tipler olarak belirler. İdeal tip olarak balinanın tarihsel sürecine bakıldığında ilahi dinlerdeki Yunus peygamber ve balina kıssasına kadar gidilmektedir. Balina metaforunun yer aldığı ilgili ayetlere ve tefsirlerine yapılan referanslarda balinanın içi “manevî çöküntünün derin karanlığı” (s. 92) olarak tanımlanmakta, Orwell’in *Balinanın Karnında* (2021) isimli eserine yapılan atıflarda Orwell’in balinanın içini rahatlık, emniyet ve sorumsuzluk hisleriyle betimlediği görülmekte; Thompson ise *Balinanın Dışında* (1981) başlıklı makale ve *Teorinin Sefaleti* (2015) adlı eserinde balınayı “sıkışmışlık ve yabancılaşma hali” olarak tasvir etmektedir. Buradan Okutan, önceki bölümde değindiği “kutu” metaforu ve Şeriatî’nin “zindan”ına da değinerek balina ideal tipini bireylerin “yutulmuşluk, kapalılık ve çevrelenmiş hali” olarak zikretmektedir. Çalışmadaki diğer ideal tip ise “kurban”dır. Kurban ideal tipi, “davranışlarını gözlemleyemeyen, bilinç-altının yönlendirmeleri ile bedeni zihin yerine geçen, balina içinde yaşayan ve bu durumu fark etmeyen herkes”tir (s. 117) ve yazarın ifadelerine göre bu durumları deneyimleyen kişiler yaşamlarında zaman zaman bu kurban olma durumunu tecrübe etmektedir.

“Eylemsel Süreç” başlığını taşıyan üçüncü bölümde Okutan, öncelikle göstergebilimsel olarak Ömer Seyfettin’in *Yüksek Ökçeler* ve *Diyyet* metinlerinde balina ve kurban ilişkisinin nasıllığını ve failerin birlikte yaşama imkânını sorgulamaktadır. *Yüksek Ökçeler*’de Hatice Hanım üzerinden yansıtılan failin kurban olma hâli, *Diyyet*’te Koca Ali’de yankı bulur. Her iki karakter de toplumsaldan kaçış ve kendilerini kutunun ya da balinanın içine hapsederek gerçekliklerle yüzleşmekten kaçınmakta ve böylece birer kurban konumuna yerleşmektedirler. Bu iki metnin ardından aynı bölümde Okutan, yaptığı saha araştırmalarına dayanarak yapı-fail dikotomisini açıklamaya çalışır. 2020 yılında Batman’da gerçekleştirdiği bir projedeki katılımcıların anlatılarında da “kendini sıkışmış ve izole” (s. 141) hissetme durumu ortaya çıkmakta ve bu da balinanın sınırlarını sertleştirmektedir. Bununla birlikte, tek bir katılımcının ifadeleri onun “balinanın farkında” (s. 150) olduğunu, diğer bir anlatımla onu çevreleyen yapının varlığına rağmen, yaşamında neler yapabileceğini ve değiştirebileceğini keşfettiğini göstermektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, “nasıl birlikte yaşayabiliriz” sorusundan hareket eden eser, yapı-fail dikotomisini bu soru üzerinden anlamaya çalıştığını öne sürmektedir. İlk planda, birlikte yaşama probleminin fail-fail düzleminde tartışılacağı okuyucu tarafından düşünülse de yazar bunu eylemsel süreçte balina ve kurban metaforları üzerinden yapı-fail düzlemine başarıyla yerleştirmektedir. Ayrıca, eserin temel iddiasını “kapının aralık” olmasına bağlayan ve farklı yerlerde de “kutunun içinde olma” ve dışına çıkmayı dile getiren Okutan, metnin sonunda

ise bu metaforlardan uzaklaşarak yapı-fail ilişkisini balinanın farkında olmaya bağlamaktadır. Bu durum, okuyucuda sanki sonradan balina metaforuna karar verilmiş gibi bir fikir oluştursa da göstergesel ve zihinsel sürecin eylemsel sürece hazırlık işlevinin bu noktada açığa çıktığı anlaşılmaktadır.

Biçimsel olarak bakıldığında ise anlatının çok detaylı ilmeklerle birbirine eklemelenmesi yazarın zihninde net bir motif oluşturuyor olsa da okuyucunun detaylarda kaybolmasına ve bir türlü sadede gelinmeme hissine neden olabilmektedir. Bununla birlikte, bölümlerin tanzimi ve konuyu ele alış biçimleri, okuyucuların eserdeki izleği adım adım takip etmeleri ve üst üste eklenen katmanlarla metnin sonucunda oluşacak motife zihinlerini hazırlamaları amacıyla kurgulanmıştır. Diğer yandan, özellikle teorik zeminin işlendiği yerlerde, uzun blok alıntılar okuyucuyu yormakta olup, bu alıntılar özetlenerek metne yedirilse akış daha rahatlayacaktır. Eserdeki anlatı seyrinde çokça ismin geçmesi, bir yandan literatüre hâkimiyeti vurgularken diğer taraftan yazarı metin içerisinde yer yer kaybetmeye de sebebiyet vermektedir. Sosyoloji alanına hâkim okuyucuların zorlanmayacağı bir jargon kullanılırken alan dışı okuyucuların metni takip edebilmesi adına metnin içinde açıklamalar ya da dipnotlar kullanılmıştır. Eylemsel sürecin kapsadığı ve “nasıl birlikte yaşarız” sorusunun somut olarak tartışıldığı bölümün diğer kısımların bütününe bakıldığında daha kısa tutulmuş olması, okuyucunun zihninde belirsizlikler bırakmaktadır. Bunlarla birlikte, eserin yapı-fail dikotomisini anlama yönünde bir girişim olduğu ve net bir çıkarımdan ziyade okuyucuların zihinlerinde düşünce adacıkları oluşturmayı amaçladığı da bir gerçektir. Eserin, bu bağlamda literatüre önemli bir katkı sunduğu ve bu tür çalışmaların artmasına bir vesile olacağı düşünülmektedir. Dahası, Okutan’ın da eserde zaman zaman dile getirdiği gibi “kurban sosyolojisi”nin çalışılmayı bekleyen bir olgu olarak karşımıza çıktığı ve yapılacak incelemelerle bu noktadaki eksikliği gidermenin akademik bir sorumluluk olduğu unutulmamalıdır.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 21.01.2024
Revizyon Talebi: 12.02.2024
Son Revizyon: 12.02.2024
Kabul: 14.02.2024
Online Yayın: 02.05.2024

Emmy Van Deurzen ile Claire Arnold-Baker'in "Varoluşçu Terapi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Existential Therapy" by Emmy Van Deurzen and Claire Arnold-Baker

Emmy Van Deurzen ve Claire Arnold-Baker, *Varoluşçu Terapi* (çev. Müge Özçelik, İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 1. Baskı, 2023). ISBN: 978-625-441-504-3, 171 sayfa.

Üsâme Balıkcı*

Anahtar Kelimeler

Psikoloji, Psikoterapi, Varoluşçu Terapi, Varoluşçuluk

Keywords

Psychology, Psychotherapy, Existential Therapy, Existentialism

Varlık kategorisi içerisinde yer alan her bir cisim, her bir canlı ve her bir insan kendisini izhar eden bir hakikate sahiptir. Varlık, temel niteliği olan hakikati doğası gereği izhar eder. Çağlar boyunca bu hakikatler insan bilincine yansyarak hayatta anlam bulma, değer edinme, yaşamda bir görüş ve duruş geliştirme gibi konularda ona rehberlik etmiştir. İnsan, doğanın ve kendi doğasının temel nitelikleri anlamına gelen bu hakikatler sayesinde kendi potansiyelleri ve sınırlarını keşfedebilmiş ve kendini tanıma serüveninde mesafe katetmiştir. Varlığın ve varlığının doğasını tanıması insana, yaşamın öngörülemezliği, çelişkileri ve zorlukları ile başa çıkma imkânı sunmuştur. Ancak post modern çağın imajinatif gerçekliği içerisinde varlık özünü izhar etmede güçlük çekmektedir. Her şeyin şekil ve görünüşü bürünmesi varlığın zemini ve özünü bulanıklaştırmıştır.

Bu yazıda değerlendirmeye konu olan çalışma varlığın özüne dönerek insana bilincini uyandırma konusunda bakış açısı kazandırmaya çalışan *Varoluşçu Terapi*'dir. Eser varoluşçu terapinin önde gelen isimlerinden biri olan Emmy Van Deurzen ile Claire Arnold-Baker

* Sorumlu Yazar: Üsâme Balıkcı (Arş. Gör), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye. E-posta: usamebalicki@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0002-6095-4151

Atf: Balıkcı, Üsâme. "Emmy Van Deurzen ile Claire Arnold-Baker'in "Varoluşçu Terapi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 299–303. <https://doi.org/10.26650/di.2023.35.1.1423227>



tarafından kaleme alınmıştır. Eserin orijinal adı *Existential Therapy: Distinctive Features*'dir. Eser 2023 yılında Müge Özçelik'in tercümesiyle Beyaz Baykuş yayınları kanalıyla okuyucuların istifadesine sunulmuştur.

Değerlendirmeye geçmeden önce kitabın başlığından yola çıkarak şu mülâhazalarda bulunmakta yarar vardır. Varoluşçu terapi tekniği psikoloji, psikiyatri ve psikoterapi literatürüne 1950'li yıllarda girmiştir. Bununla birlikte May, Frankl vb. kimi araştırmacılar tarafından örnekleri sunulan terapiye varoluşçu yaklaşımın kendi ilkeleri ve yöntemleriyle bir teknik olarak ayrışması 1980'li yılları bulmuştur. Günümüzde ise dünya genelinde sayıları 150'ye varan varoluşçu terapi kurumundan söz etmek mümkündür. Yani kitabın ismini teşkil eden varoluşçu terapi günümüzde psikolojinin önemli tekniklerinden biri haline gelmiştir.

Kitap hakkındaki değerlendirmemiz iki aşamada yapılacaktır. Birinci aşamada kitap hakkında genel bilgi verilecek, ikinci aşamada kitaptaki bazı noktalar yorumlanacaktır. Kitap iki kısım ve otuz bölümden oluşmaktadır. “Teorik Özellikler” başlığını taşıyan birinci kısımda varoluşçu yaklaşımın felsefi ve teorik özelliklerine ışık tutulurken, “Pratik Özellikler” başlığını taşıyan ikinci kısımda varoluşçu psikoterapi yönteminin uygulama imkânlarına odaklanılmıştır. Kitabın amacı varoluşçu terapi hakkında genel bilgiler vererek okuyucular için konuyla ilgili daha derin bilgilerin arayışına başlangıç basamağı olmaktır (s.18).

Kitabın birinci kısmında varoluşçu terapinin teorik arka planı, “terapiye psikolojik değil felsefi bir yaklaşım”, “varoluşçu felsefe insan olmanın anlamına dair bir fikir sunar”, “başkalarıyla bağlantılı olduğumuzu anlamak”, “zaman ve geçiciliğin varoluşumuza etkisi”, “özgürlük, seçim ve sorumluluğa odaklanmak”, “ölüm, anksiyete ve angst”, “paradoks ve varoluş gerilimi” gibi başlıklar üzerinden ele alınmıştır. Yazarlar burada her şeyden önce varoluşçu terapinin temel niteliğinin ve onu diğer terapi tekniklerinden ayıran yönünün insanlarla çalışmada sadece psikolojik değil aynı zamanda felsefi bir yaklaşım sunması olduğuna dikkat çekmiştir. Bu onun felsefi sorgulama, hakikat, bilgi ve iyi yaşam arayışı gibi yönleri bulunduğu anlamına gelir. Kitapta varoluşçu terapiye fikirleriyle dayanak oluşturan başlıca dört filozof olduğuna işaret edilmiştir. Bunlar Kierkegaard (1813-1855), Nietzsche (1844-1900), Heidegger (1889-1976) ve Sartre (1905-1980)'dir. Husserl gibi fenomenolog ve Tillich gibi bazı teologların yanı sıra Tolstoy, Kafka, Camus gibi edebiyatçıları da varoluşçu terapiye esin kaynağı olmuştur. Varoluşçu felsefeye göre bireyler, varlıklarının bilincinde olmaları için ölüm ve zamanın geçiciliği gibi sınırların farkında olmalıdır. Bu da özgür olmayı gerektirir. İnsan her ne kadar fırlatılmış olduğu bir dünyada yaşam sürse de yaptığı seçimler konusunda özgürdür. Seçim yapma özgürlüğü bir yandan sorumluluk getirir ki birey için bu

bir kaygı gerekçesidir. Yaşanan kaygı burada varoluşsal suçluluk, ortaya çıkan gerilim ise varoluşsal gerilim olarak adlandırılır. Kendini tanıma, özgürlük, seçim ve kaygı arasında ilginç bir bağ ve paradoksal bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.

Kitabın ikinci kısmında varoluşçu terapinin pratik yöntemleri, “fenomonolojik bir yaklaşım geliştirmek”, “terapötik ilişkinin niteliği”, “betimsel keşif”, “büyük resmi görmek”, “danışanın duygu dünyası” gibi başlıklar üzerinden ele alınmıştır. Yazarlar burada öncelikle varoluşçu terapi yaklaşımının temel amacının danışanlara kendi hayatlarına daha doğrudan, daha gerçekçi ve daha düşünceye dayalı bir şekilde yön vermeleri konusunda yardımcı olmak olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre uygulamada terapist, danışanın deneyimine dahil olur ve onun dünyaya bakış açısının kendi bakış açısını değiştirebileceğini kabul eder. Bu anlamda terapi seansının amacı danışanın kendi hayatının doğasını, potansiyellerini ve sınırlarını keşfetmesidir ki bu şekilde daha doğru seçimler yapabilir ve tercihlerinin sorumluluğunu üstlenebilir. Yazarlar danışanın kendisini tanımasını varoluşun keşfiyle ilişkilendirdikten sonra varlığın dört boyutu olan fiziksel (umwelt), sosyal (mitwelt), kişisel (eigenwelt) ve tinsel çevreyi (überwelt) ayrı başlıklar halinde inceler. Bunu yaparken her bir boyutun özellikleri, paradoksları ve zorluklarına değinirler. Fiziksel ve sosyal boyut kendilerini kabul ettiren, sadece tepki verilen, özgürlüğü sınırlandıran bir doğaya sahipken kişisel boyutta biçimlendirilebilen bir benlik algısı söz konusudur. Kitapta ele alınışına göre danışanın kendisini tanıması için varoluşçu terapi seansında gerçekleşmesi gereken bazı aşamalardan bahsedilmektedir. Bunlar danışanın dört boyutu kuşatacak şekilde duygularını tanıması, yaşamdaki paradoksları anlaması ve yaşamın anlam ve amacına yönelik bir bakış açısı geliştirmesi gibi hususlardır.

Kitap hakkında genel çerçevede bilgi verildikten sonra ikinci aşamaya geçilebilir. Eser giriş bölümünde temel amacının varoluşçu terapiye giriş niteliğinde bilgiler sunmak olduğunu ortaya koymuştur. Eserin dili, tasnifi ve yazım üslubu dikkate alındığında bu amaca uygun bir nitelikte olduğu ifade edilebilir. Nitekim okuyucu için akıcı, okumayı kolaylaştıran, yalın, akademik olmayan bir dile sahiptir. Akademik nitelik taşıyamaması sebebiyle herhangi bir dipnot veya metin içi atıf sistemi kullanılmamıştır. Sadece düşünürlerin görüşlerine yer verilmesi gereken noktalarda metin içinde temel eserlerin künye bilgisi olmaksızın isimlerine işaret edildiği görülmektedir. Eserin giriş niteliğine uygunluğunu gösteren bir diğer husus spesifik bir konuya eğilmeden genel fikir verecek şekilde konuyu yukarıdan bir bakış açısıyla ele almasıdır. Bunu yaparken zaman zaman varoluşçu filozof ve terapistlerin önemli kuram, kavram ve istilahlara başvurması da varoluşçuluğu anlamaya katkı sağlamaktadır. Kitabın hitap ettiği kitle, sayılan nitelikleri dikkate alındığında genel okuyucu kitlesidir ve buna uygun bir çizgi takip ettiği söylenebilir.

Kitabın genel okuyucu kitlesine yönelik başlangıç seviyesinde bir kitap olarak tasarlanması, görülen o ki bazı dezavantajları da beraberinde getirmektedir. Bu dezavantajların başında, konuların tasnif ve tertibinin belirgin olmaması ve bazı mevzuların birçok farklı başlıkta tekrar etmesi sayılabilir. Örneğin kitabın “dünyada var olmayla ilgili daha geniş bir perspektif yaratmak” başlıklı ikinci bölümünde Heidegger’in orada olmak (dasein) ve dünyada olmak kavramları işlendikten sonra (s.34-36), konuyla ilişkili olan dünya görüşü ve varoluşun boyutları gibi konular kitabın “büyük resmi görmek” başlıklı yirminci bölümünde tekrar karşımıza çıkmaktadır (s. 117-120). Bu durum bölümler arasında sarmal bir plan olduğu izlenimini uyandırabilir. Ancak başlangıç seviyesindeki bir okuyucu için bölüm başlıkları ile içeriklerinin daha tutarlı ve bölümler arasındaki ayrımların daha net olduğu bir telif planı izlenmesi gerekirdi.

Tasnif ve tertiple ilgili diğer bir dezavantaj varoluşçu düşünür ve terapistlerin görüşlerinin tek bir başlık altında ve bütüncül bir şekilde işlenmeyip tüm kitap boyunca dağınık bir şekilde serdedilmesidir. Bu durumda düşünürlerin sistemleri hakkında bilgi sahibi olmak zorlaşmaktadır. Ayrıca ilki teorik ve ikincisi pratik uygulamalar şeklinde tasnif edilen eserin toplamda otuz başlıktan oluşması da buna ek olarak bir başka kafa karıştırıcı problem alanı doğurmaktadır. Zira eserin ilk sayfalarından itibaren benzer hususlar üzerinde durulduğu gözlemlenmekte, varoluşçu felsefe ve terapinin ilkeleri gibi mevzular gelişigüzel bir şekilde her bölümde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Heidegger’in ölüm gerçeğini dikkate alarak hayatı deneyimleme düşüncesi hem ikinci (s.30) hem de on üçüncü bölümde (s.81) geçmektedir. Bu durum okuyucunun tekrar eden cümlelerden sıkılması ve ele alınan konunun hangi çerçeveye oturduğu hususunda belirsizliğe düşmesine neden olabilir. Dolayısıyla eserin daha anlaşılır olabilmesi adına bölüm başlıkları ve içeriklerinin uyumlu ve sınırları daha belirgin bir şekilde düzenlenmesi gerektiği ifade edilebilir.

Eserin amacı, hedef kitlesi, dil ve üslubu, tasnif ve tertibi gibi başlıklar özelinde genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra çeviri bir eser olması hasebiyle çevirmenin benimsediği metot hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunulabilir. Çevirmen usul olarak literatürde yer etmiş (dasein, s.34; mitsein, s.39; noesis, noema, s.58; eidos, s.102; umwelt, mitwelt, eigenwelt, überwelt, s119; stimmung, befindlichkeit, s139 gibi) bazı kavramları Almanca ve Yunanca asıllarında bırakmış ya da Türkçesini zikrettikten sonra parantez içerisinde orijinal dildeki karşılıklarını vermiştir. Günlük dildeki ifadelerin aksine bir alanda yer edinmiş kavram ve terimlerin orijinal dildeki karşılığını olduğu gibi bırakmak ya da ayrı olarak zikretmek doğru bir metottur. Nitekim alana özgü olan kavramlar günlük dildeki anlam dağarcıklarından farklı olarak daha spesifik bir semantiğe sahiptir. Bu spesifik anlamlar diğer bir dile

aktarılırken anlam daralması ya da bozulmasına maruz kalabilir. Bu nedenle her halükarda kavramların orijinal kullanımlarının aktarılması sıhhatli bir yöntem olmuştur.

Sonuç itibariyle değerlendirilen eserin genel okuyucu kitlesine yönelik başlangıç seviyesinde bir başvuru kaynağı olarak işlevsel olduğu söylenebilir. Her telif ürününün taşıyacağı bazı nâkısaları bulunan eser her şeye rağmen hedefine uygun bir tarzda kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eser, varoluşçu terapiye ilgi duyup, detaya ve akademik literatüre boğulmadan bilgi sahibi olmak isteyen kimselerin kütüphanesinde yer alabilecek bir niteliktedir.



darulfunun ilahiyat

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Başvuru: 15.01.2024
Revizyon Talebi: 12.02.2024
Son Revizyon: 12.02.2024
Kabul: 14.02.2024
Online Yayın: 13.03.2024

Muhammed el-Ya’kûbî’nin “Şemâilu’l-Habîbi’l-Mustafâ” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of “Shamâ’il al-Ḥabīb al-Muṣṭafâ” by Muhammad al-Ya’qoubi

Muhammed el-Ya’kûbî. Şemâilu’l-Habîbi’l-Mustafâ. (İngiltere: Signatora, 2023. 250 s.)
ISBN: 978-1-913258-35-1

Mete Gezer

Anahtar Kelimeler

Hadis, Şemâil, Muhammed el-Ya’kûbî, İsnad

Keywords

Hadith, Shamâil, Muhammad al-Ya’qoubi, Isnâd

Allah’ın Hz. Peygamber’i üstün niteliklerle zikretmesi ve onu örnek almayı emretmesi şemâile duyulan ilginin başlıca sebebidir. Bu ilgiyi karşılamak adına geçmişten günümüze Hz. Peygamber’in fiziki ve ahlaki özelliklerini aktaran pek çok eser telif edilmiştir. Kuşkusuz bu eserlerin en meşhuru, İmam Tirmizi’nin *eş-Şemâilü’l-nebeviyye* adlı eseridir. Şemâil alanında yapılan ilk çalışma olması ve bunun yanı sıra tertip ve muhteva bakımından övgüye şayan olması hasebiyle üzerine pek çok şerh, hâşiye ve ta’lik çalışması yapılmıştır.

Muhammed el-Ya’kûbî eserinin mukaddimesinde Şemâil-i nebî alanında geçmişten günümüze kadar birçok eser telif edilmesine rağmen İslâmî eserlerin bulunduğu bir kütüphanede “Riyâzü’s-sâlihîn” tarzında okunup anlaşılması kolay bir kitaba hala ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek bu ihtiyaca binaen “*Şemâilu’l-Habîbi’l-Mustafâ*” isimli eserini telif ettiğini ifade eder (s. 9). Müellif bu ihtiyaca dair tespitini, İmam Tirmizî’nin eserini okuttuğu dönemde öğrenciler üzerindeki gözlemlerine dayandırmaktadır. Tirmizî’nin eserinin çok önemli olduğunu ancak alimler ve ilim talebeleri için yazıldığını zikrederek bir hocadan

* Sorumlu Yazar: Mete Gezer (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye.
E-posta: metegezer2@gmail.com ORCID: 0000-0003-2580-7604

Atf: Gezer, Mete. “Muhammed el-Ya’kûbî’nin “Şemâilu’l-Habîbi’l-Mustafâ” Adlı Eserinin Değerlendirmesi.” *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 305–308. <https://doi.org/10.26650/di.2023.35.1.1420201>



yahut şerhiyle beraber okunmadığı müddetçe eserden faydalanılamayacağına dair görüşünü beyan eder. Böylece okunup anlaşılması kolay olan yeni bir eser telif etmeye niyetlendiğini gerekçeleriyle izah etmektedir (s. 18).

el-Ya’kûbî, eserin mukaddimesinde şemâilin tanımı, önemi ve kaynaklarına dair tafsilatlı izahlara yer vermektedir. Şemâil ilmiyle alakalı olan; megâzî, sîre, mu’cizât ve hasâis ilimlerine dair literatüre kısaca değinerek eserini oluştururken faydalandığı kaynaklara işaret etmektedir (s. 16-17).

Müellif, Hz. Peygamber’in şemâili ile ilgili; yaratılışı, ahlakı, ibadet hususunda Allah ile, davet hususunda insanlar ile olan hallerini, kadınlarla ve erkeklerle, büyüklerle ve küçüklerle, hastalar ve sağlıklılarla, dostlarla ve düşmanlarla, ikamette ve yolculukta, yola çıkarken ve geri dönerken, savaşta ve barışta, evde ve mescitte, çarşıda ve sokakta olan halleriyle ilgili beş yüz hadisi bir araya getirdiğini ve bunu yaparken güvenilir kaynakları esas aldığını, istidlalin geçerli olmayacağı hadislerle yer vermediğini zikreder (s. 13-14). Eseri on iki kısım ve yüz yetmiş beş konu başlığında tasnif eden müellif, şemâile dair bütün hadisleri bir araya toplamayı amaçlamadığını ifade ederek asıl maksadının peygamberî sıfatların en önemlilerini beyan etmek ve Muhammedî ahlakın en belirginlerini sunmak olduğuna dikkat çekmektedir (s. 14-15). Bu doğrultuda müellifin yapmış olduğu tasnif incelemeye şayandır.

İlk olarak “Hz. Peygamber kimdir?” faslıyla esere başlayan müellif bu kısımda; Hz. Peygamber’in seçilmesi, nesebi ve isimlerine dair toplamda üç bâb altında on dört hadise yer vermiştir (s. 21-28). İkinci kısımda ise bedenine değinerek yirmi üç bâb içerisinde; peygamberlik mührü, saç, sakalı, gözü, kulağı, sesi, teri, tükürük ve saç gibi hasletlerine dair toplamda doksan sekiz hadise yer vermiştir (s. 29-64). Üçüncü bölümü süslenmesine ayırarak on iki bâb içerisinde; saçını taraması, misvak kullanması, koku sürünmesi gibi toplamda kırk bir hadise yer vermiştir (s. 65-76). Dördüncü bölüm olan “elbiseler” kısmında on altı bâb içerisinde; gömleği, hırkası, yüzüğü, yatağı ve takkesine dair otuz bir hadise yer vermiştir (s. 77-88). Beşinci bölümü ise “komutanlık ve davet” olarak isimlendirmiş; bayrağı, kılıcı, zırhı, kalkanı, at sevgisi, oturağı, minberi, hizmetçi ve korumalarına dair yirmi konu başlığı açarak toplamda otuz dokuz hadis zikretmiştir (s. 89-102). “Yemesi ve içmesi” adını verdiği bölümde; ekmeği, katığı, balina eti yemesi, kuş ve tavşan eti yemesi, peynir ve meyve yemesi, sevdiği ve hoşlanmadığı yiyecekler, bardağı, kasesi, ashabına su dağıtması, zemzem suyu taşıması gibi yirmi iki bâb başlığı altında altmış üç hadis nakletmiştir (s. 103-120). Konuşma üslubuna değindiği yedinci bölümde; cevâmiu’l-kelim olması, gülmesi, mizahı, şiirle örnek getirmesi gibi sekiz bâb başlığı altında yirmi altı hadise yer vermiştir (s. 121-130). İbadet

isimli bölümde toplamda on beş başlık açmıştır. Bu başlıklar içerisinde; takvası, ağlaması, kıraati, yemin etmesi, rüyaları, gece namazı, sevdiği dualara dair otuz bir hadis zikretmiştir (s. 131-142). Dokuzuncu bölümü kemaline dair on sekiz başlıkla tasnif ederek; korunmuşluğu, ümmî olması, peygamberlikten önceki ahlakı, şefkati, cesareti, kuvveti ve sabrına dair toplamda elli yedi hadis nakletmiştir (s. 143-168). Muamelat adını verdiği bölümde yirmi üç başlık açarak; koyun gütmesi, eşlerine karşı vefası, kızına ikramda bulunması, çocuklarla oynaması, küçüklere karşı şefkati, oğlunun vefatına hüznlenmesi, hasta ziyareti yapması, hediye kabul etmesi, okçuluğa teşvik etmesi, eşiyle yarışması, Habeşlilerin oyununu izlemesi, yağmur yağarken ve rüzgar eserken yaptıkları ve hayvanlara karşı merhameti gibi konulara dair toplamda elli yedi hadise yer vermiştir (s. 169-188). On birinci bölüme “irtihal” adını vererek Hz. Peygamber’in yaşamının son evrelerine dair rivayetleri ele almıştır. Bu minvalde; insanlara vedası, son sözleri, vefatı, yıkanması ve kefenlenmesi, cenaze namazı ve defni, yaşı, mirası ve vefatının insanlar üzerindeki etkisine dair dokuz başlık altında yirmi üç hadis zikretmiştir (s. 189-200). Son bölüme ise “müjdeler” adını vermiştir. Bu bölümde peygamberin kabrinde diri olduğu, rüyada görülmesi, sevgisi, salavat çekmenin fazileti ve şefaatine dair beş başlık altında on bir hadis zikretmiştir (s. 201-206). Müellif böylece on iki ana bölümde ve yüz yetmiş konu başlığı altında toplamda beş yüz hadisi bir araya getirmiştir.

Muhammed el-Ya’kûbî, İmam Tirmizî’nin eş-Şemâil’inde ve diğer şemâil eserlerinde bulunmayan başlıkları yapmıştır. Örneğin Hz. Peygamber’in eşine olan vefası, kızına olan ikramı, ashabına su dağıtması, kürsüye oturması, zenzem suyu taşıması, ashab-ı kiramın Hz. Peygamberle teberrükte bulunması, Hz. Peygamber’in hastalara gösterdiği ihtimam, hanımlarıyla eğlenmesi, duadan sonra elini yüzüne sürmesi, hayvanlara şefkati, suyu tasarruflu kullanması gibi başlıklar ilk olarak göze çarpmaktadır. Bu durumu müellif “insanların günümüzde şiddetle ihtiyaç duyup şemâil kitaplarında daha önce yer almayan dakik vasıfları ve latif manaları içeren babları ele aldım” demek suretiyle mukaddimede (s. 14) izah etmektedir.

Müellif babların girişinde konuyla ilgili Kur’ân ayetlerine sıkça yer vermektedir. Ele aldığı hadislere bakıldığında ise kütüb-i sitte ashâbı, Taberî, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, Hâkim, Ebu’ş-Şeyh b. Hayyân el-İsfahânî, Zehebî, Dârimî, Ebu Bekir b. Ebi Şeybe gibi alimlerden tahrirde bulunduğu görülmektedir. Söz konusu hadislerin neredeyse tamamı sahih ve hasen nitelikli olup mevzu ve şiddetli zayıf hadis bulunmamaktadır. İmam Nevevî’nin Riyâzü’s-Sâlihîn adlı eserindeki metodunu örnek aldığını söyleyen müellif, okuyucuyu okumaktan alıkoyacak ya da asıl gayeden uzaklaştıracak unsurlarla kitabı ağırlaştırmamak adına hadisleri tahrir edenlerin en önemlileri ile yetindiğini söylemektedir (s. 15). Bu husus eserin

tasnifinde de göze çarpmaktadır. Şayet hadis, Buhârî ve Müslim'den birinde ise yalnızca bunu zikretmiş, eğer başka bir kaynakta ise özetle derecesine işaret edip genelde hadis lafzında bir fayda olmadıkça sadece tahrîc ile yetinmiştir. Hâşiyelerde bazı hafızların hadislerle ilgili hükümlerine dair rivayetleri özet şeklinde nakletmiştir. Eserin diğer bir özelliği ise garib kelimelerin çok kısa ve anlaşılır ifadelerle özlü bir şekilde hâşiyede açıklanmasıdır. Müellif bunun gerekçesini, “okuyucunun metnin kendisi arasında bir engel olmadan metnin ruhunda yol alıp onunla beraber olay ve manzaraları izlemesi, bu halleri özümseyip öğretilere tanık olması” (s. 15-16) olarak izah etmektedir.

Hadislerle ilgili bölümün ardından müellif eserin sonunda isnadlarına dair bir risale eklemiştir (s. 207). “*Şezerâtun yesîra mine'l-esânîdi'ş-şehîra*” adını verdiği risaleye ve mukaddimeye berâat-i istihlâl sanatıyla başlaması ve kendi nazmı olan şiirlere zaman zaman atıfta bulunması müellifin edebî yönüne dair ipuçları sunmaktadır. Bu risaleyi sunmaktaki gayesini “otorite imamlara ve meşhur musanneflere olan ittisal tariklerini öğrenerek rivâyette bulunmak isteyen hadis talebelerine yardımcı olmak” (s. 209) olarak ifade eden müellif, önde gelen hocalarını vefat tarihlerine göre sıralamakta ve ilmî müktesebatına ve biyografisine dair bazı bilgilere yer vermektedir (s. 210-216). Ardından meşhur sebtlere olan isnatlarını zikretmiştir (s. 217-224). Son olarak rahmet hadisi, Sahîhu'l-Buhârî, Şemâilu't-Tirmizî, Riyâzü's-Sâlihîn, el-Erbeûn en-Nevevî isnatlarını zikretmiş (s. 225-235) kitabın rivayet icâzetini barındıran bir metinle (s. 237) eseri hitama erdirmiştir. Kitabın sonunda bâblara dair detaylı bir fihrist mevcuttur (s. 241-249).



Zuhal Şahin, Asım Yapıcı ve Sarah Demmrich’in Editörlüğünde Hazırlanan “Sociology of Religion in Turkey” Adlı Eserin Değerlendirilmesi

A Review of “Sociology of Religion” Edited by Zuhal Şahin, Asım Yapıcı and Sarah Demmrich

Zuhal Şahin, Asım Yapıcı, Sarah Demmrich. *Sociology of Religion*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021), ISBN: 978-625-8427-01-1

Fatih Baş ^{*}

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Türkiye, Toplum, Siyaset, Din

Keywords

Sociology of Religion, Turkey, Society, Politics, Religion

Türkiye’de din sosyolojisi konularını farklı perspektiflerden ele alan çok yazarlı eser; Zuhal Şahin, Asım Yapıcı ve Sarah Demmrich’in editörlüğünde hazırlanmıştır. Eserde Din Sosyolojisi alanındaki çalışmaları ile uluslararası tanınırlığa sahip olan Exeter Üniversitesi öğretim üyesi Emeritus Profesör Grace Davie’nin de önsözü bulunmaktadır. Davie, önsözünde batı toplumları ile doğu toplumlarına yönelik mukayeselerini kendi tecrübeleri üzerinden ifade etmektedir. Sosyal bilimlerin 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarından itibaren Avrupa merkezli geliştiğini belirtmektedir. Modern düşüncenin Avrupa’daki etkilerine değinirken, sekülerleşmenin modern sürecin kaçınılmaz bir parçası olduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumun aynı zamanda Avrupa toplumlarında dine dair bakış açısında yeni bir süreç geliştirdiğini vurgulamaktadır. Grace Davie, Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarına özel ilgi duyduğunu; modernleşme, din ve sekülerleşme konularına yoğunlaştığını dile getirmektedir. Eserde, modern Türkiye’nin ortaya çıkışından sonra din, siyaset, devlet ve toplum ilişkilerinin ele alınmasının önsöz yazımı için önemli sebepler

* Sorumlu Yazar: Fatih Baş (Dr.Öğr.Üyesi), Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: fathbas_002@hotmail.com ORCID: 0000-0002-3159-6770

Atf: Baş, Fatih. “Zuhal Şahin, Asım Yapıcı ve Sarah Demmrich’in Editörlüğünde Hazırlanan “Sociology of Religion in Turkey” Adlı Eserin Değerlendirilmesi”. *darulfunun ilahiyat* 35, 1 (2024): 309–315. <https://doi.org/10.26650/di.2023.35.1.1463903>



teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu sebeplerle okuyucuların istifade etmesi için önsöz yazdığını ve esere dair tavsiyeler verdiğini aktarmaktadır.

Batı dünyası din sosyolojisi çalışmalarında İslam dünyası ve özelde Türkiye'ye göre daha çok mesafe kat etmiştir. Eserde öncelikle bu tespitle bir yola çıkış ve aradaki boşluğu doldurmaya yönelik bir hedef dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eserin Türkiye'de teorik ve ampirik verilerle hazırlanması ve Türk bilim insanları tarafından din sosyolojisi alanında yabancı dilde bir çalışma olarak ortaya konulması önem arz etmektedir. Eserin giriş kısmında Cumhuriyetin ilanı ile modern Türkiye'nin dini, tarihi, toplumsal yapısına değinilmektedir. Dahası Türkiye'deki çoğulcu toplum yapısına dikkat çekilerek, diğer Müslüman ülkelerden ne kadar farklı olduğu belirtilmektedir. Eserde din-devlet ilişkisi, din-toplum ilişkisi, din-küreselleşme ilişkisi konularına vurgu yapılmaktadır. Gündelik hayatta dinin rolü, dini organizasyonlar, yeni dini hareketler, kentleşme ve ekonomik gelişmenin din üzerindeki etkisi, göçmenler, toplumsal cinsiyet rolleri, şiddet, terör gibi din sosyolojisi ile ilintili konulara da eserde yer verilmektedir. Bu bakımdan eserde farklı konular ve perspektiflerin yer aldığı söylenebilir.

Eser üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde kavramsal ve tarihsel açıdan din sosyolojisi çalışmaları üç yazar tarafından ele alınmaktadır. İhsan Çapcıoğlu 'Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmalarını Tarihsel Arka Plan ve Güncel Gelişmeler' bağlamında incelemektedir. Ejder Okumuş ise 'ana akım sosyolojiye bir alternatif olarak İslam sosyolojisinin imkânını' tartışmaktadır. İlk bölümde son olarak Vejdi Bilgin 'Toplumsal Akışkanlık Yoluyla Cahiliye Döneminden İslam Dinine Erken Dönem Müslüman Toplumunun Sosyolojik Analizini' yapmaktadır. İkinci bölümde Türk toplumunda dini hayat konusu üç yazar tarafından ele alınmaktadır. İlk olarak Yakup Coştu ve Elif Büşra Kocalan 'Türkiye'de Dini Sosyalizasyon' sürecini analiz etmektedir. Asım Yapıcı ve Zuhal Şahin 'Genç Türk Yetişkinlerin Toplumsal Cinsiyet Algılarındaki Değişimleri ve Devamlılıkları'nı incelemektedir. İkinci bölümde son olarak Ejder Okumuş 'Türkiye Örneği Çerçevesinde Kamusal Alanda Din Üzerine Tartışmalar' konusunu açıklamaktadır. Üçüncü bölümde kutsal ve seküler başlığı ele alınmaktadır. İlk olarak Asım Yapıcı ve Zuhal Şahin 'Türkiye'nin Modernleşme Sürecindeki Gerilim Alanları Olarak Seküler ve Dinsel' meselesini masaya yatırmaktadır. Akabinde Selman Yılmaz 'Türkiye'de Din ve Siyaset' konusunu incelemektedir. Son olarak da Ali Köse 'Türkiye'deki Müslümanların Üçlü Deneyimi Olarak Modernleşme, Sekülerleşme ve Din' konusunu analiz etmektedir.

Birinci bölümün ilk başlığında İhsan Çapcıoğlu, din sosyolojisinin 19. yüzyıldan itibaren bağımsız bir disiplin olduğunu ve öncelikle din, sosyal yapı, kurumlar ve

süreçler arasındaki ilişkilere odaklandığını belirtmektedir. Erken dönemde Gazali, İbn Haldun gibi isimlerin din sosyolojisine katkılar yaptığı ancak din sosyolojisinin aydınlanma sonrası Comte, Marx, Durkheim ve Weber gibi isimler tarafından sistematize edildiği vurgulanmaktadır. Çapcıoğlu, son dönem Osmanlı’da din sosyolojisi ve Cumhuriyetin ilanına kadarki süreci kısaca anlattıktan sonra İslam dünyasında ve batıda din sosyolojisi çalışmalarını ele almaktadır. İslam dünyasında din ve toplum konusu Çapcıoğlu’na göre daha çok klasik İslami ilimler çerçevesinde çalışılmaktadır. Bu doğrultuda fıkıh, hadis, tefsir, kelim, tasavvuf gibi ilim dalları ile mesele ortaya konulmaktadır. Çapcıoğlu, Türkiye’de din sosyolojisinin ortaya çıkışı ve erken dönem gelişimi başlığı altında ilk sosyologlara değinmektedir. Ziya Gökalp, Ahmet Rıza, Prens Sabahattin, Mehmet İzzet, Hilmi Ziya Ülken gibi isimleri zikretmektedir. Türkiye’de sosyolojisinin gelişmesinde Fransız sosyolog Durkheim’in çok önemli rolü olduğunu dile getirmektedir. İlk sosyologların aynı zamanda din sosyolojisi alanında yaptıkları çalışmalarla Türkiye’de din ve toplum ilişkisine dair önemli bakış açıları sundukları belirtilmektedir. Çapcıoğlu son olarak Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde din sosyolojisinin gelişimine ve problemlerine değinmektedir. Türkiye’de din sosyolojisi çalışmalarının; teorik eksiklikler, metodolojik sorunlar, akademisyenler arasında etkili iletişim eksikliği gibi problemlere sahip olduğu aktarılmaktadır.

Birinci bölümün ikinci başlığında Ejder Okumuş, ana akım sosyolojiye alternatif olarak İslam sosyolojisini analiz etmektedir. Bu çerçevede Okumuş, sosyolojinin esasen batıdan çok daha önce Osmanlı egemenliği altındaki coğrafyalarda Müslüman düşünürler tarafından çalışıldığına dikkat çekmektedir. İslam sosyolojisinin batıdaki ana akım sosyolojinin meşruiyet kazanmasında rol oynadığını ve bilginin İslamileştirilmesi ana çerçevesi altında çalışmaların toplandığını ifade etmektedir. Okumuş, giriş kısmında İslam sosyolojisinin esasen sosyal, kültürel, politik, ekonomik yönlerden Müslüman toplumlarda tartışılması gerektiğini vurgulamaktadır. Okumuşa göre, İslam sosyolojisi kavramının kullanımı; Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin sosyolojisi, Müslüman bilim insanlarının sosyolojik çalışmaları ve İslami sosyolojinin yaklaşımı olmak üzere üç temel amacı yansıtmaktadır. Okumuş, “İslam Sosyolojisinin Katkılarına Dair Genel Bir Bakış” başlığı altında Türkiye’de ve Batı’da İslam sosyolojisi ile ilgili yapılan çalışmaları örneklendirmektedir. Oldukça kapsamlı şekilde isim isim yapılan çalışmalar ve müellifler ele alınmaktadır. Akabinde çeşitli İslam sosyolojileri yeni bir başlık altında incelenmektedir. Farklı bakış açıları ve yaklaşım biçimleri ortaya konulmaktadır. Okumuş, batı sosyolojisine reaksiyon olarak İslam sosyolojisinin bir yanıt arayışını ele aldığı başlıkta; modernist, sekülerist ve oryantalist bakış açılarının İslam dünyasındaki iz düşümlerini ve buna karşılık Müslüman bilim insanlarının çalışmalarını ve fikirlerini tartışmaktadır.

Okumuş son olarak “İslam Sosyolojisi Talepleri” alt başlığı açarak; ana akım sosyolojiye potansiyel bir alternatif olarak İslam sosyolojisi, ana akım sosyolojinin meşrulaştırıcısı olarak İslam sosyolojisi, muhtemel sınırlamalar doğrultusunda İslam sosyolojisi ve modern İslam sosyolojisi için bir kavramsallaştırma olarak İbn Haldun’un ‘umran sosyolojisi’ konularını ele almaktadır.

Birinci bölümde son başlık olarak Vejdi Bilgin, cahiliye döneminden İslam dinine erken dönem Müslüman sosyolojisini toplumsal akıcılık yoluyla analiz etmektedir. Bilgin, öncelikle Hz. Peygamber’in misyonunu modern devrimsel yorumlamaya tabi tutacak bir başlıkla başlamaktadır. Devrim kavramının sosyolojik çatışma teorisi ve siyasal bilimler için baskın rolü olduğu ve modern sosyal bilimlerde önemli bir yer tuttuğu ifade edilmektedir. Bilgin, sosyal yapıların değişimi ve Peygamberlerin misyonu adlı alt başlık açarak; değişime etki eden faktörleri analiz etmektedir. Peygamberlerin toplumsal değişime nasıl baktıkları ve ne tür metotlar uyguladıkları tahlil edilmektedir. Diğer bir alt başlıkta Bilgin, cahiliye toplumunun İslam dinine ve Hz. Peygambere imana davet edilme sürecini ele almaktadır. Bilgin, çalışmasını İslam’a kurumsal düzeyde davet başlığıyla sürdürmektedir. Burada İslam’ın Arap toplumuna gelmesine rağmen belli başlı uygulamaların toplumda devam ettiğine dikkat çekilmektedir. Ceza hukuku, yönetim sistemi, aile hukuku gibi birçok şeyin ise yavaş yavaş değiştirildiği belirtilmektedir. Bilgin, son olarak İslam’daki kademeli değişim prensibine vurgu yapmaktadır. Kur’an’daki ayetlerden örnekler vererek Arap toplumunda cahiliye adetlerinin kademeli olarak nasıl değiştirildiği alkol örneğiyle somut olarak ortaya koyulmaktadır. Bu bölümde ayrıca kölelik ve çok eşlilik gibi konuların Müslüman sosyal yapıda nasıl yer edindiği de anlatılmaktadır.

Eserde ikinci bölümün ilk başlığı Yakup Coştu ve Büşra Kocalan’ın kaleme aldığı Türkiye’de dini sosyalizasyon konusu ile başlamaktadır. Dinin, sosyalizasyon sürecinde bireylerin tutum ve davranışlarını nasıl etkilediği analiz edilmektedir. Coştu ve Kocalan’a göre; dini değer, kural, inanç ve öğretiler dini sosyalizasyon süreci ile öğrenilmektedir. Yazarlar Türkiye’de bireylerin dini eğilimlerinde sosyo-kültürel alanın değişimine odaklanmaktadır. Ayrıca bireylerin inanç ve değerlerinde rol oynayan etkenler de incelenmektedir. Sosyo-kültürel değişim bağlamında; aile, eğitim kurumları, sosyal çevre ve kitlesel medya gibi dört ana unsur ön plana çıkarılmaktadır. Bireyin sosyal etkileşiminde ailenin birinci, bireyin eğitim kurumlarında aldığı dini eğitimin ise ikinci faktör olduğu belirtilmektedir. Üçüncü faktör olarak tanımlanan sosyal çevre; bireyin arkadaşları, komşuları ve iş arkadaşları gibi kişilerden oluşur ve bireyin sosyalizasyonunda önemlidir. Son faktör ise kitlesel medyadır. Bu bağlamda medyadaki televizyon, dergi, gazete, radyo gibi araçlara değinilmekte ve dini sosyalizasyondaki rolleri ortaya konulmaktadır.

İkinci bölümün ikinci başlığında Asım Yapıcı ve Zuhal Şahin, genç Türk yetişkinlerin toplumsal cinsiyet algılarındaki değişim ve devamlılıkları ele almaktadır. Bu kapsamda 1990'lı yıllardan sonra Türk toplumunda gelenekselden moderne dönüş sürecine dikkat çekilmektedir. Toplumsal cinsiyet konusunda oryantalist bakış açısının olduğu ve bu durumu bazı Türk bilim insanlarının da sahiplendiği ifade edilmektedir. Yapıcı ve Şahin, din ve cinsiyet konusunu analiz ettiği başlıkta din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi Ünver Günay'a referansla üç başlık altında tartışmaktadır. Bir diğer alt başlıkta İslam'ın kadına bakışı ve Müslüman kadın algısı konusu masaya yatırılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'den birçok örnekle İslam'ın kadına bakışına dair yaklaşımlar ortaya konulmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in eşleri Hz. Hatice ve Hz. Aişe ile kızı Hz. Fatıma farklı perspektiflerden kadının toplumsal hayattaki yerine dair birer model olarak incelenmektedir. Son olarak ampirik çalışmalar doğrultusunda Türkiye'de toplumsal cinsiyet modelleri konusu ele alınmaktadır. Kadına geleneksel hayatta yüklenen rollere değinilirken, modern hayatta kentleşme ve eğitimle kadının bu rollerinden sıyrılmaya başladığı vurgulanmaktadır. Bu bölümde ayrıca çok sayıda nicel veriye yer verilerek kadına dair yapılan saha çalışmaları sunulmaktadır. Toplumsal cinsiyet algıları kadın algıları ve erkek algıları bağlamında saha çalışması ile analiz edilmektedir. İslami perspektiften kadın algıları tipolojisi başlığı açılarak sekiz maddede konu masaya yatırılmaktadır. Benzer şekilde çağdaş Türkiye toplumunda kadınların statüsü üzerine bir tipoloji başlığı da dört madde halinde tartışılmaktadır.

İkinci bölümün son başlığında Ejder Okumuş Türkiye örneği çerçevesinde kamusal alanda din üzerine yapılan tartışmaları ele almaktadır. Din ve laiklik tartışmaları kamusal alan bağlamında incelenmektedir. Aynı zamanda sekülerlik ve din tartışmalarının da kamusal alanla ilişkisi ortaya konulmaktadır. Okumuş, Türkiye'de din ve kamusal alan algısını toplumsal ve siyasal boyutuyla aktarmaktadır. Sekülerleşmenin Türk toplumundaki yansımaları ve dinin kamusal alanda azalan etkileri masaya yatırılmaktadır. Okumuş, bir diğer alt başlıkta kamusal alanda dinin istismarını açıklamaktadır. Bu doğrultuda dinin siyasette, söylemde, edebiyatta ve diğer alanlarda nasıl istismar aracı haline getirildiği tartışılmaktadır. 2013 yılında hayata geçirilen demokratikleşme paketi ve kamusal alanda din konusu da Okumuş tarafından masaya yatırılmaktadır. Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ve diğer dini kurumlar incelenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığı'nın yürüttüğü dini eğitim ve din dersleri sunulmaktadır. 1980 ve 1990'lı yıllardan sonra 2000'li yıllardan itibaren demokratikleşme adımlarının nasıl gerçekleştiği analiz edilmektedir.

Eserin üçüncü bölümü Asım Yapıcı ve Zuhal Şahin'in kaleme aldığı "Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Gerilim Alanları: Seküler ve Dinsel"

konusu ile başlamaktadır. İlk dönem geleneksel Türk toplumunun din ile ilişkisinin günümüzdeki gibi olmadığı vurgulanmaktadır. Geçmişte din ve İslami kimliğin baskın olduğu, bugün ise bunun değişerek dinin daha çok maneviyat temelli yaşandığı belirtilmektedir. Türkiye’de din ve seküler arasındaki gerilimleri beş aşamada inceleyen yazarlar, Tanzimat’tan başlattıkları süreci günümüz AK Parti iktidarına kadar getirmektedirler. Yapıcı ve Şahin, modernleşme süreci ve dine karşı politikaların değişimi konusunu tartışarak erken Cumhuriyet dönemi yeniliklerini, dine yönelik getirilen kısıtlamaları, 1950’li yıllardaki Demokrat Parti iktidarı dönemini, 1980’li yıllardaki değişimi ve 2000’li yılları analiz etmektedir. Yazarlar nihai olarak gelenek ve modern arasındaki gerilimleri; din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, başörtüsü tartışmaları, İmam-Hatip Okulları, Kur’an Kursları, tarikat ve cemaatler bağlamında incelemektedir.

Üçüncü bölümün ikinci başlığında Selman Yılmaz, Türkiye’de din ve siyaset konusunu ele almaktadır. Bu çerçevede Yılmaz, sosyolojinin kurucu isimlerinin dine biçtiği paye ile başlamaktadır. Sekülerleşmenin dini kamusal alandan önemli ölçüde kaldıracığı iddiasına değinmektedir. Yılmaz’a göre, Türkiye’de sekülerleşme bir devlet politikası olarak kuruluştan itibaren sistematik olarak uygulanmıştır. Yılmaz, sekülerleşmeyi iddialı sekülerizmden pasif sekülerizme alt başlığında analiz etmektedir. Erken dönem Türk toplumu batılılaşma etkisiyle iddialı bir sekülerleşme ajandasına sahip iken, daha sonraki aşamada sekülerleşme etkisiz hale gelmiştir. Yılmaz’a göre, AK Parti iktidarı ile din ve siyaset ilişkisi yeni bir döneme kapı aralamış oldu. Çünkü AK Parti sekülerleşme ajandasını azaltarak, üniversitelerde, okullarda, kamu kurumlarında dindarlara dönük temel hakları iade etmeye yönelmiştir. Yılmaz; din ve siyaset arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için merkez-çevre ilişkisine bakmak gerektiğini de vurgulamaktadır. Benzer şekilde İslam’ın politikleşmesi konusunu ele alarak, millet kavramının birleştiriciliğine dikkat çekmektedir. Siyasal İslam bağlamında Yılmaz, Milli Görüş hareketini 1970’lerden günümüze incelemektedir. Yılmaz, yeni bir konsept olarak muhafazakar demokrasiyi ele alarak konusunu tamamlamaktadır. Bu çerçevede AK Parti örnekliğini incelemekte ve 1995-2018 yılları arasındaki seçmen eğilimlerini tablo halinde ortaya koymaktadır.

Üçüncü bölümün son başlığı Ali Köse tarafından kaleme alınan laik ama kutsal, Türkiye’deki Müslümanların üçlü deneyimi modernleşme, sekülerleşme ve din konusuyla tamamlanmaktadır. Köse; modernite, sekülerite ve din tartışmalarını sekülerleşme tezi, kutsalın vazgeçilmezliği tezi ve din-modernite etkileşimini temel alan üçüncü tez bağlamında ele almaktadır. Köse, sekülerleşme konusunda önemli çalışmalar ortaya koyan batılı sosyologlara referansta bulunarak görüşlerini sıralamaktadır. Yazar, Türk toplumunun yeni Cumhuriyet ile birlikte yaşadığı

sekülerizm deneyimine dikkat çekmektedir. Din ve devletin birbirinden ayrıldığı yeni süreçte çağdaş batının ve özellikle de Avrupa'nın demokratik ve medeni bir model olarak takdim edildiğini belirtmektedir. 1980'li yıllardan itibaren çevrenin adım adım merkeze kaymaya başladığını düşünen Köse, 1990'lı yıllardan sonra dindar ve muhafazakâr kesimin bakış açısında önemli değişimler yaşandığına işaret etmektedir. Köse'ye göre demokrasi, insan hakları, modernite gibi kavramlar artık din ve dindarlar ile uyuşmaya başlamıştır. Köse; İslami bankacılık, yeşil pop ve İslami moda konularına da değinerek dindar kesimde yaşanan dönüşümü resmetmektedir. Nihai olarak Köse, toplumsal açıdan dinin dünyadaki yerine dair TESEV araştırmasını sunarak, ülkeler arasında ilk sırada olan Türkiye'nin konumuna dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Türkiye'de ve Müslüman dünyada önemli bir boşluğu doldurmak için hazırlanmış olan bu İngilizce eser, başlangıç olarak istifade edilmesi gereken bir çalışmadır. Eserde yazarlar sade, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmış ve okuyucuda herhangi bir kafa karışıklığı meydana getirmemiştir. Bunun yanında yazarların konuları ele alış ve sunuş biçimleri kendi içerisinde tutarlı ve bütünlüklü bir yapıdadır. Eserin din sosyolojisi disiplini içerisinde tarihsel olarak din sosyolojisinin arka planını ele alması, Türkiye'de dini hayatı incelemesi, seküler ve kutsal ayrımına değinmesi, din ve siyaset ilişkilerini tartışması elbette literatüre önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca eserin İngilizce kaleme alınması sadece yerli araştırmacılar için değil, yabancı araştırmacılar için de kaynak niteliği taşımaktadır. Böylece Türkiye'de din, modernleşme, sekülerleşme, siyaset ve toplum konuları içerden yapılan tahlillerle dışarıya yabancı dilde sunulmaktadır. Bu durum dışardan Türkiye'ye din sosyolojisi disiplini çerçevesinde yapılabilecek oryantalist yaklaşımlara da içerden bir cevap niteliği taşıyabilir. Bunun için Türkiye'de din sosyolojisi disiplini içerisinde bu tür yabancı dilde çalışmaların artırılması ve konu çeşitliliğinin de geniş tutulması alanın gelişimi için oldukça faydalı gözükmektedir. Buna karşın eserde aynı yazarın birden fazla konuyu ele alması yerine, din sosyolojisi disiplini içerisinde çalışan farklı yazarlardan istifade edilmesi daha yararlı olabilirdi. Bu durum yazar, düşünce ve konu çeşitliliği açısından çalışmayı çok daha iyi bir noktaya taşıyabilirdi.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtlara göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları anahatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/_



GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır. Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraflarda ve başlıklarda girinti ve çıkıntı olmamalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; önce ve sonra alanı 0,6 nk satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Kelime Sınırı	Dergiye gönderilen yazılar 5.000-8.000 kelime arası olmalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150-200 kelime arasında olmalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. Anahtar kelimeler, 5-8 kelime arasında olmalıdır.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŐLİK SİSTEMİ

Baőlík Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki baőlíkleri oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil baőlíkleri da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Baőlíkler	çalışmanın baőlíęı ve temel baőlíkler (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortalı ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş baőlíęi konulmaz).
İkinci Düzey Baőlík	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Baőlík	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baőlár; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baőlíęin hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Baőlík	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baőlár; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baőlíęin hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Baőlík	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baőlár; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baőlíęin hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Baőlíkleri	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baőlíklerini oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve baőlík italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through Dergipark
<https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/_

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: before and after: 6 pt; line spacing: 1.5.
Word Limit	Submitted manuscripts should be between 5000-8000 words

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should be between 150-200 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should be between 5-8 words.
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices. Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows: ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.