

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2025

Cilt-Volume : 9 Sayı- Issue : 2

Nisan- Mayıs- Haziran / April- May- June

İSTANBUL/ TÜRKİYE

Since 2017 –9 th Years

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Türkiye Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 9 Sayı/ Issue: 2

Nisan-Mayıs-Haziran / April-May-june 2025

ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Yasemin ÖZCAN publisher@turkiyeilahiyat.com

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi & Türkiye Journal of Theological Studies

Publisher Web Page: www.turkiyeilahiyat.com

Journal Web Page: www.dergipark.org.tr/tiad

Address: Yeşilpınar Mah. Rüzgârlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.9/1]

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assist. Prof. Dr. Merve YİĞİTOĞLU-

merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN-sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Veri Girişi/Data Entry

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

28.03.2025

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.turkiyeilahiyat.com

Yönetim Yer /Executive Office

Address: Yeşilpınar Mah. Rüzgârlı Sok. No:8/10 Eyüp Sultan / İstanbul – TURKIYE

Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

Alan Editörleri/Section Editors

Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN-sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Assist. Prof. Dr. Merve YİĞİTOĞLU-

merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Dr. Khoirul UMAM- khoirulumam@unida.gontor.ac.id

University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Theology Karabuk- TURKIYE

Assist. Prof. Dr. Mohamed Amine HOCINI

mhocini@qu.edu.qa

 0000-0002-7822-7622

Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies- QATAR

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

Dr. Samet YÜCE- sametyuce01@hotmail.com

 0000-0002-9975-4739

Independent Researcher, Sakarya-TURKIYE

Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assist. Prof. Dr. Mahmut Sami KANBAŞ-

sami.kanbas@marmara.edu.tr

 0000-0001-6970-3669

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul- TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Assist. Prof. Dr. Zeynep BÜYÜKSARAÇ-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr

 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA- gulzirazhaxy@gmail.com

 0000-0002-3797-6803

Kazakhstan

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammet Ali CAN

muhammetalic@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Çanakkale Onsekiz Mart University, Theology Faculty, Çanakkale- TURKIYE

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Assist. Prof. Dr. Muhammed SIDDIK-

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 0000-0001-6773-3303

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ - saim.kayabidi@marmara.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Marmara University. Institute of Islamic Economics And Finance Faculty of Business Administration, Istanbul-TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –

sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiu.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences

 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / MALASIA

Dr. Nagmi AİMER-najmimuftah@gmail.com

 0000-0003-1739-2509

Higher Institute of Marine Sciences Techniques, Sabratha LIBYA

Assist. Prof. Dr. Merve YİĞİTOĞLU-

merve.yigitoglu@ibu.edu.tr

 0009-0006-7833-7131

Presidency of Religious Affairs- Bolu- TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKIYE

Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology Konya-TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV– usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990

Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences Of Uzbekistan- UZBEKISTAN

Dr. Mohamed Amine Hocini- mhocini@qu.edu.qa

 0000-0002-7822-7622

Qatar University- QATAR

Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM- bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz

 0000-0002-9864-1812

Chadli Bendjedid-El-Tarf University -ALGERIA

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International ([CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/))

İçindekiler/Contents

I-Vi | Jenerik / Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- | | |
|---------|--|
| 518-543 | Mehmet Naim ÇAPRAS
Şâfiî Mezhebinde İbn Süreyc'in Tanınırlığının Sınırlı Kalmasına Dair Bazı Tespitler
Findings on the Limited Recognition of Ibn Suraydj in the Shafi'i Madhhab |
| 544-565 | Özer BAŞ & İbrahim Halil ERDOĞAN
Peygamberlik ve İlahi Doğrulama: Mâtürîdîlerin Mûcize Delilleri Üzerine Bir İnceleme
Prophethood and Divine Verification: An Examination of Miraculous Proofs in Mâturîdî's Thought |
| 566-590 | Ata DEMİR
Kant Felsefesinin Çarptığı Buzdağı: Özgürlük
The Iceberg Hit by Kant's Philosophy: Freedom |
| 591-611 | Mehmet HOŞ & Eren GÜNDÜZ
İbn Nüceym'in İbn Âbidîn'e Etkisi: Nesemâtü'l-eshâr Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme
Ibn Nujaym's Influence on Ibn 'Âbidîn: An Analysis Within the Framework of the Work Nesamât Al-Ashâr |
| 612-633 | Muhammed Reşit MUNİS
الأسس النظرية والتربوية في تدريس أسماء المهن والحرف للناطقين بغير العربية
Theoretical and Pedagogical Basics in Teaching Occupational and Craft Terminology to Non-Native Arabic Speakers
Anadili Arapça Olmayanlara Meslek ve Zanaat İsimlerinin Öğretiminde Teorik ve Pedagojik Temeller |
| 634-658 | Selahattin YILMAZ
Kadının Boşanma Talebinde (Muhâleada) Kocanın Rızası Meselesi (Kazâi Hul' / İftidâ)
The Issue of Husband's Consent in Case of (in Mukhâla'a) Women's Request for Divorce (Iftidâ, Qazâi Hul) |

659-675	Selahattin AYDAR İbn Sînâ'nın Ruh Konusuna Kur'ân-ı Kerîm'den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış A General Overview of the Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on the Subject of the Soul
676-701	Saliha ÖZDEĞİRMENÇİ Sünnî Kaynaklara Göre Hz. Fâtıma'nın Evliliği The Marriage of Lady Fâtimah According to Sunni Sources
702-719	Necmi SARI Müslüman Olmayanlara Benzemeyi Yasaklayan ve Onlara Muhalefeti Emreden Hadislerin Üslup Bakımından Tasnifi ve Tahlili The Stylistic Classification and Analysis of Hadiths that Prohibit Imitation of Non-Muslims and Command Opposition to Them
700-739	Rahim AY Anne Babaya Saygı Konusunda Konfüçyüs ve Hz. Muhammed'in Öğretilerinin Karşılaştırmalı Analizi Comparative Analysis of the Teachings of Confucius and Prophet Muhammad on Respect for Parents
740-771	Mohammed YASEEN Rhetoric, Creativity, and Machine Limits: ChatGPT 4.5 Plus as a Model for Comparing Human and AI-Generated Arabic Prose Arapça Düz Yazıda Retorik ve Yaratıcılık Açısından İnsan ve Yapay Zeka (ChatGPT 4.5 Plus) Tarafından Üretilen Metinlerin Sınırlarının Karşılaştırmalı Analizi
772-793	Thaer ALHALLAK "الحركة النسوية (الجندر) قراءة في نشأتها التاريخية وموقفها من القيم والفطرة والأديان" دراسة تحليلية وصفية Feminist Movement (gender) a Reading of its Historical Origins and its Position on Values, Nature, and Religions Feminist Hareketi (cinsiyet) Tarihi Çıkışı Üzerinde Okuma, Fıtrat, Değerler ve Dinlere Bakışı



Şâfiî Mezhebinde İbn Süreyc'in Tanınırlığının Sınırlı Kalmasına Dair Bazı Tespitler

Mehmet Naim Çapras¹

Öz

Şâfiî Mezhebinde İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) kurucu imam olarak başlattığı teşekkül süreci, İbn Süreyc'in (öl. 306/918) telif ettiği eserler, geliştirdiği sistem ve talebeleriyle tamamlanmıştır. Bu sayede İbn Süreyc, İmam Şâfiî sonrasında mezhepte en etkili simalardan biri haline gelmiş, "asrının müceddidi" ve "İkinci Şâfiî" olarak nitelendirilmiştir. Dönemindeki etki ve otoritesine mukabil, daha sonraki dönemlerde klasik kaynaklarda anılmasına rağmen mezhep içindeki ağırlığı aynı paralelde his edilmemiş, yeterli oranda tanınmamıştır. İbn Süreyc'i konu edinen çalışmalar ağırlıklı olarak biyografisi ve mezhebe tesirini öne çıkarırken, bu makalede, onun mezhep içinde bilinirlik oranını olumsuz etkilediği düşünülen muhtemel sebeplerin tespiti amaçlanmıştır. Araştırmalar neticesinde taklit, tasavvuf, kelim vb. birtakım konulardaki görüşleri, kadılık görevinde bulunması ve dönemindeki bazı olaylara yönelik duruşu, mezhep içinde tenkit edilmiştir. Tenkit konusu olan bu hususların, İbn Süreyc'in mezhepteki etkisinin azalmasında ve kâfi derecede tanınmamasında önemli rol oynadığı neticesine varılmıştır. Bu çalışmada daha çok tabakât ve tarihî kaynaklarda literatür taraması ve biyografik araştırmaya ek olarak son dönem çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî Mezhebi, İbn Süreyc, Mezhepteki Otorite, Taklit, Tasavvuf, Cedel.

Çapras, Mehmet Naim. "Şâfiî Mezhebinde İbn Süreyc'in Tanınırlığının Sınırlı Kalmasına Dair Bazı Tespitler". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Haziran 2025), 518-543. <https://doi.org/10.32711/tiad.1631223>

Geliş Tarihi	01.02.2025
Kabul Tarihi	22.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	



Findings on the Limited Recognition of Ibn Suraydj in the Shafi'i Madhhab

Mehmet Naim Çapras ¹

Abstract

The establishment of the Shafi'i Madhhab, established by Imām al-Shafi'i (d. 204/820) as its progenitor, was solidified by the writings of Ibn Suraydj (d. 306/918), his methodical contributions, and his disciples. Ibn Suraydj became one of the most prominent leaders in the madhhab following Imām al-Shafi'i, acquiring titles such as the mujaddid of his time and the "Second Shafi'i." Notwithstanding his authority and influence during his lifetime, his significance within the madhhab progressively waned in subsequent times, and his recognition remained constrained, despite ongoing references to him in ancient texts. This article aims to uncover the various elements contributing to the loss of Ibn Suraydj's reputation, in contrast to prior studies that have mostly focused on his biography and contributions to the madhhab. The findings indicate that his views on matters like as taqlid, Sufism, and kalām, his judicial tenure, and his perspectives on specific contemporary events faced criticism within the madhhab. These critiques seem to have substantially contributed to the declining influence and acknowledgment of Ibn Suraydj inside the institution. This study predominantly utilizes a literature review and biographical analysis, referencing ʿabaqāt and historical sources, augmented with contemporary scholarly research.

Keywords: Shafi'i Madhhab, Ibn Suraydj, Authority in the Madhhab, Taqlid, Sufism, Jadal.

Çapras, Mehmet Naim. "Findings on the Limited Recognition of Ibn Suraydj in the Shafi'i Madhhab", *Turkey Journal of Theological Studies*, 9/2 (Haziran 2025), 518-543. <https://doi.org/10.32711/tiad.1631223>

Date of Submission	01.02.2025
Date of Acceptance	22.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr. Lect., University of Mardin Artuklu, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Mardin / Türkiye, mehmetnaimcapras@artuklu.edu.tr ORCID:0000-0002-6666-9749

Giriş

İbn Süreyc, Şâfiî Mezhebi ve diğer mezhepler nezdinde büyük itibar kazanmış, “III. asrın müceddidi” ve “İkinci Şâfiî” olarak nitelendirilmiş, Şâfiîliğe ‘mezhep’ hüviyetini kazandırmış kişi olarak bilinen, geriye pek çok eser ve talebe bırakmış üçüncü nesil Şâfiî ulemasının en belirgin âlimidir. Şâfiî literatüründe daha ziyade “Ebü’l-Abbâs” veya “İbn Süreyc” olarak zikredilir. İbn Süreyc’le ilgili Şâfiî literatürüne bakıldığında, ilim, talebe ve eserlerle dolu bir yaşam geçirmiş ve dağınık bir şekilde de olsa klasik literatürde görüşlerine yer verilmiştir. Görüşleri özellikle Mâverîdî’nin (öl. 450/1058) *el-Hâvi’l kebîr*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin *el-Mühezzeb*, Gazzâlî’nin (öl. 505/1111) *el-Vasît*, Begavî’nin (öl. 516/1122) *et-Tehzîb*, Nevevî’nin (öl. 676/1277) *el-Mecmû*, Râzî’nin (öl. 606/1210) *el-Mahsûl*, Âmidî’nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm* ve daha farklı Şâfiî kaynaklarında değişik oranlarda yer almaktadır.² Buna rağmen yeterince tanınmadığı, kendi dönemindeki etki ve otoritesiyle doğru orantılı bir seviyede olmadığı ve giderek azaldığı anlaşılmaktadır. Bu da İbn Süreyc’in yeterince bilinmemesinin altında birtakım nedenlerin yattığına işaret etmektedir.

İbn Süreyc hakkında yapılmış az sayıdaki araştırmalar, ağırlıklı olarak onun biyografisini, eserlerini ve mezhepteki etkisini ele almış, sonraki dönemlerde yeterince tanınmamasını konu edinen müstakil bir çalışma ise tespit edilememiştir. Bu makale, İbn Süreyc’in, kendi dönemindeki etki ve otoritesinin sonraki nesillerde yeteri kadar his edilmemesinin altındaki nedenleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda şahıs merkezli taklidi sistemleştirmesi, tasavvuf anlayışı ve bununla ilintili yaşadığı bazı olaylar, mezhebinin usûl ve furûu konusunda diğer mezheplerin usullerinden istifade etmesi, Mutezile ile teşrik-i mesaisi, nazar ve cedel ilimleriyle iştigali, sadece sınırlı sayıda eserlerinin varlığını korumuş olması ve dönemin siyasi erkinde kadılık vb. görevlerde bulunması şeklindeki bazı bulgular tespit edilmiştir. Bu konuların önemli bir kısmında mezhep içi tenkide maruz kalması, bu bulguların onun yeteri oranda tanınmasında olumsuz rol oynadığını düşündürmektedir.

İbn Süreyc’le ilgili araştırmalar, az sayıdaki eseri, Şâfiî Mezhebinin kaynaklarında dağınık halde bulunan görüşleri ile tabakât ve tarih kitaplarındaki biyografisine dayanarak yapılabilmektedir. Bu çalışmada ise daha çok güncel çalışmalar ile tabakât ve tarih kaynaklarında literatür taraması ve biyografik araştırma yapılmış, ancak bu makalenin konusuna dair içeriklerin bir hayli az olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışmamızda, kendi döneminde sahip olduğu etki ve otoritenin sonraki nesillerde pek his edilmemesinin altındaki muhtemel sebepler ele alınmış ve tüm bunlardan elde edilen bulguların zikriyle nihayete ermiştir.

1.1. Konuyla İlgili Çalışmalar

İbn Süreyc’in biyografisini, bazı eserlerini ve mezhep içindeki konumunu ele alan birtakım çalışmalar şunlardır:

- Bilal Aybakan’ın, Şâfiî mezhebinin oluşum sürecini ele aldığı *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* başlıklı araştırması, Türkiye’de Şâfiî mezhebinin teşekkülü konusunda yapılan ilk çalışmalardan olup İbn Süreyc’i ve Şâfiîliğin mezhepleşme sürecindeki rolünü de ele almıştır.

² Ramazan Aydemir, “İbn Süreyc’in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Aralık 2024), 163.

- Nail Okuyucu'nun, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* adlı doktora tezinde, usûl ve furû fıkhi ekseninde mezhebin teşekkülünü inceleyen müellif, bu sürecin en önemli ismi olan İbn Süreyc'e geniş yer vermiştir.

- Davut Eşi't'in, *Hicri IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* adlı araştırması bahsi geçen tarihler arasında usûl açısından incelediği Şâfiî Mezhebi cihetiyle İbn Süreyc'i ve etkisini mercek altına almıştır. Yine kendisinin *Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: el-Mes'eletü's-Süreyciyye* adlı makalesi ise talakla alakalı mezkûr meselenin şekli, kökenini ve bununla ilgili tartışmaları ele almıştır.

- M. Aziz Yaşar'ın *Erken Dönem Şâfiî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri* adlı makalesi, mezkûr iki fakih arasında usûl ile ilgili birtakım ihtilafları incelemiştir.

- Ramazan Aydemir'in *İbn Süreyc'in Hayatı, İlmî Kişiliği ve Şâfiî Mezhebindeki Yeri* adlı makalesi, İbn Süreyc'in hayatı ve eser, görüş ve talebeleriyle Şâfiî Mezhebindeki etkisini konu edinmiştir.

- Şükrü Özen tarafından TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "İbn Süreyc, Ebû'l-Abbâs" maddesi, İbn Süreyc'in hayatı, mezhepteki etkisi, ilmî çalışmaları vb. konuları ele almıştır.

- Hüseyin b. Halef el-Cübûrî'nin *el-İmâm Ebû'l-Abbâs el-muteveffâ senete 306 h ve ârâuhü'l-usûliyye* adlı çalışması, İbn Süreyc'in kısa biyografisini ve usûl-ı fıkıh kitaplarında zikri geçen görüşlerini bir araya getirmiştir.

- Anis Rehouné'nin *İcmâ'ât İbn Süreyc min hilâli kitâbihi "el-Vedâ'i' li-Mansûsi's-Şerâ'i' fi ebvâbi'l-muâmelât -cem'an-* adlı çalışması, İbn Süreyc'in mezkûr kitabının muâmelât kısmında aktardığı icmâları derlemiştir.

1.2. İbn Süreyc'in İlmî Otoritesi

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc, 249/863 Bağdat doğumlu, üçüncü nesil büyük Şâfiî âlimidir. Önemli hocalardan ders almış ve önemli talebeler yetiştirmiş olan İbn Süreyc, IV. asrın başında (306/918) Bağdat'ta vefat etmiştir.³ İbn Süreyc'in ilmî otoritesini tescilleyen pek çok rivayetten sadece birkaçına burada yer verilecektir.

Ebû İshak el-Mervezî, Bağdat'a geldiğinde, İbn Süreyc ve ondan sonra Irak bölgesindeki Şâfiî ulemasının reisi kabul edilen Hasen b. Ahmed el-İstahrî (öl. 328/940) dışında ders alabileceği kayda değer bir hoca bulamadığını belirtmiştir.⁴

Nevevî, *el-Mecmû'* adlı kitabının mukaddimesinde, defalarca atıfta bulunduğu İbn Süreyc'le ilgili şöyle demektedir: "Ebû'l-Abbâs'a gelince, o, fıkhi öğrenme silsilesinde ecdadımızdan biridir."⁵

³ Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Huluv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964-1976-1992), 3/25; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût – Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 14/201-204; Ebû Bekir Hidâyetullah el-Hüseynî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Âdil Nuveyhid (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1982), 45; Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdat, İhyâ'ü't-Türâsi'l-İslâmî, 1391), 21.

⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/230-231; Nail Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/667.

⁵ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1995), 1/212.

Tâceddîn es-Sübkî (öl. 771/1370), on beş yaprak halinde kendisinde bulunan Alî b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî'nin (öl. 345/956) İbn Süreyc'ten ta'lik ettiği *Risâletu'l-beyân an usûli'l-aḥkâm* adlı risalesinin başında şu hadiseyi aktarmaktadır: Dönemin önemli mezhep âlimlerinin yer aldığı bir grup, ölüm hastalığında İbn Süreyc'i ziyaret ederler. Kendisine, dönemin bilinen mezheplerinin usullerini yalın bir dille açıklayan bir risalenin yazılması isteği ulaşınca bu risaleyi yazar, hastalığından ötürü bir kısmını da oradakilere yazdırır.⁶ İbn Süreyc'in Mâlikî mezhebinde derin bir birikime sahip olması, mezhebin prensipleri doğrultusunda âlimlere fetva vermesine imkân tanımış, Bağdat'ta ise Hanefi fıkıhı temelinde kadılık görevini üstlenmiştir. Bu da onun farklı mezhepler konusundaki geniş bilgisini göstermektedir. Wael b. Hallaq, İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin, İbn Süreyc'in gayretleri sonucunda IV. asırla birlikte bilinir hale geldiğini iddia etmiştir.⁷ Aybakan ise Şafiiliğin mezhepleşerek kurumsallaşma sürecinde en önemli rolün İbn Süreyc'e ait olduğuna dair tespitlere yer vermiştir.⁸

Christopher Melchert, "klasik mezhep" yapısı için gerekli olan normal öğrenciler ile ihtisas öğrencileri ayırımının ve mezhebin tabakât literatürü ile cedel ve hilâf ilmine dayalı fıkıh usulü ve literatürünün doğmasının, İbn Süreyc ve talebelerinin geliştirdiği fıkıh eğitimi sisteminin eseri olduğunu belirtmiştir.⁹ Kâtib Çelebi'nin de belirttiği üzere, el-Furûk ilminin bağımsız bir fıkıh disiplini haline gelmesine zemin hazırladığı ifade edilen ilk eserlerden biri olan *el-Furûk fi fîrû 'i's-Şâfi'iyye*, İbn Süreyc'in çalışmalarından biri olarak anılmaktadır.¹⁰

Bunlara ilaveten İbn Süreyc, III. asrın müceddidi olarak kabul edilmiş ve iki nedenden dolayı Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) kıyasla daha üstün görülmüştür. Birincisi; İbn Süreyc, II. yüzyıldan devredilen mezhep furû'nu savunduğundan II. asrın âlimleriyle bir irtibatlı olması, buna mukabil Eş'arî'nin sadece akidenin esaslarını savunmasıdır. İkincisi: Eş'arî'nin vefatının yüzyılın yirmili yıllarına, İbn Süreyc'in vefatının yüzyılın başına denk gelmesidir.¹¹ İbn Asâkir (öl. 571/1176), sünnete yardımcı olarak dinde tecdidi yapması ve Mutezile vb. fırkalara karşı durmasından dolayı Eş'ârî'yi III. asrın müceddidi sayan görüşü benimsemiş, İbn Süreyc'in ise fıkıh ve usulünde yetkin bir fakih olduğunu belirtmiştir.¹²

Veliyullah Dihlevî (öl. 1176/1762), taklit ve tahrîc kaidelerini tesis ettiğinden İbn Süreyc'in III. asrın müceddidi sayıldığını söylerken,¹³ Sübkî, Şâfiî mezhebinin fûruunu

⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-Kübrâ*, 3/456-457

⁷ Wael B. Hallaq, "Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı?", çev. İ. Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Otto, 2020), 50, 54-55.

⁸ Aybakan, "İmam Şâfiî", 187

⁹ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Chrjstopher Melchert ve Mezhep. Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 306-307.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmelüddin İhsanoğlu – Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müssetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, t.y.), 3/467; Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/245.

¹¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye el-Kübrâ*, 1/200; Taşköprizâde Ahmed b. Mustafâ, *Miftâhu's- Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1985), 2/205.

¹² Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1979), 53-54.

¹³ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 85.

savunduğundan müceddid unvanını hak ettiğini savunmuştur.¹⁴ Ancak Hacvî (öl. 1956), Sübkî'nin bu görüşünü, dinin fûru'unu usulüne tercih etmek anlamına geldiğini belirtmiş ve Şafîî âlimlerinden birini tüm mezheplere teşmil etmesini eleştirerek mezhep taassubu olarak nitelemiştir.¹⁵ Nitekim Zehebî (öl. 748/1348), 'her yüzyılın başında bir müceddidin gönderileceği' hadisindeki¹⁶ (مَنْ) ism-i mevsûlünün çoğul için kullanılması halinde -ki bu daha kuvvetlidir- III. asrın başında fıkhta İbn Süreyc'le birlikte Nesâî (öl. 303/915), el-Hasan b. Süfyân (öl. 303/915) ve başkalarının olduğunu söylemiştir.¹⁷

2. Şafîî Mezhebi İçinde İbn Süreyc'in Tanınırlığını Olumsuz Etkileyen Faktörler

İbn Süreyc'in mezhepteki tanınırlığının sınırlı düzeyde olması, Şafîîlikte ileri düzey fıkıh eğitimi almamış birinin onu tanımasını bir hayli güçleştirmektedir. Bu itibarla onun mezhep içindeki tanınırlığını olumsuz yönde etkilediği düşünülen bazı faktörlerin irdelenmesini gerektirmektedir. Aşağıda bu muhtemel nedenler yer almaktadır:

2.1. Mezhepte Taklidi Ön Plana Çıkarması

Bir âlimi bizzat taklit edip muhalefet etmeme durumunun hicri 140 yılından sonra başladığını söyleyen Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) yanı sıra,¹⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) atfedilen, müctehidin yalnızca ilimce kendisinden daha üstün birine tâbi olabileceği görüşü, bir âlimin mezhebe intisabını olumlu değerlendiren en erken ifadelerdendir.¹⁹ Buna mukabil, Müzenî'nin *Fesâdü't-Taklîd* adlı eseri, III. yüzyıldan itibaren taklit konusunun fıkıh literatüründe yer bulduğunu ortaya koymaktadır. Erken dönem usul eserlerinde taklit kavramı içtihat bağlamında ele alınmış, III. asırda bazı âlimlerin müctehit derecesinde olmalarına rağmen kurucu imamları taklit ettikleri görülmüştür. Bu süreç, IV. ve V. asırlarda mezhepleşme eğilimlerini etkileyen faktörlerden biri olmuştur.²⁰

İçtihat döneminden taklit sürecine geçiş kademeli bir şekilde gerçekleşmiş, bu süreçte âlimler mezhep içi içtihat ve yorum faaliyetlerinde bulunarak farklı müctehit kategorileri altında değerlendirilmiştir.²¹ Ebû Zehre (öl. 1974), IV. asrın başlarında taklidin yaygın olmadığını, ancak zamanla artarak içtihadın yerine geçtiğini belirtmektedir.²² Bu dönüşüm sonucunda, müctehit vasfına sahip âlimler ortadan kalkmış ve mezhep imamları üzerindeki otorite anlayışı giderek pekişmiştir. Beş büyük imamın otoritesinin bir peygamber misali sorgulanmaz bir konuma yerleştirilmesi, onlardan önceki ve sonraki âlimlerin taklit edilemeyeceği fikrini ortaya çıkarmıştır.²³

¹⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyye el-Kubrâ*, 1/200.

¹⁵ Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Sealibî el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/129-130.

¹⁶ Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *et-Tenbîh (et-Tenbi'e) bi-men yeb'asühullâhü 'alâ re'si külli mi'e*, thk. Abdulhamîd Şânûha (Mekke: Dârü's-Sika, 1989), 19; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tevâlî't-te'sis bi-me'âli İbn İdrîs*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 49.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/203.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*, 6/292.

¹⁹ Eyyüp Said Kaya, "Taklîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/463.

²⁰ Wail Hallak B, *es-Sultatu'l-Mezhebiyye, et-Taklîd ve't-Tecdîd fî'l-Fikhi'l-İslâmî*, çev. Abbâs Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2018), 81-82; Kaya, "Taklîd", 39/464.

²¹ Muhammed Ali es-Sâ'yis, *Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 129-130.

²² Muhammed Ebû Zehre, *Târîhi'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, ts.), 289.

²³ İyâz b. Mûsâ, *Tertîbu'l-medârik ve takribu'l-meşâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî vd. (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf

Emevilerle başlayıp Abbasiler döneminde devam eden süreçte, içtihat özgürlüğü ile hukuk güvenliği arasında bir denge arayışı yaşanmış, lakin tercih daha çok hukuk güvenliğinden yana olmuş ve bu süreç mezhepleşmenin kurumsallaşmasıyla sonuçlanmıştır.²⁴ Bu girişimlerden biri; Humeyd et-Tavîl'in (öl. 143/760) Basra'da, Ömer b. Abdülazîz'e (öl. 101/720) yargı birliğinin sağlanması yönündeki önerisidir.²⁵ Diğeri ise, II. asrın ilk çeyreğinden III. asrın ortalarına kadar olan dönemde fıkhnın tanzimi için bölgeler arasındaki hükümlerin tenakuzunu gidermeye yönelik Mansûr'un (öl. 158/775), daha sonra da Hârûnürreşîd'in (öl. 193/809), *el-Muvattâ'*'nın esas alınması önerisidir.²⁶ Bu tür girişimler klasik anlamda mezhepleşmenin ilk nüveleridir.

Şâfiî Mezhebi özelinde İmam Şâfiî, delile dayanmayan taklidi eleştirerek²⁷ ilmi *ittibâ* ve *istinbât* olmak üzere iki boyutta ele almış, *ittibân* da Kitap, Sünnet, icmâ veya kıyas yoluyla gerçekleştirilebileceğini belirtmiştir. Kıyas konusundaki ihtilaflarda ise her müçtehidin kendi içtihadına tabi olması gerektiğini savunmuştur.²⁸ Şâfiî'nin âlimler arası taklide karşı duruşu,²⁹ öğrencisi Müzenî üzerinde de etkili olmuş ve *el-Muhtasar* adlı eserinin girişinde hocasının bu konudaki görüşlerine yer vermiştir.³⁰ Müzenî, bahsi geçen eserinde bazı meselelerde hocasından farklı bir görüş benimsediği gibi, *Fesâdû'd-taklîd*, *Zemmû't-taklîd* ve *Fesâdû't-te'vîl* gibi eserleriyle de taklit karşıtı tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur.³¹

İmam Şâfiî ve talebelerinin taklit konusundaki mezkûr yaklaşımlarına karşılık İbn Süreyc gibi bazı âlimler, vaktin geçme riskine binaen bir vacibin eda edilememesi riski karşısında bir âlimin başka bir âlimi taklit edebileceğini, ancak bununla başkasına fetva veremeyeceğini belirtmiştir. Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ise zamanın daralması veya geçme riski karşısında dahi bir âlimin şer'î meselelerde mukallit olamayacağını savunmuştur. Taklidin farklı koşullarda caiz olduğunu savunan diğer görüşleri ve delillerini de aktaran Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), tamamına cevap vererek bir âlim için taklidin caiz olmadığını belirtmiştir.³² Ebû'l-Mehâsin er-Rûyânî (öl. 502/1108) de içtihat düzeyindeki bir âlim için taklidin caiz olmadığını ve müçtehit olmayan birinin ise fetva veremeyeceğini, sadece "falan âlim şöyle dedi" şeklinde başka müçtehitlerin görüşünü aktarabileceğini belirtmiştir.³³

ve'-ş-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1983), 1/63.

²⁴ Ferhat Koca, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/538.

²⁵ Koca, "Mezhep", 29/538.

²⁶ Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâu fî Fezâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1997), 80-81; Abbâs Hüsnî Muhammed, *el-Fikhu'l-İslâmî Âfâkuhu ve Tetavvuruhu*. Da'vetû'l-Hak Silsilesi (Mekke: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî Yayınları, 10-1414), 234-235.

²⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî, 1938), 42.

²⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Mahmûd Matracî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/276.

²⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 6/280.

³⁰ İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî fî fûru'i-ş-Şâfi'iyye*, thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 7.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 6/232, 247, 262.

³² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed, *et-Telhîs*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2000), 74.

³³ Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fî fûru'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed İzzû İnnâye ed-Dımaşkı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2003), 1/33.

Taklide yönelik mezhep imamı ve ilk dönem âlimlerinin çoğunun bu muhalif duruşuna karşılık, İbn Süreyc'le birlikte mezhebin taklit konusundaki bu çizgisinden uzaklaşıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim içtihat özelliklerini haiz bir kimsenin içtihatla bulunmayıp kendisinden daha âlim birisini ya da vakit darlığı sebebiyle kendi düzeyindeki bir âlimi taklidinin caiz olduğunu savunan İbn Süreyc'le birlikte,³⁴ usûl ve içtihat yöntemi yerine furû' ve taklit yönteminin ikame edilmesi şeklinde sistematik bir sürecin startının verildiği söylenebilir.

İctihad için zamanı yetersiz olan bir müçtehidin başka bir müçtehidini taklit edebileceği yönündeki İbn Süreyc'in bu görüşü, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin oluşumunda etkili olan bazı usul âlimleri tarafından benimsenmiştir. Bazı âlimler, taklidin dinen hoş karşılanmadığını belirtmekle birlikte, bir görüşe delilini bilerek ve doğruluğuna inanarak uymanın "ittibâ" olarak caiz olduğunu savunmuş ve bu şekilde taklit ile ittibâ arasındaki farkı ortaya koymuşlardır.³⁵

Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (öl. 462/1069), İmam Şâfiî'nin taklidi yasaklamasına rağmen Şâfiî âlimlerin ona uymalarının taklit değil, delillere tabi olma ve bu delillerden istinbat konusunda Şâfiî ile aynı görüşü paylaşımlarının etkili olduğunu savunmuştur.³⁶ Merverrûzî, bununla esasen İmam Şâfiî'nin taklidi yasakladığını, kendilerinin de taklide karşı olduklarını, ancak mezhep imamının görüşünün delile uymasından ötürü onun görüşüne tabi olduklarını açıklamaktadır.

Merverrûzî, İmam Şâfiî'nin, "miras hukukunun çoğunu Zeyd'den alırsız" ifadesi³⁷ ile Zeyd b. Sâbit'i (r.a.), ayıptan hâli olması koşuluyla hayvanın satımı ile ilgili hadiste ise Osman b. Affan'ı (r.a.) taklit ettiği şeklindeki itirazları da şöyle cevaplamaktadır: İmam Şâfiî, "Zeyd, sizin ferâizi en iyi bileninizdir" yönündeki hadisten ötürü hadis ile; Osman (r.a.) konusunda da hafî kıyasa göre davranmış, dolayısıyla taklit yerine delile tabi olmuştur.³⁸ Merverrûzî, İmam Şâfiî'nin hem taklit karşıtı olduğu hem de taklitte bulunduğu şeklindeki çelişkiyi böylece ortadan kaldırmaya çalışmıştır.³⁹

Nevevî de *el-Muhtasar*'da bahsedilen bu ifadeyi, müntesip müçtehit tabakasını irdelerken mevzubâhis tabakadaki Şâfiî fukahâsının Şâfiî'ye nispetinin taklit ile değil, tebeyyet ile olduğunu zikretmiştir. Bu tabakadaki âlimler, Şâfiî'nin içtihat yöntemini daha isabetli gördüklerinden onu benimsemişlerdir. Şâfiî olarak adlandırılmaları ise taklitten ziyade bahsi geçen bu tercihten ileri gelmektedir.⁴⁰ Bu bağlamda Dihlevî, Şâfiî mezhebinin mutlak müçtehit ve mezhepte müçtehit hususunda en zengin mezhep olduğunu ve bu müçtehitlerin İmam Şâfiî'nin tüm içtihatlarının mukallidi olmadıklarını, ancak İbn Süreyc'in taklit ve tahrir kaidelerini belirlemesiyle, bu doğrultuda fıkıhı ören (nesceden) ashabının geldiğini dile getirmektedir.⁴¹

³⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 6/285-287.

³⁵ Kaya, "Taklîd", 39/463.

³⁶ Zel-Kâdî el-Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, thk. Alî Muhammed İvâd - Adil Ahmed Abdülmecvûd (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, t.y), 1/124;

³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/105.

³⁸ Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1/124-125.

³⁹ Yusuf Eşit, "Taklîd Konusunda Şâfiî'ye Nisbet Edilen İfadeler Üzerine Bir Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Bahar, 2023), 203.

⁴⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76-77.

⁴¹ Dihlevî, *el-İnsâf*, 85.

İbn Süreyc'in, Şâfiî mezhebine tamamen bağlı olduğu ve kendisine kadar İmam Şâfiî'yi tüm içtihatlarında taklit eden kimsenin olmadığına dair Dihlevî'nin bu iddiasına karşılık,⁴² bazı Şâfiî âlimler İbn Süreyc'i bütün dinî konularda mukallit, bazıları ise mezhepte müçtehit olarak kabul etmektedir.⁴³ Sübkî ise onu, Müzenî gibi mezhebe tamamen bağlı olanlarla, mezheple bağı zayıf olanlar arasında bir noktada görmektedir.⁴⁴ Zira İbn Süreyc, taklit konusundaki bu yaklaşımıyla birlikte İmam Şâfiî'nin görüşlerine sahip çıktığı gibi, yeri geldiğinde Müzenî'den yana da tavır almıştır.⁴⁵ İbn Süreyc, çoğunlukla İmam Şâfiî'nin tarafını tutarak Müzenî gibi taklide muhalif, içtihadı dayalı bir yaklaşımı öne çıkaran ve bir fakihin otoritesine tabi olmayı reddeden Ehl-i hadise karşı durmakla⁴⁶ taklit merkezli yaklaşımını açıkça ortaya koymuştur.

Mezhep imamları ve talebelerinin karşı çıktığı kişi merkezli mezhep mefkuresi hususunda İbn Süreyc'in en önemli faaliyetleri arasında, mezhebin teşekkülü sürecinde içtihat-taklit ve mezhebe intisap düşüncesini şekillendirerek bu çevrenin klasik anlamda şahıs merkezli bir mezhebe dönüşmesini sağlaması yer almaktadır.⁴⁷ Kendisinin bu süreçte kazandığı merkezi konum, taklit ve tahrir kurallarını belirlemesi ve kendisinden sonraki fakihler için takip edebilecekleri bir zemini inşa etmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Süreyc'in, mezhep imamı ve talebelerinin taklide muhalif söylemlerine rağmen sonraki dönemlerde mezhebin karşılaşabileceği çok başlılık vb. sorunların bertaraf edilmesi için inisiyatif alarak taklit ve intisabın çerçevesini belirlemeye çalışması, hadislerin yazılmaması yönündeki naslara rağmen sahabe döneminden itibaren, uydurma hadis tehlikesine yönelik bir tedbir olarak hadisleri toplama ve yazmalarına benzetilebilir. Diğer yandan İbn Süreyc'in attığı bu adım, Emevilerde Ömer b. Abdülazîz (r.a.), Abbasilerde de Mansûr'un İmam Mâlik vasıtasıyla icra etmeye çalıştıklarından birkaç noktada ayrılmaktadır. Bunların başında, ilkinin siyasi erk eliyle mezhepleşme yolunda atılan bir adım, İbn Süreyc'in ise ondan bağımsız, mezhep içi olmasıdır. Bu da kurucu imam ve talebeleri gibi ilk dönem mezhep âlimlerinin aykırı görüşlerine rağmen atılan bu adımın, İbn Süreyc sonrasında mezhep içi içselleştirilmeyi kolaylaştırdığı söylenebilir.

İbn Süreyc'in taklit konusuna değişik bir yön kazandırması ve içtihat yerine mezhep deneyimi çerçevesinde tahriri, fikhî faaliyetlerin merkezi bir kavramına dönüştürmesi, Şâfiî mezhebindeki intisap düşüncesini farklı bir aşamaya taşımıştır. Bu düşüncenin getirdiği kazanımlarla Şâfiîlik, bütünlüğü kaybetmiş, gruplara ayrılmaktan kurtulmuştur. Böylece İbn Süreyc, ikinci Şâfiî nesilde az karşılaşılacak dâhilî ihtilafları giderme ve mezhepsel bütünlüğü sağlama gayretini ortaya koymuştur.⁴⁸ İbn Süreyc'in ittiba, içtihat ve intisap konularındaki bu çabaları, Şâfiîliğin parçalanması ya da İbn Süreyc'in "fikhî hadisten cımbızla çıkarırdı" dediği İbn Huzeyme (öl. 311/924) gibi Ehl-i hadîsin temsil ettiği fikhî anlayışını sürdürme potansiyelini zayıflatmış söylenebilir. Bir

⁴² Dihlevî, *el-İnşâf*, 85.

⁴³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/212.

⁴⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyetü'l-kübrâ*, 2/104.

⁴⁵ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2014), 341-342.

⁴⁶ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 345.

⁴⁷ Dihlevî, *el-İnşâf*, 85.

⁴⁸ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 371.

mezhep fikri etrafında fikhî çalışmaları sürdürülebilir hale getirmesi, birçok âlim tarafından İmam Şâfiî'nin talebelerinden de üstünde tutulmasını sağlamıştır.⁴⁹

İbn Süreyc, hem gösterdiği büyük çabalar hem de yetiştirdiği fakih talebeler aracılığıyla Şâfiî fıkhnın geniş bir coğrafyada yer edinmesinde önemli ölçüde katkı sunmuştur. Buna ek olarak ilk dönem fakihlerinin görüşleri hususundaki izah ve tahkikatlarıyla mezhep deneyiminin sistematikleşmesi ve bütünleşmesinde büyük katkı sahibidir.⁵⁰ Bu itibarla onun çabalarıyla Şâfiî mezhebinin teşekkül sürecinin tamamlandığı söylenebilir.⁵¹ Mısır, Nişabur, İsfahan ve Horasan Şafiîliği genellikle hadisler dışındaki bir otoriteye, dolayısıyla 'taklid'e dayalı mezhep anlayışını reddederken, İbn Süreyc'in öncülüğündeki Bağdat Şafiîliği, hadis/rey muvazenesini tesis ederek İmam Şâfiî ve talebelerinin bakış açılarının merkeze alındığı intisap anlayışına sahip bir "mezhep" şekline evrilmiştir.⁵² İbn Süreyc'in bahsi geçen şehirlerden gelen talebeleri de son derece az olmuştur.⁵³

Hayri Kıraşoğlu, Şafiîliğin mezhepleşmesinde İbn Süreyc'in ağırlığının İmam Şâfiî'den daha fazla olduğu iddiasında bulunarak şöyle demektedir: "Şafiî'nin başarısı çok abartılmamalı. O, şüphesiz, reycilik ve hadisçiliğin bir sentezinin ilk adımını atmış veya daha doğru ifadeyle, önerisini yapmıştır. Fakat bu öneri bir asır sonrasına kadar geçerli hale gelmedi. O yüzden teşekkürü hak eden o değil, İbn Süreyc, Sayrâfi ve Kaffâl gibi fakihlerdir."⁵⁴

Bağdat Şâfiî âlimlerinden İstahrî, çağdaşı olan İbn Süreyc'in Irak'ta tesis etmeye çalıştığı intisaba dayalı mezkûr fıkıh anlayışına uymayarak mezhep imamına birtakım meselelerdeki muhalefeti, İbn Süreyc'ten daha fazla olmuş ve İbn Süreyc öncesi Şâfiî fakihlerin yolundan gitmeye çalışmıştır. Kocasını ölen hamile bir kadına mirastan nafaka verilmesi konusu, muhalefet konularından biridir ve bu konudaki fetvasında nafakanın verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu meselede imamına muhalefet ettiği kendisine söylendiğinde, bunun Ali (r.a.) ve İbn Abbâs'ın (r.a.) mezhebi olduğunu belirterek sahabe kavlini tercih etmiştir.⁵⁵ Bu yaklaşım, Şâfiî fıkıh çevresinde İbn Süreyc ve talebelerinin çalışmalarıyla mezhep imamının fikirlerinin merkezî hale getirilme çabalarına muhalefet olarak değerlendirilebileceği gibi, aralarındaki tartışmalarda farklı görüşlerin beyan edildiğini de göstermektedir.⁵⁶

Melchert açısından İbn Süreyc'i öne çıkaran husus, Hanefilikteki gibi bir sisteme dayalı ders halkalarıyla fıkıh eğitimini yeni bir anlayışla sistemleştirmesi ve bir imamı taklit temeline dayanan "mezhep" bakış açısını oturtmasıdır. Bunun için Ehl-i hadis gibi "değişik hocalardan rivayet" anlayışı yerine "belirli bir hoca ve bilinen talebeler" silsilesine dayanan, düzenli bir bilgi ve otorite aktarımı (tedris ve ri'yaset) sistematığı

⁴⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/22, 112; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 342, 344; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/236.

⁵⁰ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdır, y.y.), 1/66.

⁵¹ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/236.

⁵² Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb.", 306-307.

⁵³ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 345-346.

⁵⁴ Mehmet Hayri Kıraşoğlu, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 72.

⁵⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/231.

⁵⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhü Bağdâd ev Medîneti's-selâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 7/269; Nail Okuyucu, "İstahrî, Ebû Saîd", 667-668.

oturtulmuştur.⁵⁷ Talebeler hususunda ayrıca normal talebeler (telâmiz) ile ihtisas talebeleri (ashâb) şeklinde bir taksimata gidilmiştir. Bu sayede İbn Süreyc'in talebeleri ve sonraki nesil, Şafîî hocaların ve talebelerinin tespit edilebildiği, mezhebin kaynaklarından olan tabakât literatürünü oluşturmuşlardır. Bu sistemin yeniliklerinden ve en önemli unsurlarından biri de seçkin talebelerin kaleme aldığı ders notlarından oluşan ve daha çok *Muhtasaru'l-Müzenî*'nin şerhlerinden oluşan "ta'lika" literatürünün zuhurdur.⁵⁸

İbn Süreyc, İmam Şafîî ve mezhebinin daha sağlam bir temele oturması amacıyla, mezep imamına yönelik iç muhalefeti, (*et-Takrîb beyne'l-Müzenî ve's-Şâfi'i*) gibi eserlerle tarafları yakınlaştırmaya çalışarak aşmayı hedeflemiştir. Mezhep dışından gelen eleştirilere yönelik ise (*er-Red 'alâ Dâvûd fî inkârîhi'l-kıyâs* ve *er-Red 'alâ İbn Dâvûd fî mesâ'ile i'teraza bihe's-Şâfi'i*) vb. eserlerle Zâhîrîlere; (*er-Red 'alâ Muhammed b. el-Hasan* ve *er-Red 'alâ 'Îsâ b. Ebân*) vb. eserlerle de Hanefîlere karşılık vermiştir. Bu sayede henüz şekillenmekte olan Şafîî fıkhnı, dönemin iki önemli ekolü karşısında en üst düzeyde temsil ettiği gibi, Ehl-i hadis çevrelerinde itibar görmeye başlayan Zâhîrî anlayışın önüne geçerek Şafîî âlimlerin bu anlayışa kaymasını engellemiştir.⁵⁹

Mutlak müçtehit bir âlimin kalmadığı inancı, İbn Süreyc'i taklit ve intisap düşüncesine iten sebeplerden biri olabilir. Zira çağdaşı Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den (öl. 310/923) sonra müçtehid-i mutlak sıfatını taşıyan âlimlerin kalmadığı inancı,⁶⁰ içtihat yapma imkân veya ihtiyacının ortadan kalkması, dolayısıyla taklidin önünün daha çok açılmasının zarureti olan inancı tetikleme mümkündür.

Taklide ilk karşı çıkanlar, fıkhnın gelişim rotasından ve müstakil bir ilme dönüşmesinden hoşnut olmayan bazı Ehl-i hadis çevreleri ve kurumsal mezheplerin teşekkülünü istemeyenler olmakla birlikte, fıkhnın ana damarını temsil eden gelenek içinden, âlimin intisabının mahiyetini sorgulayan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, âlimin âlimi taklidi vb. konuları tartışmış ve bu durumun fıkhnın sınırlarını da aşır tüm İslâmî ilimleri ve her kesimi kapsayacak derecede yaygınlaşması konusundaki endişelerini dile getirmişlerdir.⁶¹

Taklit karşıtı ilk eleştirilerin, avamın âlimi taklit etmesine yönelik değil, mezheplerin oluşum sürecinde âlim-mezhep ilişkisinin mahiyetine ve taklidin yaygınlaştığı dönemdeki âlim-mezhepleşme ilişkisine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁶² Binaenaleyh İbn Süreyc'in, intisabı sistemleştirerek mezhepleşmeyi kurumsallaştırma çabalarının, onu başta Ehl-i hadis çevreleri olmak üzere taklit karşıtı kesimlerin hedefi haline getirmesi anlaşılır bir durumdur. el-Kaffâl eş-Şâfi (öl. 365/976), hocası İbn Süreyc'ten bahsettiğinde, hadis ve fıkhn âlimi İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924), "İbn Süreyc, ilmi, başkasının kitaplarının dışında bir yerden mi almıştır?"⁶³ diye tenkit etmiştir. Hakeza

⁵⁷ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût – Ekmelüddin İhsanoğlu (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi – IRCICA, 2010), 1/187; Çavuşoğlu, "Chrjstopher Melchert ve Mezheb. Gelenekçi Bir Oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", 287, 306-307, 319.

⁵⁸ Çavuşoğlu, "Chrjstopher Melchert ve Mezheb.", 306-307.

⁵⁹ Nail Okuyucu, "İmam Şafîî'nin Fıkhn Düşüncesinin Mezhepleşme Süreci", *Vuslat Dergisi* 197 (Kasım 2017) (Erişim 24.11.2024).

⁶⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/76; Sâiyis, *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî*, 127; Abdurrahmân Abdulazîz Abdurrahmân Âl Sâni, *el-Merhaletu'l-lefi vusîfet bi'l-cumûd fî Kütübi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî dirâsetun tahlîliyyetun nakdiyye* (Katar: Câmi'tu Katar, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 40.

⁶¹ Kaya, "Taklîd", 39/464.

⁶² Kaya, "Taklîd", 39/464.

⁶³ Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Târîhü medîneti Dimaşk*, thk. Muhübbüddîn Ebû Sa'd Ömer el-Amravî (Suriye:

Şâfiîliğin Ehl-i hadis kanadının temsilcisi Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1015) de Eş'arî Şâfiîliğinin temel referansı kabul edilen İbn Süreyc hakkında, fıkıhın incelikleri yerine zâhirinde beraber olduklarını belirtmiştir.⁶⁴ Ebû Hâmid'in, İbn Süreyc sonrası dönemde Eş'arî Şâfiîliğinin temsilcileri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) muhalefeti, Ehl-i hadis Şâfiîliği ile Eş'arî Şâfiîliği arasındaki rekabete delalet ettiği kadar, bu rekabetin İbn Süreyc sonrasında da devam ettiğine işaret etmektedir.

İsferâyînî'nin İbn Süreyc hakkındaki bu ifadesi, temel konularda İbn Süreyc'in birtakım görüşlerinin en azından Şâfiîliğin bir kanadı nezdinde yeterince kâle alınmadığını ortaya koyması açısından mühimdir. Zira Ebû Hâmid, Irak Şâfiîliğinin müstakil bir akım olarak şekillendiği süreçte, bu akımın önde gelen mümessili ve kurucu şahsiyeti olarak kabul görmektedir.⁶⁵ İbn Süreyc'le ilgili bu kanaat, taklit konusunda vizyoner bir düşünceyi ortaya koymasına rağmen, sonraki Şâfiî nesillerinde tanınma oranını olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî ve talebelerinin kişi merkezli taklide muhalif olmalarından ötürü, taklidi sistemleştirmesinin İbn Süreyc'i kendi dönemi ve ona yakın dönemlerde tenkit konusu yapması normal karşılanabilir. Ancak daha sonraki dönemlerde -diğer mezheplerde olduğu gibi- mezhebin kişi merkezli taklide göre şekillenmesi, İbn Süreyc'in takdir edilmesini gerektirirken, onun hakkında oluşmuş sabık önyargının sonraki dönemlere de sirayet ettiği söylenebilir.

Nitekim Nevevî, Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin (öl. 476/1083) *el-Mühezzeb* adlı muhtasarına yaptığı şerh olan *el-Mecmû'* adlı eserinin müteaddit yerinde İbn Süreyc'e değindiği halde, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfiîyye* adındaki eserinde onun biyografisine yer vermemiştir.⁶⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Kâdî Şühbe (851/1448) de sadece mezhepteki rivayet zincirinde yer alan kişiler bağlamında İbn Süreyc'e değinmiştir.⁶⁷

2.2. Tasavvuf Anlayışı ve Tasavvufun İleri Gelenleriyle Münasebeti

İbn Süreyc, fıkıh ve hadis gibi herkesçe makbul olan ilimlerle birlikte kelâm ve tasavvufla da ilgilenen ve kendi döneminde meşruiyeti henüz tartışmalı olan bu alanların tanınan simalarıyla akran, talebe-hoca veya hoca-talebe ilişkisine sahip olmuştur. Mezhep içindeki konumunu menfi biçimde etkilediği düşünülen bu ilgi ve ilişkisi, iki başlık halinde ele alınacaktır.

2.2.1. Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ile Münasebeti

Dedesı Süreyc b. Yûnus b. İbrâhîm (öl. 235/850) vasıtasıyla tasavvufta meyyal olduğu anlaşılan İbn Süreyc,⁶⁸ muasırı olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin ders halkalarına de katıldığı,⁶⁹ ondan fıkha dair başka yerde duymadığı ve okumadığı birçok şeyi öğrendiği, öğrendiği

Dârü'l-Fıkr, 1995), 54/247.

⁶⁴ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/25; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/202.

⁶⁵ Davut Eşit, *Hicri IV-V. Asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 86.

⁶⁶ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Alî Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009).

⁶⁷ Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Kâdî Şühbe, *Târîhü İbn Kâdî Şühbe*, thk. Adnân Derviş (Suriye: el-Ma'hadu'l-Firânsî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1994), 1/40.

⁶⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/67.

⁶⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdurrahmân el-Lavkî – Muhammed Gâzî Beydûn (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1998), 11/134; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 1/187.

bu yeni hususları kayıt altına almak istediğinde ise Cüneyd'in buna müsaade etmediği aktarılmaktadır.⁷⁰

Kazvî'nî (öl. 623/1226), *et-Tedvîn fî aḥbâri Kazvîn* adlı eserinde Ebû'l-Abbâs İbn Şüreyh olarak zikrettiği kişinin aslında Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc olduğu, benzer bir yanlışlığın İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *el-Bidâye ve en-nihâye* adlı eserinde de yapıldığı görülmektedir.⁷¹ Kazvî'nî'nin naklettiği rivayette İbn Süreyc, Cüneyd'in konuşmalarındaki birtakım ifadeler kendisine sorulduğunda, bunların o topluluğun kullandığı ve anlaşılmayan semboller olduğunu ifade etmiştir.⁷²

İbn Süreyc'ten aktarıldığına göre, bir mecliste yaptığı konuşma, oradakilerin hoşuna gidince kendisi şöyle demiştir: “Bu, Cüneyd'e (r.h.) eşlik etmemin bereketiyedir.”⁷³ İbn Süreyc, Cüneyd'e ziyarette bulunmuş ve anlattıkları karşısında şunu dile getirmekten kendini alamamıştır: “Ne söylediğini bilmiyorum, ancak söylediğinin bir tesiri bulunmakta ve bu, şer içeren bir tesir değildir.”⁷⁴ Bütün bunlardan İbn Süreyc'in, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunduğu, maneviyatından etkilendiği ve bu alanla ilgili malumatını ona borçlu olduğu görülmektedir.⁷⁵

Bunun haricinde de İbn Süreyc'in tasavvuf kesimiyle yakın temasları olmuştur. İlk dönem sûfilerden Ebû Ali er-Rûzbârî (öl. 322/934) ve Ebû Alî Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî (öl: 328/940) vb. tasavvufun ileri gelenleri, fıkıh eğitimini kendisinden almışlardır. Bu da sûfilerle yakın temasta olduğu ve onlara karşı olumlu bir tutum içinde bulunduğu göstergelerdendir.⁷⁶

2.2.2. Hallâc-ı Mansûr'ın İdamı Konusundaki Fetvası

Hallâc-ı Mansûr, Bağdat'ta 301/913 yılında idam talebiyle yapılan ilk yargılanmasında İbn Süreyc, cezbe halinde söylenen sözlerin, fıkıhın ele alacağı bir mevzu olmadığından bir hükme varılamayacağını belirterek idama karşı çıkmış, bu yüzden hapsedilmesi yeterli görülmüştür. Bu yargısında İbn Süreyc, dönemin mutaassıp olmayan fakihlerinin, şathiyyât (vecd halinde söylenen sözler) sahibi sûfileri tenkit etmekle birlikte, yaşam haklarının ellerinden alınamayacağı şeklindeki baskın tavırlarının bir benzerini sergilemiştir. Nitekim Hallâc'inkine benzer şathiye türü sözleriyle bilinen Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848) gibi mutasavvuflara müdahale edilmemiştir. İbn Süreyc'in ölümünden takriben üç yıl sonra yeniden yargılanan Hallâc'ın idamıyla ilgili dönemin veziri Hâmid b. Abbas (öl. 311/923), Mâlikî Kadı Ebû Ömer ile Hanefî Kadı Ahmed b. el-Bühlûl'den (öl. 318/930) fetva istemiş, Ebû Ömer idam fetvasını verirken, İbnü'l-Bühlûl

⁷⁰ Yakup Pekdoğan, *Cüneyd-i Bağdâdî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 84.

⁷¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/130.

⁷² Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî el-Kazvî'nî, *et-Tedvîn fî aḥbâri Kazvîn*, thk. Azîzullâh el-Utâridî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/203-2/209.

⁷³ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ' i'ş-Şâfi' iyyîn*, thk. Abdülhafız Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), 1/168.

⁷⁴ Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ, levâkıhu'l-envâr fî tabakâti'l-aḥyâr* (Kahire: el-Mektebetü'l-Âmire, 1897), 4.

⁷⁵ Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/119.

⁷⁶ Şükrü Özen, “İbn Süreyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/364.

karşı çıkmıştır. Muktedir-Billâh'ın (öl. 320/932) onayından sonra Hallâc, 24 Zilkade 309'da Bağdat'ta işkenceyle katledilmiştir.⁷⁷

Tarih kaynakları, İbn Süreyc'in h. 306'da hayatını kaybettiği, Hallâc'ın ise h. 309 yılında idam edildiğini göstermektedir.⁷⁸ Bu da Hallâc'ın birden fazla ölüm cezasıyla yargılandığını ve İbn Süreyc'in yaşadığı döneme denk gelen yargılamalardan birinde buna muhalefet ettiğini göstermektedir. İbn Süreyc'in karşı çıkması nedeniyle idamın ertelenmesi; vefatından sonra ise bu karara karşı çıkan kayda değer kimsenin olmamasının sonucu olarak idamı gerçekleştirilmiş olabilir.⁷⁹ Bu itibarla İbn Süreyc'in, Hallâc ile ilgili bu tutum ve sözünün, Hallâc'ın ilk yakalandığı h. 301 yılında vaki olduğunu düşündürmektedir.

İbn Süreyc'in Hallâc hakkında şu ifadesi aktarılmaktadır: “Ben onu, Kur'an hafızı olan ve onu bilen, fıkhıta mahir, hadisi, haberleri ve sünneti bilen biri olarak görüyorum.”⁸⁰ Bu rivayetin doğru olması halinde bir fakih olarak İbn Süreyc'in Hallâc hakkındaki bu müspet şahadeti son derece önemlidir. Onun hakkında ayrıca “bu adam ilmini hangi ilhamla aldığını bilmediğim biridir. Bu sebeple hakkında bir hüküm veremem” demiştir. Eserleri ve faaliyetleri dikkate alındığında büyük oranda Hallâc'ın manevi kişiliğinin etkisinde olduğu görülen Louis Massignon'a (öl. 1962) göre İbn Süreyc'in bu yargısal hükmü, onun, Hallâc'ı ikiyüzlü bir sahtekâr değil, inanan biri olarak gördüğünü göstermektedir. Ayrıca bu hükmün, sufi bilinç hallerine yönelik fakihin, hüküm konusunda tavakkuf yapması ve analojik akıl yürütme yöntemiyle (kıyas) herhangi bir hukuki yaptırıma gitmemesi gerektiğini de ispatladığını belirtmektedir.⁸¹ Bu yüzden İbn Süreyc'e hayranlık duyan Abbâsî veziri İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ (öl. 335/946) vezirliği boyunca İbn Süreyc'in fetvasına göre davranmış ve Hallâc öldürülmemiştir.⁸²

İbnü'l- Cevzî (öl. 597/1201), *Telbîsü'l-İblîs*'te, dönemin ulemasının Hallâc'ın öldürülmesi hususunda müttelik olduklarını, bunu ilk dillendirenin Mâlikî kadısı Ebû Ömer olduğunu, orada hazır bulunan diğer âlimlerin de bunu onayladığını, sadece İbn Süreyc'in sessiz kaldığını belirtmektedir.⁸³ İbn Kesîr'in de aktardığı mevzu bahis icmâdan,⁸⁴ uygulama birliğinin kastedilmesi mümkündür. Şayet ıstılah anlamıyla kullanılmışsa, İbn Süreyc ve başka bazı âlimlerin buna muhalefet ettikleri bilindiğinden, icmân vukuu tartışmalıdır. Zehebî, Hallâc'ın idamına karşı çıkanlardan İbnü'l-Bühül'ün gerekçesini de şöyle aktarmaktadır: “Kişi, idamını gerektiren hususları ikrar etmediği sürece idam edilemez. Zira insanlar inanmadıkları halde küfrü gerektiren bir şeyi söyleyebilirler. Buna inandığını söylemesi halinde tövbeye çağılır; tövbe ederse ona bir

⁷⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/202; Süleyman Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/378.

⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, 5/46; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'r-Raid el-Arabî, 1970), 109.

⁷⁹ Akif Dursun, “Hallâc-ı Mansur'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”, *Akademik Dergisi* 8 (Haziran 2020), 87.

⁸⁰ Ebû Tâlib Tâciüddîn Ali b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî, *Ahbâru'l-Hallâc*, thk. Mevkuf Fevzi el-Cebr (Dimeşk: Dâru't-Talia el-Cedîde, 1977), 92.

⁸¹ Louis Massignon, *The Passion of al Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, İngilizceye çev. Herbert Mason (ABD, New Jersey, Princeton University Press, 2019), 370.

⁸² Massignon, *The Passion of al Hallaj*, 371.

⁸³ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî, *Telbîsü İblîs (Nağdü'l-'ilm ve'l-'ulemâ* (Beyrut: Müessetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1994), 154; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/158-159.

⁸⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/158-159.

şey gerekmez, aksi takdirde öldürülür.”⁸⁵ Bu yaklaşımın, İbn Süreyc’in gerekçesinden pek de farklı olmadığı görülmektedir:

Hallâc’a hararetle muhalefet edenlerin yanı sıra, onu mümin, hatta peygamber ve sadık kimselerden sonraki en muvahhit kişi olarak gören İbrâhîm b. Muhammed en-Nasrâbâdî (öl. 367/978) gibilerinin de var olduğunu belirten İbnü’l-Cevzî, Hallâc’ın hileleri konusunda müstakil bir eseri kaleme aldığını da kayda geçirmektedir.⁸⁶ Massignon’un ifadesine göre, önemli bir oranda Hanbelî fakih, İbn Süreyc’i takip eden Şafîiler ve bir kısım Hanefî fakih, Hallâc’ı suçsuz bulmuş ya da tarafsız kalarak görüş belirtmemişlerdir.⁸⁷ Hallâc’ın durumu ve öldürülmesi konusunun öteden beri tartışıldığını belirten İbn Kesîr ve Demîrî (öl. 808/1405), Hallâc’ın tazim veya tekfir edilmesi konusunda dönemindeki âlimlerin de ihtilaf ettiklerini belirtmişlerdir.⁸⁸

Dönemin fakihlerine muhalefet anlamına gelen İbn Süreyc’in bu fetvası, görüş beyan etme ve mahalle baskısına rağmen görüşünde ısrarcı olabilme özgürlüğüne delalet ettiği kadar gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde tenkit edilme nedeni olarak da değerlendirilebilir. Kendisinin, Hallâc’la benzer görüşlere sahip olanlara karşı olan tutumu, Hallâc ile ilgili tutumundan uzak değildir. Nitekim Müşebbihe’den Hulûliyye’nin Azâfire kolunun kurucusu İbn Ebû’l-Azâfir (öl. 323/935) ve müritleri zındıklıkla suçlanıp derdest edildiklerinde, onlardan olan Vezir Hüseyin b. Kâsım (öl. ?) pişman olduğunu belirtmiş, İbn Süreyc de Şâfîîliğe göre tövbesinin makbul olduğuna dair fetva vermiştir.⁸⁹

Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570), Hallâc’ın “ene’l-hak” şeklindeki ifadesine, *Muğnî’l-muhtâc* adlı eserinin kitâbu’r-ridde bölümünde değinmekte ve İzzeddin b. Abdüsselâm’ın (öl. 660/1262), veli kimselerin kendilerini kaybedip şuursuz bir halde “enellâh” demelerinin irtidâdı gerektirmediği ve ta’zir cezasına müstahak olduğu şeklindeki görüşünü aktarmaktadır. Ardından İbn Süreyc’in, Hallâc’ın hükmü konusunda tevakkuf ederek “durumu bana gizli kalan bir kişidir. Bu itibarla onun hakkında bir şey demem” dediğini, Kadı Ebû Ömer ve Cüneyd gibi döneminin âlimleri ise Hallâc’ın küfrüne hükmettiğini ve Muktedir-Billâh’ın da 309/922 yılında Vezir Hâmid’in ısrarıyla yargılanması ve öldürülmesini emrettiğini belirtmektedir.⁹⁰ Başka bir rivayette Hallâc, Cüneyd’in huzurunda “ene’l-hak/ben Hakım” dediğinde, Cüneyd’in onu: “ente bî’l-hak/sen Hak ilesin” şeklinde düzelttiği aktarılmaktadır.⁹¹ Bu iki rivayetdeki tezat, Cüneyd tarafından dile getirilen hususlar doğru kabul edilirse, farklı zamanlarda söylenmiş olmasını gerektiriyor. Hangisinin önce hangisinin de sonra söylendiği ise ayrı bir araştırma konusudur.

⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 14/331-332.

⁸⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 155.

⁸⁷ Massignon, *The Passion*, 1/246-247; Uludağ, “Hallâc-ı Mansûr”, 15/379.

⁸⁸ Ebû’l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî eş-Şâfîî, *en-Necmü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhac* (Cidde: Dâru’l-Minhac, 2004), 9/78.

⁸⁹ Özen, “İbn Süreyc”, 20/364.

⁹⁰ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhac* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), 4/134; Abdülkerim Özaydın, “Muktedir-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/144.

⁹¹ Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Kahire: Dâru’t-Tevfîkiyye li’t-Türâs, 2010), 181.

Fakihlerin Hallâc konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyen Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), İbn Süreyc'in Hallâc'ın öldürülmesi konusundaki tevakkufuna mukabil, iddia ettiklerinin batıl olduğunu söyleyen ve ona karşı katı olan Muhammed b. Davud ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910) onun katledilmesi yönünde fetva verdiğini aktarmaktadır.⁹² Ancak tarihi veriler Muhammed'in, Hallâc'ın katledilmesinden 12 yıl önce hayatını kaybettiğini,⁹³ dolayısıyla Hallâc'ın öldürülmesi konusunda bir hüküm vermesinin söz konusu olamayacağını belirtmektedir. İbn Kesîr ise Ebû Bekir Muhammed'in, Hallâc'ın ilk yargılanma dönemlerinde bu kanaatini beyan ettiğine işaret etmekte, ayrıca, Bağdat ulemasının Hallâc'ın küfrü, zındıklığı ve öldürülmesi konusunda müttelik olduklarını ve dönemin Bağdat ulemasının, dünyaya denk olduğunu söylemektedir.⁹⁴

Hüseyin b. Muhammed ed-Diyârbekrî (öl. 990/1582), Ömer b. Abdülaziz'in, İmam Alî ile Muaviye hakkında "Allah Teâlâ, kılıçlarımızı kanlarından koruduğu gibi, bizim de dilimizi onlar hakkında konuşmaktan alıkoymamız gerekmez mi?" şeklinde sözünü hatırlatarak bir anlamda İbn Süreyc'in Hallâc hakkındaki yaklaşımına arka çıkmıştır.⁹⁵

İbn Süreyc'in Cüneyd-i Bağdâdî'den ders alması ve tasavvuf ehliyle yakın olmasının bir sonucu olarak tasavvufî yaklaşımlarından etkilenmiş olması, Hallâc'ın öldürülme fetvasına karşı çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Zira Ehl-i hadis ve Zâhirîler, Hallâc'a şiddetle karşıydılar ve öldürülmesine cevaz vermektedirler. İbn Süreyc'in tasavvuf ve Hallâc konusundaki bu tutumu, onu, bu iki cenah ile bir çekişmeye sevk ettiği anlaşılmaktadır. Onun bu tutumunun, mezhep içindeki Ehl-i hadis yanlısı âlimleri kendisi hakkında menfi bir kanaate sevk ettiği ve sonraki dönemlerde mezhepteki etkisinin giderek azalmasına yol açan sebeplerden olduğu söylenebilir.

2.3. Kendi Mezhebinin Temellendirme Hususunda Başka Mezheplerin Usulünü Kullanması

Şâfiî kaynaklarında, İbn Süreyc'in ve talebelerinin, muhalif mezheplerden tefrî' (asıl meseleden tâli hükümler elde etme) yaptıkları rivayet edilmektedir. Şeybânî'nin kitaplarına tefrî'te bulunduğu, başka bir ifadeyle mezhebinin tesisinde Şeybânî'nin fıkıh ve usulüne de dayanarak istinbatta bulunduğu aktarılmaktadır.⁹⁶ Zira Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Asl* adlı kitabı, neredeyse tüm fıkıh bâblarını kapsayacak şekilde kaleme alınmış ilk sistematik fıkıh kaynağı olduğundan,⁹⁷ Şâfiî fıkıhını da benzer bir sistematige oturtmayı amaçlayan İbn Süreyc, bundan faydalanma yoluna gitmiştir.⁹⁸ Tabakât kitaplarında, İbn Süreyc'le ilgili bu hususu ifade etmek üzere "رفع على كتب محمد بن الحسن"

⁹² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 181.

⁹³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/114.

⁹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/166.

⁹⁵ Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târihü'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Müessesetü Şa'bân, 1940), 2/348-349.

⁹⁶ Abdullâh b. Es'ad b. Alî el-Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rîfeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zemân*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/185.

⁹⁷ Serdar Murat Gürses, *Haneft-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mübârefürî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırılması* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 10; Mehmet Naim Çapras, *Hadis-Fıkıh İlişkisi Bağlamında Ahkâm Hadislerinin Rolü* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 199-200.

⁹⁸ Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri – Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (İstanbul: 18-19 Ocak 2014), 519; Hallak, *es-Sultatu'l-Mezhebiyye*, 85.

/Muhammed b. el-Hasan'ın kitapları üzerine tefrî'de bulundu" şeklinde bir cümle yer almaktadır.⁹⁹ Benzer bir durumu Mâlikî eserleri için de söz konusudur.¹⁰⁰

İbn Süreyc'in talebelerinden Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî (İbnü'l-Kâs) (ö. 335/946), İbn Süreyc'in yolundan gitmiş, başta Hanevî mezhebi olmak üzere, Mâlikî ve diğer mezheplerden, kendi mezhebi olan Şâfiîliğin yararına istinbatlar yapmış,¹⁰¹ pek çok yerde hocasına da atıfta bulunmuştur.¹⁰² Diğer mezheplerde, başka bir mezhebin fıkıh ve usulüne dayanarak istinbatta bulunma durumu bu derece olmadığı, Şâfiîlerin bunun öncülleri olduğu ve kaynaklarında bunun önemli oranda yer aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰³ Şâfiî mezhebinin diğer mezheplere oranla daha çok tahrîc ameliyesinde bulunduğu, bu yönleriyle bilinen âlimlerin sayısından da anlaşılmaktadır. İbn Kâdî Şühbe, kendi tabakâtında bu alanla ilgili yaklaşık yirmi dört fakihin adını zikrederken,¹⁰⁴ bu konuya en fazla önem verenlerin başında gelen Nevevî, daha fazla sayıda âlimin adını aktarmaktadır.¹⁰⁵

İbn Süreyc'in, pek çok meselede Hanevî usûl ve furû'una atıfta bulunması, onun görüşleri konusunda bazı Şâfiî âlimlerini ihtiyatlı olmaya itmiştir. Ebû Hâmîd el-İsferâyînî'nin "biz, *fıkhın incelikleri konusunda değil, zahirî konularında Ebû'l-Abbâs ile birlikteyiz*" sözü,¹⁰⁶ bir yönüyle bu konudan kaynaklı bir çekinceye de delalet ettiği söylenebilir. Bu ifadenin, tabakât kitaplarında özellikle İbn Süreyc'in, "Şeybânî üzerine tefrî'te bulundu" ifadesinden sonra gelmesi de manidardır. Zira bu sıralama, İsferâyînî'nin bu çekincesinin İbn Süreyc'in başka bir mezhep üzerinden tefrî'te bulunmasından ötürü söylendiği tezini güçlendirmektedir.

2.4. Mutezile ve Cedel İlmine Yakın Durması

İbn Süreyc'in, talebe ve hocalık aşamalarında hemen her meşreple hemhal olması, onu, etkileme-etkilenme pozisyonunda tutmuştur. İbn Süreyc, Mu'tezile'nin meşhur âlimlerinden Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât (öl. 300/913) ve Ebû'l-Hasan el-Berzâî'nin (ö. 292/905) talebesiyken, Ahmed b. Hasan el-Fârisî (öl. ?) ve tarihçi Mes'ûdî gibi Mu'tezilî âlimlere de hocalık yapmıştır.¹⁰⁷ Tüm bu meşreplerle yakın münasebeti bulunmasına rağmen İbn Kesîr, itikadî konularda sünnet karşıtlarına muhalif ve selef düşüncesinde olan biri olarak İbn Süreyc'i nitelemektedir.¹⁰⁸ İbn Süreyc'in, kelim

⁹⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Râid el-Arabî, 1981), 2/109.

¹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 6/308.

¹⁰¹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî, *Edebü'l-kâdî*, thk. Hüseyin Halef el-Cübûrî (Taif, Suud-i Arabistan, Mektebetü's-Siddîk, 1989), 104-106, 114-115.

¹⁰² İbnü'l-Kâs et-Taberî, *Edebü'l-kâdî*, 198, 306-307.

¹⁰³ Hallak, *es-Sultatu'l-Mezhebiyye*, 86-87; Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şûûnü'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'va ve'l-İrşâd, 1998), 3/641-642.

¹⁰⁴ Takıyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed b. Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdülalîm Hân (Haydarabâd: Meclisu Dâireti'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1978), 1/99-100.

¹⁰⁵ Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 1/92-94, 113, 164, 238; Ahmed Muhyiddîn Sâlih, "Ashâbü'l-vücûh fî'l-fikhi's-Şâfi'i ve eseruhüm fi tetavüri'l-mezheb", *Mecelletu Midâdî'l-Âdâb*, 3/1 (2011), 455-472.

¹⁰⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/25; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/202; Hallak, *es-Sultatu'l-Mezhebiyye*, 85.

¹⁰⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, 3/456-457; Ahmed b. Yahyâ b. el-Mürtedâ, *Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988), 102, 129; Şerafettin Gölcük, "Hayyât, Ebû'l-Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/103.

¹⁰⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ 'i's-Şâfi'iyyîn*, 1/194; Özen, "İbn Süreyc", 20/364.

konusunda kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları içeren ve günümüze ulaşan *Ecvibetü Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc fi uşûli'd-dîn* adlı eserinden nakillerde bulunan İbn Kayyim de (öl. 751/1350) onu sünnetin imamları arasında zikretmektedir.¹⁰⁹

İbn Süreyc, talebelerine nazar ve cedel ilimlerini öğreten ilk kişi olmuş ve Zâhirî imamlar Dâvûd (öl. 270/884) ve oğlu Muhammed başta olmak üzere diğer mezheplerden pek çok kimseyle ilmî münazaralarda bunu kullanmıştır.¹¹⁰ Hatta bu yüzden fıkhîta olduğu gibi kelim ilminde de Şâfiîlerin en iyisi sayılmıştır.¹¹¹ Bununla birlikte İbn Süreyc, kelim ilmini eleştirmiş ve “fakihlerden kelamla ilgilenip de başarıya ulaşan kimseyi görmedim; fıkhı kaybettiği gibi kelim ilmini öğrenmeye de muvaffak olamaz” demiştir.¹¹² Ayrıca İbn Süreyc'in Mutezile ile olan ilişkisi ve kelim, nazar, cedel ilimleriyle meşgul olması, bazı âlimlerin tepkisini çekmiştir. Onlardan Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî, rahatsızlıklarını şöyle dile getirmişlerdir: “Ashabımızdan İbn Süreyc ve diğerleri, fıkhı fenninde iyi düzeyde olmakla birlikte kelamda derinlik elde edememişlerdir. Yaşlılık dönemlerinde Mu'tezile kitaplarını okuyunca, ibareleri hoşlarına gitmiş; doğuracağı çirkin görüşü (kubhu'l-kavl) bilmeden nimet verene şükürün aklen vacip olduğunu savunmuşlardır.”¹¹³ İbn Nedîm de (öl. 385/995) İbn Süreyc'i Şâfiîlerin fakihleri ve kelimcileri arasında saymıştır.¹¹⁴

Mu'tezile vb. kelâmî çevrelerle olan münasebetine karşın, mezkûr eserinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Süreyc, Ehl-i hadisin görüşlerine sahip bir kimsedir. Hal böyleyken Bâkılânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin ona yönelik tenkitleri nasıl anlaşılmalıdır? Yaptıkları tenkidin, İbn Süreyc'in bu bakış açısının son durumu olan yaşlılık dönemindeki kavlı-cedidi, mezkûr eserindeki görüşlerinin ise daha önceki dönemlerine ait kavlı-kadîmi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Binaenaleyh; Ehl-i hadis nazarıyla bakıldığında, Mutezile vb. konularda İbn Süreyc'e yöneltilen eleştiriler, onun son haliyle alakalı olduğundan, kendilerince haklı bir tenkit olduğu anlaşılmaktadır.

Kendi dönemindeki ve kendisinden önce ve sonrasındaki dönemlerde Ehl-i hadis yanlısı Şâfiî âlimlerden farklı olarak İbn Süreyc'in Mutezili çevrelerle yakın diyalogu, kelâm ve cedel ilimleriyle ilgilenmesi ve birtakım Şâfiî fıkhı ve usulüne taşınması, mezhebin usûl otoritelerince tenkit edilmesine yol açtığı ve mezhepteki nüfuzunu sınırlandırdığı söylenebilir.¹¹⁵ İbn Süreyc'in, kıyasın ve vâhid haberin hüccet oluşunun ispatı, taklit ve nesih gibi temel meselelerde akla vurguda bulunması kayda değer konulardandır. Şâfiîlerin zamanla Eş'arîliği tercih etmeleri, İbn Süreyc gibi şahsiyetlerin bu görüşlerinin reddedilmesine sevk etmiş, müntesibi bulunduğu mezhep içinde bu tür konulardaki muhalif tavrı, Şâfiî usûl düşüncesindeki tesirini sınırlandırmıştır.¹¹⁶

2.5. İlmî Mirasının Sonraki Nesillere Aktarılamaması

¹⁰⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb, *İctimâu cuyûşil-İslâmiyye ala gazoi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, t. y.), 252-259, 300.

¹¹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/23-24.

¹¹¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/22.

¹¹² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/25.

¹¹³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 1/184; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/202.

¹¹⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 357.

¹¹⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 352-353.

¹¹⁶ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 353.

Şâfiî fakihler, hicrî III. asrın ilk yarısından itibaren, ikincil literatür sayılabilecek ihtisâr ve reddiye kabilinden telif çalışmalarına başlamışlardır.¹¹⁷ Tarihi kaynaklar, İbn Süreyc'in de bu çalışmalarda yoğun mesai harcadığını ve geriye zengin bir külliyat bıraktığını kayda geçirmiştir. Buna rağmen bunların ezici çoğunluğunun muhafaza edilememiş olması, İbn Süreyc ile ilgili araştırmaları sınırlandırmaktadır. Mezhepte ikinci telif sürecini başlattığı düşünülen İbn Süreyc'in eserlerinin 400 civarında olduğu belirtilse de kaynaklarda pek azının adı zikredilmiş ve bunlardan yalnızca üçü fiziki olarak günümüze ulaşmıştır.¹¹⁸ İsimleri bilinen eserlerinin yekûnu ise yirmi küsur civarındadır.¹¹⁹

İbn Süreyc'in eserleri konusunda herhangi bir rakam vermeyen İbn Nedîm, bunların çok olduğunu belirtmekle yetinmekte ve bunlardan beş tanesinin adını zikretmektedir. Onlar: *Kitâbü'r-red alâ Muhammed b. el-Hasen*, *Kitâbü'r-red alâ İsâ b. Ebân*, *Kitâbü't-takrîb beyne'l-Müzenî ve's-Şâfiî*, *Kitâbü'l-Kâşânî/Kâsânî* ve *el-Muhtasar fi'l-fıkh* şeklindeki eserlerdir.¹²⁰ Sübkî, 400'ü bulan eserlerinden sadece *er-Red alâ İbn Dâvûd fi'l-kiyâs* ve *er-Red alâ İbn Dâvûd fi mesâile i'terada bihâ alâ eş-Şâfiî* adlı kitaplarını gördüğünü belirtmekte, *el-Hisâl* adlı eserin ise oğlu Ebû Hafs Ömer'e ait olduğunu ve faydasının düşük olduğunu ifade etmektedir.¹²¹ İsnevî (öl. 772/1370) de dört yüze varan eserinin bulunduğu şeklindeki rivayeti aktardıktan sonra, kendi döneminde bunları temin etmenin güç olduğunu, kendisinin sadece *el-Vedâ'i* ve Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı konusunda İbn Süreyc'e sorulan sorulara verdiği cevapları içeren bir esere sahip olduğunu belirtmektedir.¹²² Bunlarda ve daha pek çok kaynakta, bulunabilen eserlerinin sayısının bir elin parmağını geçmiyor olması, erken dönemlerde dahi bunların nadir bulunabildiğini ortaya koymaktadır.¹²³ Günümüze ulaşan eserleri şunlardır:

- *el-Vedâ'i* li-manşûsî's-şerâ'i.

- *Cüz' fihî ecvibetü'l-İmâmî'l-Âlim Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc fi usûli'd-dîn*.

- *el-Aksâm ve'l-ıhşâl*. İbn Süreyc'e aidiyeti tartışmalı olan bu eser, h. 660'te istinsah edilmiş ve yaklaşık dört bin İslâmî el yazması esere ev sahipliği yapan¹²⁴ İrlanda-Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesi, nr. 5115'te 43 yaprak halinde yer almaktadır.¹²⁵

Adı günümüze ulaşan eserleri arasında furûk ilminin ilk eseri kabul edilen *el-Furûk fi furû' i's-Şâfi'iyye* gibi eserler olduğu gibi, furû' ve usulü ihtiva eden *Kitâbu'l-vedâ'i* li-manşûsî's-şerâ'i gibi kapsamlı eserleri ve *Kitâbu'l-ayn ve'd-deyn fi'l-vesâyâ* gibi belirli konulara münhasır eserleri bulunmaktadır. Fıkıh usulü konusunda, *İsbâtü'l-kiyâs* ve *Dâvûd ez-Zâhirî'nin kıyası inkarına yönelik yazdığı reddiye* gibi eserlerinin adlarından

¹¹⁷ Nail Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 50.

¹¹⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/23; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/202; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 331.

¹¹⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 331-332.

¹²⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 357.

¹²¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/23.

¹²² Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdat, Matba'atü'l-İrşâd, 1971), 21.

¹²³ Özen, "İbn Süreyc", 20/365.

¹²⁴ Bkz. Chester Beatty Library, <https://chesterbeatty.ie/islamic-seals-database/> (Erişim: 01.08.2024, 12.51).

¹²⁵ Anis Rehoune, "İcmâ'ât İbn Süreyc min hilâli kitâbihi "el-Vedâ'i" li-Mansûsî's-Şerâ'i" fi ebvâbi'l-muâmelât - cem'an-", *Mecelletü'l-ulûm ve âfâki'l-Ma'ârif* 3/3 (Aralık 2023), 203.

anlaşıldığı kadarıyla kıyas konusuna ayrıca önem vermiştir. Şâfiî fıkıh literatüründe İbn Süreyc'i tarihi bir noktaya taşıyan eseri ise Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına yönelik yazdığı şerhtir.¹²⁶

Klasik anlamda Şâfiî Mezhebinin kurucusu kabul edilen İbn Süreyc'in, ekolleşme aşamasında Şâfiiliğin diğer ekollerle ilişkisi kadar, teşekkül sürecinde mezhep için doğrudan belirleyici olan "mezhep içi ekollerin" ilişkisinde de önemli rol oynamıştır.¹²⁷ *et-Tevassut beyne Muhammed b. Hasan ve İsmâîl el-Kâdî* adlı eseri ve bu minval üzerindeki diğer eserleri, İbn Süreyc'in, Irak'ta henüz teşekkül aşamasında bulunan Hanefî, Mâlikî ve Zâhirî ekollerıyla yakın temasta olduğunu göstermektedir. Bu itibarla *et-Takrîb beyne'l-Müzenî ve's-Şâfiî* gibi eserleri de mezhep içi hususların irdelenmesi ve farklılıkların minimal düzeyde tutulmasına matuf olduğu değerlendirilebilir.¹²⁸

İbn Süreyc'in 'mezhep içi telif' çalışmalarında mezhebin teşekkülü ve ona intisaba götüren furû, usûl ve reddiye şeklinde üç ana temayı işlediği söylenebilir.¹²⁹ Kendisinin bu önemli adımına ve telif ettiği zengin ilmi mirasa rağmen Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı ve ona yönelik yapılan ta'likalar ve şerhler, Şâfiî sonrası dönemde üç asrı aşkın bir süre boyunca mezhep furûu alanında merkezî bir noktada yer almış, İmâmü'l-Haremeyn'in *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezhep* adlı eserine kadar durum bu minval üzere devam etmiştir.¹³⁰ Bu tablo da İbn Süreyc ve eserlerinin, kendisinden sonraki dönemlerdeki otoritesi ile ilgili kuşkuyla güçlendirir niteliktedir.

Mezhepte, birbirine paralel giden mezhep içi ve mezhep dışı perspektifleri değerlendirme şeklindeki mezkûr yaklaşım, İbn Süreyc sonrası dönemde, biri sadece mezhep içi rivayet ve içtihatlarına, diğeri başka mezheplerin rey ve içtihatlarına yer veren iki çeşit telif yönteminin oluşmasına vesile olmuştur. Irak Şâfiiliğinin zirve metni kabul edilen Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i, ilk türün bir örneği sayılmakta ve fikhî meselelere yönelik te'sîl (fikhî meselelerin dayandığı temel ilkeleri ve delilleri ortaya koymak) ve tefrî' konularında İbn Süreyc'in yöntemini tatbik ettiği belirtilmektedir.¹³¹

Yoğun talebe yetiştirmesine rağmen büyük ilmi mirasıyla ilgili rivayetlerin nesilden nesile aktarılan bir efsane mi yoksa tabii olan veya olmayan nedenlerle zayı olduğunu tespit etmek zor olacaktır. Mezhep içinde birtakım tenkitlere maruz kalmasından kaynaklı olarak eserlerinin ihmale uğrama ihtimali de söz konusudur. Bu mirasın sonraki nesillere aktarılamamış olmasının da İbn Süreyc'in etkisi ve tanınırlığı konusunda menfi bir neticeyi doğurduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

2.6. Yargı Erkinde Yer Almış Olması

İbn Süreyc'in gençlik yıllarında, dönemin veziri Ali b. İsa, kendisine yakın durması ve hizmetinde bulunmasından ötürü Irak Mâlikî ekolünün başı olan Ebû Ömer el-Kâdî'ye meyilli olduğundan kadılık görevini ona tevdi etmiş, kendisine mesafeli duran İbn Süreyc'e ise uzak durmuştur. Ebû Ömer'in Bağdat fukahâsına karşı üstenci bir tavrı

¹²⁶ Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 334.

¹²⁷ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 232.

¹²⁸ Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)*, 200.

¹²⁹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 333.

¹³⁰ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", 38/238.

¹³¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiî iyyeti'l-kübrâ*, 4/216; Bilal Aybakan, "el-Mühezzeb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/517.

olduğundan, mezkûr fukahâ onun fetvalarını incelerler ve bir meselede icmâya muhalefet ettiğini görünce bunu vezire bildirirler. Kendisinin de aralarında bulunduğu bir ilim meclisinde İbn Süreyc, fukahânın iddialarını doğrular ve Ebû Ömer'in, kendi mezhep imamına muhalefet ettiğini İmam Mâlik'in kitabından delil getirerek ispatlar. Bahsi geçen kitaba bakıldığında İbn Süreyc'in iddiasının doğru olduğu anlaşılır ve vezir bundan çok memnun olur.¹³²

Vezir ile İbn Süreyc arasında yaşanan bu hadise, yakın bir dostluğun oluşmasına vesile olduğundan kendisine Bağdat kadılık görevini teklif eder, ancak İbn Süreyc bunu şiddetle reddeder. Bu olayı aktaran Sübkî, bunun İbn Süreyc'in son durumu olduğunu, ancak yapılan rivayetlerde daha önce Şiraz kadılık görevini ifa ettiğini belirtmektedir. İbn Süreyc, Ebû Hâzim'in teklifi üzerine erken yaşta Şiraz'da kadılık, İsmâil b. İshak el-Cehdamî'ye (öl. 282/896) de katiplik yapmıştır.¹³³ Massignon, önce Bağdat'ın Doğu bölgesi kadılığı, ardından Batı Bağdat ve Kerh kadılıkları konusunda naiplik yaptığını söylemekte; Dicle nehri kıyısındaki Ukberâ'da da kadılık yaptığı bilinmektedir.¹³⁴

İbn Süreyc'in Şâfiî âlimleri arasında kadılık görevine getirilen ilk kişi olduğu iddiası,¹³⁵ kendisine teklif edilen kadılık görevlerinden şiddetle kaçınmış olan ve mezhebin ileri gelenlerinden Ebû Alî b. Hayrân (öl: 320/932) gibi bazı âlimlerce tenkit edilmesine yol açmıştır. İbn Hayrân, kadılık vazifesini ifa etmesinin kendi ashabının değil, Ebû Hanîfe'nin ashabının vazifesi olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

Abbasîlerin ilk dönemlerinde Mâlikî kadılar, devletin istikrarı yakalaması ve genişlemesine paralel olarak da Hanefî kadılar ağırlıklı olarak görev alırken, Şâfiî kadıların da kadılık sisteminde yer aldıkları bilinmektedir.¹³⁷ Şâfiî kadıların, nispeten daha az görev almaları, bir taraftan siyasi erkin tercihi kadar, İbn Hayrân'ın tavrında görüldüğü gibi bu mezhebin fakihlerinin kadılık vb. vazifelerden kaçınmalarının sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Mezhep âlimlerinin genel yaklaşımı gibi görünen bu tavırdan ötürü İbn Süreyc gibi fakihlerin bu tür görevleri üstlenmeleri, tenkit edilmesinin yek diğer sebebi olmaktadır.

Sonuç

İbn Süreyc, telif ettiği eserler, yetiştirdiği talebeler ve Şâfiîliğin klasik bir mezhep hüviyetini kazanması konusunda geliştirdiği sistemler, 'İkinci Şâfiî' veya 'Küçük Şâfiî' olarak nitelendirilmesini sağlayacak derecede döneminin Şâfiî ulemasının en önemli simalarından biri haline getirmiştir. Ancak klasik bazı Şâfiî fûru' ve usûl kaynaklarında görüşlerine yer verilmekle birlikte, ilerleyen dönemlerde, tanınırlığının gittikçe azaldığı anlaşılmaktadır. Bunun altında mezhepte taklidi sistemleştirmesi, tasavvuf anlayışı ve buna bağlı olarak Hâllac vb. mutasavvıflar konusundaki fetvası, mezhebinin usûl ve

¹³² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/30-31.

¹³³ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/22, 30-31; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 4/289; İbn. Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, 1/40.

¹³⁴ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 330.

¹³⁵ Tarihi veriler, Şâfiî fukahâdan kadılık görevine ilk atanan kişinin İbn Süreyc olmadığını, ondan önce Ebû Zür'a el-Kâdî'nin (öl. 302/914), 284-302 yılları arasında Abbâsî ve Tolunoğulları idaresinde Mısır ve Şam'da kadılık yaptığını ortaya koymaktadır. Bkz: Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/231-233.

¹³⁶ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyîn*, 1/194; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/58-59; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 3/22.

¹³⁷ Abdürrezzâk Alî el-Enbârî, *en-Nizâm el-kadâi fi Bağdâd fi'l-asri'l-Abbâsî 145-656 h* (Necef: Matba'atü'n-Nü'mân, 1977), 128, 132

furûu konusunda başka mezheplerden faydalanması, Mutezile ile ilişkileri, nazar ve cedel ilimleriyle iştigali, son derece sınırlı sayıda eserlerinin günümüze ulaşması ve dönemin siyasi erkinde kadılık vb. görevlerde bulunmuş olması gibi sebeplerin yattığı anlaşılmıştır. İbn Süreyç'in mezhep içindeki popülaritesini kaybettiği tezi, mezkûr konuların çoğunda mezhep içinden kendisine yöneltilen tenkitlerin varlığı, Şâfiîliğin daha sonra Eşâ'riliğin etkisine girmesi, 400 civarı eserinin çok azının ancak günümüze ulaşması, klasik Şâfiî kaynaklarda görüşlerinin dağınık bir şekilde yer alması ve bunlara yönelik bilimsel çalışmaların pek olmaması gibi bazı realitelere dayanmaktadır. Günümüze ulaşan eserleri, tabakât eserleri ve Şâfiî kaynaklarda dağınık haldeki görüşlerinden faydalanılarak onun hakkında yapılacak kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu araştırmaların yapılmasıyla kendi dönemindeki ilmî etkisi, geliştirdiği sistem vb. konular daha iyi anlaşılacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, A. (2010). *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs.
- Âl Sâni, A. (2023). *el-Merhaletu'l-le'ti vusifet bi'l-cumûd fî kutubi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî dirâsetun tahlîliyyetun nakdiyye* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'tu Katar].
- Ateş, S. (1993). Cüneyd-i Bağdâdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (ss. 8/119-121). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aybakan, B. (2020). el-Mühezzeb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (ss. 31/517-519). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aybakan, B. (2010). Şâfiî Mezhebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 38/233-247). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydemir, R. (2024). İbn Süreyc'in hayatı, ilmî kişiliği ve Şâfiî Mezhebindeki yeri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(2), 152-169. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1529516>
- Chester Beatty Library. (2024, 01 Ağustos). Islamic Seals Database. <https://chesterbeatty.ie/islamic-seals-database/>
- Çapras, M. N. (2022). *Hadis-fıkıh ilişkisi bağlamında ahkâm hadislerinin rolü* (Yayın no: 755309). [Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çavuşoğlu, A. (2004). Chrjstopher Melchert ve mezheb: gelenekçi bir oryantalistin İslam Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet yorumu. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (4), 287-319.
- Çavuşoğlu A. (2004). *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)* (Yayın no: 148677). [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çelebî, K. (ts.). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Londra: Müssetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî.
- Çelebî, K. (2010). *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi–IRCICA.
- Demîrî, M. (2004). *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhac*. Cidde: Dârü'l-Minhac.
- Dihlevî, Ş. V. (1986). *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. 2. Basım. Beyrut: Dârü'n-Nefâis.
- Diyyârbekrî, H. (1940) *Târîhü'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*. Beyrut: Müessesetü Şa'bân.
- Dursun, A. (2020). Hallâc-ı Mansur'un yargılanma sürecinin değerlendirilmesi. *Akademiar Dergisi*, (8), 63-102.
- Ebû Zehre, M. (ts.). *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî.
- Enbârî, A. A. (1977). *en-Nizâmü'l-kadâi fî Bağdâd fi'l-asri'l-Abbâsî 145-656 h*. Necef: Matba'atü'n-Nü'mân.
- Ensârî, A. (2009). *Kifâyetü'n-nebîh şerhu't-Tenbîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Eşit, D. (2017). *Hicri IV-V. asırlarda Irak-Horasan'da Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimi* (Yayın no: 490704). [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Eşit, Y. (2023). Taklîd konusunda Şâfiî'ye nisbet edilen ifadeler üzerine bir değerlendirme. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 192-223.
- Gölcük, Ş. (1998). Ebû'l-Hüseyin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 17/103-105).

İstanbul: TDV Yayınları.

Gürses, S. M. (2018). *Hanefî-Selefi hadis şerh geleneği açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's-Şezî ve Mübârekfûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî isimli eserlerinin karşılaştırılması* (Yayın no: 510675). [Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Hacak, H. (2014, Ocak 18-19). *Fıkıh ilminin ortaya çıkışı ve diğer İslâmî ilimlerle ilişkisi* [Tam Metin]. Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri–Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul.

Hacvî, M. (1995). *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

Hallak, W. B. (2018). *es-Sultatu'l-mezhebiyye, et-taklîd ve't-tecdîd fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. çev: Abbâs Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî.

Hallak, W. B. (2020). Şâfiî hukuk ilminin baş mimarı mıydı?. M. H. Kırbaçoğlu (ed.) *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, (ss. 57-82). Ankara: Otto.

Hatîb el-Bağdâdî, A. (1986). *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Hatîb eş-Şirbînî, M. (1985). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî.

Hâzin, A. (1977). *Ahbâru'l-Hallâc*. Dimeşk: Dâru't-Talîa el-Cedîde.

Hüseynî, H. (1982). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. (3. Basım). Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde.

İbn Abdülber, Y. (1997). *el-İntikâu fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ*. Halep: Mektebü'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye.

İbn Asâkir, A. (1995). *Târîhu medîneti Dimaşk*. Suriye: Dârü'l-Fikr.

İbn Asâkir, A. (1979). *Tebyînu kezîbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.

İbn Hallikân, A. (ts.). *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*. Beyrut: Dâru Sâdir.

İbn Kâdi Şühbe, T. (1978). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Haydarabâd: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye.

İbn Kâdi Şühbe, T. (1994). *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*. Suriye: el-Ma'hadu'l-Firansî lî'd-Dirâsâti'l-Arabiyye.

İbn Kesîr, İ. (1998). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbn Kesîr, İ. (2004). *Tabakâtü'l-fukahâ'iz-Şâfi'iyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî.

İbn Nedîm, M. (1996). *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

İbnü'l-Cevzî, A. (1994). *Telbîsü İblîs*. (2. Basım). Beyrut: Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.

İbnü'l-Kâs et-Taberî, A. (1989). *Edebü'l-kâdî*. Taif: Mektebtü's-Siddîk.

İbnü'l-Kayyim, M. (ts.). *İctimâu cuyûşi'l-İslâmiyye ala gazvi'l-Muattile ve'l-Cehmiyye*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid.

İsnevî, A. (1971). *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Bağdat: İhyâ'it-Türâsi'l-İslâmî.

Kâdi İyâz, İ. (1983). *Tertîbu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik*. (2. Basım). Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf

ve's-Şüni'l-İslâmiyye.

Kaya, E. S. (2010). Taklîd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 39/461-465). TDV Yayınları.

Kazvîni, A. (1987). *et-Tedvîn fî aḥbârî Kazvîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Kırbaçoğlu, M. H. (2020). *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Otto Yayınları.

Koca, F. (2004). Mezhep. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 29/537-542). TDV Yayınları,

Massignon, L. (2019). *The passion of al Hallaj: mystic and martyr of Islam*. çev. Herbert Mason. ABD-New Jersey. Princeton University Press.

Merverrûzî, H. (ts.). *et-Ta'îka*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz.

Muhammed, A. H. (1414). *el-Fikhü'l-İslâmî âfâkuhu ve tetavvuruhu. Silsiletu da'veti'l-hak* 2. Basım. Mekke: Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî Yayınları.

Mürtedâ, A. (1988). *Kitâbu tabakâtî'l-Mu'tezile* (2. Basım). Beyrut: Dârü'l-Muntazar.

Müzenî, İ. (1998). *Muhtasarü'l-Müzenî fî fûru'î's-Şâfi'îyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Nevevî, Y. (1995). *Kitâbü'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.

Nevevî, Y. (2009). *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye.

Nevevî, Y. (ts.). *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Okuyucu, N. (2016, Haziran). Hicrî üçüncü asırda İmam Şâfiî'nin eserlerinin rivayeti ve er-Risâle'nin okunurluğu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (50). 23-56.

Okuyucu, N. (2024, 24 Kasım). *İmam Şâfiî'nin fıkıh düşüncesinin mezhepleşme süreci*. https://www.vuslatdergisi.com/yazi_detay.php?id=5101&siID=197&year=2017&month=11

Okuyucu, N. (2020). İstahrî, Ebû Saîd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. EK-1/667-668). Ankara: TDV Yayınları.

Okuyucu, N. (2014). *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (Yayın no: 366693). [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Özaydın, A. (2020). Muktedir-Billâh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 31/144-145). Ankara: TDV Yayınları.

Özen, Ş. (1999). İbn Süreyc. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (ss. 20/363-366). İstanbul: TDV Yayınları.

Pekdoğru, Y. (2022). *Cüneyd-i Bağdâdî*. İstanbul: Siyer Yayınları.

Rehoune, A. (2023, Aralık). İcmâ'ât İbn Süreyc min hilâli kitâbihi "el-Vedâ'î li-Mansûsî's-Şerâ'î fî ebvâbi'l-muâmelât -cem'an-. *Mecelletü'l-ulûm ve âfâki'l-ma'ârif*, 3(3), 198-216.

Rûyânî, A. (2003). *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.

Sâlih, A. (2011). Ashâbü'l-vücûh fî'l-fikhî's-Şâfi'î ve eseruhüm fî tetavvürü'l-mezheb. *Mecelletu*

midâdi'l-âdâb, 3(1), 442-481.

Sâysis, M. A. (ts.). *Târîhü'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sübki, T. A. (1964-1976-1992). *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Şa'rânî, A. (1897). *e't-Tabakâtü'l-kübrâ, levâkıhu'l-envâr fî tabakâti'l-aḥyâr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Âmire.

Şâfiî, M. (1938). *er-Risâle*. Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî.

Şâfiî, M. (1993). *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şîrâzî, İ. (1981). *Tabakâtü'l-fukahâ'* (2. Basım). Beyrut: Dârü'r-Râid el-Arabî.

Taberî, A. (2000). *et-Telhîs*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.

Taşköprizâde A. (1985). *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Tûfî, N. (1998). *Şerhu muhtasari'r-Ravza*. Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'va ve'l-İrşâd.

Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (ss. 15/377-381). İstanbul: TDV Yayınları.

Yâfi'î, A. (1997). *Mir'âtu'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zemân*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Zehebî, Ş. (1983). *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müssetü'r-Risâle.

Zerkeşî, B. M. (1992). *el-Bahru'l-muhîṭ fî usûli'l-fikh* 2. Basım. Kuveyt: Vizârtü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye.



Peygamberlik ve İlahi Doğrulama: Mâtürîdîlerin Mûcize Delilleri Üzerine Bir İnceleme

Özer Baş ¹

İbrahim Halil Erdoğan ²

Öz

Mâtürîdîler, peygamberliğin en güçlü delili olarak mûcizeyi kabul etmekte ve bu olağanüstü olayları hem fiziksel hem de aklı yönleriyle değerlendirmektedir. Ona göre mûcize, yalnızca doğa yasalarını aşan bir fenomen olmayıp, peygamberin hakikatini ispatlayan ilahi bir tasdik mekanizmasıdır. Mâtürîdî, mûcizenin nübüvvetin kesin bir delili olduğunu savunurken, onu keramet, istidrac, sihir ve kehanet gibi diğer olağanüstü olaylardan kesin çizgilerle ayırmaktadır. Özellikle Kur'an'ın i'câzı, yani onun edebi, bilgi içeriği ve gaybî haberler açısından benzersizliği, mûcizenin en üstün örneği olarak ele alınmaktadır. Çalışma, Mâtürîdî'lerin mûcize anlayışını sistematik bir şekilde analiz etmekte ve onun nübüvvetin ispatına dair delil sistematığını ortaya koymaktadır. Peygamberlerin ahlaki mükemmelliği, getirdikleri toplumsal dönüşümler ve mûcize kavramının epistemolojik boyutu, Mâtürîdî'nin mûcize anlayışında önemli yer tutmaktadır. Modern bilim ve felsefi eleştiriler karşısında Mâtürîdî'nin mûcize anlayışının rasyonel bir savunma sunduğu ve mûcizenin ontolojik ve epistemolojik temellerinin güçlü bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Mûcize, Mâtürîdî, İ'câz.

Baş, Özer - Erdoğan, İbrahim Halil. "Peygamberlik ve İlahi Doğrulama: Mâtürîdîlerin Mûcize Delilleri Üzerine Bir İnceleme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 9/2 (Haziran 2025), 544-565.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1640243>

Geliş Tarihi	14.02.2025
Kabul Tarihi	16.04.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Phd, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye, ozerbas@akdeniz.edu.tr, ORCID:0009-0000-8508-4351

² Doç. Dr, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye, ihililerdogan@akdeniz.edu.tr, ORCID:0000-0002-8081-1895



Prophethood and Divine Verification: An Examination of Miraculous Proofs in Māturīdī's Thought

Özer Baş¹

İbrahim Halil Erdoğan²

Abstract

Māturīdī considers miracles as the most compelling proof of prophethood and evaluates these extraordinary events from both physical and intellectual perspectives. According to him, a miracle is not merely a phenomenon that transcends natural laws; rather, it serves as a divine confirmation of a prophet's truthfulness. While asserting that miracles are definitive evidence of prophethood, Māturīdī distinguishes them clearly from other supernatural occurrences such as karāmah (saintly wonders), istidrāj (gradual punishment), magic, and divination. In particular, the i'jāz of the Qur'an—its inimitability in terms of literary excellence, content, and foretelling of unseen events—is regarded as the ultimate example of a miracle. This study systematically analyzes Māturīdī's understanding of miracles and his framework for proving prophethood. The ethical perfection of prophets, the societal transformations they brought about, and the epistemological dimension of miracles hold a significant place in Māturīdī's thought. In the face of modern scientific and philosophical critiques, Māturīdī's conception of miracles presents a rational defense, demonstrating their strong ontological and epistemological foundations.

Keywords: Kalām, Prophethood, Miracle, Māturīdī, I'jāz.

Baş, Özer - Erdoğan, İbrahim Halil. "Prophethood and Divine Verification: An Examination of Miraculous Proofs in Māturīdī's Thought", Turkey Journal of Theological Studies, 9/2 (Haziran 2025), 544-565.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1640243>

Date of Submission	14.02.2025
Date of Acceptance	16.04.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Phd, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Institute of Social Sciences, City, Antalya, ozerbas@akdeniz.edu.tr, ORCID:0009-0000-8508-4351

² Assoc. Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology, Kalam Department, Antalya, Türkiye, ihalilerdogan@akdeniz.edu.tr, ORCID:0000-0002-8081-1895

Giriş

İslam düşüncesinde peygamberlik müessesesi, ilahi bilginin insana aktarılmasının temel mekanizmasıdır. Peygamberlerin doğruluğu ise onların Allah tarafından görevlendirildiğine dair kesin delillerle desteklenir. Bu bağlamda mucize, peygamberlerin doğruluğunu ispatlayan harikulâde bir olay olarak kelim ilminde önemli meselelerden biridir. Mâtürîdî kelim ekolü, nübüvveti ispat etmede mucizeyi temel delil olarak görmekte ve bunu, Allah'ın elçilerini tasdik eden bir mekanizma olarak ele almaktadır. Mâtürîdîler, mucizenin peygamberlik makamına özgü olduğunu vurgularken, onu yalnızca peygamberin doğruluğunu kanıtlayan bir fenomen olarak tanımlamışlar ve diğer olağanüstü olaylardan keskin çizgilerle ayırmaya çalışmışlardır.⁵

Bu çalışmanın amacı, Mâtürîdî ekolünün mucize anlayışını inceleyerek onun nübüvvetin ispatı konusundaki delil sistematizmini analiz etmektir. Ona göre mucize, sıradan bir harikulâde olay değil, peygamberin hakikatinin kanıtlanması adına ilahi bir tasdik mekanizmasıdır. Bununla birlikte, mucizenin kelim ilmindeki epistemolojik ve ontolojik statüsü üzerine yapılan tartışmalar, mucizenin yalnızca bir doğrulama aracı olup olmadığı veya aynı zamanda bir teolojik işlev taşıyıp taşımadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Mâtürîdî'nin kelim ekolündeki yeri ve nübüvvet anlayışı da bu bağlamda büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin mucize anlayışı, klasik kelim ekolleri arasındaki mucize tanımlarını karşılaştırmalı olarak ele almak açısından kritik bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmada, öncelikle kelim ilminde mucize kavramının tanımı ve epistemolojik temelleri incelenecek, ardından Mâtürîdî'nin mucize anlayışı detaylandırılarak nübüvvetin delilleri arasındaki konumu ele alınacaktır. Ayrıca, mucizenin keramet, istidrac ve diğer harikulâde olaylarla olan ilişkisi tartışılarak Mâtürîdî'nin bu olayları nasıl kategorize ettiği ortaya konulacaktır. Çalışma, Mâtürîdî'nin metinleri, klasik kelim kaynakları ve çağdaş akademik literatür çerçevesinde yürütülecek ve karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılacaktır. Yani Mâtürîdî'nin mucizeyi nübüvvetin temel delili olarak nasıl konumlandığı, mucizenin diğer harikulâde olaylarla ilişkisini nasıl yorumladığı ve bu anlayışın günümüz İslam düşüncesindeki yeri değerlendirilecektir.

1. Nübüvvetin Delilleri ve Mâtürîdîlerin Yaklaşımı

Kelim ilminde nübüvvetin ispatı, akli ve nakli deliller çerçevesinde ele alınmış ve farklı ekoller tarafından çeşitli yöntemlerle temellendirilmiştir. Kelamcılar, nübüvvetin doğruluğunu ispat etmek için mucizeyi en önemli delil olarak kabul etmişlerdir.⁶ Bazı kelamcılar da peygamberlerin ahlaki üstünlükleri, doğrulukları ve toplum içindeki güvenilirliklerini de nübüvvetin ispatında tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirmiştir.⁷ Ancak Mâtürîdî ekolü, nübüvvetin ispatını temelde iki ana ilkeye dayandırmıştır. Bunlardan birincisi Peygamberin şahsî özellikleri ikincisi ise onların eli

⁵ Ebû Bekr Bâkillânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar Mucize Keramet Sihir*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 50; Kılıç Aslan Mavil, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği", *Dergiabant* 5/9 (15 Haziran 2017), 78.

⁶ Ebû Bekr Bâkillânî, *Temhidü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. Emaduddin Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 33; Ebû'l-'Avn Şemsuddin Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni, *Levâmi'u'l-Envârî'l-Behiyye ve Sevâti'u'l-Esrârî'l-Eseriyye* (Dimaşk: Muessesetü'l-Hafikîn, 1982), 2/289.

⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici M'arifetu'n-Nefs* (Beyrut: y.y., 1975), 131; Ebu Osmân Câhîz, *Hucecu'n-Nübüvve*, thk. Ali Bumulhim (Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004).

ile meydana gelen harikulade olaylar olarak değerlendirilmiştir.⁸ Bu anlamda peygamberlerin daha çocukluklarından itibaren dürüst, güvenilir ve toplumda örnek şahsiyetler olarak tanınması, onların Allah tarafından seçildiğinin bir göstergesidir. Bununla birlikte, asıl belirleyici unsur mûcizedir, çünkü mûcize, Allah'ın doğrudan tasdikiyle gerçekleşen olağanüstü bir olay olup peygamberin hakikatini kesin bir şekilde ortaya koyar.⁹

1. 1. Kelamcıların Nübüvvetin İspatı Konusundaki Görüşleri

Peygamberliğin ispatı konusunda akli ve nakli delilleri birlikte ele alan kelamcılar, bu iki kategori üzerinden nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Akli deliller, peygamberliğin zorunluluğunu insan aklının idrak edebileceği gerekçelerle açıklarken, nakli deliller ise Kur'an ve hadislerin sunduğu kanıtlarla nübüvvetin Allah'ın bir yasa olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰ Akli deliller açısından, kelamcılar peygamberliğin insanlık için zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Çünkü insan aklı, yalnız başına bazı hakikatlere ulaşmada yetersiz kalabileceğinden, ilahi rehberliğin zorunlu bir ihtiyaç olduğu düşünülmüştür. Mâtürîdî, sem' (vahiy, haber) ve aklın birlikte işleyişini vurgulayarak, peygamberlerin ve bilgelerin insan topluluklarını yönetirken bu iki kaynağa dayandıklarını belirtmektedir.¹¹ Nakli deliller açısından ise Kur'an'da birçok ayet, peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini ve insanlara hidayet için görevlendirildiğini vurgulamaktadır. Örneğin, Kur'an'da "*Ve biz her ümmete, 'Allah'a kulluk edin ve tağuttan kaçın' diye bir peygamber gönderdik*"¹² ayeti, nübüvvetin ilahi bir sünnet olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, peygamberlerin getirdiği mûcizeler de onların doğruluğuna işaret eden en büyük nakli deliller arasında yer almaktadır.¹³ Mâtürîdî ve diğer kelam ekolleri, nübüvvetin ispatı konusunda bazı temel noktalarda hemfikir olmakla birlikte, delillerin kullanımı ve öncelik sırası açısından farklılıklar göstermektedir.

Mâtürîdî'ye ekolü mûcizeyi, bir peygamberin doğrulanması için gerekli olduğunu ve mûcize olmaksızın nebi ve mütenebbinin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır.¹⁴ Bu noktada, Eş'arîler ve Mu'tezile gibi diğer kelam ekolleriyle farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Zira Eş'arîler, Mâtürîdîler gibi mûcizeyi peygamberliğin kesin delili olarak kabul etmekle birlikte, Allah'ın peygamberlerini dilediği şekilde destekleyeceğini ve mûcizenin de bir doğrulama aracı olarak kullanılmasının ilahi iradenin bir gereği olduğunu vurgulamışlardır.¹⁵ Mu'tezile ise akılcı bir yaklaşımı benimseyerek, peygamberlerin doğruluğunu yalnızca mûcizelerle değil, aynı zamanda onların mesajlarının akli tutarlılığı ile de ispat edilebileceğini öne sürmüştür.¹⁶

⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmîâtü'l-Mısıriyye, 1970), 202.

⁹ Ebu'l-Mu'in Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muahmmmed Enver Hâmid Îsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011), 707-710.

¹⁰ Fahrreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Uşûl*, thk. Sa'îd Abdullaîf Fûda (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/345.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4.

¹² Nahl, 16/36.

¹³ Muhittin Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2013), 171.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202.

¹⁵ Bâkillânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar Mûcize Keramet Sihir*, 50; Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelâmı*, ed. İsa Yüceer (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 242.

¹⁶ Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâfî 'Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâ'ili'n-Nubuwwa* (Kahire: Dâru'l-Muşţafâ, ts.), 1/5-6.

1. 2. Mâtürîdîlere Göre Peygamberliğin İspatı

Kelam ilminde nübüvvetin ispatı, peygamberin özellikleri, geçmişteki ahlaki ve sosyal konumu ve mucize gibi deliller üzerinden ele alınmaktadır. Mâtürîdî, peygamberliğin ispatını yalnızca mucizeye dayandırmakla kalmamış, aynı zamanda peygamberin şahsî ve ahlaki özelliklerini de delil olarak değerlendirmiştir.¹⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî, nübüvvetin doğruluğunu belirlemek için peygamberlerin sıfatları, geçmişteki konumları ve mucizeleri olmak üzere üç temel kriter ortaya koymuştur.¹⁸ Buna göre göre bir peygamberin doğruluğunu ispat eden en önemli husus, onun şahsında bulunması gereken beş temel özellik olan sıdk (doğruluk), emanet (güvenilirlik), fetanet (üstün akıl), ismet (günahlardan korunmuşluk) ve tebliğ (Allah'ın mesajını eksiksiz iletme) vasıfları ile muttasıf olmalarıdır.¹⁹

Sıdk sıfatı gereğince Peygamberler asla yalan söylemeyen, her durumda doğrulukla hareket eden şahsiyetlerdir. Mâtürîdî'ye göre, bir peygamberin yalan söylemesi mümkün değildir, çünkü Allah, bir yalancıyı peygamber olarak seçmez. Nitekim Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "el-Emin" olarak tanınması, peygamberlik öncesi hayatının bile güvenilirlik üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.²⁰ Peygamberlerin ikinci özellikleri ise Allah'tan aldıkları vahyi eksiksiz bir şekilde insanlara ulaştırmakla yükümlü olduklarıdır. Mâtürîdî, emanetin yalnızca vahiy ile sınırlı olmadığını, peygamberlerin aynı zamanda toplumsal hayatta da güvenilir bireyler olması gerektiğini vurgulamaktadır. Üçüncü olarak bir peygamberin davasını savunması, akli delillere dayalı bir bilgelik gerektirir. Peygamberlerin, cehaletten ve basiretsizlikten uzak, toplumu yönlendirebilecek akıl ve hikmete sahip (fetanet) kimseler olması gerekir.²¹ Dördüncü özellikleri de onların ilahi lütuf gereği günah işlemekten korunmuş olmalarıdır. Onların hata yapmaktan korunmuş olmaları, peygamberlik makamının gereği olarak kabul edilir. İsmet sıfatı, peygamberlerin vahiyde zaafa düşmemeleri için zorunludur.²² Çünkü peygamberlerin herhangi bir hata veya sapmaya düşmesi vahyin güvenilirliğini zedelerdi. Peygamberlerin kasıtlı veya bilinçli bir şekilde haramları işlemeleri mümkün görülmemiştir.²³ Beşinci olarak, peygamberlerin en temel görevi, Allah'tan aldıkları vahyi eksiksiz bir şekilde insanlara ulaştırmaktır. İşte bu tebliğ görevi, peygamberlik misyonunun ayrılmaz bir parçası olup, herhangi bir korku veya tehdit karşısında dahi bu görevden geri durmaları için hiçbir mazeret kabul edilmemektedir. "Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını tebliğ etmemiş olursun"²⁴ ayetini bu anlamda yorumlayan Mâtürîdî, peygamberin tebliğ sorumluluğunun mutlak bir zorunluluk

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/374.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 188-189.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202; Hasan Mahmûd Eyyûb, *Tebîâtü'l-Akâidü'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedide, 1983), 123; Nureddin Sâbûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 205.

²⁰ Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, 81; Ebu'l-Mu'in Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidü't-Tevhîd*, thk. Cîbullâh Hasan Ahmet (Kahire: Dâru'tbâatu'l-Muhammediyye, 1986), 245.

²¹ Sâbûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 242.

²² Nureddin Sâbûnî - Muhammed Ârûcî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 205.

²³ İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe, *el-Fıku'l-Ekber Ebu'l-Müntehâ Şerhî* (Rusya: Mabaatu Kerîmiyye, 1914), 25; Nureddin Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 96; Hacı İsmail Doğan, "Mâtürîdî Kelâmcısı Nureddin es-Sâbûnî'ye Göre Peygamberlerin Sıfatları", *Tetkik* 6 (30 Eylül 2024), 156.

²⁴ Mâide, 5/67.

olduğunu ve bu görevin terk edilmesinin, peygamberlik misyonunu yerine getirmemekle eşdeğer olduğunu vurgulamaktadır.²⁵

Mâtürîdî, peygamberlerin geçmişteki yaşamlarının da onların doğruluğunu ispat eden önemli bir delil olduğunu savunmaktadır. O, peygamberlerin yalnızca vahiy aldıktan sonra değil, peygamberlik öncesinde de toplum içinde saygın, dürüst ve güvenilir kimseler olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Peygamberler, gençlik yıllarından itibaren toplumlarında dürüstlükleri, iffetleri ve ahlaki olgunlukları ile tanınmalıdırlar. Bu durum onların getirdiği mesajın kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, eğer bir kişi peygamberlikten önce yalan söyleyen veya güvenilmeyen biri olarak tanınıyorsa, toplum bireylerinin onun peygamberliğine inanması zor olacaktır.²⁶ Bu yüzden peygamberlerin ahlaki erdemleriyle öne çıkmaları, nübüvvetin en önemli delillerinden biridir.²⁷

Mâtürîdîler, bir kişinin gerçekten peygamber olup olmadığını anlamak için bazı objektif kriterler ortaya koymuştur. Bu kriterler, peygamberlerin toplum içindeki statüsü, kişisel özellikleri ve mucize göstermesi gibi unsurları içermektedir. Ona göre, peygamberlerin doğrulanması yalnızca mucize ile değil, onların ahlaki ve toplumsal kimlikleriyle de yakından ilişkilidir. Peygamberlerin getirdiği mesajın akıl ve hikmetle çelişmemesi, hayatlarının doğruluk ve güvenilirlik çizgisinde olması, toplum içindeki geçmişlerinin güvenilirliği ve peygamberlik iddiasını destekleyen mucizeler göstermeleri, onların hak peygamber olduklarını ispatlayan temel ölçütlerdir.²⁸

Mâtürîdî'ye göre, peygamberliğin kesin delili mucizedir. Eğer bir kişi peygamber olduğunu iddia ediyorsa, Allah tarafından desteklenmiş bir mucize göstermesi gerekir. Onlar, Allah'ın birer elçisi olduklarını ispat etmek için, insanların normal yollarla yapamayacakları olağanüstü olayları, Allah'ın izniyle gösterirler. Peygamberlerin getirdiği mesajların doğruluğu, onların gösterdiği mucizelerle kesinleşir.²⁹ Mâtürîdîlere göre, bir peygamberin getirdiği mesajın içeriği de onun doğruluğunu gösteren önemli bir kriterdir. Buna göre bir elçinin tebliğ ettiği mesaj, akıl ve hikmetle uyumlu olmalı, çelişkili veya mantık dışı unsurlar içermemelidir.³⁰

2. Mâtürîdî'de Mucize Kavramı ve Delil Olarak Kullanımı

Kelam ilminde mucize, peygamberlerin doğruluğunu ispat eden ve Allah tarafından verilen harikulâde olaylar olarak tanımlanır. Mâtürîdî, mucizeyi nübüvvetin kesin delili olarak görmekte ve onun yalnızca peygamberlere özgü bir tasdik mekanizması olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mucize, peygamberlik iddiasını destekleyen, insanların benzerini getirmekten aciz olduğu ve ilahi kudretle gerçekleşen bir olaydır.³¹ Mâtürîdî, mucizenin tanımını yaparken onu keramet, istidrac ve diğer harikulâde olaylardan kesin çizgilerle ayırmaya çalışmış, özellikle mucizenin nübüvvetin en önemli ve en kesin delili

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3/557.

²⁶ Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, 82.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203; Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 85.

²⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıku'l-Ekber Ebu'Münteâ Şerhî*, 25-26; Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 85-87; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202-205.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/294; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 205; Mavil, "Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği"; Doğan, "Mâtürîdî Kelâmcısı Nüreddin es-Sâbûnî'ye Göre Peygamberlerin Sıfatları".

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 3/273.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/376; Sa'deddin Teftâzânî - Abu'l-Kâsım Muhammed İlyas bin Abdullah el-Himme Negrî Gucerâtî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye* (Hindistan: İdâratü's-Siddik Dâiyi, 2018), 445.

olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin mucize anlayışı üç temel başlık altında incelenebilir.

2. 1. Mâtürîdî'lere Göre Mucizenin Tanımı ve Şartları

Mâtürîdîlere göre mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin eliyle, muhaliflerine meydan okuduğu bir sırada, onlara doğruluğunu göstermek amacıyla, benzerini getirmekten aciz kalacakları, maddenin tabiatına aykırı bir olayın ortaya konulmasıdır. Bu olay peygamberlerin doğruluğunu ispatlayan ilahi bir tasdiktir.³² Bu tanıma göre mucizenin en temel şartı onun harikulâde bir olay olmasıdır. Bu hususta Kur'an, Hz. Musa'nın asasıyla Kızıldeniz'in yarılmasını veya Hz. İsa'nın Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesini, maddenin tabiatına aykırı ve yalnızca peygamberler eliyle gerçekleşen mucizelere örnek olarak vermiştir.³³ Mucizenin bir diğer önemli özelliği, yalnızca peygamberler eliyle gerçekleşmesidir. Mucizeyi diğer olağanüstü olaylardan ayıran en temel fark, onun peygamberlikle doğrudan bağlantılı olmasıdır.³⁴ Mâtürîdî, mucizenin en belirgin özelliklerinden birinin onun benzerinin insanlar veya cinler tarafından getirilememesi olduğunu vurgulamaktadır. Yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelen bu olay, insanlar tarafından taklit edilemez veya benzeri ortaya konulamaz. Kur'an'ın bir mucize olması, onun belağat, içerik ve gaybi haberler açısından eşsiz olması ve kimsenin ona benzer bir kitap getirememesiyle ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde, Hz. Musa'nın asası ile firavunun sihirbazlarının yaptığı el oyunları arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır. Mucize, insani çabanın veya hilekârlığın ürünü değildir; doğrudan Allah'ın iradesiyle meydana gelir ve insanlar tarafından benzerinin ortaya konulması mümkün değildir.³⁵ Mâtürîdî'ye göre mucizenin bir diğer şartı ise meydan okuma (*tahaddi*) içermesidir. Peygamberler, mucizeyi gösterdiklerinde muhataplarını ona karşı koymaya ve benzerini getirmeye çağırırlar. Ancak insanlar buna güç yetiremez ve meydan okuma cevapsız kalır. Kur'an'da sıkça geçen "*Eğer doğruysanız, siz de onun benzerini getirin*"³⁶ şeklindeki ifadeler, mucizenin meydan okuma içerdiğini göstermektedir.³⁷

Mâtürîdî, mucizeyi diğer harikulâde olaylardan net bir şekilde ayırmaya çalışmıştır. Ona göre mucizenin peygamberlere özgü olması ve peygamberlik iddiasını tasdik eden bir işlev görmesi, onu diğer olağanüstü olaylardan ayıran temel farktır. Bu bağlamda, mucize ile keramet arasında belirgin bir ayırım yapmaktadır. Keramet, Allah'ın bir veliye bahsettiği olağanüstü bir olaydır; ancak peygamberliğin bir delili değildir. Keramet, nübüvvet iddiası taşımadığını, bir meydan okuma unsuru da içermediğini ifade eden Mâtürîdî, onu kişisel bir ihsan olarak değerlendirmektedir. Mucize ile istidrac arasındaki farkı da vurgulayan Mâtürîdî, İstidracı Allah'ın, günahkâr veya yalancı kimseleri saptırmak için onlara verdiği olağanüstü yetenekler olarak tanımlamıştır. Zira sahte peygamberler veya büyücüler bazen insanların gözlerini yanıltan harikulâde olaylar gösterebilirler. Mâtürîdî, mucizenin asıl farkının onun hakikatin tasdiki için verilmesi, istidracın ise sapkınlığa sürüklemek için verilmesi olduğunu belirtmektedir.³⁸

³² Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 236.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/265; 2/376.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/511; Teftâzânî - Gucerâtî, *Şerhu'l-'Aka'id*, 415.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/511.

³⁶ Bakara, 2/24.

³⁷ Ebu'l-Mu'in Nesefî, *Matürîdî Akaidi: (Bahri'l-Kelam Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 95; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/401.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 186.

Mâtürîdî'ye göre, mûcize ile sihir ve kehanet de kesin çizgilerle ayrılmaktadır. Sihir ve kehanet gibi olaylar, şeytanî güçlerin veya insan aklının bir ürünü olup, hakikatle ilgisi olmayan aldatmacalardır. Sihir, göz boyama veya hile içerirken, mûcize ise Allah'ın doğrudan fiili olup, hiçbir şekilde insan müdahalesi içermez. Hz. Musa ile sihirbazların mücadelesi, bu farkı en açık şekilde ortaya koymaktadır. Firavunun sihirbazları, hileyle insanları kandırırken, Hz. Musa'nın asası gerçek bir mûcize olarak onların yaptıklarını yok etmiştir. Mûcize ile maûnet arasındaki fark da Mâtürîdî tarafından ele alınmış, maûneti sıradan müminlerin zor zamanlarda Allah'ın yardımıyla olağanüstü bir şekilde desteklemesi diye tarif etmiştir. Bu durumda maûnet bir nübüvvet delili değil yalnızca bireysel bir yardım niteliğinde ve Allah'ın müminlere olan özel desteğidir. Kısacası nübüvveti ispat eden bir delil olarak kullanılamaz. Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda melekler tarafından desteklenmesi veya bazı sahabelerin beklenmedik zaferler elde etmesi, maûnet kapsamına giren olaylar olarak değerlendirilebilir; ancak bunlar, peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan mûcizelerle aynı kategoride ele alınamaz.³⁹

2. 2. Mâtürîdî'de Mûcizenin Nübüvvetin Delili Olması

Kelam ilminde nübüvvetin ispatı, peygamberlerin hakikatlerinin doğrulanması için belirli delillere dayanır. Bu deliller arasında en kuvvetli olanı mûcizedir. Mâtürîdî, mûcizeyi nübüvvetin en kesin ve zorunlu delili olarak görmekte ve peygamberliğin ancak mûcize ile ispat edilebileceğini savunmaktadır. Mâtürîdî'nin sisteminde mûcizenin nübüvvetin delili olması onun ilahi bir tasdik mekanizması olması ve peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayan en önemli unsur olarak kabul edilmesidir. Mâtürîdîlere göre mûcize, yalnızca peygamberlere bahşedilmiş ve onların doğruluğunu ispatlayan bir tasdik aracıdır. Bir peygamberin davetinin doğruluğunu göstermek için Allah'ın olağanüstü bir olayı gerçekleştirmesi, peygamberin haklılığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mûcize, yalnızca bir doğaüstü olay değil, aynı zamanda bir ilahi tasdik belgesidir.⁴⁰ Mâtürîdîler ayrıca, mûcizenin ancak peygamberlik iddiası taşıyan kişilere verildiğini vurgular. Peygamberler dışında bazı kimselere olağanüstü haller bahşedilmiş olsa bile, bunlar asla mûcize niteliği taşımaz. Çünkü mûcize, peygamberin doğruluğunu kesin olarak ispat eden bir delil olarak yaratılmıştır. Bu nedenle, ancak Allah'ın desteğiyle, peygamberlik iddiasını kanıtlamak için ortaya çıkan bir olay olarak kabul edilmelidir.⁴¹ Eğer bir kimse peygamber olduğunu iddia eder ve bu iddiasına delil olarak mûcize gösterirse, bu durum onun Allah tarafından seçildiğinin açık bir göstergesidir.⁴²

Kur'an'ın 'i câzı, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi,⁴³ Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi gibi olaylar,⁴⁴ Mâtürîdî için peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir.⁴⁵ Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin mûcize anlayışı, nübüvvetin epistemolojik temellendirilmesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.

³⁹ Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 98; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/521.

⁴⁰ Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 88.

⁴¹ Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 99.

⁴² Sâbûnî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 89.

⁴³ Tâhâ, 20/20.

⁴⁴ Âli İmrân, 3/49.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/276.

2. 3. Mâtürîdî'ye Göre Mûcizelerin Türleri

Mâtürîdî, mûcizenin yalnızca fiziksel dünyada gerçekleşen olağanüstü olaylarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda akli ve toplumsal boyutlarının da bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre mûcizeler, yalnızca gözle görülen harikulâde olaylardan ibaret değildir, aynı zamanda peygamberlerin getirdiği ilahi hikmet ve öğretiler de mûcize olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Mâtürîdî, mûcizeleri hissi mûcizeler, akli mûcizeler ve toplumsal mûcizeler olmak üzere üç kategoriye ayırmaktadır.

2.3.1. Hissi Mûcizeler

Mâtürîdî, mûcizeleri farklı kategorilere ayırırken, hissi mûcizeleri fiziksel dünyada gerçekleşen ve doğrudan duyularla algılanabilen olağanüstü olaylar olarak tanımlamaktadır.⁴⁶ Ona göre hissi mûcizeler, Allah'ın kudretiyle doğa kanunlarını aşan olaylar olup, peygamberlerin elinde meydana gelen olağanüstü hadiseler olarak değerlendirilir. Bu tür mûcizeler, gözle görülebilen, işitilebilen veya fiziksel olarak hissedilebilen olaylardan oluşur ve genellikle peygamberlerin yaşadığı toplumdaki inançsız kimselere karşı meydan okuma içeren bir yön taşır. Mâtürîdî'ye göre hissi mûcizeler, peygamberlerin haklılığını ispat etme noktasında en etkili ve doğrudan algılanabilir deliller arasındadır.⁴⁷ Hissi mûcizelerin en bilinen örneklerinden biri, Hz. Musa'nın (a.s.) asasıyla gerçekleştirdiği mûcizelerdir. Kur'an'da Hz. Musa'nın Firavun'a karşı tebliğinde ve kavmini Mısır'dan çıkarmasında Allah'ın ona mûcizevi bir destek verdiği belirtilmektedir.⁴⁸ Mâtürîdî, Hz. Musa'nın asasıyla gerçekleştirdiği mûcizeleri, peygamberlerin doğruluğunu ispat eden fiziksel mûcizelerin en güçlü örnekleri arasında saymaktadır.⁴⁹ Bu mûcize, Hz. Musa'nın peygamberliğini kabul etmeyen Firavun ve onun sihribazları karşısında ilahi bir delil olarak sergilenmiş ve sihribazların da iman etmesine vesile olmuştur.⁵⁰ Mâtürîdî, bu tür mûcizeleri, inkârcıları ikna etmeye yönelik açık bir meydan okuma olarak değerlendirmektedir.⁵¹ Bir diğer önemli mûcize ise, Hz. Musa'nın asasını Kızıldeniz'e vurması sonucunda denizin yarılmasıdır. Kur'an'da bu olay şu şekilde anlatılır: *"Musa'ya asan ile denize vur diye vahyettik. Bunun üzerine deniz yarıldı ve her parçası büyük bir dağ gibi oldu."*⁵² Bu mûcize, hissi mûcizelerin toplumları etkileyen büyük dönüşümler yaratma potansiyeline sahip olduğunu gösteren örneklerden biridir.⁵³

Bir diğer önemli hissi mûcize örneği, Hz. İsa'nın (a.s.) ölümleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesidir.⁵⁴ Mâtürîdî, Hz. İsa'nın mûcizelerini, tıbbi imkânların sınırlı olduğu bir dönemde, insanların iman etmesini sağlamak için Allah tarafından verilen harikulâde olaylar olarak değerlendirmektedir. Hz. İsa'nın bu mûcizeleri, onun kavmi arasında büyük bir etki yaratmış ve insanların hakikati görmelerini sağlamıştır.⁵⁵ Mâtürîdî, Hz. İsa'nın gösterdiği mûcizelerin, dönemin insanların doğrudan gözlemleyebileceği ve üzerinde tartışamayacağı açık deliller olduğunu ifade etmektedir. Bu tür mûcizeler,

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203.

⁴⁷ Nesefî, *Kitabu't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 241.

⁴⁸ Bakara, 2/60;

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/388.

⁵⁰ 7/120.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 8/100.

⁵² Şuara, 26/63.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/465; 8/61.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/49.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/373.

sadece belli bir kavme hitap etmekle kalmayıp, aynı zamanda ilahi kudretin doğrudan bir tecellisi olarak, nübüvvetin en güçlü kanıtlarından biri olarak görülmelidir.⁵⁶

Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ispat eden hissî mucizeleri de çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Bu bağlamda, ayın yarılmaması (inşikâk-ı kamer), ağaçların peygamberin yanına doğru hareket etmesi, taşların Hz. Peygamber'e selam vermesi gibi olaylar, tabiat kanunlarını aşan ve peygamberliğin doğruluğunu gösteren deliller olarak sunulmaktadır. Ayrıca, az miktardaki suyun birçok insanı doyuracak kadar bereketlenmesi, düşmanlarının duası sonucu kıtlıkla imtihan edilmesi ve ardından onların talebiyle yağmur yağmasının sağlanması, az bir yiyecekten çok sayıda insanın doyurulması gibi mucizeler de peygamberliğin hissî delilleri arasında sayılmaktadır.⁵⁷ Mâtürîdî ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) düşmanlarının mağlup edilmesiyle ilgili mucizeleri de zikretmektedir. Müşriklerin onu mağaraya kadar takip etmelerine rağmen Allah'ın onları görmemelerini sağlaması, minberdeki kuru kütüğün Hz. Peygamber'den ayrılınca inlemesi, devenin şikâyet etmesi ve zehirli bir koyunun kendisi hakkında konuşarak şahitlik etmesi gibi olaylar, bu tür mucizelerin peygamberliğin delili olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra, peygamberin dualarıyla yeryüzünün düşmanları için bir azap vesilesine dönüşmesi, inkârcılara meydan okuyarak onların putlarına dua etmelerini istemesi ve buna rağmen onların herhangi bir sonuç elde edememesi, hissî mucizelerin peygamberliğin tasdiki açısından önemini vurgulamaktadır.⁵⁸

2.3.2. Akli Mucizeler

Mâtürîdî'ye göre mucizeler gözle görülen harikulade olaylar olmasının yanında, akli yoluyla anlaşılan ve kavranabilen olağanüstü yönleri de vardır. Yani bir mucize fiziksel bir olay şeklinde gerçekleşirken, bazen de derin bin anlam veya hikmet barındırarak insan aklına hitap eden bir durum olabilir. Ona göre, peygamberlerin getirdiği ilahi hikmet, öğretilerinin içeriği ve ahlaki mükemmellikleri de mucize olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, Kur'an'ın i'câzı, yani onun benzersizliği ve insanoğlunun benzerini getirmekten aciz olması, akli mucizelerin en üstün örneği olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla peygamberlerin getirdiği yasalar, ahlaki ilkeler ve insanları hakikate yönlendiren öğretileri, akli mucizelerin en önemli unsurlarını oluşturur.⁶⁰ Bir peygamberin doğruluğu, onun ahlaki üstünlüğü ve hikmetli sözleriyle de ortaya çıkar. Tarihte birçok filozof, lider veya düşünür olarak büyük başarılar elde etmiş biri olsa da, peygamberlerin sahip olduğu derin hikmet, evrensel ahlaki kurallar ve ilahi iradeye dayalı adalet anlayışı, onları diğer önderlerden ayıran en önemli özelliklerdendir.⁶¹ Kur'an'da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahlaki mükemmelliği şu şekilde övülmektedir: "Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin."⁶² Mâtürîdî'ye göre, eğer bir peygamberin getirdiği mesaj akıl ve hikmetle çelişseydi, insanlar onu kabul etmekte zorlanırdı. Peygamberlerin hayatları boyunca sergiledikleri bu yüksek ahlaki seviye ve toplumları için koydukları

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/376.

⁵⁷ Neseî, *Kitabu't-Tevhîd* li Kavâidi't-Tevhîd, 241-242.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203-204; Sâbü'nî, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 91; Neseî, *Kitabu't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 244; Neseî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1/709; İbrahim Toprak, "Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsani Özellikler", *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 424-426.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/374-275.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/250.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 203.

⁶² Kalem, 68/4.

adalet ilkeleri, onların peygamberliğinin en büyük göstergelerinden biri olarak kabul edilmelidir.⁶³

Mâtürîdîlere göre, Kur'an'ın i'câzı (benzersizliği ve eşsizliği), akli mucizelerin en yüce örneğidir. Kur'an, içerdği ilahi öğretiler, insanın aklını ve ruhunu etkileyen yapısı, belağat açısından mükemmelliği ve geleceğe dair verdiği haberlerle insanoğlunun benzerini getiremeyeceği bir kitap olarak kabul edilmektedir.⁶⁴ Kur'an, birçok ayetinde benzerinin getirilmesine yönelik meydan okumalarda bulunur. "Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphedeyseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin. Eğer doğru söylüyorsanız, Allah'tan başka şahitlerinizi de çağırın."⁶⁵ Mâtürîdî, Kur'an'ın hem içerik hem de dil bakımından insanoğlunun taklit edemeyeceği bir seviyede olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an'ın hem edebi açıdan üstün olması hem de insan fitratına hitap eden hikmetli bir kitap olarak akılları ikna edebilmesi, onun en büyük akli mucize olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'ın mucizevi yönleri şu şekillerde özetlenebilir. Öncelikle, edebi ve belağat açısından üstünlüğü dikkate değerdir. Kur'an, Arap dilinin en üstün örneği olarak kabul edilmekte ve hiçbir insanın onun gibi bir metin ortaya koyamayacağı ifade edilmektedir. İkinci olarak, içerik açısından tutarlılık ve hikmet içermesi onun ilahi bir kaynak olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın içeriğinde hiçbir çelişki bulunmaması, onun ilahi kaynağını desteklemektedir. Üçüncü olarak, geleceğe dair haberler ve bilimsel işaretler Kur'an'ın i'câzının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Kur'an, bazı olayları ve geleceğe dair gelişmeleri önceden haber vererek insanların imanını güçlendiren deliller sunmaktadır. Kur'an'ın etkileyici ve manevi boyutu, onun okunduğunda insan üzerinde bıraktığı tesir, ilahi bir kelim olduğunu gösteren en önemli hususlardan biridir.⁶⁷

2.3.3. Toplumsal Mucizeler

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetlerinin doğruluğunun delillerinden biri de yaşadıkları toplumu kısa sürede büyük bir değişime uğratmalarıdır. Bu dönüşümler, yalnızca bireysel inanç değişimleriyle sınırlı kalmamış, toplumsal düzen, ahlak, hukuk, ekonomi ve kültürel yapı gibi alanlarda köklü etkiler bırakmıştır. Toplumsal mucizeler, peygamberlerin getirdiği mesajın insan fitratı ile uyumlu olduğunu, toplumları olumlu yönde dönüştürebilecek bir güce sahip bulunduğunu ve ilahi destekle gerçekleştiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği İslam mesajının kısa sürede Arap Yarımadası'nda oluşturduğu büyük değişim, en güçlü toplumsal mucizelerden biri olarak değerlendirilmelidir.⁶⁸

Peygamberlerin en belirgin özelliklerinden biri, sadece bireysel anlamda değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanda da büyük bir değişim sağlamalarıdır. Tarih boyunca birçok filozof, lider ve düşünür toplumlarına fikirler sunmuş olsa da hiçbir düşünce ve reform hareketi peygamberlerin kısa sürede oluşturduğu dönüşüm kadar kalıcı ve köklü olmamıştır. Peygamberler, yaşadıkları toplumları bencillikten, ahlaki

⁶³ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 246; Arslan Karaoğlu, *Kur'an ve Bilim Ekseninde İlmî İ'câz* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 95-113; İbrahim Toprak, *Hiz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanı Özellikleri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022).

⁶⁴ Nesefî, *Matürîdî Akaidi*, 94.

⁶⁵ Bakara, 2/23.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204; Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 89.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/401-403; 2/375.

⁶⁸ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1/771.

yozlaşmadan ve zulümden arındırarak daha adil ve erdemli toplumlar inşa etmiştir. İlahi vahiy doğrultusunda ortaya konulan yasalar, insanların yaşam biçimlerini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Örneğin, İslam hukuk sistemi, Hz. Muhammed'in getirdiği en büyük toplumsal dönüşümlerden biri olarak kabul edilir. Peygamberler, toplumlarında güçlü ile zayıf arasındaki dengesizliği gidermek için çeşitli sosyal reformlar yapmış, yoksulları ve dezavantajlı kesimleri koruma altına almışlardır. Ayrıca, peygamberlerin tebliği, toplumların gelenek ve göreneklerini ilahi öğretiyle uyumlu hale getirerek köklü kültürel dönüşümler yaratmıştır. Bu tür değişimlerin insan eliyle kısa sürede gerçekleştirilmesi mümkün olmadığından, Mâtürîdîlere göre bunlar ilahi bir tasarrufun ve peygamberliğin en güçlü delillerinden biri olarak zikredilmiştir.⁶⁹

Mâtürîdî'nin toplumsal mucizeler bağlamında en büyük örnek olarak gördüğü hadiselerden biri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İslam toplumunu inşa etme sürecidir. Ona göre İslam'ın, Arap Yarımadası'ndaki köklü sosyal ve kültürel değişimi sağlaması, peygamberliğin ilahi bir kanıtı olarak görülmelidir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinden önce, Arap Yarımadası'nda cahiliye toplumu olarak adlandırılan bir yaşam biçimi hakimdi. Bu dönemde kabile asabiyeti ve kan davaları yaygındı, kadınlar sosyal hayatta dışlanıyor, kız çocukları diri diri toprağa gömülüyordu, fakirler ve yetimler korunmuyor, güçlü olanın zayıfı ezdiği bir toplumsal yapı hakimdi, putperestlik yaygın bir inanç sistemiydi ve insanlar yüzlerce farklı tanrıya tapıyordu. Ancak Hz. Muhammed'in peygamberliği ile birlikte sadece bireylerin inançları değişmekle kalmamış, aynı zamanda tüm bir toplumun sosyal, ekonomik ve ahlaki yapısı da köklü bir dönüşüme uğramıştır. Kısa bir süre içinde kan davaları yerini hukuka ve adalete bırakmış, kadın hakları korunmuş ve sosyal statüleri yükseltilmiş, yetimlere, fakirlere ve kölelere yönelik merhamet ve adalet duygusu yaygınlaşmış, toplum içindeki sosyal sınıf ayrımları ortadan kaldırılmış ve insanların eşitliği prensibi benimsenmiş, putperestlik terk edilerek tevhid inancı yayılmıştır.⁷⁰ Bu dönüşüm, yalnızca askeri veya siyasi güçle açıklanamayacak kadar kapsamlı ve derin bir değişimdir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği mesaj, yalnızca bireyleri değil, tüm bir toplumu dönüştürmüş ve tarih boyunca etkisini sürdüren bir medeniyet inşa etmiştir. Mâtürîdî'ye göre, bir insanın tek başına bu kadar büyük bir dönüşümü sağlaması mümkün olmadığından, bu durum nübüvvetin en büyük delillerinden biri olarak görülmelidir.

Mâtürîdî, diğer peygamberlerin de benzer değişimler sağladığını ifade etmektedir. Örneğin, Hz. Musa'ya (a.s.), İsrailoğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtararak, onları tek tanrı inancına dayalı bir toplum haline getirmek için sadece hissî mucizeler verilmiş,⁷¹ Hz. İbrahim'e (a.s.) de putperest bir toplum içinde sadece aklî mucizeler verilmek suretiyle tek tanrı inancını savunmuş ve bir inanç devrimi gerçekleştirmiştir. Hz. İsa (a.s.), Roma ve Yahudi toplumlarında ahlaki yozlaşmaya karşı mücadele etmiş, fedakârlık ve sevgi temelli bir ahlak anlayışını benimsetmiştir. Bu peygamberlerin her biri, yaşadıkları dönemde büyük sosyal ve kültürel dönüşümler gerçekleştirmiş ve bu değişimler uzun vadede insanlık tarihi üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.⁷² Bu bağlamda Mâtürîdî'nin toplumsal mucize anlayışı, peygamberlerin yalnızca bireysel iman telkin eden kişiler değil, aynı zamanda büyük sosyal dönüşümleri gerçekleştiren liderler olduğunu

⁶⁹ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 241-250.

⁷⁰ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 248-249.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/34.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/250.

göstermektedir. Ona göre, peygamberlerin mesajları, sadece bireysel ruhsal gelişimi değil, toplumun tüm yapısını değiştirecek kadar güçlü bir etkiye sahiptir.⁷³

3. Mâtürîdî'nin Mûcizeyi Harikulâde Olaylardan Ayırma Çabası

Mâtürîdî, mûcizeyi nübüvvetin kesin delili olarak görürken, onun diğer olağanüstü olaylarla karıştırılmasını önlemek için net bir ayırım yapma gereği duymuştur. Tarih boyunca çeşitli harikulâde olaylar yaşanmış ve bunların bazıları sahte peygamberlerin iddialarına dayanak olarak gösterilmiştir. Bu nedenle, mûcizenin keramet, sihir ve kehanet gibi olağanüstü olaylardan ayrılması, nübüvvetin ispatı açısından büyük bir önem taşımaktadır.

3. 1. Mâtürîdî'ye Göre Harikulâde Olayların Tasnifi

Kelam ilminde harikulâde olaylar, her zaman nübüvvetin ispatı için gerçekleşmez; bazıları peygamberlerin doğruluğunu tasdik eden mûcizeler iken, bazıları velilere lütfedilen kerametler veya günahkârlara bir sınama olarak verilen istidrac gibi farklı kategorilere ayrılır.⁷⁴ Bu bağlamda, Mâtürîdîler, harikulâde olayları beş temel başlık altında tasnif etmiş ve her birini niteliklerine göre farklı bir kategoriye yerleştirmiştir. Bu tasnif, mûcize ile diğer olağanüstü olaylar arasındaki sınırları net bir şekilde belirlemek ve sahte peygamberlerin iddialarını geçersiz kılmak için geliştirilmiş bir sistemdir.

Mâtürîdîler, kerameti, Allah'ın sadık kullarına bahsettiği harikulâde olaylar olarak tanımlamaktadır. Ancak, keramet ile mûcize arasında kesin bir ayırım yaparak, kerameti, nübüvvet iddiası taşımayan ve dini bir delil olarak ileri sürülemeyen olağanüstü durum diye tanımlamışlardır. Yani keramet, bir meydan okuma içermediği için mûcize ile eşdeğer tutulamaz. Keramet örnekleri arasında, bazı velilerin Allah'ın lütfu ile olağanüstü haller göstermesi, dua ile hastaların iyileşmesi, uzak mesafeleri kısa sürede katetmeleri veya ruhani bilgileri sezgisel olarak bilmeleri gibi hadiseler yer almaktadır.⁷⁵ Mâtürîdî istidracı ise Allah'ın kâfir ve günahkâr kişilere bir imtihan veya azap vesilesi olarak bahsettiği olağanüstü olaylar olarak tanımlar. İstidrac, kişinin imanı ve takvası olmadığı halde, Allah'ın ona belli bir süre için olağanüstü yetenekler vermesidir. İstidrac, Allah'ın bir ikramı değil aksine kişinin azabını artıran bir tuzaktır. Bu tür olaylar, sahte peygamberlerin ve batıl inançların destekçileri tarafından kendi iddialarını güçlendirmek için kullanılabilir. İstidracı kapılan kişiler, olağanüstü yeteneklerinin ilahi bir tasdik olduğunu sanarak kibirlenirler ve nihayetinde helak edilirler. Firavun'un deniz yarılmadan önce kendisini ilahlık iddiasında bulunacak kadar güçlü hissetmesi veya sahte peygamberlerin bazı olağanüstü olaylar gerçekleştirmesi, Mâtürîdî'ye göre istidrac kapsamına girer. Kur'an'da istidracı ilgili şu ayet yer almaktadır: *"Onları, bilmeyecekleri bir yerden yavaş yavaş azaba yaklaştıracğız."*⁷⁶ Bu nedenle, istidrac ile mûcize arasındaki en büyük fark, mûcizenin Allah'ın peygamberlerini tasdik için verilmesi, istidracın ise sapkınların helakine sebep olmasıdır.⁷⁷ Harikulade olaylardan biri olan ihaneti ise yalancı peygamberlerin ve sahte ilahî iddialarda bulunanların, kendi düştükleri çelişkiler ve mahvolmaları ile ortaya çıkan olaylar olarak tanımlamaktadır. İhanet, Allah'ın sahte iddialarda bulunan kimselerin foyasını açığa çıkarmasıdır. Sahte peygamberler ve

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/405.

⁷⁴ Nesefî, *Matürîdî Akaidi*, 89-90.

⁷⁵ Nesefî, *Matürîdî Akaidi*, 89-90; Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî Usûli'd-Dîn*, 98.

⁷⁶ A'râf, 7/182.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 5/101.

kâhinler zaman içinde yalanlarını sürdürememekte ve söyledikleri çelişkilerle ifşa olmaktadır. Bazen bu kişiler, inkârcı oldukları halde kendilerini olağanüstü yeteneklere sahip zannederek halkı kandırmaya çalışırlar, ancak eninde sonunda yalanları ortaya çıkar ve helak olurlar. Sahte peygamber Mûseylimetü'l-Kezzâb'ın birçok iddiasının zaman içinde çelişkili çıkması ve taraftarlarını kaybetmesi, Mâtürîdî'ye göre ihanet kapsamına giren bir olaydır. Allah, hak ile batılı ayırmak için sahte peygamberlerin düşüşünü gözler önüne serer.⁷⁸

Olağandışı olayların bir diğeri olan maûnet, sıradan müminlere Allah'ın zor zamanlarda verdiği olağanüstü yardımlar olarak tanımlanır. Maûnet, mucize veya keramet gibi sürekli bir olay değil, belirli bir durumda Allah'ın müminlere yardımını gösteren bir olaydır. Özellikle savaş, kıtlık veya hastalık gibi zor zamanlarda ortaya çıkan maûnet, kişinin Allah'a olan sadakati ve duasına bağlı olarak verilir. Ancak mucize gibi bir nübüvvet delili taşımaz; yalnızca Allah'ın müminlere yardım ettiğini gösterir.⁷⁹

3. 2. Mâtürîdîlerin Mûcize ile Keramet Arasındaki Ayrımı

Mâtürîdî, mûcizeyi yalnızca peygamberlere özgü bir tasdik mekanizması olarak ele alırken, kerameti velilere bahşedilen bireysel bir ilahi ihsan olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede, mûcizenin peygamberliğin kesin bir delili olması, kerametın ise yalnızca Allah'ın sadık kullarına verdiği özel bir lütuf olması, Mâtürîdî'nin ayrımının temel dayanak noktalarını oluşturmaktadır. Mâtürîdîlere göre, keramet, Allah'ın veli kullarına lûtfettiği olağanüstü olaylardır, ancak nübüvvet iddiasıyla hiçbir şekilde ilişkilendirilemez.⁸⁰ Veliler, peygamberlerden sonra gelen, salih ve takva sahibi kimseler olarak kabul edilse de onlara bahşedilen olağanüstü haller, peygamberlik göreviyle bağlantılı değildir ve hiçbir şekilde mûcize hükmünde kabul edilmez. Kerametın Allah'ın bir ihsanı olduğunu, ancak peygamberliğin bir delili sayılamayacağını vurgulanmaktadır. Mûcize, peygamberliğin kesin bir delili olduğu için, insanların iman etmesini sağlayan ilahi bir kanıt olarak kabul edilirken, keramet yalnızca kişisel bir ihsan olup, herhangi bir inanç sistemini ispat etmez. Zaten keramet sahibi olan bir kimse asla peygamberlik iddiasında bulunamadığı gibi şayet sahip olduğu olağanüstü bir durumu delil göstererek peygamberlik iddia ederse, bu onun yalancı olduğunu kanıtlayan bir unsur haline gelir.⁸¹ Mâtürîdî'ye göre, mûcize ve keramet arasındaki temel farklardan biri, mûcizenin peygamberin haklılığını ispat etmek için verilmesi, kerametın ise velinin bireysel olarak sahip olduğu bir lütuf olmasıdır.⁸² Mûcize, meydan okuma (tahaddi) içerirken, keramet böyle bir unsur taşımaz. Peygamberler, mûcizeleriyle inkârcıları hakikate davet eder ve onları iman etmeye çağırır. Veliler ise, kerametlerini göstermeye yönelik bir iddia taşımazlar ve bunları yaygın bir şekilde açıklamazlar. Mûcize, peygamberliğin delili olarak herkese ilan edilir, keramet ise gizli kalabilir. Mûcize, doğrudan Allah'ın bir tasdiki olarak gerçekleşirken, keramet, velinin maneviyatı ve takvasına bağlı olarak ortaya çıkar. Mûcize, peygamberlik misyonunu tamamlamak için Allah'ın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşir. Keramet, velinin maneviyatını ve

⁷⁸ Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 89-90; Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 180-185.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/470; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1/777.

⁸⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıku'l-Ekber Ebu'Müntehâ Şerhî*, 29; Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd el-Hanefî el-Gaznevî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, thk. 'Umar Vefîk ed-Dâ'ûk (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 162.

⁸¹ Sâbüni, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûli'd-Dîn*, 99.

⁸² Ebû Hanîfe, *el-Fıku'l-Ekber Ebu'Müntehâ Şerhî*, 30.

takvasını artıran bir durumdur; ancak peygamberlik gibi evrensel bir iddiayı desteklemez.⁸³

3. 3. Mâtürîdîlere Göre Mûcize ile Sihir ve Kehanet Arasındaki Fark

Mâtürîdî, mûcizeyi nübüvvetin kesin delili olarak ele alırken, onu diğer olağanüstü olaylardan özellikle sihir ve kehanetten ayırmaya büyük önem vermiştir. Tarih boyunca bazı insanlar sihir ve kehanet gibi olağanüstü görünen olayları gerçekleştirmiş ve bu durum, mûcizenin nübüvveti ispatlayan en büyük delil olması noktasında kafa karışıklıklarına yol açmıştır. Mâtürîdî, mûcize ile sihir ve kehanet arasındaki temel farkları belirleyerek, peygamberlerin gösterdiği mûcizelerin hakikat olduğunu, sihir ve kehanetin ise aldatıcı ve şeytani birer fiil olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, mûcize doğrudan Allah'ın kudretiyle gerçekleşen bir olaydır ve peygamberin haklılığını ispat eden bir delildir. Buna karşılık, sihir ve kehanet, çoğunlukla şeytani güçlerin etkisiyle veya insan zihnini aldatmaya yönelik psikolojik ve illüzyonist yöntemlerle gerçekleştirilir.⁸⁴ Bu bağlamda Peygamber mûcize gösterirken hiçbir hileye başvurmaz ve doğrudan Allah'ın vahyine tabi olarak hareket eder. Buna karşılık, sihir ve kehanet, şeytani bir kaynaktan gelir. Sihir, genellikle şeytanlarla ve cinlerle iş birliği içinde yapıldığı ifade edilen bir illüzyon sanatıdır. Sihirbazlar el çabukluğu marifetiyle, insanların gözlerini yanıltarak doğaüstü gibi görünen olaylar sergiler ama aslında doğa kanunlarını aşan olaylar değildir. Kehanet ise, insanları aldatmak için kullanılan bir yöntem olup, çoğu zaman tahmine dayalıdır. Hem sihir hem de kehanet, hakikati yansıtmayan ve insanları yanıltan eylemler olarak değerlendirilir.⁸⁵ Mâtürîdî, mûcizenin, inkârcıların itiraz edemeyeceği kadar açık ve kesin bir delil olduğunu vurgularken, sihir ve kehanetin ise insanların algılarını manipüle eden birer yanılsama olduğunu söylemektedir.⁸⁶ Bu farkı en net biçimde ortaya koyan örneklerden biri, Hz. Musa'nın sihirbazlarla olan mücadelesidir.⁸⁷ Bu ayette açıkça sihirbazların, bir illüzyon yoluyla insanları aldattıkları, ancak Hz. Musa'nın mûcizesinin hakikati ortaya koyduğu anlatılmaktadır. Sihirbazların gösterisi göz aldanmasına dayanırken, Hz. Musa'nın asası gerçekten bir yılanı dönüşerek onların hilelerini ortadan kaldırmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu kıssa, mûcizenin gerçek, sihir ve kehanetin ise aldatıcı olduğunun en büyük delillerinden biridir.⁸⁸

4. Mûcize ve Kur'an'ın İ'câzı Bağlamında Değerlendirme

Mâtürîdî, mûcizeyi peygamberlerin doğruluğunu ispat eden kesin bir delil olarak kabul etmekle birlikte, Kur'an mûcizesini en üstün konuma yerleştirmektedir. Ona göre, Kur'an'ın en büyük mûcize olması, onun sadece peygamberlik sürecinde değil, kıyamete kadar geçerli olacak bir delil olmasıyla ilgilidir. Diğer peygamberlerin mûcizeleri, genellikle fiziksel ve hissî mûcizeler olup, belirli bir zaman ve mekân içinde gerçekleşmiş ve sadece o dönemdeki muhatapları tarafından tecrübe edilmiştir. Mâtürîdî'nin Kur'an'ın i'câzına dair yaklaşımı, Kur'an'ın belağat (edebî mükemmellik), bilgi içeriği

⁸³ Nesefî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidü't-Tevhîd*, 254-255; Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, 183; Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1/777; Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 22-28.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 209.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/294; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 176.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 10/312.

⁸⁷ Tâhâ, 20/65-69.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/292-293.

(hikmet ve aklî deliller) ve gaybî haberler (geleceğe dair bildirimler) gibi farklı yönleriyle insanları aciz bırakan bir mucize olduğu görüşüne dayanır. Bu bağlamda, Mâtürîdî, Kur'an'ın i'câzını yalnızca Arap dili ve üslubuyla sınırlamamış, onun içeriğinde yer alan bilimsel, tarihî ve metafizik gerçeklerin de mucizevi olduğunu savunmuştur.⁸⁹

Mâtürîdî'ye göre, Kur'an, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) en büyük mucizesidir ve diğer peygamberlerin mucizelerinden farklı olarak tüm insanlığa hitap eden evrensel bir delildir. Bu görüşü destekleyen birkaç temel ilke bulunmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın kalıcı bir mucize olmasıdır. Örneğin, Hz. Musa'nın asasıyla Kızıldeniz'i yarması veya Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, sadece o dönemdeki insanlar tarafından tecrübe edilmiştir. Oysa Kur'an, kıyamete kadar geçerliliğini koruyan ve her çağın insanına hitap eden bir mucizedir. İkinci olarak, Kur'an peygamberliğin en güçlü delili olarak kabul edilmektedir. Kur'an hem lafız hem de mana açısından insan aklını aciz bırakan bir yapıya sahip olduğu için, nübüvvetin en büyük kanıtı niteliğindedir. Üçüncü olarak, Kur'an meydan okuma (tahaddî) özelliği taşımaktadır. Kur'an, tüm insanlığa meydan okuyarak, onun bir benzerini getirmeye davet etmiş, ancak hiçbir insan veya cin topluluğu bunu başaramamıştır.⁹⁰ Bu meydan okuma, İsrâ Suresi 88. ayette açıkça belirtilmiştir: "*De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın benzerini meydana getirmek için insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine yardımcı da olsalar, yine de onun benzerini getiremezler.*" Bu bağlamda, Mâtürîdî, Kur'an'ın lafız, anlam ve içerik bakımından eşî benzeri olmayan bir ilahi mucize olduğunu vurgulamaktadır.⁹¹

Mâtürîdîler, Kur'an'ın mucizevi yönlerini üç temel kategori altında incelemektedir:

İlk olarak, belağat yani Kur'an'ın edebi üstünlüğü ön plana çıkmaktadır. Kur'an'ın i'câzının en açık delillerinden biri, onun belağat (üstün edebi üslup) açısından erişilmez bir seviyede olması ve Arap edebiyatının zirveye ulaştığı bir dönemde indirilmesi ve onun üslubu ve dil mükemmeliyetinin kimse tarafından taklit edilememesi bu mucizeliğin en önemli kanıtıdır. Arap şairleri ve hatipleri, Kur'an'ın lafız ve anlam açısından eşsiz olduğunu kabul etmiş ve onun insani bir eser olamayacağını ifade etmişlerdir.⁹² Kur'an'ın ritmik yapısı, ayetlerin anlam derinliği ve kelimelerin uyumu, onun insani müdahaleden uzak, ilahi bir kelim olduğunu göstermektedir.⁹³

İkinci olarak, bilgi içeriği yani Kur'an'ın hikmet ve akıl üzerine kurulu olması dikkate değerdir. Mâtürîdî, Kur'an'ın içeriğinin aklî ve hikmetli oluşunu da mucizevi yönlerinden biri olarak ele alır. Kur'an'ın içerdiği ilahi öğretiler, insanın fıtratına en uygun kuralları ve ahlaki ilkeleri içermektedir. Ayrıca, Kur'an, geçmiş ümmetlerin tarihî olaylarını en doğru şekilde anlatmakta ve onların yaşadığı toplumsal dönüşümleri açıklamaktadır. Aklî deliller kullanarak insanları düşünmeye teşvik eden bu kitap, onları hakikate yönlendirmesinden dolayı onun bilgi içeriği, yalnızca bir inanç kitabı değil, aynı zamanda insan aklını ve düşünce sistemini inşa eden bir rehber olarak da değerlendirilmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Nesefî, *Matürîdî Akaidi*, 94.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 10.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/217; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 206; Teftâzânî - Gucerâtî, *Şerhu'l-'Aka'id*, 222.

⁹² Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 86-87.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 206; Ebu'l-Yûsuf Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens - Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005), 227.

⁹⁴ Nesefî, *Kitâbu't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 248.

Üçüncü olarak, gaybi haberler yani geleceğe ve bilinmeyene dair bildirimler Kur'an'ın i'câzının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'ın mucizevi yönlerinden biri de geleceğe dair verdiği haberlerin ve bilinmeyen gerçekleri bildirmesinin, onun ilahi bir kaynak olduğunu göstermesidir. Kur'an'da gelecekte vuku bulacak bazı olaylar önceden haber verilmiş ve bunlar gerçekleşmiştir. Örneğin, Bizanslıların Persler karşısında yenildikten birkaç yıl sonra tekrar zafer kazanacakları şu şekilde haber verilmiştir: "*Rumlar, en yakın bir yerde yenildiler. Fakat onlar, yenilgilerinin ardından birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.*"⁹⁵ Kur'an'ın birçok ayetinde doğa bilimleri ve insanın yaratılışına dair işaretler bulunmakta ve bunların bir kısmı modern bilim tarafından da doğrulanmaktadır. Bu bağlamda, Mâtürîdî, gaybi haberlerin de Kur'an'ın i'câzının bir parçası olduğunu ve insanları hakikate yönlendiren bir delil teşkil ettiğini ifade etmektedir.⁹⁶

5. Modern Düşünce Mâtürîdî'nin Mûcize Anlayışının Önemi

Modern düşüncede mûcize anlayışı, özellikle oryantalistlerin ve seküler bilim insanlarının eleştirileri karşısında önemli bir tartışma alanı haline gelmiştir. Aydınlanma dönemiyle birlikte doğa yasalarının değişmezliği ilkesi ve pozitivist bilim anlayışı ön plana çıkmış, bu durum mucizelerin aklen ve bilimsel olarak kabul edilebilirliği konusundaki tartışmaları artırmıştır. Oryantalistler ve rasyonalist düşünürler, mucizeleri mitolojik veya halk anlatılarının bir parçası olarak değerlendirmiş, hatta bazıları bunları tamamen tarihsel efsaneler olarak görmüştür. Ancak Mâtürîdî'nin mucizeyi epistemolojik ve ontolojik bir temele dayandırarak açıklaması, modern düşüncede bu tür eleştirilere karşı rasyonel bir savunma geliştirme imkânı sunmaktadır.⁹⁷

Oryantalist düşünürler ve Batı'daki rasyonalist filozoflar, mucizeleri doğa yasalarına aykırı olaylar olarak değerlendirerek, bilimsel yöntemlerle doğrulanamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu eleştiriler üç temel noktada toplanmaktadır. Birincisi, mucizelerin doğa yasalarına aykırı olduğu için gerçekleşmeyeceği iddiasıdır. David Hume gibi filozoflar, doğa yasalarının istikrarlı ve değişmez olduğu, dolayısıyla doğaüstü olayların imkânsız olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hume'a göre, tarihsel olarak aktarılan bir mucizenin kabul edilmesi, doğa yasalarının bozulduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu da akıl dışıdır. İkinci eleştiri, mucizelerin tarihi anlatılardan ibaret olduğu ve objektif olarak doğrulanamayacağı iddiasıdır. Oryantalistlerin çoğu, mucize anlatılarının tarihsel olaylardan ziyade, dini otoriteleri güçlendirmek için üretilmiş mitolojik unsurlar olduğunu iddia etmiştir. Mucizelerin anlatıldığı kaynakların, özellikle Kur'an ve hadislerin, tarihsel olarak eleştirel bir okumaya tabi tutulması gerektiği öne sürülmüştür. Üçüncü olarak, mucizelerin psikolojik ve sosyolojik açıklamalarla izah edilebileceği ileri sürülmüştür. Sigmund Freud gibi düşünürler, mucizelerin aslında bilinçaltı süreçlerin ve kolektif mitlerin bir ürünü olduğunu savunmuşlardır. Oryantalistler, peygamberlerin gösterdiği mucizelerin bazılarının, toplum üzerindeki psikolojik etkiden kaynaklanan algı hataları olabileceğini iddia etmiştir.⁹⁸

⁹⁵ Rum, 30/2-3.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 206; Neseî, *Matürîdî Akaidi*, 94; Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidit-Tevhîd*, 249.

⁹⁷ Recep Orhan Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (07 Aralık 2017), 37-72; Sait Kar, "Mucizeler Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 458-479.

⁹⁸ Kar, "Mucizeler Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?", 467.

Mâtürîdî, mûcizenin doğa yasalarını ihlal etmediğini, aksine doğrudan Allah'ın iradesiyle yaratıldığını ve bu nedenle ontolojik olarak mümkün olduğunu savunur. Onun yaklaşımı, modern dönemdeki eleştirilere karşı üç temel savunma sunmaktadır. Birincisi, doğa yasaları Allah'ın koyduğu kanunlardır; ancak Allah bunları değiştirme gücüne sahiptir. Mâtürîdî'ye göre, doğa yasaları mutlak ve değişmez kurallar değildir; aksine Allah'ın iradesi doğrultusunda işleyen düzenlerdir. Allah, peygamberlerin doğruluğunu tasdik etmek için tabiatla olağanüstü değişiklikler yapabilir ve bu, O'nun kudretinin bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında, mûcize bir doğa yasasının iptali değil, Allah'ın doğa üzerindeki mutlak kontrolünün bir tezahürüdür. İkinci olarak, mûcizeler sadece fiziksel fenomenler değil, aynı zamanda epistemolojik delillerdir. Kur'an'ın i'câzı gibi akli mûcizeler, tarih boyunca her insana hitap eden evrensel deliller olarak varlığını sürdürmektedir. Mâtürîdî'ye göre, eğer mûcizeler yalnızca bir dönemde gerçekleşmiş olsaydı, o dönemde yaşayanlar için geçerli olurdu; ancak Kur'an gibi evrensel mûcizeler, tarihin her döneminde insanları ikna edebilecek güçtedir. Üçüncü olarak, mûcizelerin psikolojik veya mitolojik anlatılar olarak görülmesi bilimsel olarak tutarsızdır. Mâtürîdî, peygamberlerin toplumlarındaki güvenilir kişiliklerini, tarihî delillerin ve Kur'an'ın açık meydan okumalarını referans göstererek, mûcizelerin uydurma anlatılar olamayacağını ileri sürmektedir. Eğer mûcizeler halkın algısına dayalı psikolojik fenomenler olsaydı, peygamberlerin düşmanları tarafından da tasdik edilmezdi. Örneğin, Hz. Musa'nın sihirbazları karşısında gösterdiği mûcizenin sihirbazlar tarafından da kabul edilmesi, onun bir illüzyon olmadığını gösterir.⁹⁹

Mâtürîdî, mûcizenin hem epistemolojik (bilgi kuramı açısından) hem de ontolojik (varlık felsefesi açısından) olarak kabul edilebilir olduğunu savunur. Epistemolojik açıdan, mûcizeler peygamberlerin doğruluğunu ispat etmek için Allah'ın sunduğu epistemolojik delillerdir. Kur'an'ın meydan okuması, onun tarih boyunca bir benzerinin getirilememesi nedeniyle epistemolojik bir kesinlik taşır. İnsan aklı, mûcizenin gerçek olup olmadığını sorgularken tarihsel ve felsefi delillere başvurabilir ve bu deliller, mûcizenin doğruluğunu ispat etmeye yeterlidir. Ontolojik açıdan ise Mâtürîdî, mûcizenin varlık açısından mümkün olduğunu, çünkü varlığın tüm unsurlarının Allah'ın iradesine tabi olduğunu ifade eder. Eğer Allah doğayı yaratmışsa, ona müdahale etmesi de mümkündür. Bu açıdan mûcize, doğanın olağan işleyişini geçici olarak askıya alan bir ilahi fiil olarak ontolojik bir gerçeklik taşır.¹⁰⁰

Modern düşüncede mûcize anlayışı, özellikle oryantalist eleştiriler ve pozitivist bilim anlayışının etkisiyle sorgulanmıştır. Ancak Mâtürîdî'nin mûcize anlayışı, bu eleştirilere karşı rasyonel bir savunma sunmakta ve mûcizenin hem epistemolojik hem de ontolojik olarak mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, doğa yasalarının mutlak olmadığını, Allah'ın bu yasaları istediği zaman değiştirebileceğini ifade ederek mûcizenin metafiziksel açıklamasını yapmaktadır. Mûcizelerin mitolojik anlatılar olmadığını, peygamberlerin düşmanları tarafından dahi tasdik edilmesiyle ispatlamaktadır. Kur'an'ın i'câzı, mûcizenin yalnızca fiziksel bir olay değil, aynı zamanda akıl yoluyla idrak edilen bir hakikat olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda,

⁹⁹ Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûlî'd-Dîn*, 1/770.

¹⁰⁰ Soner Akpınar, "Modern ve Gelenekçi Anlayışın Hz. Muhammed'e İzafe Edilen Mûcizelere Yaklaşımı", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2023), 54-77.

Mâtürîdî'nin mucize anlayışı, modern bilim ve felsefe perspektifinde bile savunulabilir bir rasyonel çerçeve sunmaktadır.¹⁰¹

Sonuç

Mâtürîdî'nin mucize anlayışı, kalam ilmi içinde nübüvvetin ispatı ve ilahi tasdik mekanizmasının anlaşılması açısından kritik bir yere sahiptir. O, mucizeyi peygamberliğin en temel ve kesin delili olarak kabul etmiş ve onu keramet, sihir, kehanet gibi diğer harikulâde olaylardan net bir şekilde ayırmıştır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin yaklaşımı, hem kalam ilminin metodolojik gelişimi açısından hem de sahih nübüvvet iddialarının belirlenmesi açısından önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır. Mâtürîdî, mucizeyi yalnızca olağanüstü bir doğa olayı olarak değil, aynı zamanda epistemolojik bir delil ve ontolojik bir hakikat olarak değerlendirmiştir. Nübüvvetin ispatı konusunda mucizenin zorunluluğunu vurgulaması, onu Mu'tezile ve Eş'arî kalamcılarından farklı bir noktaya taşımıştır. Mu'tezile ekolü, peygamberliğin akıl ve ahlâk ilkeleriyle ispat edilebileceğini savunurken, Mâtürîdî bu görüşü yetersiz bulmuş ve peygamberliğin ancak Allah'ın doğrudan tasdikiyle kesinleşeceğini öne sürmüştür. Eş'arîler de mucizeyi önemli bir delil olarak kabul etmekle birlikte, Mâtürîdî'den farklı olarak peygamberlerin ahlâkî mükemmelliğini ve mesajlarının akla uygunluğunu da birer delil olarak görmüşlerdir. Mâtürîdî'nin en önemli farkı, mucizeyi nübüvvetin olmazsa olmaz şartı olarak kabul etmesi ve peygamberliğin başka bir delille kesinleşemeyeceğini savunmasıdır. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin yaklaşımı, kalam ilmi içinde nübüvvetin epistemolojik temellerini güçlendiren bir yapı sunmakta ve sahte peygamberlik iddialarına karşı önemli bir kriter oluşturmaktadır.

Mâtürîdî, mucizeyi diğer harikulâde olaylardan ayırmak için detaylı bir tasnif geliştirmiş ve her bir olağanüstü olayın mahiyetini açıklayan sistematik bir yaklaşım sunmuştur. Mucizeyi, yalnızca peygamberlere özgü ve nübüvveti ispatlayan bir ilahi tasdik olarak görmüş, keramet, istidrac, ihanet ve ma'ûnet gibi diğer harikulâde olaylardan net bir şekilde ayırmıştır.¹⁰² Kerametın velilere mahsus olduğunu, ancak peygamberliğin bir delili olamayacağını ifade etmiş ve bu nedenle mucize ile karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. İstidracı, yalancı ve günahkâr kişilere verilen geçici olağanüstü olaylar olarak tanımlamış ve bunların ilahi bir tasdik içermediğini belirtmiştir. Sihir ve kehaneti, mucizeden tamamen ayrı bir kategoriye yerleştirerek, bunların şeytani etkiler içerdiğini ve insanları yanıltan bir illüzyon olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin harikulâde olaylara yaklaşımı, hem sahte peygamberlik iddialarına karşı kalamcılarının elinde güçlü bir teorik çerçeve oluşturmuş hem de peygamberlerin doğruluğunu gösteren delilleri daha sistematik hale getirmiştir.

Mâtürîdî'nin mucize anlayışı, modern dönemde mucizelere yönelik getirilen bilimsel ve felsefi eleştirilere karşı sağlam bir teorik temel sunmaktadır. Oryantalistlerin ve rasyonalist düşünürlerin mucizeleri doğa yasalarına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmesi karşısında, Mâtürîdî'nin yaklaşımı mucizenin ilahi kudretin bir tecellisi olduğunu savunarak bu eleştirileri aşmayı mümkün kılmaktadır. Mâtürîdî, doğa yasalarının mutlak olmadığını, Allah'ın iradesi doğrultusunda bunları değiştirebileceğini

¹⁰¹ Akpınar, "Modern ve Gelenekçi Anlayışın Hz. Muhammed'e İzafe Edilen Mucizelere Yaklaşımı"; Özel, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme"; Kar, "Mucizeler Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?"

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 5/101.

ifade ederek mûcizenin metafiziksel açıdan mümkün olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın i'câzını, yalnızca belağat yönüyle değil, içerdiği aklî deliller, bilgi içeriği ve gaybî haberler yönüyle de değerlendiren Mâtürîdî, modern bilim ve düşünce açısından mûcizenin kabul edilebilirliğine dair önemli argümanlar sunmaktadır. Epistemolojik olarak mûcizeyi, insan aklını ikna eden bir delil olarak konumlandıran Mâtürîdî'nin yaklaşımı, mûcizenin sahih bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin mûcize anlayışı hem klasik kelim ilminde hem de modern düşüncede İslam'ın mûcize kavramını savunmak için güçlü bir teorik zemin sunmakta ve günümüz tartışmalarına ışık tutmaktadır.

Mâtürîdî'nin mûcize anlayışı, kelim ilminde ve modern düşüncede önemli bir yere sahiptir. Onun yaklaşımı, nübüvvetin epistemolojik temelini güçlendiren, sahte iddialara karşı sağlam bir delil sunan ve mûcize kavramının farklı açılardan ele alınmasını sağlayan sistematik bir yapı inşa etmiştir. Kelim ilminde, Mâtürîdî mûcizeyi nübüvvetin tek ve zorunlu delili olarak görerek, peygamberlik iddiasının ancak ilahi bir tasdikle doğrulanabileceğini savunmuştur. Harikulâde olaylara yaklaşımında, mûcizeyi diğer olağanüstü olaylardan net bir şekilde ayırmış, böylece sahte peygamberlerin iddialarına karşı güçlü bir teorik çerçeve oluşturmuştur. Modern düşünce açısından, Mâtürîdî'nin mûcize anlayışı, bilimsel ve felsefi eleştirilere karşı rasyonel bir savunma sunmakta ve mûcizenin epistemolojik ve ontolojik olarak kabul edilebilir olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin mûcize teorisi hem klasik kelim düşüncesinde hem de çağdaş İslam düşüncesinde, mûcizeleri akıl ve vahiy bağlamında sistematik bir temele oturtan önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Toplanması: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Veri Analizi: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makalenin Yazımı: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu: 1. Yazar (%50), 2. Yazar (%50)

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	Design of Study: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Acquisition: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Data Analysis: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Writing up: 1. Author (%50), 2. Author (%50) Submission and Revision: 1. Author (%50), 2. Author (%50)

Kaynakça | References

Akpınar, Soner. “Modern ve Gelenekçi Anlayışın Hz. Muhammed’e İzafe Edilen Mucizelere Yaklaşımı”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2023), 54-77. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1225618>

Bağçeci, Muhittin. *Peygamberlik ve Peygamberler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2013.

Bâkillânî, Ebû Bekr. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar Mucize Keramet Sihar*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Bâkillânî, Ebû Bekr. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Emaduddin Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.

Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkilânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Birinci basım., 2015.

Câhız, Ebu Osmân. *Hucecu'n-Nübüvve*. thk. Alî Bumulhim. Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004.

Diyanet. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Doğan, Hacı İsmail. “Mâtürîdî Kelâmcısı Nûreddin es-Sâbûnî'ye Göre Peygamberlerin Sıfatları”. *Tetkik* 6 (30 Eylül 2024), 139-163. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1489506>

Ebû Hanîfe, İmâmu'l-A'zam. *el-Fıku'l-Ekber Ebu'Müntehâ Şerhî*. Rusya: Mabaatu Kerîmiyye, 1914.

Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Me'âricü'l-Kuds fî Medârici M'arifetu'n-Nefs*. Beyrut: y.y., 1975.

Ğaznevî, Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Sa'îd el-Ħanefî el-. *Kitâbu Uşûlu'd-Dîn*. thk. 'Umar Vefîk ed-Dâ'ûk. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.

Kâdî 'Abdulcebbar, Ebû'l-Ħasen 'Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Teşbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Muştafâ, ts.

Kar, Sait. “Mucizeler Gerçekten Felsefî-Teolojik Bir Problem Midir?” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 458-479.

Karaoğlu, Arslan. *Kur'ân ve Bilim Ekseninde İlmî İcâz*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.

Mahmûd Eyyûb, Hasan. *Tebîtu'l-Akâidi'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nedveti'l-Cedîde, 1983.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Misriyye, 1970.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mavil, Kılıç Aslan. “Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin Kapsam ve Gerekliliği”. *Dergiabant* 5/9 (15 Haziran 2017), 76-88.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Kitâbu't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Cîbullâh Hasan Ahmet. Kahire: Dâru'ttbâatu'l-Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Matürîdî Akaidi: (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Muahmmmed Enver Hâmid İsâ.

Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.

Özel, Recep Orhan. "Kur'ân'daki Hissî Mucizelere Modern Yaklaşımlar Bağlamında Bir İnceleme: Mustafa Öztürk Örneği -II-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (07 Aralık 2017), 37-72. <https://doi.org/10.18498/amauidf.363410>

Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Uşûl*. thk. Sa'îd Abdullaîf Fûda. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

Sâbûnî, Nureddîn. *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.

Sâbûnî, Nureddîn - Ârûcî, Muhammed. *el-Kifâye fî'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.

Sefârînî, Ebu'l-'Avn Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed es-. *Levâmi 'u'l-Envârî'l-Behiyye ve Sevâti 'u'l-Esrârî'l-Eşriyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Muessesetü'l-Hafikîn, 1982.

Teftâzânî, Sa'deddîn - Gucerâtî, Abu'l-Kâsım Muhammed İlyas bin Abdullah el-Himme Negrî. *Şerhu'l-'Aķâ'idî'n-Nesefiyye*. Hindistan: İdâratü's-Siddîk Dâiyl, 2018.

Toprak, İbrahim. "Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler". *Kader* 19/1 (30 Haziran 2021), 424-426. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.916167>

Toprak, İbrahim. *Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikleri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

Uysal, Ekrem. *Eş'arî Kelâmı*. ed. İsa Yüceer. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.



Kant Felsefesinin Çarptığı Buzdağı: Özgürlük

Ata Demir ¹

Öz

İnsanın anlama, yorumlama ve sorgulama yeteneğine sahip olduğu kabul edilerek bu yeteneklerin sorumlulukla ilişkilendirilmesi, özgürlük sorunsalının gündeme gelmesine neden olmuştur. Fiziksel âlemde hüküm süren yasaların dışında insanın edimlerini tercih edebilme imkânı, özgürlük alanını oluşturur. Din, ahlak, siyaset, hukuk ve sanat gibi toplumsal kültürün olduğu alan, özgürlük ya da irade alanı olarak kabul edilir. En genel kavramlardan biri olan varlık, ifade edilmesi en güç olan kavramlardan biri olarak kabul edilirken; insanın her türlü edim ve üretiminin koşulu olarak görülen özgürlük kavramı da düşüncenin en tartışmalı alanlarından biri olarak değerlendirilir. Özgürlük, felsefe tarihinde süreklilik arz eden temel bir sorun olarak varlığını korurken, Kant'ın bu kavrama yaklaşımı gerek ontolojik temellendirme eksikliği gerekse pratik-akıl bağlamındaki sınırlandırmaları nedeniyle yetersiz bulunmuş ve çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bu durum, Kant sonrası düşünürlerin özgürlük kavramına yönelik eleştirilerine zemin hazırlamış ve özgürlük, "Kant felsefesinin çarptığı buzdağı" olarak tanımlanmıştır. Bu çalışmada önce Kant'ın ahlak anlayışı bağlamında özgürlük kavramı incelenmiş daha sonra Fichte, Hegel, Adorno ve Nancy'nin söz konusu özgürlük yaklaşımına yöneltmiş oldukları eleştiriler ele alınmıştır. Sonuç bölümünde çalışmanın bizce nasıl görüldüğü hakkında değerlendirmemiz yer almaktadır. Kant'ın ölümünün iki yüzüncü yılı vesilesiyle, Kant'ın özgürlük anlayışı ve ona yöneltilen eleştirileri ele almanın, kritisizmin filozofuna olan bir vefa olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Kant, Özgür İrade, İyi İsteme, Özgürlük, Etik, Ben.

Demir, Ata. "Kant Felsefesinin Çarptığı Buzdağı: Özgürlük". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 566-590. <https://doi.org/10.32711/tiad.1632961>

Geliş Tarihi	04.02.2025
Kabul Tarihi	01.05.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye, ata.demir@siirt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9075-8987.



The Iceberg Hit by Kant's Philosophy: Freedom

Ata Demir ¹

Abstract

The recognition of humans as beings capable of understanding, interpreting, and questioning has led to the association of these abilities with responsibility, thereby bringing the issue of freedom into focus. The possibility for humans to choose their actions beyond the laws governing the physical world constitutes the realm of freedom. The fields in which social culture is formed, such as religion, ethics, politics, law, and art, are considered areas of freedom or will. While "being," one of the most general concepts, is considered one of the most difficult to express, the concept of freedom, seen as the condition of all human actions and creations, is also regarded as one of the most controversial areas of thought. Freedom, as a fundamental issue in the history of philosophy, continues to persist; however, Kant's approach to this concept has been deemed insufficient due to its ontological grounding deficiencies and the limitations imposed within the context of practical reason, thus becoming the subject of various criticisms. This has paved the way for post-Kantian philosophers' critiques of the concept of freedom, and freedom has been described as "the iceberg that Kant's philosophy collided with." In this study, Kant's concept of freedom is first examined in the context of his moral philosophy, and then the critiques made by Fichte, Hegel, Adorno, and Nancy regarding this conception of freedom are discussed. The conclusion section contains our evaluation of how the study is perceived. On the occasion of the two-hundredth anniversary of Kant's death, we believe that examining Kant's concept of freedom and the criticisms directed at it is a tribute to the philosopher of critical philosophy.

Keywords: Kant, Free will, Good will, Freedom, Ethics, I

Demir, Ata. "The Iceberg Hit by Kant's Philosophy: Freedom". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 566-590. <https://doi.org/10.32711/tiad.1632961>

Date of Submission	04.02.2025
Date of Acceptance	01.05.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist. Prof., Siirt University, Theology Faculty, Department of Philosophy and Religion, Siirt, Türkiye, ata.demir@siirt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9075-8987.

Giriş

Immanuel Kant (1724-1804), aydınlanma öncesi dönemin insanların akıllarını kullanma cesaretini gösteremeyerek erginleşmeden yaşamayı tercih ettiklerini belirtir. Ona göre aydınlanma, insanın erginleşip rüştünü ispatladığı, bilmeye cesaret ettiği bir durumu ifade eder. Kant'ın "kendi aklını kullanma cesareti göster" (sapere aude) ² ifadesi, aydınlanma düşüncesinin temel mottosu olarak, özgürleşen insanın akıl ve düşünme yetisini kullanma sorumluluğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, Kant'ın sözünün Aydınlanma'nın mottosu olarak kabul edilmesi anlaşılır bir durumdur. Zira Aydınlanma'nın temel amacı, insanı üzerinde tahakküm kuran tarih, gelenek, din ve toplum gibi otoritelerden özgürleştirerek onu "doğa"ya ya da "akıl"a yönlendirmektir.³

Teorik akılla ispatlanması olanaksız olan özgürlük, olanaklı deneyin dünyasında Kantçı felsefenin önemli bir sorunsalı olarak kabul edilir. Kant, başta Rene Descartes (1596-1650) olmak üzere önceki modern düşünürlerin izinden giderek görme eyleminin duyularla, düşünmenin ise anlama yetisiyle ilişkili olduğunu belirtir. Kant'a göre tasarımlar bilinçte birleşerek yargıya dönüşür ve bu süreç düşünme sayesinde gerçekleşir.⁴ Fenomenal alanla ilgili teorik aklın konusu olan nesnel bilgi, deneyim yoluyla elde edilir. Duyulara konu olamayan Tanrı, ruh, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramların varlığı hakkında insanın doğası gereği duyduğu merakı Kant şu şekilde ifade eder:

"Gerçekten de anlama yetimizin saf kavramlarında, insanı onları aşkın kullanmaya çeken ayartıcı bir şey vardır; nitekim olanaklı deneyin dışına çıkan kullanışa "aşkın kullanış" diyorum."⁵

Kant'a göre klasik metafizik, teorik aklın gücü dâhilinde olmayan saf düşüncenin kavramlarını ele almasıyla farkında olmaksızın *antinomi*'ye düşmüştür. İnsanın eylemleri üzerinde etkili olan ve ahlaka temel teşkil eden özgürlük, teorik akıl ve deneyim dünyasının sınırlarını aşan bir kavramdır.⁷ Kant, deneyim alanının dışında teorik aklın kullanılmasını şu şekilde eleştirir:

"Anlama yetisi, deney edinmek için kategorileri gereksediği gibi, aynı şekilde akıl da idelerin temelini kendinde taşır. "İde" derken, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum. Bu kavramlar aklın doğal yapısında, diğerleri ise anlama yetisinin doğal yapısında bulunurlar; ve eğer bu ideler, kolayca yanlış yollara sürükleyebilecek bir kuruntuyu birlikte getiriyorsa, bu kuruntu kaçınılmazdır, ama "bunun yanlış yollara sürüklemesinden" pekâlâ sakınılabılır."⁸

Öznel yargıları nesnel yargılar gibi teorik akılla açıklamaya çalışan klasik metafizik geleneğinin tümüne eleştiriler yönelten Kant, deneyim dünyasında karşılığı olmayan Tanrı, özgürlük gibi aklın saf ideleri olan kavramların herhangi bir nedene dayalı

² Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 213.

³ Ramazan Yılmaz, "Richard Rorty'nin Post-Felsefi Kültürü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 29 (2020), 245.

⁴ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 55.

⁵ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 67.

⁶ Bkz. Antinomi: Aşkın ide olarak kabul edilen Tanrı, ruh, özgürlük, ölümsüzlük gibi kavramların teorik akıl tarafından deneyim alanında geçerli olan bir ilkeye dayanarak yargıda bulunulması çelişkiyle karşılaşır. Varılan yargının doğruluğunu ispatlayan savlar olduğu gibi yanlışlığını iddia eden savlar da vardır ve eşit derecede doğruluk iddiasına sahiptirler. Başka bir ifadeyle savın lehinde ve aleyhinde ileri sürülen delillerin akıl tarafından aynı değerle kabul edilmelerini Kant, antinomi kavramıyla ifade eder. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 92.

⁷ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 136.

⁸ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 81.

olmaksızın düşünülmesi gerektiğini belirtir.⁹ Söz konusu kavramlara ilişkin yanlış yargılar, *antinomilere* yol açar. Teorik aklın sınırlarının aşılmasıyla ortaya çıkan bu *antinomilerden* biri de özgürlük idesiyle ilgilidir. Özgürlük *antinomisi* ile ilgili olarak ortaya çıkan çelişik iddialar şu şekildedir; ya özgürlük yoktur, her şey doğa yasalarıyla belirlenir; ya da özgürlük vardır ve dünyada özgürlükten doğan nedenlerin belirlediği bir alan vardır.¹⁰ Teorik akıl, özgürlük hakkında birbirine zıt her iki iddia için de kanıtlar sunabilir. Doğa alanında bulunan yasaların zorunluluğu nedeniyle özgürlükten söz edilemeyeceğini belirten Kant, özgürlük alanını şöyle açıklar:

“(…) akıl sahibi varlıkların tüm eylemleri, görünüşte olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.”¹¹

Kant’ın sisteminde doğadaki zorunlu nedensellik sebebiyle varlığı söz konusu olmayan özgürlük, aklın bir idesi olarak ahlaki yasaların nedenine dönüşebilmektedir. Özgürlük, deneyim nesnesi değil, pratik aklın nesnesi olarak tezahür etmektedir. Klasik metafizikteki temellendirmeden farklı olarak Kant’ın özgürlük anlayışının temeli, tümel değil tekil insandır. Ahlaki özne konumunda kabul edilen tekil insanlar, sahip oldukları akıl sayesinde *buyruklar/amaçlar krallığı*¹²nın doğal üyesidirler. Kant’a göre buyruklar krallığından yankılanan *kategorik imperatif*¹³(koşulsuz buyruk), insanın saf aklının sesi olarak iyi istemeyi belirler. Bu doğrultuda, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin temel amacı bilmenin nesnel yapısını temellendirmekse ve bu amacı doğrultusunda özneyi merkeze alarak nesnelliği sınırlayan yaklaşımlara karşı bir tutum geliştiriyorsa; Kant, ahlak alanında aynı ilkeyi *kategorik imperatif* aracılığıyla sistemleştirir.¹⁴ Evrensel ahlaki mümkün kılan saf aklın idesi olarak özgürlük, *a priori* bir kavramdır. Kant’a göre ahlaki edimlerin gerçekleşebilmesi için akıl tarafından gerçekleştirilen sorgulama süreci, özgürlük idesinin varlığını mümkün kılar. Özgürlük, ahlak yasasının varlık bulabilmesi için temel bir şarttır.¹⁵

Kant’a göre ahlak yasası ile özgürlük ideasının kaynağı *a priori*dir. Aklın *koşulsuz buyruğu* doğrultusunda bireyin ahlaki eylemi, özgürlüğün varlığını gerektirir. Kant’ın benlik anlayışı, özgürlük ile *nedensel determinizm* arasındaki gerilimi çözmeyi amaçlayan bir ayrımla şekillenir. Benlik, *fenomenal* ve *numenal* olmak üzere iki düzlemde ele alınır. *Fenomenal benlik*, doğa yasalarına tâbi olup deneyim alanında yer alır; bu yönüyle özgürlükten yoksundur. Buna karşılık, *numenal benlik*, aklın yasasına uyan ve pratik akıl kapsamında özgür eylemin mümkün olduğu bir varlık alanını temsil eder. Ahlaki özne

⁹ Wood, Kant, 137.

¹⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 92.

¹¹ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 99.

¹² Amaçlar krallığı: Kant’a göre, insanın kendini amaç olarak görmesi ve akli iradesi, bireysel ahlaktan sosyal ahlaka geçişi sağlayan bir köprü oluşturur. Amaçlar krallığı, bireyin hem yasa koyucu hem de bu yasaya uyan bir üye olarak toplumda yer almasını sağlar. Bu toplumsal düzen, doğadaki zorunlu yasaların yerine, insanın koyduğu ideal yasaları ifade eder. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 434.

¹³ Bkz. Kategorik imperatif: “doğal arzu ve eğilimlerden etkilenen, ama onlar tarafından belirlenmeyen, vicdan ve ahlaki duyarlılık sahibi, akıl sahibi ve rasyonel kişiler olarak bize uygulanabilmesiyle, ahlak yasasının içeriğinin belirlenmesine yardım eder.” John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, çev. Özlem Barın, *Cogito* 41-42 (2020), 242.

¹⁴ Ramazan Yılmaz, “Kant’ta Sentetik Apriori Sorunu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2844.

¹⁵ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradı - Ülker Gökberk (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014), 4-6.

olarak *numenal benlik*, duyuusal itkilerden ve nedensel zorunluluklardan bağımsızdır. Dolayısıyla, Kant'a göre gerçek anlamda ahlaki eylem, fenomenal belirlenimlerden soyutlanmış, saf pratik aklın yönlendirdiği iradeyle mümkündür.

Tekil özneli evrensel/nesnel bir ahlakta buluşturan öznel ilkeler olarak *maxim* kavramı, Kant'a göre iyi istemenin yasalarını belirlemede yeterlidir.¹⁶ Öznel ilkeler olan maximler, akıl sahibi tüm insanlar için nesnel ahlaki eylemlerin olanağını yaratır. Kant'ın felsefesinde istemenin pratik geçerliliği, bireyin özgürce eylemde bulunabilme yetisine sahip olmasını zorunlu kılar.

Kant sonrası Alman idealizminin iki önemli düşünürü olan Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Kant'ın eleştirel felsefesini hem sürdürmüş hem de özgürlük kavramı bağlamında onun sınırlarını aşarak özgün sistemler geliştirmişlerdir. Theodor W. Adorno (1903–1969) ve Jean-Luc Nancy (1940–2021) ise, postmodern felsefe çerçevesinde Kant'ın özgürlük anlayışını eleştirel biçimde yeniden yorumlamışlardır. Bu çalışma, Kant'ın özgürlük kavramına yönelik düşünsel mirasını ve bu mirasa yönelik eleştirel yaklaşımları merkeze alarak Fichte, Hegel, Adorno ve Nancy'nin bu kavrama dair geliştirdikleri eleştirileri felsefi bağlamlarıyla ele almayı amaçlamaktadır. Bu inceleme, söz konusu filozofların her birinin Kantçı özgürlük anlayışına nasıl yaklaştıklarını ve bu yaklaşımlar doğrultusunda kendi özgün düşünce yapılarını nasıl inşa ettiklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Ahlak Yasasını Belirleyen İyi İsteme

Kant'ın özgürlük kavramı üzerine kurguladığı ahlak felsefesinde iyi istemenin koşulsuz olması gerekir. Pratik aklın kullanımında ortaya çıkan iyi isteme, diğer bütün istemelerin çerçevesini çizen bir mahiyete sahiptir. Özgür, özerk ve hiçbir koşula tabi olmayan iyi isteme, iyi kavramını belirler. Bedensel arzu ve tutkulardan kaynaklanan isteme koşullu ya da *yaderk* ("benliğin karşıtı", "ben olmayan" "kendiliğin dışında kalan", "kendilik"e karşıt) olacağından özgür ve özerk isteme olamaz. Evrensel/nesnel bir ahlakın *maximleri* (ilkeleri), istemenin içeriğini değil de çerçevesini belirler.¹⁷ Pratik aklın içeriği olarak istemenin nesnesi ya istemenin belirleyici nedenidir ya da değildir. Öznenin öznel haz ve acılarına uygun eylemleriyle tecrübe dünyasına bağımlı hale gelmesi durumunda nesne, istemenin belirleyici nedeni olur. Kant'ın genel ahlak yasasına ulaşabilmesi için öznenin, her türlü deneyimsel koşuldan arınarak saf aklın pratik yasalarını oluşturan maximler ya da iyi istemenin buyruklarındaki zorunlu belirleyici ilkeyi fark etmesi gerekir.¹⁸ Kant'a göre genel/evrensel ahlaki ortaya çıkaran *kategorik imperatif* (zorunlu/koşulsuz buyruk), nesnel ve zorunlu olup saf aklın buyruğudur.¹⁹ Kant, tecrübenin bağlarından kurtulan aklın, tıpkı doğa yasası gibi evrensel ahlaki ilkelerin belirlenmesindeki rolünü şöyle açıklar:

"Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun.²⁰ Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."²¹

¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 32.

¹⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 29-35.

¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 30-34.

¹⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, çev. İonna Kuçuradı (Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013), 29-30.

²⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 38.

²¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

Kategorik imperatif, Kant'ın ahlak anlayışında, tüm rasyonel varlıklar için koşulsuz geçerliliğe sahip olan ve akıl tarafından *a priori* olarak türetilen, her durumda uygulanabilir evrensel yasallığın biçimsel ilkesini temsil eder. Kant'a göre ahlak, istemeyle, isteme de aklın koyduğu yasayla belirlenir. Aklın koyduğu yasayla belirlenen isteme, hiçbir içeriğe sahip olmayıp sadece formel bir belirlemedir. Kant söz konusu biçimsel buyrukları şöyle ifade eder:

“Genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eylemde bulun.”²² Öyleyse pratik buyruk şu olacaktır: her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”²³

Kant'ın ahlak anlayışında buyruklar, istemenin özgürlüğü ve özerkliği temelinde biçimlenir; bu buyruklar, dayandıkları biçimsel ilkelere uygun olarak her türlü koşuldan bağımsız olmayı amaçlar. Kant, koşulsuz istemenin tersi olan hipotetik(koşullu) istemeyi şöyle ifade eder:

“Bir buyruk, amaç olarak koşul kılınmış olan bir başka şey gerçekleşsin diye, eğer sadece hangi araçların kullanılması veya seçilmesi gerektiğini gösteriyorsa koşullu (hipotetik) adını alır.”²⁴

Kant'a göre koşulsuz buyruklar, belirli bir amaca ulaşmak için araçsal bir yol izlemeyi gerektirmez; onlar, salt yükümlülükten doğan ve kendi başına bağlayıcı olan ilkelerdir. Çünkü belli amaçlar için yapılan eylemler, özgürlük ve özerklik ilkelerini ihlal eder ve Kant'ın ödev ahlakıyla bağdaşmaz. Bu tür eylemler hipotetik buyruk olarak adlandırılır. Çünkü dış dünyaya bağımlı haz ve acılara dayanır. Özgür isteme, fenomenler alanında ortaya çıkan arzu ve ihtiyaçların, ampirik temellere dayanmayan, *a priori* ve koşulsuz bir buyruk doğrultusunda düzenlenmesiyle temellenir.²⁵ Koşulsuz buyrukların pratik alandaki yansıması *ödev* kavramıdır. Ödevden dolayı eylem, koşulsuz buyruğun özünü belirler. Kant'ın ahlak felsefesinde yasanın buyurduğu eylem, ödev olarak adlandırılır.²⁶

Kant'a göre bir eylemin ahlaki niteliği, yalnızca dışsal olarak yasaya uygunluğuyla değil, eylemin arkasındaki niyetin ahlak yasasına duyulan içsel saygıya dayanmasıyla belirlenir. Dolayısıyla ahlaki değer, eylemin biçiminden çok onu yönlendiren ahlaki motivasyonda temellenir. Ona göre bir eylemin değerini belirleyen ödev kavramıdır.²⁷ Ödevde uygun eylem ile ödevden dolayı eylem arasındaki fark, eylemin arkasındaki istemeyle ilgilidir. Özgür, özerk ve koşulsuz bir isteme ödevde uygun iken, *yaderk* veya koşullu bir istemeyle gerçekleşen eylem ise ödevde uygun kabul edilmez. Çünkü ödevde uygun bir eylemin koşulsuz sayılabilmesi için *özerklik* ve *özgürlük* şartlarını taşıması gerekir. Kant'a göre ödevden dolayı gerçekleştirilen bir eylemin ahlaki değeri, ulaşılabilecek bir amacın aracı kılınmasından değil, kişiyi eyleme sevk eden *maximden* kaynaklanır. Böyle bir isteme, ödev duygusu dışındaki her türlü güdüden arınarak özgür biçimde ödevde uyma amacıyla eylemde bulunur. Başka bir ifadeyle Kant'ın anlayışına göre ödev, sırf yasaya duyulan saygıdan doğan zorunlu eylemi ifade eder.²⁸

Kant'ın özgürlük anlayışı pratik akıl alanı olan ahlak içerisindeki ödev kavramı üzerine

²² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 38.

²³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 46.

²⁴ Ernst Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 259.

²⁵ Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, 270-271.

²⁶ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 89.

²⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 5.

²⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 15.

konumlanır. Ahlak yasasının buyruğuna uygun gerçekleştirilen edime *ödev* isminin verildiği daha önce açıklanmıştı. Kant'ın "ödev kavramı, nesnel olarak eylemin yasaya uygunluğunu istemektedir."²⁹ Bu niteliğiyle ödev, sırf yasaya olan saygıdan dolayı yerine getirilir. Eylemin değerini belirleyen ölçüt, sadece ödev kavramıdır.³⁰

Örneğin, dayanılmaz acılar içinde olsa bile bir kişinin intiharı reddedip yaşamaya devam etmeyi tercih etmesi; yaşamı sürdürmeyi bir ödev olarak görmesinden kaynaklanıyorsa, bu tutum gerçek anlamda ahlaki bir eylem olarak değerlendirilir. Burada belirleyici olan, eylemin sonucundan çok, ahlak yasasına uygun olarak ve salt ödev duygusuyla gerçekleştirilmesidir.³¹ Kant bu hususu şöyle izah eder:

*"(...)bu, eğilimlerce salık verilenlerin taşıyabileceği her değerın üstünde olan değerın görülmesidir; ve pratik yasaya saf saygıdan gelen eyleminin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir. Bu ödevde başka her hareket nedeni yerini vermelidir; çünkü o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur."*³²

Ahlaki eylemlerin mümkün olabilmesi için insanın özgür olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bedensel arzuların sesine değil de aklın sesine kulak verebilme, insani özgürlüğün kanıtı kabul edilmektedir. Bu sayede insan, çıkarına göre değil, saf iyiye göre hareket edebilmekte ve eylemlerinin doğa yasasına dönüşmesini isteyecek şekilde davranabilmektedir.³³

Kant'a göre özgür bir insan, kendi kendine yasalar koyarak amaçlar belirleyebilir. Bu özelliğiyle her insan, doğası gereği bizzat amaç olup asla araç olamaz.³⁴ Kendine amaç belirleyebilen doğa, özgür olabilmesiyle diğer doğalardan ayrılır. Bu özelliğiyle insan, diğer varlıkları araç olarak kullanabilme iktidarını da elde eder.

Kant'ın istenç özgürlüğü, özerkliği gerektirir. Bedenin tüm isteklerinden azade olarak ya da onlara rağmen saf akıl sayesinde kendine yasa koyabilen insan, özerk ya da otonom bir varlık seviyesine yükselir. Başka bir deyişle özerklik, iradenin akıl tarafından yönetilmesidir. Bedensel arzu ve itkilerin karar vermede devre dışı bırakılarak istemenin saf aklın buyruklarına teslim edilmesi; otonom, özgür ve ahlaklı bireyi ifade eder.³⁵ Kant, otonom ve özgür bireylerin buyruklar krallığına üye olmaları hasebiyle sadece kendileri için değil; tıpkı kendileri gibi tüm insanlar için geçerli olacak ahlaki, siyasi ve hukuki ilkelerde ortaklaşmalarını mümkün görür. Anladığım kadarıyla Kant'ın özgür irade anlayışı, ahlak yasasıyla kurulan zorunlu ilişki üzerine temellendirilir ve bu bağlamda onun düşüncesi modern felsefe tarihinde özgün bir konum kazanır. Kant'a göre özgürlük, keyfi isteme ya da eğilimlere boyun eğme biçiminde değil rasyonel bir ilkeye, yani *kategorik buyruğa* (kategorischer Imperativ) uygun olarak belirlenen istemede anlam bulur. Burada *özgürlük*, *özerklik* (autonomie) kavramıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü bir varlığın ahlak yasasını kendisine bizzat yasa olarak koyması, onun rasyonel bir özne olarak özgürlüğünü ortaya koyması anlamına gelir. Kant, özgür iradeyi yalnızca *negatif özgürlük* (dışsal belirlenimlerden bağımsızlık) biçiminde değil, aynı zamanda *pozitif özgürlük* (kendine yasa koyma yetisi) olarak düşünür. Bu pozitif özgürlük anlayışı, ahlak

²⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 89.

³⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 12.

³¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 13.

³² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 19.

³³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 35-35.

³⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, 46.

³⁵ Wood, *Kant*, 226.

yasasına itaat etmeyi bir zorunluluk değil, bizzat aklın doğasından kaynaklanan bir eylem olarak görür. *Saf pratik akıl*, yalnızca kendi ilkesine göre davranan bir iradeyi ifade eder. Bu husus, özgürlükle ahlak arasında içsel ve zorunlu bir bağı ortaya koyar. Dolayısıyla Kant'a göre özgür bir irade, yalnızca *ahlak yasasına uygunluk* ile değil aynı zamanda *ahlak yasasından dolayı* hareket ettiğinde gerçek anlamda özgürdür. Bu durum, özgürlüğün salt dışsal kısıtlamalardan arınmışlıkla değil, öznenin akıl aracılığıyla kendi istemesini yönlendirmesiyle olanaklı olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, özgürlük, ahlaki öznenin rasyonel özerkliğiyle mümkündür ve ancak insan gibi rasyonel varlıklara atfedilebilir. Hâsılı, Kant'ın özgür irade ve ahlak anlayışı, bireyin arzularını ve eğilimlerini aklın ilkeleri doğrultusunda düzenleyebilmesini, yani kendine yasa koyabilmesini esas alır. Bu bakımdan özgürlük hem rasyonel isteme kapasitesiyle hem de ahlak yasasının belirleyiciliğiyle tanımlanır ve yalnızca bu bağlamda gerçek anlamını kazanır.

Kant'ın özgürlük anlayışı, çok farklı alanlarda ve farklı şekillerde yorumlanmış ve yorumlanmaya devam ediliyor. Çalışmamızın bu kısmında Kant'ın özgürlük yaklaşımına eleştiriler yönelten Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theodor W. Adorno ve Jean-Luc Nancy'nin özgürlüğe dair yaklaşımları incelenecektir.

2. Kant'ın Özgürlük Anlayışına Yönelik Eleştiriler

2.1. Ben (Ich) Metafiziği Olarak Özgürlük: Fichte

Ben (Ich) üzerine geliştirdiği özgürlük metafiziğiyle Fichte, Kant'ın özgürlük anlayışını eleştirir. Fichte'ye göre Kant, doğası özgürlük olan özneyi açıklamayı başaramadığı için özgürlük hakkında istenen bir felsefe ortaya koyamamıştır. Fichte, Kant'ın özgürlük anlayışındaki eksiklikleri tamamlayan ve özgürlüğü etkin bir ilke olarak temellendiren felsefesini şöyle izah eder:

*"Benim sistemim, özgürlüğün ilk sistemidir. Aynen Fransız milletin insanlığı harici prangalardan kurtarması gibi, benim sistemim de onu kendinde şeylerin zincirlerinden, yani tüm evvelki sistemlerin – Kant'ınki de dâhil – az ya da çok onu zincirlediği harici etkilerden kurtardı. Hakikaten de sistemimin ilk prensibi insanı bağımsız bir varlık olarak takdim eder. Fransa'nın siyasi özgürlüğünü kazanmak için harici güç kullandığı o senelerde ben kendimle ve tüm derinlerde kök salmış önyargılarla içsel bir mücadele vermekle iştigal etmekteydim. İşte bu benim sistemimi doğurmuş olan mücadeledir. (...) Doğrusu Fransız devrimi hakkında [kitap] yazmakta olduğum bir zamanda bu sistemin ilk işaretleri ve önsezileri ile ödüllendirildim."*³⁶

Kant'ın, kendinde şeyin (noumenon) bilinemezliğine dayanan metafizik sınırlandırmasına karşılık Fichte, öznenin mutlak öz bilinci aracılığıyla gerçekliği dolaysız ve pratik biçimde kurabildiğini savunarak radikal bir özgürlük anlayışını temellendirir. Ona göre özgürlük, epistemoloji, ontoloji ve tarihin bizzat ilkesidir. Kant'ın ödev³⁷ kavramını andıran bir yaklaşımla Fichte, insanın, insan olması bakımından etik bir görev taşıdığını ve bu görevin içeriğinin, bireyin özgür ve bilinçli etkinliğiyle bizzat kendisi tarafından belirlenmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre söz konusu görevi belirleyen ilke özgürlüktür. İnsanın kendi özgürlüğü ile pratik/ahlaki bir gayeye matuf şekilde kendi özünü belirlemesi gerekir.

³⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Early Philosophical Writings*, çev. Ithace Breazeale (Cornell University Press, 1988), 385-386.

³⁷ Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, çev. A. Wood - Gerge Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 64-66.

Fichte'nin düşüncesinde öznenin kendisini koşulsuz bir şekilde belirlemesi, özgürlükle mümkün hale gelir. Bu özgürlük hem öznenin kendi varlığını oluşturma hem de bu süreci yönlendirme yetisini sağlar. Başka bir deyişle bir öz-belirleme olan ahlaki görevin ereği, özgürlüğü gerçekleştirmektir. Kendisi amaç olmayan ama başka bir şeyin gerçekleşmesi için vesile olan bir özgürlük, bizzat amaç kabul edilen insanı araç haline getirir. Hâlbuki koşulsuz buyruğun *telosu*, özgürlüğünü öz-belirlenim şeklinde yerine getirecek insanın kendisidir. Özgürlük temelinde kendini inşa eden öznenin, verili tüm belirlenimlerden kurtularak varoluşunu kendi özgürlüğünün pratik/ahlaki nesnesi haline getirmeyi görev bilmesinin, Fichte'nin felsefesinin iskeleti olduğu kabul edilir.³⁸

Fichte'ye göre doğayı başlangıç noktası alan felsefe, natüralizm ve fizikalizmin etkisi altındadır ve bu tür bir yaklaşım, tüm olguları belirleyici yasalarla açıklamaya çalışır. Bu felsefi görüş, insan özgürlüğü ve öz-bilinç gibi dinamikleri dışlayarak, her şeyin önceden belirlenmiş yasalar çerçevesinde gerçekleştiğini öne sürer. Buna karşı idealizm, zihni temel alır ve her şeyin yasasını zihnin kendi yasalarına indirger. Doğayı merkeze alan yöntemde her şey nesne temelli ve zorunlu yasalarla ele alınırken, idealizmde nesne dünyası özneye indirgenir. Fichte'ye göre natüralist bakış açısında insan, doğanın zorunlu yasalarına tabi bir tezahürdür.³⁹ Fichte, Baruch Spinoza (1632-1677)'nın deterministik⁴⁰ özgürlüğünü, gerçek özgürlükten ziyade bir yanılsama olduğunu belirtir. Ona göre Spinoza'nın özgürlüğü, doğanın belirlediği yasalarla uyumlu bir şekilde hareket etmektir. Bir varlık, içsel doğasına uygun şekilde hareket ettiğinde özgürdür; dışsal engellerle karşılaştığında ise özgürlüğü sınırlanmış olur. Bu bağlamda, özgürlük, zorunluluğun bir yansımasıdır ve gerçek özgürlük, doğanın yasalarına uygun hareket etmekle mümkündür.⁴¹

Deterministik bakış açısında ben(insan), doğanın yasalarına tabidir. Burada özgürlük, doğadaki düzene tabi olmanın bilgisi ya da farkındalığından ibaret kabul edilir. Özgürlük temelli yaklaşıma göre ise insan, potansiyeller ve eksiklikler varlığı olarak kabul edilir. Olmuş, bitmiş ya da belirlenmiş olmak yerine olmaya açık, özgür bir varlıktır. Özgürlüğün olmadığı yerde ben (insan)'den söz edilemez. Başka bir ifadeyle ben demek, başka hiçbir amaca araç kılınamayan özgür özne olmak demektir. Doğanın bir belirlenimi olmayan özgür Ben'i Fichte şöyle tanımlar:

*"Eylemlerim bu iradede kaynaklansınlar ve o olmaksızın hiçbir eylemim vuku bulmasın, zira eylemlerimin iradem dışında başka hiçbir mümkün gücü yoktur. Gücüm yalnızca iradem tarafından belirlenmiş olarak ve onun hizmetinde doğada rol oynasın. Doğanın efendisi olayım, o benim hizmetkârım olsun istiyorum; doğa benim üzerimde değil, ben doğa üzerinde gücümle orantılı bir şekilde tesir icra edeyim istiyorum. Temennilerimin içeriği budur. [Ama] Zekâmı (Verstand) tatmin eden bir soruşturma bunları külliyen geri çevirdi."*⁴²

Görüldüğü üzere Fichte, aşk olgusu dâhil her şeyi Ben'in özgürlüğüne tabi kılar.⁴³ Ona göre anlamlı bir aşkın imkânı, varlığı kendisi tarafından belirlenen özgür bir öznenin varlığıyla mümkün olur.

³⁸ Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Being* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1-5.

³⁹ Johann Gottlieb Fichte, *The Vocation of Man*, çev. Peter Preuss (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987), 19.

⁴⁰ Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dos yayınları, 2011).

⁴¹ Fichte, *The Vocation of Man*, 13-15.

⁴² Fichte, *The Vocation of Man*, 21-22.

⁴³ Fichte, *The Vocation of Man*, 24-27.

2.1.1 Kant'ın Aşkınsal Özgürlüğü Üzerine Fichte'nin Yorumları ve Eleştirisi

Fichte'ye göre Kant'ın temsil ettiği aşkınsal felsefe, iki karşıt yönelime açık bir yapı arz eder: Ya tüm gerçekliği zorunlu bir doğa düzenine indirgeme riski taşıyarak Spinozacı nesnel ve determinist bilim anlayışına yaklaşır ya da Kartezyen düşüncede olduğu gibi yalnızca öznenin varlığını temel alan solipsist bir "ben" anlayışına yönelir. Fichte bu iki yaklaşımı da yetersiz bulur; özgür ve etkin bir "ben" düşüncesi üzerine temellenen kendi felsefesini geliştirmeye yönelir. Nitekim Kantçı transandantal idealizm, öznenen nesneye doğru giden bir ben üzerine kuruludur. Dolayısıyla bilinç dünyasındaki zihnin yasaları, tecrübeyi belirleyerek öznelliğin tasarımsal dünyasını kurmaktadır.⁴⁴

Kant'ın özgürlük düşüncesine Fichte'nin eleştirileri burada başlar. Fichte'ye göre kadim felsefede Ben, ben olmayan (şey/doğa/Tanrı) tarafından belirlenir. Fichte'nin özgürlük düşüncesinde ise şey/Dünya'nın yerini Ben, deterministik realizmin yerini de Ben'in faaliyetleri alır. O, ben olmayarı (dünya/şey), Ben'den türetmesiyle özgürlüğe alan açar.⁴⁵

Fichte, öznenen bağımsız *numenlerden*, kendinde şeylerden (Ding an sich) veya kendi başına var olanlar gibi şeylerden söz edilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre duyu deneyimlerinden elde edilemeyen şeylerden söz edilemez. Ben'in halleri için, etkilenişlerinden ibaret olan duyu deneyimlerinin dışında, kendinde şeylerin varlığı ulaşılmazdır. Uzak ve zamanda gerçekleşen duyu tecrübeleri (görü formları), Ben'e yani özneye ait olduğundan görünüşler de özneye gerçekleşen olaylar, haller ve tasarımlardan ibarettir. Diğer bir deyişle öznenin maruz kaldığı olaylar, duyular ve etkilenişlerin kaynağı dışarda değil bizzat öznenin kendisinde aranmalıdır. Böylece Fichte, nesneyi özneye indirgeyen idealizm ile özneyi fiziksel doğanın bir parçası gibi nesneye indirgeyen gerçekçilik/nesnellik arasında Ben'in özgürlüğü temelinde yeni felsefe ortaya koymaya çalışır.⁴⁶ Ona göre öznenen bağımsız şeylerin varlığını gerekçelendirmek mümkün olmadığı gibi dışardaki şeyleri algılayacak bir duyumuz da yoktur.⁴⁷ Bu nedenle nesneye dair tüm tasarımlarımız sadece saf öz-bilinç (reine apperzeption) ile gerçekleşebilir.

Fichte'nin öz-bilinç anlayışı, Descartesçi izole ben (ego)'in nesneye yönelmesi şeklindeki yaklaşımından farklıdır. O, özne-nesne arasındaki ilişkinin zaten saf-benin bilinç durumu içindeki mevcudiyetini: "zira kendimin farkına varmamla aynı bölünmez anda şeyden haberdar olurum" şeklinde açıklar.⁴⁸ Başka bir ifadeyle Fichte Ben'in, en baştan itibaren özne-nesne ilişkisi olarak var oluşu ve öz-bilinç olarak öznenin nesneyi belirlemesi sadece zamansal değil aynı zamanda mantıksal bir yaklaşımdır. Burada öz-bilinç, ikinci bilinç olarak nesnenin bilincini edinip öteki olarak somutlaştırır.⁴⁹ Descartes ve Kant'ı harmanlayan Fichte, şeylerin uzayın kiplenimleri/halleri olduğunu, uzayın da öznenin saf müşahade şekli/formu olduğunu iddia eder. Aristotelesçi (M.Ö. 384-322) ve Newtoncu (1643-1727) töz metafiziğine karşı çıkarak her şeyin bilincin farklı halleri ve belirlenimlerinden ibaret oluşunu Fichte şöyle izah eder:

"Uzaya yerleştirilmekle gerçekte yalnızca benim halim olan benim nazarımda şeyin bir vasfına

⁴⁴ Musa Duman, "Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı", *Dört Öge* 18 (2020), 80.

⁴⁵ Johann Gottlieb Fichte, *The System of Ethics*, çev. D. Breazeale - Günter Zöllner (Cambridge: California University Press, 2005), 56.

⁴⁶ Luc Ferry, *Hak: Eskiler ve Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*, çev. Ertuğrul Cenk Gürçan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 118-119.

⁴⁷ Fichte, *The Vocation of Man*, 51.

⁴⁸ Fichte, *The Vocation of Man*, 41.

⁴⁹ Fichte, *The Vocation of Man*, 41.

dönüşür. Fakat uzaya müşahade vasıtası ile değil, düşünce vasıtası ile yerleştirilir, ölçü veren ve düzenleyen düşünce vasıtası ile. Bu edimde, yine de bir icat etme, düşünce ile yaratma yoktur, ama düşünceden bağımsız olarak duyumsama ve müşahadede verilmiş olanın bir belirlenimi vardır yalnızca.”⁵⁰

Fichte, düşüncenin müşahade (Anschauung) üzerindeki etkisinden hareket ederek öznenen ayrı şeylerin varlığını illüzyon olarak niteler. Descartes’in özne-nesne dualitesi/ikilemi ile oluşan uçurum, Fichte’nin hem özne hem nesne olarak öz-bilinç yaklaşımıyla kapanmış olur. Böylece bilincin halleri olarak nesne hakkındaki her türlü bilgi, gerçekte bilincin bizzat kendisi hakkındaki bilgiden ibaret olur.⁵¹ Analizime göre Kantçı *numen*lere karşı çıkan Fichte’nin felsefesinde dünya, içindeki her şey ve insani tercihler, Ben’in faaliyetleri üzerinden açıklanır. Dolayısıyla Kantçı düşüncede saf aklın idesi kabul edilen ve teorik akılla ispatlanamayan özgürlük sorunsalını Fichte, pratik aklın çerçevesindeki Ben ile özdeşleştirmek suretiyle çözümlemeye çalışır.

2.1.2 Aklın İdesi Özgürlük Yerine Pratik Aklın Ben’i Olarak Özgürlüğün İnşası

Kant’ın sisteminde *teorik akıl* ile *pratik akıl*, ayrı türden akıllar değil, aynı aklın farklı işlevsel yönelimleridir. Teorik akıl (Vernunft als theoretisch) doğaya ilişkin bilgi üretmek, olgusal dünyayı kavramak ve mümkün deneyimin sınırları içinde bilgi edinmek amacıyla işlev görür. Pratik akıl (Vernunft als praktisch) ise, iradeyi belirleyen normatif ilkeleri ortaya koyar ve *ahlak yasası* aracılığıyla eylemi yönlendirir. Dolayısıyla Kant’a göre akıl, hem bilgi alanında (teorik kullanım) hem de eylem alanında (pratik kullanım) aynı yetinin farklı yönelimleri olarak işler. Fichte’ye göre Kantçı formülasyonda, teorik akıl ile pratik akıl iki farklı yönelim üzerinden ele alındığından dolayı aklın birliği sağlanamamıştır. Fichte, özgürlüğün temellendirilmesini Ben’in özgür edimleri üzerinden yapmaya çalışır. Diğer bir deyişle özgürlük, akılsal önermede değil, edimde/Ben’de mevcuttur. Ne yaptığını düşünmekle ilgili olan Ben, özne ve nesne olarak tezahür eder.⁵² Ben’in kendisi hakkındaki bilinci (öz-bilinç), nesnenin/doğanın (ben – olmayanın) bilincini ortaya çıkarır. Fichte, bir taraftan Kartezyen ontolojik düaleteyi (cogitans-res ayırımı), diğer taraftan Kantçı Kritisizmin teorik-pratik akıl ayırımını önce Ben (özne-nesne) üzerinden birleştirir,⁵³ daha sonra Ben’i de özgürlükle özdeşleştirir. Eş deyişle dünya/nesne, Ben’in özgürlüğünün faaliyetinin tezahüründen ibaret kılınır. Ona göre nesneler dünyası, teorik ve pratiğin birleştiği Mutlak Ben’in edimleri olarak var edilenlerdir. Orta Çağ’ın Tanrı telakkisine benzeyen bir tanımla Ben, kendinde zorunlu, ilk neden, hiçbir şeye bağlı olmayan mutlak özgürlük olarak tasavvur edilir. Fichte’nin felsefesinde insan, doğal zorunluluğun esaretinden kurtulur ancak içi boş bir özgürlüğün içine bırakılmıştır.⁵⁴ Dolayısıyla Kantçı (var)mış gibi kabul edilerek pratik aklın/ahlakın zemini kılınan özgürlük, Fichte’nin felsefesinde teorik ile pratik aklı birleştiren her şeyin kökenindeki Ben’dir. Ben, saf manada özgür eylemdir ve her şeyin kökenidir. Allen W. Wood (1942)’a göre Fichte’nin Ben anlayışındaki özgürlük, norm yüklü bir farkındalık taşımaktadır.⁵⁵ Bu yönüyle Fichte’nin Ben/özgürlük düşüncesinin, Jean-Paul Sartre (1905-1980) ve Søren Kierkegaard (1813-1855) gibi existansiyalistlerin tüm normatif kayıtlardan

⁵⁰ Fichte, *The Vocation of Man*, 56.

⁵¹ Fichte, *The Vocation of Man*, 45.

⁵² Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Novo Methodo*, çev. Daniel Breazeale (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 82.

⁵³ Fichte, *The Vocation of Man*, 41.

⁵⁴ Fichte, *The Vocation of Man*, 60.

⁵⁵ Allen W. Wood, *Fichte’s Ethical Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 59.

azade olarak düşündükleri aşkın Ben(özgürlük) telakkilerinden önemli derecede farklılık taşıdığı kabul edilir.

Fichte'ye göre özgürlük, her türlü düşüncenin başlangıcı ve eylemin zemini olarak kategorik imperatif ve ahlak yasasıdır. Söz konusu özgürlük, seçeneklerden birini tercih etmenin ötesinde tüm bilme ve eyleminin zeminindeki gücün kendiliğinden ortaya çıkışını ifade eder.⁵⁶ Fichte, bu hususu şöyle izah eder:

*"Temeli bir kavramda bulunan bir realiteye özgürlüğün ürünü denir. Tam da bu noktadan hareketle, onun kendi kavramına ait ve uygun olmayan hiçbir realite Ben'e ait değildir. Bu noktadan itibaren, o halde, Ben özgürdür ve Ben aracılığıyla vaki olan her şey özgürlüğün bir ürünüdür."*⁵⁷

Görüldüğü üzere Ben'in edimleri için özgürlük, nedensiz gerçekleşebilme imkânı ve gücüdür. Fichte'nin felsefesinde eylemiyle hiçten bir şeyleri çıkaran özgür fail olarak Ben'in,⁵⁸ mutlak bir otonom olarak düşünülen Tanrı'ya benzer nitelikler taşıdığı görülür. Nitekim özgür özne olarak Ben, başta kendi olmak üzere bir şeyleri hiçten meydana getirme kudretine sahiptir. Dolayısıyla özgür fail/özne, kadim felsefenin Aristotelesçi ve Spinozacı kavramıyla belirli bir öz, töz, yani önceden mahiyeti sabit, belirli eylemleri olan bir şey değil, belirsiz, kestirilemeyen bir eylemdir. Fichte'nin özgürlük anlayışında özcü düşüncelerin en ufak bir kırıntısı bile yoktur. Ben/insan, kendi doğasından veya varlığından da önce var olduğu için özgürdür ya da özgürce var olma potansiyeline sahiptir.⁵⁹ Diğer bir deyişle Ben, hem özgürce şahsiyetini/özünü belirler hem de ahlaki yetkinleşmesinde tam bir otonomiye sahiptir. Kantçı kavramlarla ifade edilirse Ben tarafından belirlendiği için her şey yaderk iken; Ben/özgürlük, kendini belirlemede mutlak özerkliğe sahiptir.⁶⁰ Fichte'nin felsefesinde numenlerin/kendinde şeylerin yeri olmadığından dolayı özgürlük/Ben, yarattığı doğaüstü dünyada sonsuz bir yokluk veya hiçlik içinde faaliyet göstermektedir ki burası Ben'in praxis-ahlaki alanı/dünyasıdır.⁶¹ Hem Kant'ın hem de Fichte'nin felsefesinde tarihsel ilerleme, söz konusu dünyada insanların özgür ve otonom şekilde ahlaki ilerlemesi ile gerçekleşir. Her iki filozofa göre de ahlaki ilerlemeyle insan hayatı anlam ve önem kazanır.⁶² Aksi durumda insan hayatı, *Sisyphus'un maruz kaldığı anlamsız hayat*⁶³ olurdu. Kant, insanı buyruklar krallığının üyesi olarak değerli ve bizzat amaç kabul ederken; Fichte ise hiçlik veya yoklukta ahlaki ilkeler başta olmak üzere her şeyi yaratan Ben'i/özgürlüğü neredeyse Tanrı ile özdeş hale getirir.

Fichte'nin felsefesine göre otonom Ben, önce kendi üzerinde sonra da doğa üzerinde

⁵⁶ Fichte, *The Vocation of Man*, 41-43.

⁵⁷ Fichte, *The System of Ethics*, 128.

⁵⁸ Fichte, *The Vocation of Man*, 69.

⁵⁹ Fichte, *The System of Ethics*, 40.

⁶⁰ Fichte, *The System of Ethics*, 615.

⁶¹ Fichte, *The Vocation of Man*, 93.

⁶² Fichte, *The Vocation of Man*, 85.

⁶³ Bkz. Sisyphus'un maruz kaldığı anlamsız hayat: Varoluşçuluğun temel problemlerinden biri olan "anlam arayışı" bağlamında değerlendirilebilir. Mitolojik anlatıya göre Sisyphus, bir kayayı tepeye çıkarmaya mahkûm edilmiş, ancak kaya her seferinde geri yuvarlanmıştır. Bu durum, insanın sürekli çaba göstermesine rağmen kalıcı bir anlam ya da sonuç elde edememesini simgeler. Bu çerçevede Sisyphus'un cezası, insan varoluşunun döngüsel ve sonuçsuz niteliğini, yani hayatın özünde anlamsız olabileceği fikrini temsil eder. Özellikle Albert Camus'nün yorumuyla bu mit, absürd felsefenin bir temsiline dönüşür; birey, anlam arayışına rağmen evrenin kayıtsızlığıyla karşılaşta bir çatışma doğar. Bu bağlamda Sisyphus'un durumu, insanın bilinçli bir şekilde anlamsızlığa direnişini ve bu farkındalıkla yaşamaya devam etme çabasını ifade eder. <https://tr.linkedin.com/pulse/sisyphusun-sonsuz-d%C3%B6ng%C3%BCnden-kurtulup-ger%C3%A7ek-de%C4%9Feri-nas%C4%B1l-giri%C5%9Fken-8ztxf> Erişim, 08.04.2025

rasyonel hâkimiyet sağlamalıdır. O, doğanın nesnesi olmaktan kurtulup doğanın efendisi/hâkimi olmakla özgür olunacağını iddia ederek ahlaki dürtünün her daim özgürlük istediğini ifade eder.⁶⁴ Burada ahlak için bir özgürlük talebi değil, özgürlük için bir ahlak talebi söz konusudur. Fichte'nin hedeflediği özgürlük, sonsuz bir tekâmül veya yetkinleşme olarak Tanrısal bir niteliktir.⁶⁵

Hülâsa Fichte'nin, mana ve hakikatin dünyasını özgürlüğün dünyasıyla özdeş kabul ederek Kant'ın özgürlük düşüncesini derinleştirdiği kabul edilir. Kant'ta özgürlük, isteme/irade etme süreçlerinde işlerken, Fichte'de özgürlük, tekil Ben'lerin seçim veya karar verme süreçleriyle ilgili olmayıp bizzat yaratma yetkinliğidir. Fichte'ye göre doğa dâhil her şey özgürlüğün ürünleri olduğundan, Kant'ın felsefesinde olduğu gibi özgürlüğe izin vermeyen bir doğadan söz edilemez. Fichte, *numenlerin* varlığını reddederek Kant tarafından Ben'e/özgürlüğe konulan bütün sınırları ortadan kaldırmış ve Ben/özgürlük düşüncesini ontolojik zirveye taşımıştır.

2.2 Ahlak Yasasından Tarihsel Tin'e: Hegel'in Kantçı Özgürlük Eleştirisi

Kant, özgürlük düşüncesini saf aklın evrensel ve aşkın ilkelerine dayandırırken Hegel, özgürlüğü bireyin toplumsal ve tarihsel süreç içinde gelişen benliği üzerinden temellendirir. Hegel'e göre özgürlük, soyut bir ilke değil, bireyin kültürel ve toplumsal ilişkiler içinde kendini gerçekleştirmesiyle somutlaşan bir süreçtir.⁶⁶ Hegel, Kant'ın akıl sahibi varlık olması hasebiyle özgürlük attettiği ahlaki öznesini, a-toplamsal, a-tarihsel, a-kültürel ve evrensel yasalara bağlı anakronik olmakla eleştirir. Hegel'e göre Kant'ın ahlaki öznesi, sığ ve solipsistik bir yapı arz eder. Tikellerden ayrı veya ayrılabilir mutlak tümelin/tümellerin düşünümeyeceğini iddia eden Hegel, içkin olanın ötesinde bir aşkın olduğu ya da sonlu olandan ayrı sonsuzluk olduğu iddialarına karşı çıkar. Bu nedenle Kant'ın zaman ve mekân üstü mahiyette tasarladığı başta özgürlük olmak üzere tüm ahlaki ilkelere karşı çıkar. Tarihin dışında bir bilincin olamayacağını belirten Hegel, deneyimden azade şekillenen tarihsel ve mantıksal bir bilincin imkânsız olduğunu ifade eder. Friedrich Schelling (1775-1854)'le birlikte transandantalizme karşı çıkan Hegel, Kantçı transendent(aşkın) kavramların, içerikten yoksun boş kavramlar olduğunu iddia eder.⁶⁷

Hegel, Kant'ın ahlâkı saf akla dayandırmasını yetersiz bulur; ahlâkın toplumsal ve tarihsel bağlamda şekillendiğini savunur. O, Descartes'ten beri süre gelen özne-nesne birliğini tesis etmenin imkânı üzerinde durur. Kant'ın öznesinin aksine Hegelci özne, zaman ve mekâna tabi diyalektik süreç içerisinde öz bilinç olma yolculuğundadır. Söz konusu özne, diyalektiğin her aşamasında kendini olumsuzlayarak ve diğer özbilinçler tarafından tanınarak varlık kazanır.⁶⁸ Açık ki Hegel, Kant'ın özgür ve otonom saltık özne anlayışını kabul etmez. Söz konusu itiraz, onların fenomenolojik yaklaşımlarında da kendini gösterir. Kant için fenomenoloji, şeylerin görünüş şekillerinin incelenmesi iken, Hegel'de bilincin tecrübesinin bilimi şeklinde ifade edilir. Aklı, tarihe tabi kültürel bir yapı olarak ele alan Hegel, Kantçı öznenin *a priori* bilgiyle şeylerin hakikatine ulaşamayacağını iddia eder. Hegelci özne, sonsuz olumsuzlama kapasitesine sahip özgür

⁶⁴ Fichte, *The System of Ethics*, 145.

⁶⁵ Fichte, *The System of Ethics*, 141-144.

⁶⁶ A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: California University Press, 1990), 18.

⁶⁷ Nectarius Limnatis, *German Idealism and the Problem Knowledge: Schelling, Kant, Hegel*. (Netherlands: pringer Science+Business Media B.V, 2008), 241-242.

⁶⁸ B. Bezci, "Kant ve Hegel'in Felsefesinde Etik Anlayışı", *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 9 (2005), 49-61.

irade sahibidir.

Kant ile Hegel ahlakı, özgürlük kavramı üzerine kurgularlar. Ancak her iki düşünürün özgürlüğe dair farklı yaklaşımları, aralarında ihtilafa neden olur. Tecrübeye dayanan her şeyi dışarıda bırakılmış olarak tasarlanan transandantal benin saf aklının idesi olarak Kantçı özgürlük, otonom öznenin –mış gibi yani var-mış gibi kabul ettiği bir varsayıma dayanır.⁶⁹ Öznenin otonomisine değer vermekle birlikte, Hegel, Kant'ın özgür bireyi ahlaki düzenin mutlak kurucusu olarak konumlandırmasına eleştirel yaklaşır. Hegel'e göre etik, yalnızca bireysel iradenin ürünü olamaz; aksine, özgürlük ancak toplumsal ve tarihsel bir bağlam içinde somut bir etik yaşam (Sittlichkeit) içerisinde gerçeklik kazanır. Hegel, Kant'ın soyut ve biçimsel özgürlük anlayışını yetersiz bulur. Hegel'e göre anlık arzulara dayanan keyfi ve bireyci özgürlük anlayışı, yalnızca isteklerin ifadesidir ve gerçek özgürlükle karıştırılmamalıdır. Bu nedenle sınırsız sübjektif özgürlük, mutlak özgürlük olarak görülemez.⁷⁰

Anlaşıldığı üzere Hegel, bireysel özgürlüğü eksik ve yetersiz bularak çeşitli dolayimlardan geçen *tinin* nesnel halinin devlette gerçek özgürlüğe kavuşacağını belirtir. Hegel'e göre negatif özgürlük, yalnızca dışsal engellerin ortadan kaldırılmasıyla ilgilidir ve gerçek özgürlüğü yansıtmaz. Gerçek özgürlük, bireyin içsel belirlenimlerine, özdeşlik arayışına ve toplumsal bağlamda kendini gerçekleştirmesine dayalıdır.⁷¹ Hegel için özgür birey, hukuki ehliyet gerektirdiğinden resmi ve nesnel olmak zorundadır. Bu nedenle hukukun buyruğu, “şahsiyet sahibi bir özne ol ve diğerlerini de bu şekilde tanı” ilkesine yöneliktir; ancak bu ilkenin fiilen gerçekleşmesi, özgürlüğün en somut formu olarak devletin varlığıyla olanaklı hâle gelir.⁷² Hegelci özgürlüğün ilk aşaması olan mülkiyet, başkaları tarafından da somut şekilde tanınmayı gerektirir. Bu süreç, tekil özgürlüğün tümel özgürlükle birleşmesi; bir başka deyişle, bireyin somut *tin* aracılığıyla devlete bağlanması şeklinde gerçekleşir ve bu durum en yüce hukuk biçimi olarak değerlendirilir.⁷³ Kant'ın özgürlük yaklaşımında bulunmayan somut *tinin* tezahürleriyle meydana gelen Hegelci kurumları Bumin şöyle ifade eder:

*“Hegel için özgürlük, Kant ve Rousseau tarzı bir ideal değildir; soyut özgürlük kavramı, eylem dışında var olmayan istem için yeterli bir temel oluşturmaz. Oysa tin, ancak özgürlük dış dünya ile ilişki kurunca nesnel tin olur. İstem eylemi, kendi kavramını yani özgürlüğü bu nesnel ve dış dünyada gerçekleştirmektir. Öznellik kendini görünür kılmalı, nesnelleştirmeli, eyleme geçmeli; ne denli sağlam olursa olsun, kendi iç dokusuna kapalı kalmamalıdır. Asıl özgürlük, kavram ile varoluşun bütünleşmesinden doğar. O halde hukuk, özgür istemin varlığıdır ve bu varlık toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir.”*⁷⁴

Kant'ın *evrenselleştirilebilme ilkesi*, ahlaki eylemlerin geçerliliğini belirleyen *formel bir kriterdir*; dolayısıyla içeriksel bir ilke olarak değil, tüm rasyonel varlıklar için geçerli olabilecek bir *yasallık ölçütü* olarak değerlendirilmelidir. Kant'a göre ahlaki anlamda mükemmelleşme, insanın temel ereğidir; zira insan, yalnızca *ahlak yasasına uyan bir özne* olarak tam anlamıyla kavranabilir. Bu bağlamda Kant, *pratik felsefe ile antropoloji* arasında

⁶⁹ Bezci, “Kant ve Hegel'in Felsefesindeki Etik Anlayışı”, 56-57.

⁷⁰ Yenişehirlioğlu Şahin, *Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 18.

⁷¹ G.W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood (United Kingdom: Cambridge University Press, 1991), 38, §5.

⁷² Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 69.

⁷³ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 63.

⁷⁴ Tülin Bumin, *Hegel* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 145-146.

zorunlu bir ilişki kurar: insan, rasyonel bir varlık olarak ancak *ahlaki özne* statüsü üzerinden tanımlanabilir. Bu da ahlakın insan doğasının kurucu bir ögesi olduğunu göstermektedir. Kant'ın deontolojik karakterli ödev ahlakı, olması gerekeni ifade eden evrensel ahlakın çerçevesini çizer.⁷⁵

Hegel ise içeriksiz olmakla eleştirdiği Kantçı ahlak yerine törelliğe dayalı somut ahlaki ilkeleri savunur. Hegel, Kant'ın özgürlük üzerine bina ettiği etiği, içerikten yoksun formalizm, ahlakdışına zemin olabilme potansiyeline sahip, yasa, sözleşme, devlet gibi tözsel zorunlu olgulardan yoksun olmakla eleştirir. Hegel'in içerikten yoksun formalizm olarak eleştirdiği ilk husus, Kant'ın ödev kavramıdır. O, ödevden dolayı ödev kavramının içeriğinin belirsiz olduğunu belirterek şöyle der: "*Cevap olarak elimizde yalnızca şu iki ilke vardır; a) Hak ve hukuka uygun şekilde davranmak b) Hem bireysel hem de herkesin refah ve mutluluğunu sağlayacak şekilde davranmak.*"⁷⁶ Kantçı teorik ahlakın, nesnel faydadan yoksun, içi boş kavrama indirgenmiş bir ahlaka işaret ettiğini iddia eden Hegel, ödevden dolayı ödevin anlamsız ve karşılıksız olduğunu belirtir.⁷⁷ Hegel'e göre neden ahlaklı olmalıyız sorunun cevabını veremeyen Kant, ahlaklı olmanın haklı somut nedenlerini de ortaya koyamamaktadır. Hegelci ahlak, otonom özgür öznenin istediğini eylemesi değil, tecrübe alanında somut tercihlerin iyi ve kötü oluşlarıyla belli olur.⁷⁸ Hegel, içerikten yoksun Kantçı ahlaki ilkeleri, ahlaksızlığın ve zorbalığın da ilkeleri olarak isimlendirerek⁷⁹ şöyle eleştirir:

*"Kötü kimse, başka durumlarda gösterdiği iyi davranışlarda, dindarlığında ya da kısaca, kendine göre bulduğu bazı iyi nedenlerde yaptığı kötülüğü kendi gözünde doğru ve haklı göstermenin yolunu bulabilir, çünkü bu nedenleri kendisi için, kötü "deniye"ye çevirmekte kullanabilir. Öznellik, kişinin bütün belirlenimlerin kendisinden kaynaklanması özelliği ile buna imkân tanır. (...) Eğer bilinç, bir eylem hakkında, bir tek de olsa, herhangi bir iyi sebebi - otorite sahibi bir teologun fikri gibi - gösterebiliyorsa, diğer teologlar çok ayrı düşünüyor olsalar bile o eylem tam bir vicdan huzuru ile yapılabilir."*⁸⁰

Hegel, ahlaki ilkelerin yalnızca otonom ve özgür aklın soyut çıkarımlarına değil, tarihsel süreçte biçimlenen somut toplumsal formlar içinde kök salan özgürlük anlayışına dayanması gerektiğini savunur. Söz konusu somut tezahür, tüm tercihlerin özgürce kendini gerçekleştirdikleri en yüce istasyon olarak devlet şeklinde karşımıza çıkar. Hegel'in felsefesinde devlet, somut tin olması hasebiyle üyelerini birlik içinde ahlaklı gerçek bireylere dönüştürerek gerçek öz ve amaç kazandırır.⁸¹ O, bireysel özgürlüğün en yüksek formu olarak devleti şöyle ifade eder:

*"Devlet, nesnel ahlak İdesi'nin fiil halindeki realitesidir. Kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini bildiği için yapan tözsel irade olarak ahlaki Tin"dir. Devlet, örf ve adetlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve eyleminde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık birey de devlette, kendi öz mahiyetine, gayesine ve eyleminin bir ürüne bağlanır gibi bağlanarak onda kendi tözsel özgürlüğünü bulur."*⁸²

⁷⁵ Wood, *Hegel's Ethical Thought*, 127.

⁷⁶ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 161, §134.

⁷⁷ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 162.

⁷⁸ Wood, *Hegel's Ethical Thought*, 23.

⁷⁹ Liu Zhe, "The Self-Consciousness of Pure Practical Reason: Hegel's Dialogue with Kant in the "Essay on Natural Law", *Tijdschrift voor Filosofie* 68/3 (2006), 526.

⁸⁰ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 127.

⁸¹ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 276.

⁸² Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 275.

Kanaatimce Kant ve Hegel arasındaki farklı tözsel yaklaşımlar, onların ahlak sistemini üzerine inşa ettikleri özgürlük kavramına da yansımıştır. Kantçı ahlak, tekilin özne aklını ve özgürlüğünü temele alır. Hegel ise akla önem vermekle birlikte ahlaki özgürlüğü, *tinin* en somut belirlenimini devlet ve hukuk olarak görür. Hâsılı Hegel, Kant'ın özne özgürlük düşüncesini hem eksik hem de nesnel belirlenimlerden yoksun ve güvenilmez olmakla eleştirir.

2. 3 Özgürlüğün Tikel Felaketi: Adorno'nun Kantçı Aşkınsal Düzene İtirazı

Theodor W. Adorno, tıpkı Kant gibi özgürlüğü temel olarak düşüncesini geliştirir. Adorno'ya göre yalnızca gerçek anlamda özgür bireyler, düşüncelerinin sorumluluğunu taşıyabilirler. O, insanların içinde yaşadığı dünyanın özgürlükten mahrum olduğunu öne sürerek, mevcut kötülükler ve ahlaksızlıklar karşısında Kantçı felsefenin çözüm üretmesinin imkânsız olduğunu savunur. Adorno, özgürlük anlayışına yeni bir boyut kazandırarak, Kant'ın ahlak yasasındaki ödevsel buyrukların, bireysel özgürlüğü kısıtlayan bir baskı unsuru işlevi gördüğünü iddia eder. Ona göre Kant, ahlaki eylemler için özgürlüğün zorunluluğundan bahsederken aslında zorunluluğu, özgürlüğün önüne yerleştirmiş olmaktadır.⁸³ Adorno, Kant'ın özgürlük düşüncesinin buzağına çarpmasını, Kant'ın kurgulamış olduğu *yasa-özgürlük-neden olma* ilişkisine bağlar.⁸⁴

Kant, başlangıçta etkilendiği Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)-Christian Wolff (1679-1754) rasyonalizminin öznenen bağımsız olarak şeylerin kendilerinden kaynaklanan nedensellik anlayışına karşı çıkarak, bilgi ve deneyimin öznenen bağımsız bir temele dayandığını reddetmiştir. Kant'a göre nedensellik, öznenin olayları birbirine bağlamasına yarayan düzenleyici bir ilkedir.⁸⁵ Adorno, aklın saf ideaları olan Tanrı, ruh, özgürlük ve nedensellik gibi kavramlar hakkında hem lehinde hem de aleyhinde ortaya konan argümanları eşit derecede dikkate alan Kant'ın tespitinin önemini şu şekilde ifade eder:

“İrade ve özgürlük sorusu üzerine düşünmek soruyu feshetmeyecek, onu felsefe tarihine dair bir soruya dönüştürecektir. “İrade özgürdür” ve “irade özgür değildir” tezleri neden bir çatışki teşkil eder olmuştur? Kant bu düşünümün tarihte köklendiğini gözden kaçırmamış ve kendi ahlak felsefesinin devrimci iddiasını açıkça bu düşünümün gecikmesi üzerine kurmuştur.”⁸⁶

Kant'ın felsefe tarihindeki öneminin altını çizen Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirisi ise şöyledir: “Kant, ebedi idea olarak gördüğü özgürlüğün de tarihsel bir yapısı olabileceğini, özgürlüğün salt kavramdan çok deneyim içeriği uyarınca oluşturulmuş bir kavram olduğunu aklından bile geçirmemiştir.”⁸⁷ Ona göre Kant'ın rasyonel özerkliğe dair iddiası, ahlaki zorunluğu tartışmasız bir zorunluluk haline getirmesiyle yara almıştır.⁸⁸

Adorno, Kant'a yönelik eleştirisinde özgürlüğü, aklın bir idesi olarak değil, deneyimin şekillendiği toplumsal alanda varlığına ya da yokluğuna karar verilebilecek bir kavram olarak değerlendirir. O, insanın kötülüğe karşı doğal bir eğilimi olsa da kötülüğü kendi özgür iradesiyle işlediğini savunan Kant'a karşı çıkar. Adorno, kötülüğün bireysel iradenin ötesinde, toplumsal bir eğilimle şekillendiğini ileri sürer ve bireysel özgürlükten

⁸³ Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 43.

⁸⁴ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, 54.

⁸⁵ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, 56.

⁸⁶ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, 201.

⁸⁷ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, 201.

⁸⁸ Peter Dews, “Uncategorical Imperatives: Adorno, Badiou and the Ethical Turn”, *Radical Philosophy* 111 (2002), 34.

söz etmenin yanıltıcı olduğunu, meydana gelen olaylarda özgür tercihleri aramanın hatalı bir yaklaşım olduğunu belirtir. Tüm kötülüklerin özgürlüğün olmayışından kaynaklandığını Adorno şöyle ifade eder:

“Ölçüsüzce genişleyen deneyim dünyasında ve bu deneyim dünyasının bize dayattığı sonsuzca dal budak salan toplumsallaşma süreçlerinde, özgürlük imkânı, öylesine asgari düzeye inmiştir ki, kendi kendimize gayet ciddi bir biçimde ahlaki kategorilerimiz için bir yer kalıp kalmadığını sorabiliriz veya sormalıyız.”⁸⁹

Adorno, özgürlüğün olmadığı bir ortamda eleştirel düşünmenin imkânsız olduğunu savunur. Düşünmenin yasaklandığı bir durumda, düşünce sadece mevcut düzeni onaylayan bir işlev görür ve yanlış bilince yönlendirilir. Adorno, Kant’ın özgürlük anlayışını eleştirerek, aklın üstünlüğü adına duyguların ve güdülerin sürekli bastırılmasının ya da akla bütünüyle tabi kılınmasının, bireyin kendi doğallığına ve özgünlüğüne yabancılaşmasına neden olduğunu ileri sürer. Ona göre bu durum toplumsal düzeyde özgürlüğün lehine olsa da bireysel düzeyde baskıcı eğilimleri besleyerek özgürlüğü paradoksal bir şekilde sınırlar.⁹⁰ Yanlış bir yaşamın olduğu yerde özgürlüğün teminatı olan akıl, doğal içgüdülerle birleşemez. Adorno’ya göre birey, nihai anlamda kendisini belirleyen toplumu yansıtacaktır.⁹¹

Kant, aklın doğaya yasalar dayatarak onu kendi birliği doğrultusunda düzenlediğini; başka bir deyişle, özdeşlik ilkesini nesnelere önsel olarak uyguladığını belirtir. Ancak sonrasında, bu özdeşliği nesnelere içkin bir nitelikmiş gibi ele alır.⁹² Nedensellik ilkesini nesnenin değil de aklın bir ilkesi olarak gören Kant, özgürlüğe (ahlak alanında) alan açmaya çalışır. Adorno, toplumun bir yandan *a priori deterministik ilke üzerine inşa edilişi* diğer yandan da toplumu söz konusu ilkeden soyutlamaya çalışarak özgürlüğün savunulması arasındaki çelişkiyi eleştirir.⁹³ Adorno’ya göre kategorik imperatif aracılığıyla bireyle yasa arasındaki mesafenin ortadan kaldırılması beklenirken, ödev, riayet ve zorlama gibi kavramların içerdiği buyurganlık, özgürlüğü araçsallaştırarak onu nedensel bir zorunluluğa indirger; böylece söz konusu kavramlar, özgürlüğün ifadesi olmaktan çıkarak salt itaatın araçlarına dönüşür.⁹⁴ Adorno’ya göre Kant’ın en temel yanılgısı, *numenal* alana ait olan ahlak yasasını *fenomenler* alanına tatbik etmeye çalışması ve doğa yasalarına tabi olan bu alanda, gerçekleşmesi imkânsız olan özgür istemelerin olanağını buyurgan bir biçimde talep etmesidir. Kant, fenomenal alanda özgürlüğün kanıtlanamayacağını ifade etmesine rağmen özgürlük varmışçasına eylemde bulunmayı dayatmaktadır.⁹⁵ Kant, özgürlüğü ampirik alandan uzaklaştırıp tamamen *numenal* alana yerleştirmiş olmasına rağmen, ahlak yasası aracılığıyla fenomenal alanı etkileme beklentisinin bir tür tahakküm oluşturacağını Adorno şu şekilde açıklar:

“Saf akıl aracılığıyla nedenselliği kurmak- ki özgürlüğün bu kurma işlemi olduğu varsayılır- bizi nedenselliğe tabi olunca, yasa karşısında bilincin itaatkârlığından başka sığınacak bir yeri kalmayan özgürlük de sakatlanır. Antitezin inşasının bütününe özgürlük ve nedensellik çatışması hâkimdir. Kant’a göre akıldan yola çıkarak eylemek olan özgürlük de yasaya tabidir, özgür eylemler

⁸⁹ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, 99.

⁹⁰ Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 213.

⁹¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak - Ahmet Doğukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 157.

⁹² Adorno, *Negatif Diyalektik*, 226.

⁹³ Adorno, *Negatif Diyalektik*, 241.

⁹⁴ Adorno, *Negatif Diyalektik*, 213.

⁹⁵ Adorno, *Negatif Diyalektik*, 210-212.

de “kuralları takip eder.”⁹⁶

Adorno’ya göre başboş aylıklığa kapılmaktan ziyade asıl korkulması gereken, özgürlük ve evrensel doğa maskesi altında toplumsal vahşetin cinnet halinde yayılmasıdır.⁹⁷ Ona göre Kant’ın her çeşit itki ve ihtiyacı ödevden dolayı görmezden gelmesi, Kantçı özgürlük anlayışının baskıcı yönünü göstermektedir.

Adorno, Kant’ın özgürlük temelli ahlak felsefesini, burjuva toplumunun ideolojik ihtiyaçlarına hizmet eden bir yapı olarak değerlendirir ve bu nedenle eleştiriye tabi tutar. Ona göre ahlak yasasına zorunlu olarak tabi kılınan akıl, kendi özerkliğini yitirerek araçsal aklın işleyişine indirgenme riski taşır; bu durum, aklın özgürleştirici potansiyelini zayıflatarak onu otoriteyi meşrulaştıran bir araca dönüştürebilir. Adorno, özgürlüğün zorunlu bir kavram olarak ele alınamayacağını; aksine, onun *fenomenler* dünyasındaki varlığı ya da yokluğunun somut koşullar çerçevesinde belirlenmesi gereken tarihsel ve toplumsal bir mesele olduğunu ileri sürer. O, Kant’ın özgürlük anlayışının Aydınlanma düşüncesinin temelini oluşturduğunu kabul eder; ancak bu anlayışın, bireyi aklın buyruğuna indirgemesi ve pratik aklı araçsallaştırması nedeniyle, özgürleşme vaadi yerine insanı nesneleştiren ve nihayetinde barbarlığa zemin hazırlayan bir süreci tetiklediğini savunur.⁹⁸

Kanaatimizce, Adorno’nun Kant’a yönelttiği eleştiriler, yalnızca felsefi bir hesaplama değil, aynı zamanda modern aklın tarihsel ve toplumsal işleyişine dair derin bir sorgulamanın ifadesidir. Kant’ın özgürlüğü aklın evrensel yasaları doğrultusunda temellendirme çabası, Adorno tarafından bireysel farklılıkları ve toplumsal koşulları dışlayan soyut bir kurgu olarak değerlendirilir. Bu soyutlama, özgürlüğü yalnızca düşünsel bir ide olarak muhafaza ederken, onu somut yaşamın çelişkileri karşısında işlevsiz hale getirir. Adorno’nun yaklaşımı, özgürlüğü tarihsel-toplumsal koşullara içkin bir olgu olarak ele alarak bireyin gerçek anlamda özgür olabilmesinin ancak bu koşulların dönüştürülmesiyle mümkün olabileceğini savunur. Bu bağlamda Kant’ın ahlak yasası üzerinden kurduğu özgürlük anlayışı, Adorno’ya göre bireyin özerkliğini gerçekleştirmek yerine, onu ahlaki zorunluluk adı altında sistemin ideolojik yeniden üretimine tabi kılan bir tahakküm biçimine dönüşür. Dolayısıyla, Adorno’nun eleştirisi, özgürlüğün yalnızca aklın buyruğuyla değil, aynı zamanda tarihsel bilincin ve toplumsal eleştirinin rehberliğinde yeniden düşünülmesi gerektiğine işaret eder.

Adorno’nun özgürlük anlayışını her türlü sınır ve sınırlamanın ötesine taşıyarak onu ontolojik bir özgürlük olarak yorumlayan filozof Jean-Luc Nancy’dır. Nancy’ye göre özgürlük, yalnızca dışsal sınırlamalardan değil, bizzat kendisinden de özgürleşmeyi talep eden yapısıyla her türlü sınırı aşan, yerleşik sistemleri sarsan, temellere dair kabulleri temelsizleştiren ve özellikle felsefi paradigmlar başta olmak üzere tüm düşünce yapılarını adeta kumdan yapılmış heykeller gibi çökertebilecek dönüştürücü bir güçtür. Nancy, her tür temellendirme ve temel kavramlarına karşı çıkarak, temelsiz bir temel üzerinden özgürlüğü inşa ettiği varlık anlayışıyla Kantçı özgürlük düşüncesine eleştirilerde bulunur. Postmodern bir düşünür olarak Nancy’nin Kantçı özgürlük anlayışına yönelik eleştirilerini incelemek, çalışmamızın amacına yönelik önemli bir felsefi derinlik taşımaktadır.

⁹⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, 227.

⁹⁷ Adorno, *Minima Moralia*, 163-165.

⁹⁸ Theodor W. Adorno - Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Gümüş Adnan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 9-11.

2.4 Kant'ın Özgürlük İdeası ve Nancy'nin Ontolojik Eleştirisi

Postmodern düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Nancy, Kant'ın özgürlük anlayışını derinlemesine inceleyerek onu radikal ve sistematik bir biçimde yeniden yorumlar. Nancy, Kant'ın ifade ettiği: "Mesele özgürlüktür ve özgürlük her zaman her tür belirlenmiş sınırı aşabilir"⁹⁹ şeklindeki yaklaşımını postmodern bir yapıya büründürerek ontolojiye uygular.

Nancy'ye göre özgürlük, içkin yasalara tabi bir edim ya da mantıksal yapıdan ziyade kendi kendini temellendiren ve dışsal bir nedenselliğe indirgenemeyen bir özgürlük ontolojisi. Bu anlayışta özgürlük, varoluşun doğrudan bir tarzı olarak düşünülür. Varlığın özü şeklindeki olgusalılık, burada özgürlük olarak tezahür eder. Varlığın özgürlük olarak düşünülmemesi durumunda özgürlük, ya Kantçı bağlamda aklın salt bir "ideasına" ya da yalnızca normatif bir "doğruluğa" indirgenir. Bu durumda varlık, zorunlulukla işleyen doğa yasalarına tabi kılınmış olur. Nancy, Kant'tan bu yana devam eden ontolojik ve normatif düzeydeki ayrımın felsefeyi derin bir yarılmaya maruz bıraktığını öne sürer ve bu bağlamda özgürlüğü, varlığın asli kiplerinden biri olarak şöyle tanımlar:

*"Eğer olmak'ın bizzat kendisini, terkedilmiş varoluşun olmağını ya da dünyada-olma'nın olmağını, bir "özgürlük" olarak (ya da, belki, her türlü özgürlükten daha kökensel bir eliaçıklık (libéralité) ya da cömertlik olarak) düşünmezsek, özgürlüğü saf bir "idea" ya da "hak" olarak düşünmeye, dünyada-olma'yı ise ebediyen kör ve küt bir zorunluluk olarak anlamaya mahkumuzdur. Kant'tan beri, hem dünyamız hem de felsefe, durmaksızın bu yırtığın önüne yerleştirildiler. Bu yüzdendir ki bugün ideoloji, özgürlüğü talep etmekte ama düşünmemektedir."*¹⁰⁰

Nancy'de özgürlük, dünyanın özgür varlığı olarak kavranır ve bu çerçevede, Kantçı özgürlük anlayışı ile doğal zorunluluk arasındaki ayrımın giderilmesi amaçlanır.¹⁰¹ Ona göre Kant da özgürlüğün bir idea'dan başka her şey olduğunun bir ölçüde farkındaydı. Burada özgürlük, kendi kendinin nedeni ve varoluşun olgusudur. Bu olgu, tarih üstü bir mahiyete sahip olmayıp aksine tarih içinde tezahür eder ve bir tarihle deneyimlenir. İster aklın idea'sı olsun ister vahye dayalı olsun teleolojik, eskatolojik destansı özgürlük anlayışlarında bulunan mutlak güven, kaçınılmaz şekilde zorunluluk tarafından yutulur ortadan yok olacaktır. Başka bir ifadeyle temellendirilmiş olarak özgürlük, sadece varlığa dair düşüncelerle sınırlı olmak zorundadır. Özgürlüğün bizzat kaynağı ve en yüksek temsili olarak Tanrı, yaratma eylemiyle varoluşa kaynaklık ederek zorunlu bir özgürlüğün adı haline gelir.¹⁰² Özgürlük olarak Tanrı, aynı zamanda metafiziksel özgürlük kavramını ifade eder. Nancy'ye göre en üst varlık ya da mutlak özgürlük, varoluşun tümüne temel olmakla yükümlü olacağından dolayı söz konusu Tanrısal özgürlük, zorunlu özgürlüğe dönüşür. Özgürlüğün temeli ya da temel şeklindeki özgürlük, onto-teo-lojik sınırın içeriğini oluşturan özü öz olarak mutlak özneliği ifade eder. Felsefenin sonu tartışmalarıyla birlikte teolojik ve metafiziksel özgürlük, temel olmaktan mahrum olur. Ancak bu mahrum oluşun, temel olarak özgürlük ya da özgürlüğün temeli fikrinden ayrılmayan/ayrılmayacak felsefi çatışkının (aporie)

⁹⁹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993). Diyalektik Bölümü, I. kitap, I. Kısım.

¹⁰⁰ Jean-Luc Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006), 11.

¹⁰¹ Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, ed. Werner Hamcher, çev. B. McDonald (Stanford/California: Stanford University Press, 1993), 160.

¹⁰² Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 11-12.

içerisinde yazılı olduğu kabul edilir. Söz konusu felsefi çıkmazı Nancy şöyle ifade eder: “Felsefenin sonu, bir yandan varoluşun temel zorunluluğundan çekilip alınması, öte yandan temelin temelsiz “özgürlük”ün eline bırakılarak özgür bırakılması olarak, temelden kurtuluş olacaktır.”¹⁰³ Nancy’nin özgürlük yaklaşımının özsüz, temelsiz, içerikten yoksun ve belirsiz olması, aynı zamanda yanlış anlaşılmalara ve yorumlamalara da açık oluşunun göstergesidir.¹⁰⁴

Nancy, özgürlüğü öte dünyacı bir bakış açısına yer vermeden, tamamen dünyasal ve sonlu bir varoluş olarak aşkın kabul eder. Bu yaklaşımda özgürlük, yalnızca mutlak ve soyut bir ideal olarak değil dünyanın içinde ve varlıkla ilişkili bir biçimde anlaşılır. Sonsuz veya aşkın özgürlük anlayışının, kendi zorunluluğunu taşıdığını ve bu yüzden özgürlüğün, aslında varlık üzerinde bir sınırlamaya dönüştüğünü ileri sürer. Bu şekilde, özgürlük soyut bir kavram olmaktan çıkıp gerçek dünyadaki varlıkla birlikte şekillenen dinamik bir olguya dönüşür. Dolayısıyla varoluştan ne daha az ne de daha fazlasını ifade eden özgürlük, temsili imkânsız olandır. Karl Marx(1818-1883)’tan Friedrich Nietzsche (1844-1900)’ye kadar felsefenin adeta aksiyomu olarak kabul edilen - “Gerçekliği pratik aklın apodiktik (zorunlu) bir yasası tarafından kanıtlanmış olduğu ölçüde, bir saf akıl sistemi binasının temel taşı teşkil eder” - Kantçı özgürlük kavramına dayalı felsefelerin zemin kaybına uğramasının nedenini Nancy, özgürlüğe dair ilginin yok olması değil, aksine bir dönemin anlayışına ve metoduna duyulan ilginin ortadan kalkmasına bağlar.

Marx’tan Nietzsche’ye uzanan felsefi gelenekte, “gerçekliğin, pratik aklın apodiktik (zorunlu) yasasıyla temellendirilmesi” anlayışı, Kantçı özgürlük düşüncesini neredeyse bir aksiyom düzeyine taşımıştır.¹⁰⁵ Nancy, bu anlayışa dayanan felsefi yapıların etkisini yitirmesini özgürlük kavramına duyulan ilginin azalmasına değil; daha ziyade, bu kavramın dayandığı çağdaş olmayan düşünme biçimlerine ve yönetsel yaklaşımlara yönelik eleştirel mesafenin artmasına bağlamaktadır.¹⁰⁶

Nancy’nin özsüz olarak ifade ettiği özgürlük halinde varlık ya da varlığın özgürlüğü, varoluştaki öngörülemes sürprizdir. Burada özgürlük, kendi istemiyle özünden vazgeçerek kendini sunar. Olası sunumlarda iyilik kadar kötülüğün sürpriziyle de karşılaşmak, özgür varoluşa dâhildir. Nancy, varoluşun bir idea, bir akıl veya bir yapı tarafından yönlendirilmesi halinde Ausch-witz, apartheid, faşizm ve ideolojik fanatizm gibi sonuçlar doğuracağını iddia eder. Dolayısıyla kabuğundan çıkacak varoluşa bir idea adına yön vermek, gerçekte varoluştaki özgürlüğü ortadan kaldırmak olacaktır. Nancy’ye göre “kabuğundan çıkacak varoluşun ne olduğunu/olacağını söylemek için zaman her zaman erkendir, ama kabuğundan çıktığını söylemenin her zaman, zamanıdır.”¹⁰⁷

Kant’tan farklı olarak Nancy’ye göre özgürlük, insan ya da Tanrı’dan değil; dünyadan ve dünyadaki şeylerden başlar. Özgürlük, öz, neden, sebep ve değerlendirmelere tabi şekilde varolanlara bağışlanacak, verilecek, verilmeyecek, söz verilecek bir nitelik olamaz. Özgürlük, sadece yer ve zamana sahip varoluşun ortamı kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle orada olmanın imkânının temeli olarak özgürlük, zaman ve varlıktan

¹⁰³ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 13.

¹⁰⁴ Ata Demir, *Jean-Luc Nancy’nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi* (Ankara: Tezkire Yayınları, 2023), 88-89.

¹⁰⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Önsöz.

¹⁰⁶ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 15.

¹⁰⁷ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 20.

bile önce orada mevcut şey şeklinde ele alınmalıdır.¹⁰⁸

2.4.1 Özgürlük Olarak Varlık

Nancy'ye göre özgürlük, Kant'ın düşündüğü gibi olgusal bir gerçeklik değil, temellendirilemeyen fakat varoluşun kendisini mümkün kılan ontolojik bir açıklıktır. Nancy'nin özgürlük anlayışı, yalnızca olgusal bir düzlemde değil, aynı zamanda aklın kendine özgü bir olgusal yapısı içinde temellenir. Özgürlük, aklın kendi deneyimini mümkün kılan bir açılım olarak düşünülür; bu bağlamda istenç ya da eylem, yalnızca pratik bir yönelim değil, aklın kendini tecrübe ediş biçimi olarak özgürleşmeyle yükümlü kılınır. Kantçı saf akıl yasası, deneyimle doğrulanabilen pratik özgürlüğü ve mümkün olan deneyimlerin ilkelerini savunurken saf pratik akıl, mutlak istenç olarak kendini gösterir. Bu istenç, yalnızca saf akıl tarafından belirlenen bir özsöz yasaya tabi kılınır. Dolayısıyla saf istenç yasası, istençteki varoluşu belirleyen ontolojik temele, yani saf akla işaret eder. Bu çerçevede, saf istenç yasası ve saf pratik aklın yasası, yasama biçimiyle özdeşdir; zira istencin varlığı, bu yasa aracılığıyla belirlenen bir zorunluluk haline gelir. Oysa Nancy için "kendi has özü olarak varoluş, varlığın özgürlüğünden başka bir şey değildir."¹⁰⁹ Konuyla ilgili Martin Heidegger (1889-1976) şöyle der: "İstemenin gerçekliği yalnızca bu gerçekliğin istemesindedir."¹¹⁰ Nancy'ye göre varoluş olgusunun hakkı özgürlüktür ya da özgürlük olgusu varoluşun hakkıdır. Var olan her ne kadar bir yasa olsa da varoluşa herhangi bir sınır dayatmaz. Nancy'de özgürlük olgusu, hem varoluştaki her türlü yasadandan hem de yasa olduğu sürece kendinden de kurtulmadır. Varoluş, gerçekte dünyanın kendisi olarak ortaya çıkar; özgürlük ise, özsözülüğün yasadışı bir kanunu olarak tanımlanır. İnsan, bir beyne sahip olduğu gibi özgür olarak doğmaz; ancak sonsuz ve sınırsız özgürlük potansiyeliyle dünyaya gelir. Özgürlük, insanda kendisini gerçekleştirme süreciyle varlık kazanır.¹¹¹

Kanımcı Nancy'nin özgürlük anlayışı, felsefi bir devrim niteliği taşımaktadır. Kantçı özgürlük düşüncesinin üzerine inşa edilen bu özgürlük ontolojisi hem varlık hem de özgürlük kavramlarını temellendirilmiş, sınırlı bir biçimde ele almaktan ziyade, insan varoluşunu dinamik bir olgu olarak ortaya koyar. Nancy, özgürlüğü salt bir soyutlama ya da normatif bir ilke olarak görmek yerine, onu varoluşun bir gerekliliği olarak kabul eder. Bu bakış açısı, özgürlüğü bir ideoloji ya da metinler aracılığıyla tanımlamak yerine, özgürlüğün kendisini varoluşun öznelliği içinde deneyimlemeye dayanır. Bu özgürlük anlayışı, varlığın ve özgürlüğün özsöz, temelsiz bir biçimde şekillendiği, zaman ve mekâna bağlı bir varlık olarak sunulmasıyla, felsefi ve ontolojik anlamda özgürlüğün yeni bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Nancy'nin bu özgürlük yaklaşımı, postmodern düşüncenin temel ilkelerine sadık kalarak hem düşünsel hem de pratik düzeyde önemli bir dönüşüm önerisi sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Kant'ın özgürlük anlayışından başlayarak Fichte, Hegel, Adorno ve son olarak Nancy'ye kadar uzanan düşünsel bir yolculuğa çıkılmış ve özgürlük kavramının felsefi evrimi ele alınmıştır. Kant, özgürlüğü saf aklın bir ideası olarak tanımlamış ve bununla birlikte özgürlüğün ahlak için bir temel olduğunu belirtmiştir. Ancak Kant'ın soyut özgürlük anlayışı, varlıkla ilişkisinin zayıf olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş ve

¹⁰⁸ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 22.

¹⁰⁹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 27.

¹¹⁰ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 32.

¹¹¹ Nancy, *Özgürlük Deneyimi*, 37.

geliştirilmeye çalışılmıştır. Fichte, Kant'ın özgürlüğünü daha da radikalleştirerek, özgürlüğü Ben'in mutlak bir ilkesine dayandırmıştır. Fichte'nin düşüncesinde özgürlük, artık herhangi bir dış koşula bağlı olmayan, kendinde temellenen asli bir ilke haline gelmiştir. Ona göre özgürlük, varlıktan önce gelir ve bütün varoluşun başlangıç noktasını teşkil eder. Bu bağlamda, özgürlük mutlak ve sınırsız bir ilke olarak konumlandırılır.

Hegel, özgürlüğü tarihsel bir süreç olarak ele alır ve özgürlüğün gerçek anlamını toplumun ve devletin gelişiminde arar. Hegel, özgürlüğü sadece bireysel bir iradenin tezahürü olarak değil aynı zamanda toplumsal ve tarihsel olarak tezahür eden bir olgu olarak ele alır. Ona göre özgürlük, yalnızca bireyde değil, devlette ve toplumda somutlaşır. Hegel, Kant'ın soyut felsefesine karşı özgürlüğün toplumsal bağlamda kendini gerçekleştirdiğini savunur. Hegel'in yaklaşımı, özgürlüğü bireysel bir ilke olmaktan çıkarır ve ona toplumsal bir temel kazandırır.

Adorno, Kant'ın özgürlük anlayışını eleştirerek özgürlüğün toplumsal yapılarla ilişkisini kurar. Ona göre özgürlük, akıl tarafından belirlenen bir idea olmamalıdır; özgürlük, insanın tarihsel ve toplumsal bağlamdaki deneyimlerine göre şekillenen bir kavramdır. Adorno, Kant'ın özgürlük anlayışının, iktidar ilişkileri tarafından biçimlendirilmeye müsait olduğunu ve bu nedenle özgürlüğün, tarihsel ve toplumsal bağlamlar içinde ele alınması gerektiğini savunur. Sonuç olarak Adorno'ya göre, özgürlük soyut bir idea değil somut bir toplumsal olgudur.

Doktora çalışmasını Kant üzerine yapmış olan Nancy, söz konusu eleştirileri daha ileri boyuta taşıyarak özgürlüğü varoluşla özdeşleştirir. Nancy de Kant'ın soyut özgürlük anlayışını reddeder ve özgürlüğü varlıkla birlikte var olan bir olgu olarak kabul eder. O, özgürlüğü metafiziksel bir kavram olarak değil, varoluşun içinde tezahür eden bir süreç olarak ele alır. Ona göre özgürlük, tarihsel ve toplumsal bağlamlardan etkilenmeksizin varoluşun sürprizleriyle şekillenir. Bu, özgürlüğün her zaman yeniden biçimlenen, dinamik bir kavram olduğu anlamına gelir. Nancy'ye göre özgürlük, bireysel iradeden çok, varoluşun kendisinde bulunan ve sürekli evrilerek dünyada yerleşiklik kazanan, bir olgudur.

Kanaatimize göre özgürlük düşüncesi ve onun tarihsel ve felsefi serüveni, her bir filozofun katkısıyla derinleşmekle kalmamış, aynı zamanda çok yönlü bir boyut da kazanmıştır. Özgürlük, Kant'ta aşkınsal idea olarak başlamış, Fichte'nin mutlak Ben'iyle içkinleşmiş, Hegel'de tarihsel ve toplumsal gerçekliğe kök salmış, Adorno'da deneyimle yoğrulan eleştirel bir kavrayışa evrilmiş ve nihayetinde Nancy'nin varoluşsal düşüncesinde sabit anlamını yitirerek, yalnızca teorik bir soyutlama olmanın ötesine geçerek, varlığın ve insanın tam kalbinde işleyen bir sürece dönüşmüştür.

Bizce özgürlük, sabit bir öz değil; tarihsel olana, ilişkisel olana ve insanın kendi kendisiyle kurduğu ilişkiye bağlı olarak dönüşerek var olan bir varoluş biçimidir. Nancy'nin işaret ettiği gibi, özgürlük, tanımlandığı anda belirlenebilecek ve sabitlenecek bir kavramı değil, her seferinde yeniden ele alınması gereken bir varoluş biçimidir. Bu nedenle özgürlük ne yalnızca ideaya ne salt bireysel iradeye ne de tek başına tarihsel akla indirgenebilir. Özgürlük, tüm bu çerçeveleri aşarak, insanın kendi sınırlarıyla karşılaştığı ve kendini gerçekleştirmeye çalıştığı o sonsuz arayış alanının ifadesidir. Bu yönüyle özgürlük, her zaman tartışılmaya açık olacak, her zaman üzerinde düşünmeye değer olacak ve asla nihai hükmü verilemeyecek olan bir felsefi sorunsal olarak kalacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Adorno, Theodor W. *Ahlak Felsefesinin Sorunları*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. çev. Orhan Koçak - Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Adorno, Theodor W. *Negatif Diyalektik*. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Gümüş Adnan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Bezci, B. "Kant ve Hegel'in Felsefesindeki Etik Anlayışı". *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 9 (2005), 49-61.
- Bumin, Tülin. *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Cassier, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Demir, Ata. *Jean-Luc Nancy'nin Siyaset Felsefesinde Çoğulculuk ve Demokrasi*. Ankara: Tezkire Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Dews, Peter. "Uncategorical Imperatives: Adorno, Badiou and the Ethical Turn". *Radical Philosophy* 111 (2002), 33-37.
- Duman, Musa. "Fichte Düşüncesinde Özgürlük Kavramı". *Dört Öge* 18 (2020), 73-96.
- Ferry, Luc. *Hak: Eskiler ve Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*. çev. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Early Philosophical Writings*. çev. Ithace Breazeale. Cornell University Press, 1988.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Transcendental Philosophy: Wissenschaftslehre Novo Methodo*. çev. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The System of Ethics*. çev. D. Breazeale - Günter Zöllner. Cambridge: California University Press, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Vocation of Man*. çev. Peter Preuss. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.
- Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. ed. Allen W. Wood. United Kingdom: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi/Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*. çev. İonna Kuçuradı. Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İonna Kuçuradı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İonna Kuçuradı - Ülker Gökberk. Ankara:

Türkiye Felsefe Kurumu, 2014.

Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. çev. A. Wood - Gerge Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Limnatis, Nectarios. *German Idealism and the Problem Knowledge: Schelling, Kant, Hegel*. Netherlands: pringer Science+Business Media B.V, 2008.

Nancy, Jean-Luc. *Özgürlük Deneyimi*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İzmir: ARA-lık Yayınları, 2006.

Nancy, J.L. *The Experience of Freedom*. ed. Werner Hamcher. çev. B. McDonald. Stanford/California: Stanford University Press, 1993.
<https://books.google.dk/books?id=0JhHtAEACAAJ>

Rawls, John. "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri". çev. Özlem Barın. *Cogito* 41-42 (2020), 241-275.

Spinoza, Benedictus. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dos yayınları, 4. Basım, 2011.

Şahin, Yenişehirlioğlu. *Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Wood, A. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: California University Press, 1990.

Wood, Allen W. *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Wood, Allen W. *Kant*. çev. Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Yılmaz, Ramazan. "Kant'ta Sentetik Apriori Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/3 (2020), 2841-2844.

Yılmaz, Ramazan. "Richard Rorty'nin Post-Felsefi Kültürü". *Toplum Bilimleri Dergisi* 29 (2020), 239-253.

Zhe, Liu. "The Self-Consciousness of Pure Practical Reason: Hegel's Dialogue with Kant in the "Essay on Natural Law". *Tijdschrift voor Filosofie* 68/3 (2006), 525-544.

Zöller, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



İbn Nüceym'in İbn Âbidîn'e Etkisi: *Nesemâtü'l-eshâr* Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme

Mehmet Hoş¹

Eren Gündüz²

Öz

Çalışmada İbn Âbidîn'in, fıkıh usulü alanındaki *Nesemâtü'l-eshâr* adlı haşiyesinde onun en çok atıfta bulunduğu İbn Nüceym'le irtibatı incelenmektedir. Böylelikle 19. yüzyıl âlimi İbn Âbidîn'in 16. yüzyıl fukahâsından biri olan İbn Nüceym'den ne kadar etkilendiği anlaşılabacaktır. Bu etkinin ortaya çıkarılması için *Nesemâtü'l-eshâr*'da yapılan atıflar tespit edilmek suretiyle İbn Nüceym ile aralarındaki gözle görülür görüş farklılıkları bulunan usul meseleleri incelenmiştir. İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'le ittifak ettikleri noktalarda ise bu ittifakın keyfiyeti ele alınmıştır. Çalışmamızda İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'den ciddi oranda etkilendiği, iki âlimin ihtilaf ettikleri noktaların ise az olduğu anlaşılmıştır. Makalemiz, fıkıh usulü ilminin istikrar döneminde yetişmiş önemli fakihlerden biri olan İbn Âbidîn'in zihin dünyasını şekillendirenlerden birinin de İbn Nüceym olduğunu ortaya koymaktadır. Makalede elde edilen bulgular bize erken dönem Hanefi âlimlerden başlayarak Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi mihenk taşı konumundaki usûlcülerin gelişimine ciddi anlamda katkıda bulundukları fukaha metodu usûl çizgisinin 16. yüzyılda İbn Nüceym'le, ondan üç asır sonra 19. yüzyılda da İbn Âbidîn'le aynı yöntem üzerinden farklı sonuçlara vararak ilerlemeye devam ettiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, İbn Âbidîn, İbn Nüceym, *Nesemâtü'l-eshâr*, *Fethu'l-gaffâr*.

Hoş, Mehmet - Gündüz, Eren. "İbn Nüceym'in İbn Âbidîn'e Etkisi: *Nesemâtü'l-eshâr* Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 591-611. <https://doi.org/10.32711/tiad.1668071>

Geliş Tarihi	30.03.2025
Kabul Tarihi	10.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Uzman Vâiz, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat, İslam Hukuku, Bursa, Türkiye, mehmet1661@gmail.com, ORCID:0009-0000-6367-7439

² Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat, İslam Hukuku, Bursa, Türkiye, egunduz@uludag.edu.tr, ORCID:0000-0003-0880-5623



Ibn Nujaym's Influence on Ibn 'Ābidīn: An Analysis Within the Framework of the Work *Nesamāt Al-Ashār*

Mehmet Hoş¹

Eren Gündüz²

Abstract

This study examines the connection between Ibn 'Ābidīn and Ibn Nujaym, the scholar he most frequently references in his marginalia (hāshiya) titled *Nesamāt al-ashār* in the field of uşūl al-fiqh (Islamic legal theory). By doing so, it becomes possible to understand the extent of Ibn 'Ābidīn's (a 19th-century scholar) influence from Ibn Nujaym (a 16th-century legal theorist) and to gain insight into how these two Hanafi jurists contributed to the development of uşūl al-fiqh. To uncover these connections, the citations in *Nesamāt al-ashār* were identified, highlighting the differences between Ibn 'Ābidīn and Ibn Nujaym. Additionally, the points of disagreement between the two jurists on methodological issues were analyzed. Where they agreed, the nature of their consensus was explored. Our study reveals that Ibn 'Ābidīn was significantly influenced by Ibn Nujaym, with few points of disagreement between them. This paper demonstrates that Ibn Nujaym was one of the key scholars who shaped the intellectual framework of Ibn 'Ābidīn, an important figure in the stabilization period of uşūl al-fiqh. The findings indicate that, starting from the early Hanafi scholars, foundational legal theorists like Debūsī, Pazdawī, and Sarakhsī made substantial contributions to the development of the juristic (fuqahā') method in uşūl. This tradition continued in the 16th century with Ibn Nujaym and centuries later in the 19th century with Ibn 'Ābidīn—following the same methodological path but enriched through different intellectual orientations.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Ibn 'Ābidīn, Ibn Nujaym, *Nesamāt al-ashār*, Fath al-Ghaffār

Hoş, Mehmet - Gündüz, Eren. "Ibn Nujaym's Influence on Ibn 'Ābidīn: An Analysis Within the Framework of the Work *Nesamāt Al-Ashār*". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 591-611. <https://doi.org/10.32711/tiad.1668071>

Date of Submission	30.03.2025
Date of Acceptance	10.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ PhD Candidate, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Islamic Law, Bursa, Türkiye, mehmet1661@gmail.com, ORCID:0009-0000-6367-7439

² Assoc. Prof. Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Islamic Law, Bursa, Türkiye, egunduz@uludag.edu.tr, ORCID:0000-0003-0880-5623

Giriş

Bilginin zenginleşip ilerlemesi, birbiri üzerine inşa edilen ve geçmişten destek alan sağlam bir yapı ile mümkündür. Bu yapı, önceki bilgilerin üzerine yenileri sistematik bir şekilde eklenerek geliştirilirse ilerleme sağlanır. Bu durum İslam hukukunun teorik çerçevesini oluşturan, bilgi birikiminin sürekli ve sistematik bir şekilde geliştirilmesiyle derinleşmiş bir alan olan fıkıh usulü ilmi için de geçerlidir.

Hanefi âlimlerin fıkıh alanında geçmişten günümüze kadar gelen çalışmaları Hanefi mezhebinin tarihsel gelişimi açısından ele alındığında, başlangıçta kurucu imamlarının eserlerinin furû-i fıkıh ağırlıklı olduğu görülür. Bu durum mezhep imamlarının görüşlerinin tedvin edildiği bu eserlerde hükümlerin istinbat süreçlerine yönelik detaylara genellikle değinilmediği anlamına gelmektedir. Hanefiliğin inşa döneminde İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle'si* gibi istinbat yöntemlerinin sistematik olarak açıklandığı eserlere rastlanmaması, Ebû Hanîfe'nin istinbat yönteminin sonraki Hanefi âlimler tarafından sistematik bir şekilde ortaya konulmasına yönelik çabaları tetiklemiştir.

Hanefi usûl âlimleri mezhebin usulünü keşif çabalarında birtakım zorluklarla karşılaşmışlardır. Şöyle ki, kurucu imamdanda ve görüşlerine mezhepte büyük önem verilen önden gelen müctehid talebelerinden bize intikal eden furû-i fıkıh hükümleri genellikle delilleri zikredilmeden verilmiş olduğundan sonraki süreçte öncelikle ilgili delillerin keşfine çalışılmıştır. Delil bulunmayan meselelerde ise tüme varım yöntemiyle mezhep imamlarının düşünce yöntemlerini tespit yoluna gidilmiştir. Karşılaşılan zorluklardan biri budur. Bir diğeri ise furû-i fıkıh görüşlerin mezhep imamlarına olan nispetiyle alakalıdır. Bu görüşler içerisinde imamlara aidiyeti kesin olanlar bulunduğu gibi, nispeti şüpheli olanlar da bulunmaktadır. Yani öncelikle meselenin aidiyetinin tespiti, sonrasında ise o meseleden usul kurallarının çıkarılması bu zorluklar arasındadır. Bu mezhep içi fıkıh çalışmaları mezhebin kurumsallaşma süreçleri ile birlikte istikrar bulduğu zamanlara kadar devam etmiştir.

Bu bağlamda ilk kuşak mezhep fakihlerinin hüküm çıkarmada kullandıkları istinbat prensipleri sonraki kuşak fakihleri tarafından *tahrîc* adı verilen bir yöntemle tespit edilmiş, bunlar zamanla mezhep disiplini içerisinde istikrar kazanarak Hanefi fıkıh usulü olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte fukahânın usul anlayışlarında mutlak bir homojenlik sağlandığı da söylenemez. Şöyle ki, Hanefi usûl geleneği içinde Irak ve Semerkant gibi farklı ekol ve yaklaşımların varlığı bilinen bir husustur. Bu durum, sonraki usulcülerin çoğunlukla akli ve nakli delillerden ve kurucu imamların furûatından hareketle kendilerince doğru gördükleri sonuçlara ulaşmaları ile ortaya çıkmıştır. Böylece, mezhep içerisinde kısmi görüş ayrılıkları ve farklı yöntemsel yaklaşımlar gözlemlenir olmuştur.⁵

⁵ Hanefi mezhebinin tarihsel gelişimine dair günümüzde tez, kitap ve makale düzeyinde araştırmamızın konusuyla doğrudan ilişkili pek çok çalışma mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Aytekin, *İmam Züfer'in Hanefi Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı: Hanefi Mezhebi Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021); Muharrem Önder, *Hanefi Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000); Mehmet Özkan, *Hanefi Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006); Şenol Saylan, *İbn Âbidîn'de Hanefi Mezhebinin Kurumsallaşması Şerhu Ukudu Resmî'l-Müftî Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Seyyit Mehmet Uğur, *Hanefi Mezhebinde*

Hanefi fıkıh usulüyle ilgili bu durum, sadece ilk dönem usûlcülerle sınırlı değildir. Bu, az da olsa, sonraki dönem usûlcülerde de görülebilen bir vakiadır. Nitekim, bunun güzel örneği Muhammed Emîn İbn Âbidîn'nin *Nesemâtü'l-eshâr* adlı eserinde görülmektedir. Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin (öl. 710/1310) *Menârü'l-envâr* adlı eserinin önemli şerhlerinden biri olan Alâeddin el-Haskeffî'nin (öl. 1088/1677) yazdığı *İfâdatü'l-envâr* üzerine kaleme alınan bu haşiye çalışması, usûl-i fıkıh disiplininin yalnızca tarihsel görüşlerin naklinden ibaret olmadığını, aksine metodolojik derinlik ve fikhî yorumlamalarla zenginleşen dinamik bir alan olduğunu görmek açısından incelenmeyi hak eden önemli bir kaynaktır.

Biyografisi, fıkıhçı kişiliği ve eserleri üzerine yapılan çalışmaların⁶ da teyit ettiği üzere İbn Âbidîn, fıkıh sahasında yetkin bir âlim olarak, kendi dönemine kadar oluşmuş hukuki ve teorik birikimden bilinçli tercihler yapmıştır. Bu tercihlerini doğuran fikhî mülâhazalarında onun, özellikle Osmanlı dönemi Mısır'ının erken dönem âlimlerinden olan İbn Nüceym'e sıkça atıfta bulunması bizce dikkat çekici bir durumdur. Öyle ki; yüzeysel bir bakışla bile *Nesemât*'ta İbn Âbidîn'in en çok atıfta bulunduğu usulcünün İbn

Mezhep İçi Tercih ve Usûlü (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Ahmet Hamdi Furat, *Hanefi Mezhebinin Oluşumunda Küfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006); Hasan Güçlü, *Keferî'nin Ketâib'i Çerçevesinde Hanefi Mezhebinin I. Mâverâünnehir Dönemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024); Osman Bayder, *Kurucu İmam Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefi Mezhebi Örneği* (Maarif Mektepleri, 2018); Ahmet Özel, *İmam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017); M. Âkif Aydın, "İslam Hukukunda Hukukî İstikrar ve Sosyal Değişim Açısından Mezheplerin Konumu (Hanefi Mezhebi İçtihatları ve Osmanlı Devleti Uygulamaları Çerçevesinde)", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 11 (2011), 7-31; Murteza Bedir, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum I* (2011), 621-632; Recep Cici, "Osmanlı Hanefiliği: Hanefi Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi, Devirleri Aydınlatan Meş'ale", *İmâm-ı Âzam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, (28 Nisan 2015), 261-273; Ramazan Çöklü, "Debûsî'nin Hanefi Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkısı Üzerine Bir İnceleme: Hanefi Fıkıh Usulü Düşüncesinde Mecazın Umumiliği ile Müsterek Umumiliği Meselelerinin Kökenlerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu* 1 (2022), 1-9; Hacı Mehmet Günay, "Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri (16-19 Ekim 2003, Mudanya, Bursa)* 1 (2005), 417-430; Abdurrahman Haçkalı - Tayip Nacar, "Hanefi Mezhebinde İstikrâr: Usûlün Teşekkülü ve Küllî Kâidelerin Tesis Bağlamında Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/65 (2019), 1350-1362; Abdurrahman Haçkalı, "Hanefi Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengilimci Yönü Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi* 15 (2002), 283-290; İlyas Kaplan, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-324; Ferhat Koca, "Hanefi Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 143-160; Hüseyin Okur, "Hanefi Mezhebinde 'Tercih' Kavramı ve Şükrü'nü'lâli'nin Bazı Tercihleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (15 Mayıs 2017), 41-62; Seyit Mehmet Uğur, "Hanefi Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihün Rolü", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV* (2017), 99-112.

⁶ Adem Arkan, "İbn Âbidîn'in Vehhâbîler Hakkındaki Görüşlerinin Hind Altı Kıtası Hanefilerine Etkisi", *Eskiye* 49 (2023), 563-590; Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570; Gökhan Atmaca, "İbn Âbidîn'in 'Tahbiru't-Tahrîr fi İbtâlî'l-Kadâ'i bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'ü'l-Fâhişi bi Lâ Tağrîr' İsmli Risâlesinin Tahlili", *Usul İslam Araştırmaları* 12/12 (01 Aralık 2009), 37-62; Emrullah Aygün, "İbn Âbidîn'in Reddü'l-Muhtâr İsmli Eserinde Devlet Başkanı Tasavvuru", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 29/56 (04 Temmuz 2024), 19-42; Ayhan Hıra, "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (şerhu manzûmeti ukûdi resmî'l-müftî ve neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâmî ale'l-urf Adlı Risalesi)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 351-375; Abdullah Sıtkı İlhan, "İbn Âbidîn'in Eserlerinde Siyâset-i Şer'iyye Örnekleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2024), 763-793; Wael B. Hallaq / Çev Ömer Faruk Ocakoğlu, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", *Usul İslam Araştırmaları* 3/3 (01 Haziran 2005); Said Ali Kudaynetov, "İbn Âbidîn'in Ru'yet-i Hilâl ile İlgili Görüşleri (Tenbihü'l-Ğâfil ve'l-Vesnân 'alâ Ahkâmî Hilâli Ramađân Adlı Risalesi Bağlamında)", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (30 Haziran 2021), 343-370; Ünal Şahin, Zeylaî ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâm Değişmesi Örneği, 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Nüceym olduğunu görmek mümkündür. Bu yoğun atıflar, İbn Âbidîn ile İbn Nüceym arasında açıklanması gereken metodolojik bağın bulunduğu izlenimi vermektedir.

İbn Âbidîn'in hayatı, fakih kişiliği, eserleri, ilmî yetkinlik ve metot anlayışı üzerine günümüzde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Mustafa Ateş tarafından 2019 yılında hazırlanan *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddû'l-Muhtâr örneği)*⁷ isimli bir doktora tezi de bulunmaktadır. İbn Nüceym üzerine yapılan çalışmalar⁸ ise sayı bakımından İbn Âbidîn'e göre çok daha azdır. Abdullah Sıtkı İlhan'ın onun furû-i fıkıh yönünü inceleyen *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi* isimli 2023 tarihli tezi bu fakih üzerine Türkiye'de yapılmış ilk doktora çalışmasıdır. Gerek bu iki çalışmada gerekse diğer çalışmalarda İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'le ilmî irtibatı ele alınmamış olduğundan, usul-i fıkıh ilmi bakımından bu konunun araştırılmasında Osmanlı'nın son dönemindeki son fakihinin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Teorik olarak İbn Âbidîn'in fıkıh usulü metodolojisine, onun daha kapsamlı furû eserlerinden ulaşmak mümkün görünse de bu eserlerdeki usulî yaklaşımları tespit etmek, erken dönem fakihlerinin metodolojik derinliğine hâkimiyet gerektirdiğinden pratikte önemli güçlükler barındırır. Bu nedenle, usul disiplinine doğrudan odaklanan *Nesemât* adlı eseri, onun yöntemini anlamak için daha erişilebilir ve etkili bir kaynak teşkil etmektedir. Bu koşullar, söz konusu metnin araştırmanın odağına yerleştirilmesinde ve metodolojik temelinin bu eser üzerinden kurgulanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Sonuç olarak İbn Âbidîn'in, usul meselelerinin izahında onun fıkıh metodolojisine ayrı bir önem verdiğini ve onun usûlcülük yönünden de etkilenmiş olduğu düşünülebilecektir. Bu bağlamda, İbn Âbidîn'in çalışmaları ile İbn Nüceym'in eserleri arasındaki ilişkinin incelenmesi hem İbn Âbidîn'i hem de İbn Nüceym'in hangi eseri aracılığıyla onu daha çok etkilediğini anlama konusunda Hanefi fıkıh usulü ilmine kanaatimizce önemli bir katkı sağlayacaktır.

Araştırmanın ilk iki başlığında İbn Âbidîn'in İbn Nüceym kaynaklı bilgi naklindeki yöntemsel yaklaşımları ve iki fakihin, ihtilâf ettiği meseleler ele alınacaktır. Elde edilen bulgular üçüncü bir başlıkta değerlendirilerek çalışmamız sonuçlandırılacaktır.

1. *Nesemâtü'l-eshâr*'da İbn Nüceym'in Fikirlerinin Sistematiik Aktarımı

İbn Âbidîn'in *Nesemâtü'l-eshâr*'da İbn Nüceym'e yaptığı atıfların bazen doğrudan harfi harfine nakil olarak yapılmışken bazen de dolaylı anlatım da denilebilecek dolaylı aktarımlarla yapıldığı görülmektedir. Fıkıh usulü konularının büyük bir kısmının *elfâz*

⁷ Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddû'l-Muhtâr Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁸ Abdullah Sıtkı İlhan, *İbn Nüceym'in el-Bahrü'r-râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi* (Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); İsmail Acar, "İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-17 (2001), 109-129; Sefa Atık, "Bir Fıkıh Metninin İzleğinden Hareketle İbn Nüceym ve İbn Hacer'in Salgına Dair Görüşleri", *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 261-286; Sefa Atık, "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 979-1012; Sefa Atık, "Hanefi Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 57/1 (2021), 205-240; Ayhan Hıra, "Şeyh Bedreddin Câmî'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefi Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209; Ahmet Özel, "İbn Nüceym (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 361-378; Ahmet Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

bahislerinden oluşması hasebiyle söz konusu alıntılar da bu bölümlerde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle araştırmada incelenecek örnekler çoğunlukla elfaz bahislerinden seçilecektir.

1.1. Doğrudan Aktarım

Eserde doğrudan yapılan alıntılar iki kısma ayırmamız mümkündür. İlk kısım, İbn Âbidîn'in sadece *Fethu'l-gaffâr*'dan verdiği atıfları içerir. Diğer alimlerin görüşleri bu kısımda verilmez. Bu atıflarda İbn Âbidîn'in *İfâdatü'l-envâr* şerhindeki müphem noktaları açıklığa kavuşturmak için doğrudan İbn Nüceym'den alıntı yaptığı, ilgili meselede şerhe vermek istediği katkıyı bu şekilde yapmayı tercih ettiği ve onun sözüne itiraz veya teyit kabilinden bir şey ilave etmediği görülmektedir. Doğrudan yapılan aktarımların ikinci kısmında, İbn Nüceym'den yapılan alıntı farklı görüşlerle birlikte nakledilmiştir. Bu farklı görüşler bazen birbirlerini takviye ederken bazen de İbn Nüceym'in yaklaşımının sonda zikredilmesiyle görüşlerin içerisinden onun görüşünün seçildiği anlatılmak istenmektedir. İbn Abidin, kendinden bir şey ilave etmeksizin muhtelif görüşleri nakleder ve tercih ettiği görüşü en son zikreder. Onun bu yöntemi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle İbn Nüceym'e yaptığı atıflarda bu yöntemi düzenli bir şekilde kullanması, iki âlim arasındaki düşünsel bağlantının derinliğini ortaya koymaktadır.

Doğrudan yapılan atıfların birinci kısmındaki ilk örnek, "kazayı vâcip kılan emir ile edayı vâcip kılan emrin aynı olup olmadığı" meselesidir. *Menâr* metnine göre emrin hükmü edâ ve kazâ olmak üzere iki çeşittir. Bu iki terim birbirlerinin yerine mecaz olarak kullanılabilir. Bazı fakihlerin görüşüne aykırı olarak muhakkik fakihlere göre kazayı vacip/farz kılan emir edayı vacip kılan emirle aynıdır.⁹ *Menâr* müellifi Neseî'nin muhtasar türü bir eser kaleme almasının tabii bir sonucu olarak ayrıntı vermeksizin değinip geçtiği bu görüş ayrılığı konusunda *İfâdatü'l-envâr* müellifi şârih Alâüddîn Muhammed b. Alî el-Haskefî burada ihtilaf edenlerin Iraklılar ve Şâfiler olduğunu dile getirmiştir. Zira onlar kazayı vacip kılanın aynı emir değil de kazaya bitişen yeni bir emir olduğunu savunmaktadırlar. Haskefî bu ihtilafın semeresini, muayyen olarak oruç nezreden kimsenin orucunu tutmayıp kazaya bırakması olarak dile getirmiş; tercih edilen görüşe (muhtâr) göre orucu kaza etmenin vacip olduğunu söylemiş fakat diğer görüşü açıklamamıştır.¹⁰ İbn Âbidîn, Haskefî'nin açıklamadan geçtiği bu görüşü İbn Nüceym'den alıntıyla açıklığa kavuşturur. Buna göre muayyen olarak oruç nezredip de eda etmemiş olan kişinin onu kaza etmesi gerektiğinde ittifak vardır. Dolayısıyla bu konudaki usulî görüş ayrılığının fûrûa yansıyan bir semeresi yoktur. Zira ihtilaf bulunduğu söylenen bu örnekte söz konusu olan, zimmette sabit olan oruç borcunun bi-misli ma'kul¹¹ olan başka bir oruçla kaza edilmesidir. Kazâ bi-misli gayri ma'kul'de vûcûbiyetin yeni bir emirle sabit olduğu noktasında ise iki taraf da zaten ittifak etmişlerdir.¹²

⁹ Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l-envâr* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 36.

¹⁰ Muhammed Alâüddîn b. Alî el-Haskefî, *İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr* (Muhammed Berekât, 1992), 67.

¹¹ Hanefî usulcülerini kazayı mâkul misliyle (bi-misli ma'kul), mâkul olmayan misliyle (bi-misli gayri ma'kul) ve edaya benzer olmak üzere üçe ayırmışlardır. Burada mâkul ifadesi akilla bulunabilir ve kavranabilir anlamındadır. Vaktinde edâ edilmeyen farz namazın ya da orucun sonradan aynen yani namaz kılarak ve oruç tutarak kaza edilmesi birinci, yaşlı bir kişinin Ramazan orucunu tutmaya gücü yetmemesi sebebiyle fidye vermesi ikinci tür kazaya örnek teşkil eder. Daha geniş bilgi ve örnek için bk. Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l-envâr* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 38-41; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/111.

¹² Zeynu'l-Âbidîn b. İbrahim İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Kâhire: Matbatu'l-Mustafa, 1936), 1/46; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 183,184.

İkinci örnekte ise Nesefî *müşkil*'in tarifini zikrettikten sonra onun hükmünü “(Şâri’ tarafından) kastedilen mananın doğruluğuna inandıktan sonra, müşkil lafız ile (Şâri’in) muradın(in) ne olduğunu araştırmak, bu konuda teemmül etmek/düşünmektir” diye ifade etmiştir.¹³ Şârih Haskefî “teemmül/düşünme” (التأمل) kavramını, Arap dilindeki benzer kelimeler dikkate alınarak müşkil lafzın manasının tespitine çalışılması olarak yorumlamıştır.¹⁴ İbn Âbidîn, teemmül/düşünme konusunun da *hafî* ve *müşkil* lafızlar arasındaki farklılığı dile getirme sadedinde konuyu doğrudan İbn Nüceym’den alıntıyla şöyle açıklar:

Doğru yaklaşım, Debûsî’nin *Takvîmü’l-edille*’sinde¹⁵ sunulmuştur: Ona göre *hafî*, lafzın kapalılığının giderilmesinin yalnızca o kelimenin kendisi üzerinde teemmül/düşünmenin ile mümkün olduğu durumu ifade eder. *Müşkil* ise, kapalılığın ortadan kalkmasının ancak Arap dilindeki müşterek lafızların karşılaştırmalı analiziyle gerçekleştiği bir hükmî nitelik taşır.¹⁶

Doğrudan yapılan atıfların ilk kısmına dair örneklerde İbn Âbidîn’in “İbn Nüceym’de de olduğu gibi”¹⁷ “İbn Nüceym’de de aynı şekildedir”,¹⁸ “İbn Nüceym’in de açıkladığı gibi”¹⁹ ve benzeri ifadeler kullandığı da görülmektedir. Başlangıçta bu atıfların müellifin yorumunu içeren dolaylı nakiller olduğu düşünülebilirse de *Fethu’l-gaffâr*’daki orijinal pasajlarla karşılaştırıldığında, bunların büyük ölçüde kelimesi kelimesine alıntılar (tam iktibâs) içerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu türden atıfları da birinci kısım atıflar arasında görmek gerekir. Örneğin, Nesefî *kazân*ın nevilerinden *kazâ bi-misli gayri ma’kûl*’ü örnekendirirken²⁰ “el-fidyetü lehü/orucun fidye ile kaza edilmesi”²¹ ifadesini kullanmıştır. Haskefî bu ifadeyi “çünkü aralarında akla uygun benzerlik yoktur”²² şeklinde izah etmiştir. İbn Âbidîn ise Ramazan orucunun kazası ve muayyen nezirde olduğu gibi, eda edilemeyen Ramazan orucu yerine halef olarak gelebileceğine değinir. Fakat şeyhi fâninin (oruç tutma kabiliyetini yitirmiş olan kişi) tutacağı kefâret orucunda fidyenin Ramazan orucuna halef olamayacağından bahseder. Bunu illetlendirirken de

¹³ Nesefî, *Menâru’l-envâr*, 2016, 74.

¹⁴ Haskefî, *İfâdatü’l-envâr alâ usûli’l-Menâr*, 111.

¹⁵ Fethu’l-Gaffâr, Takvîmü’l-Edille gibi çok sayıda kaynaktan aktarımlar içerir. Bu nakiller, İbn Nüceym’in eleştirel süzgecinden geçirilerek esere özgü bir sentezle kaleme alınmıştır.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmu’l-edille fî usûli’l-fıkḥ*, 1/118; İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr bi şerḥi’l-Menâr*, 1/128; İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 345,346.

¹⁷ Orijinali için bk. “كما في ابن نجيم” İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, 114,197,281,319.

¹⁸ Orijinali için bk. “كذا في ابن نجيم” İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, 135,153,341,481.

¹⁹ Orijinali için bk. “كما بينه ابن نجيم” İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr*, 128.

²⁰ “والقضاء أنواع أيضا يمثل معقول ويمثل غير معقول وما هو بمعنى الأداء كالصوم للصوم والقضية له...” Orijinali için bk. İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 196.

²¹ Orijinali için bk. “القضية له” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 196.

²² Orijinali için bk. “إذ لا تغفل المماثلة بينهما” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 196.

ondan başka²³ bir şeyin bedeli olduğuna ve bedelin de bedeli olamayacağına dikkat çektikten sonra “İbn Nüceym’de de aynı şekildedir”²⁴ ifadesini kullanır.²⁵

Bir diğer örnekte Neseî, emrin mucibi olan *vücûb*’un emir sigasına, emir sigasının da vücuba mahsus olduğunu ifade eder. Bu demektir ki vücup emir sigasına mahsus olup ancak emir sigasından anlaşılabilir. Aynı zamanda bu vücup emir sigasının içinde bulundurduğu kavilden elde edilmekte ve fiil vücup ifade etmemektedir. Buna istinaden Neseî sözün devamında, Hz. Peygamberin fiillerinin vücup ifade etmeyeceğine değinir ve bazı Şâfiî âlimlerinin bu konuda farklı düşündüğünü belirtir. İbn Âbidîn bu ihtilafı İbn Nüceym’den alıntıyla Hanefilerin Şafiilerden farklı düşündüğüne değinir. Buradaki ihtilaf, Hz. Peygamberin fiilinin vücuba delalet ettiği durumda ona hakikaten emir ıtlakının sahih olup olmayacağı hususudur. Cumhur ulemaya göre (ki Hanefiler de bu görüşü savunmaktadır) hakîki anlamda emir ancak emir sigasına denilebilir. Fiile emir denmesi ise mecâzîdir. Şâfiilere göre ise, emirin hem sigaya, hem fiile vaz’ı müşterek olup her ikisine delaleti hakîkidir. Cumhur ulema buna, eğer emir lafzı siga ve fiile müştereken delalet etmiş olsaydı, emir lafzı ıtlak edildiğinde akıl bu iki anlamdan birine intikal etmez, bilakis her ikisine aynı seviyede intikal ederdi, şeklinde cevap verdikten sonra *İbn Nüceym’de de aynı şekildedir*²⁶ diyerek konuyu sonlandırır.²⁷

Doğrudan yapılan aktarımların ikinci kısmına dair örneklerin ilkinde Neseî emri, mutlak ve mukayyet olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra bu kısımlara örnek olarak zekât ve fıtır sadakasını verir. İbn Âbidîn fıtır sadakasının misal olarak verilmesinde ihtilaf olduğunu dile getirdikten sonra Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm’ın (öl. 861/1457) Hz. Peygamberin “Onları bugün (muhtaç oldukları şeylerle) donatın ki, (yarın) dilenmek zorunda kalmassınlar”²⁸ hadisini delil getirerek fıtır sadakasının gününde verilmesi gerektiği hükmünü nakleder. Buna müteakip İbn Âbidîn İbn Nüceym’den nakille, fıtır sadakasını sadece bir günle kayıtlamanın doğru bulmadığını ifade ettikten sonra Kemâlüddîn İbnü’l-Hümâm’ın yaklaşımını doğru bulmadığını ifade eder. Böylelikle İbn Âbidîn kendi düşüncesini beyan etmeksizin İbnü’l-Hümâm’ın, sonra da İbn Nüceym’in görüşünü naklederek tercihinin İbn Nüceym’den yana kullandığına işaret etmektedir.²⁹

İkinci örnekte Neseî, mutlak emri temel olarak *zarf*, *mi’yâr* ve *müşkil* olmak üzere kendi içinde kısımlara ayırır. Mi’yâr vakti anlatırken “Ya da vakit, me’mûrun bihin mi’yârı ve vücûbunun sebebi olur. Ramazan ayı gibi.”³⁰ ifadesini kullanır. Haskefî de Neseî’nin “Ramazan ayı gibi”³¹ ibaresini “mutlak anlamda Ramazan ayına şahit olmak” şeklinde açıklar. İbn Âbidîn bunun Serahsî’nin (öl. 483/1090) benimsediği görüş olduğunu ifade eder.

²³ Burada, keffaret borcu bulunan bir kişinin söz konusu borcu ödemediği yaşlılık (şeyh-i fânî) dönemine girmesi ve bu sebeple oruç tutamayacak duruma gelmesi hali ele alınmaktadır. Hanefî fıkıhına göre keffaret orucu, aslî bir ibadet değil köle azadının (ıtk) bedelî alternatifidir; Ramazan orucu gibi bağımsız bir ibadet kategorisinde değerlendirilmez. Dolayısıyla keffaret orucu tutulmadığında fidye ödenemez. Zira bedelin bedeli olmaz ilkesi gereğince, ıtkın fer’î bedeli konumundaki bu orucun fidyesi söz konusu değildir. Fidyeye hükmü ise yalnızca aslî oruçların (Ramazan, adak orucu vb.) edilememesi durumunda geçerli kılınmıştır.

²⁴ Orijinali için bk. “سَمَّا فِي إِنْ نَحْمِ” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 196.

²⁵ İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr bi şerhi’l-Menâr*, 1/52,53; İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 196.

²⁶ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 153.

²⁷ İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 152,153.

²⁸ Orijinali için bk. “أَغْنَوْهُمْ عَنْ الْمَسْأَلَةِ فِي هَذَا الْيَوْمِ” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 231.

²⁹ İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr bi şerhi’l-Menâr*, 1/71; İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 231.

³⁰ Orijinali için bk. “أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْجُوهِ كَشْفِهِ رَمَضَانَ” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 239.

³¹ Orijinali için bk. “كَشْفِهِ رَمَضَانَ” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 239.

Devamında ekseri âlimlerin görüşünü, Ramazan orucunun vacip olma sebebinin bu ayın her günün ilk cüzü olduğu şeklinde nakleder. Bunun sebebinin de her günün orucunun ayrı ayrı birer ibadet olmasıyla izah eder. İbn Âbidîn bu iki görüşü naklettikten sonra kendi yaklaşımını açıkça ifade etmeden doğrudan İbn Nüceym'den alıntıyla konuyu sonuca bağlar.

Fethu'l-gaffâr'da İbn Nüceym, öncelikle söz konusu ihtilafın fıkıh pratiğinde (fürû-i fıkıh) bir sonuç doğurmadığını belirttikten sonra, İbnü'l-Hümâm'dan aktarımla iki görüş arasında temel bir çelişki bulunmadığını ileri sürmüştür. İbnü'l-Hümâm'a göre; Serahsî'nin "Ramazan hilâline şahit olunduğunda tüm ayın oruçla mükellefiyetin oluştuğunu" savunan yaklaşımı ile cumhur âlimlerin "her günün orucunun müstakilen vacip olduğu" görüşü, birbirini dışlamayan iki farklı hüküm çıkarımıdır.³²

1.2. Dolaylı Anlatım

İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'den yaptığı atıflarda sadece dolaylı anlatım ile yapılan alıntılara gelince, bu aktarımlarda *İbn Nüceym'de de olduğu gibi*,³³ *İbn Nüceym'de de aynı şekildedir*,³⁴ *İbn Nüceym'in de açıkladığı gibi*³⁵ ve benzeri ifadeler kullanılmıştır.

Dolaylı aktarımın ilk örneğinde, Neseфі'nin, hâss lafız başlığı altında incelenen emir konusunu ele alırken emrin hükmüne de değindiğini görmekteyiz. Ona göre emrin hükmü iki kısma ayrılır. Bunların ilki eda ikincisi de kazadır. Edayı *emir ile vacip olanın ayının teslimi*³⁶ olarak tarif eder. İbn Âbidîn tarifte geçen *vacip olanın ayının teslimi*³⁷ kaydını biraz daha açıklar ve *teslim edilme*³⁸ kaydından anlaşılması gerekenin *ikâ'/yerine getirmek*³⁹ manası olduğunu dile getirir. Yine tarifte geçen *vacip olanın ayının*⁴⁰ kaydıyla anlaşılması gerekenin emirle talep edilen fiilin yerine getirilmesi olduğunu söyler. İbn Âbidîn'in buraya kadar olan kısımda İbn Nüceym'den dolaylı anlatım ile alıntı yaptığını görmekteyiz.⁴¹

Diğer bir örnek ise lââm-ı tarif konusunda geçmektedir. Neseфі, *ahd* manasına ihtimali olmayan tarif lââmının umum ifade edeceğini ve bunun cemi bir lafzın başına geldiğinde cemiyet manasının düşmesini sağlayacağını dile getirir. Örnek olarak bir kişi kadınlarla (النساء) evlenmemek üzere yemin etse ve sonrasında bir kadınla evlense buradaki cemi lafız olan nisâ (نساء) kelimesinin başına gelen lââm-ı tarifile kadınların değil de kadın cinsinin kastedilmesinden dolayı yeminini bozmuş olur. Oysa nisâ lafzı çoğul anlamını koruduğu takdirde, umûm ifade etmesi sebebiyle –bir veya iki kadınla evlilikte– yemin ihlâli gerçekleşmezdi. İbn Âbidîn, umum niyetinin bulunması durumunda kesinlikle yeminin bozulmayacağını, hakikî manasını kastettiğinden dolayı diyâneten ve kazâen farkının

³² İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/79; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 239.

³³ Orijinali için bk. "كما في ابن نجيم" İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 114,197,281,319.

³⁴ Orijinali için bk. "كذا في ابن نجيم" İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 135,153,341,481.

³⁵ Orijinali için bk. "كما بينه ابن نجيم" İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr*, 128.

³⁶ Orijinali için bk. "هو تسليم عين الواجب بالآمر" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

³⁷ Orijinali için bk. "هو تسليم عين الواجب" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

³⁸ Orijinali için bk. "تسليم" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

³⁹ Orijinali için bk. "الإيقاع" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

⁴⁰ Orijinali için bk. "عين الواجب" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

⁴¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/16; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 178.

olmayacağını aktarır. Bir diğer görüşe göre sadece kazâen olanda olmaz dedikten sonra “İbn Nüceym’de de aynı şekildedir”⁴² diyerek konuyu bitirir.⁴³

2. İki Fakîhin Farklı Düşündükleri Noktalar

Araştırmamıza göre eserin tamamında İbn Âbidîn ile İbn Nüceym arasında yedi adet ihtilaflı mesele tespit edilebilmiştir. Dördü fıkıh usulünün Kitâb ve Sünnet bahislerinin ortak konulardan olan nazmın manaya delaleti konusundadır. Bu dört ihtilafın ilk üçü has *elfâz* bahisleri içerisinde yer alır. Bunların ilki *hass* lafzın açıklanmaya ihtiyacı olmaması, ikincisi *hass* lafız konusunda verilen örnekte oluşan problemin izalesi ve üçüncüsü de *hass* lafızlara dahil olan *emir sigasının tekrar ifade edip etmemesi* ile alakalıdır. Dördüncüsü de *müşterek* lafzın tanımıyla alakalıdır. Beşinci ihtilaf, *azîmet* konusunda işlenen hükümlerden *sünnet*’in tarifıyla alakalıdır. Altıncı ihtilaf, hüküm bahsi altında incelenen *ruhsat* konusunun kısımlandırılması hakkındadır. Yedinci ve son ihtilaf ise Kitâb ve Sünnet’ten sonra üçüncü aslı delil olan *icma*’a kimin ehil olduğu ile ilgilidir.

Bu ihtilafları sırasıyla şu şekilde açıklamak mümkündür:

1) *Hass* lafzın açıklanmaya ihtiyacı olmaması: Bu ihtilaf *hass* lafzın “*medlûlüne delaletinin kat’î olması ve herhangi bir ziyade beyana ihtiyaç duymaması*” meselesi etrafında cereyan etmektedir. Neseî, Hac suresi 77. âyette geçen “*Rukû ve secde edin*” emriyle sabit olan *rukû* ve *secdenin* farz olduğuna dair hükme *ta’dil-i erkân*’ın ilhak edilmesinin uygun olmayacağını ifade eder. Şârih Haskefî bu konuda İmam Şâfiî ve İmam Ebû Yûsuf’un (öl. 182/798) tarafeyne muhalefet ettiğine değinir. İbn Nüceym ise bu ihtilaflı ele alırken Ebû Yûsuf’tan bahsetmeyip sadece İmam Şâfiî’den bahseder. Bunun nedeni ise Ebû Yûsuf’dan nakledilen *ta’dil-i erkân*ın farz olma durumunun İbn Nüceym tarafından *ameli farz* olarak değerlendirilmesidir. O, *Fethu’l-kadîr*’de de bu yaklaşımın benimsendiğine dikkat çeker. Bu düşüncesini de İmam Ebû Yûsuf’un fıkıh usulü ilminde tarafeynle aynı menhaci benimsemesiyle temellendirir. İbn Âbidîn’e göre İbn Nüceym’in bu yaklaşımı doğru değildir. Çünkü Ebû Yûsuf *ta’dil-i erkân*ı farz görmesi noktasında Hanefî meşâyih tarafından, onu vacip gören *tarafeyn*in karşısında konumlandırılmıştır. İbn Nüceym’in titiz incelemesi, kurucu imamların görüşleri arasında ihtilaf değil ittifak olduğunu ortaya koymuş, böylece bir uzlaştırma (tevfik) yöntemi geliştirerek mezhepsel tutarlılık ve metodolojik bütünlüğü vurgulamıştır. İbn Âbidîn Ebû Yûsuf’u farz hükmüne ulaştıran yöntemin şu şekilde olmasının daha uygun olacağına dikkat çeker: Namaz kelimesi başlangıçta (beyan vârid olmadan önce) mücmel bir lafızdır. Bu lafzın beyana ihtiyacı vardır. Hz. Peygamber’in fiilleri de namazdaki işte bu mücmelliği/kapalılığı beyan etmiştir. Mücmel lafız hangi hükmü ifade ediyorsa, mücmel lafız beyan eden delil de - onu hükmün dışında tutacak bir delil bulunmadıkça- aynı hükmü ifade eder. Yani mücmel lafız kat’î farziyet ifade ediyorsa onu beyan eden delil de kat’î farziyete delalet eder. Beyan edici delilin sübûtunun zanni olması, durumu değiştirmez. Eğer mücmel lafız *vücûp* veya *nedb* ifade ediyorsa, aynı şekilde beyan edici delil de o hükmü ifade eder. *Ta’dil-i erkân* noktasında da onu kat’î farz hükmü dışında tutacak herhangi bir delilin bulunmaması hükmün kat’î farz olarak devam etmesini sağlamıştır. Bir diğer muhtemel

⁴² Orijinali için bk. “*كذلك في ابن نجيم*” İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 310.

⁴³ İbn Nüceym, *Fethu’l-gaffâr bi şerhi’l-Menâr*, 1/119; İbn Âbidîn, *Nesemâtü’l-eshâr*, 310.

cevap ise *a' râbî hadîsinin*⁴⁴ Ebû Yûsuf'a göre meşhur olması ve dolayısıyla onunla Hacc süresi 77. âyetinin kayıtlanmasının câiz olmasıdır.⁴⁵

2) Hass lafız konusunda verilen örnekte oluşan problemin izalesi: Bazı fukaha tarafından hassın bu hükmüne riayet edilmediği konusunda Hanefilere yöneltilen birtakım iddialara dair bazı örnekler aktaran Neseî, mezhep disiplini içerisinde bunları cevaplamaya çalışır. Bu bağlamda onun dile getirdiği örneklerden biri kocası tarafından bir veya iki talakla boşanmış olan kadının ikinci bir koca ile evlenerek zifafa girip ondan da boşanması sonrasında tekrar ilk kocaya dönmesi durumunda ilk kocasının tekrar üç talak hakkına mı, yoksa ilk evliliklerinden kalan (iki talak boşanmış ise) bir veya (bir talak ile boşanmış ise) iki talak hakkına mı sahip olacağına dair ihtilafın söz konusu edildiği örnektir. İmam Şâfiî'ye göre, birinci kocanın elinde sadece önceki nikahtan kalan talak hakları bulunur. Üç talak hakkına sahip olamaz. Birinci koca ilk evliliklerinde hanımını bir talakla boşamış ise ikinci evliliklerinde iki talak hakkına sahip olur. Eğer iki talakla boşamış ise bu durumda da bir talak hakkına sahip olur. İmam Ebû Hanîfe'ye göre ise ilk kocanın ilk evliliği sonlandırmak için vermiş olduğu talak sayıları hesaba katılmaksızın ikinci evliliğinde üç talak hakkı bulunur. Kadının ilk kocasıyla yaptığı yeni nikah, önceki talaktan arta kalan bir veya iki talak hakkını yıkmış olup ilk koca tekrardan yeni bir üç talak hakkına sahip olur.

İmam Şâfiî'nin analizine göre, İmam Ebû Hanîfe'nin "İkinciden sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, onu boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz" (Bakara: 230) ayetini delil alarak ortaya koyduğu görüş, Arap dilindeki *hattâ* (حتى) edatının semantik ve fikhî işlevine ilişkin yorum farklılığına dayanmaktadır. Şâfiî, *hattâ* edatının "kendisinden önceki hükmün, kendisinden sonraki durumla sona erdiğini" kesin bir şekilde ifade eden *hass* bir lafız olduğunu vurgular. Bu bağlamda ayet, kadının ilk eşine dönme yasağının, ancak ikinci bir evlilik (ve zifaf) gerçekleşmesiyle ortadan kalktığını hükme bağlamaktadır. Ancak Şâfiî'ye göre, bu ifade, ikinci kocanın *muhallil* (helal kılıcı) olduğu veya ilk kocaya geri dönebilmesi, Şâfiî nezdinde, *hattâ* edatının sınırlayıcı (*hass*) anlamını ihlal etmekte ve ayetin lafzî yapısıyla çelişmektedir. Şâfiî bu eleştirisiyle, dilsel tutarlılık ile fikhî yorum arasındaki uyumun korunması gerektiğini savunarak, nassın zahirî anlamının öncelenmesi ilkesini öne çıkarmaktadır. Neseî, İmam Şâfiî'nin aksine, İmam Ebû Hanîfe'nin üç talakla boşanmış bir kadının eski kocasına dönüş şartlarını belirlerken delil alınan ayet yeni bir evlilik hakkı (hill) tanıdığı yönünde herhangi bir delil içermemektedir. Dolayısıyla Ebu Hanife ikinci evliliğin ardından ilk kocaya yeniden üç talak hakkı tanınmasında Useyle hadisini temel almıştır. Söz konusu hadiste, Rifâa'nın üç talakla boşadığı eşi, Abdurrahman b. Zübeyr ile evlendikten sonra cinsel ilişki yaşamadığını belirterek Hz. Peygamber'e başvurur. Hz. Peygamber, kadının Rifâa'ya dönme arzusunu öğrenince, "Ancak ikinci kocanın 'balcağızından' (cinsel ilişkiden) tatman şartıyla" hükmünü bildirir. Bu ifade, ibâretü'n-nass düzeyinde, kadının ilk kocasına helal olabilmesi için ikinci evlilikte cinsel birleşme şartını zorunlu kılar. Hadisin işâretü'n-nass boyutunda ise, ikinci kocanın *muhallil* rolüne dair doğrudan bir vurgu olmamasına rağmen, Hz. Peygamber'in "Rifâa'ya dönmek mi istiyorsun?" sorusu, kadının ancak ikinci evliliğin fiilen tüketilmesiyle ilk kocaya helal olabileceğini ima eder. Buradan hareketle, üç talakla boşanmada muhallil şartının geçerli olduğu, bir veya iki talak durumunda ise bunun

⁴⁴Buhari, "Savm", 29. Müslim, "Siyam", 81

⁴⁵ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/20; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 132.

daha güçlü (*evla*) bir hüküm olarak uygulanacağı sonucuna varılır. Dolayısıyla İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü, Bakara 230. ayete değil, hadisin lafzî ve örtük delaletlerine dayanır; bu da Şâfiî'nin ayet merkezli itirazını Ebû Hanîfe'nin metodolojisi bağlamında geçersiz kılar.

Sonuç olarak Nesefî, Ebû Hanîfe'nin hükmünü Kur'ân'a değil, hadisin açık ve dolaylı anlam katmanlarına dayandırdığını savunarak, Şâfiî'nin eleştirisini metodolojik düzeyde karşılamaktadır.

Bu ihtilafın izahı sonrasında İbn Nüceym, Nesefî'nin açıklamasının İmam Şâfiî'ye cevap için yeterli olamayacağını, aksine sakınılan duruma düşüldüğüne yönelik onun iddiasını tasdik anlamına geleceğini söyler. Çünkü, İmam Şâfiî'nin itirazı zaten ayetin hass lafzının hadis ile ziyade edilmesine yöneliktir. Dolayısıyla İbn Nüceym'e göre Useyle hadisini⁴⁶ delil olarak sunmanın hiçbir anlamı yoktur. Ona göre verilecek doğru cevap şöyle olmalıdır: Useyle hadisi, ayette geçen hass lafza, yani hattâ'ya ziyade anlamı taşımamaktadır. Ayetteki hass lafız, "ikinci kocanın muhallil olmadığı ve ilk hale dönülemeyeceği" anlamlarını içermediğinden, Useyle hadisinin ayette olmayan (muhallillik ve dönüş şartına dair) hükümlere delaleti, ayetin lafzının mucebi ile çakışmaz. Diğer bir ifade ile Useyle hadisi Bakara 230. ayetinin sukût ettiği bir mesele hakkında hüküm ifade etmektedir. Bu nedenle, hadis ile ayetin iptalinden, yani hadis ile ayetteki hass lafza ziyade etmekten bahsetmek mümkün değildir. İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'in çözümünü zorlama addetmesi, muhtemelen onun Useyle hadisini *haber-i vâhid* sayma yaklaşımından kaynaklanmaktadır. İbn Âbidîn, *Telviḥ*⁴⁷ sahibinin de ifade ettiği üzere Useyle hadisinin *meşhur hadis* olduğu ve dolayısıyla kendisiyle kat'î nasslar üzerine ziyade yapmanın câiz olduğu kanaatini taşımaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla ona göre, Nesefî'nin metinde, İmam Şâfiî'nin itirazına cevap olarak Useyle hadisini zikretmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁴⁹

Kanaatimizce, İbn Nüceym'in, İmam Şâfiî'nin itirazının, ayetin hass lafzının hadis ile ziyade edilmesine yönelik olduğuna dair ifadeleri doğru değildir. Nesefî'nin kalamında da bunu ima eden bir ifade yoktur. İmam Şâfiî, Useyle hadisinden bağımsız olarak, ayetin hass lafzının kapsamı dışındaki ek hükümlerin (muhallil şartı gibi) bu lafzın uygulanmasını geçersiz kıldığını savunur. Ayrıca, İmam Ebû Hanîfe'nin bu ek hükmün hass lafızdan çıkarıldığı iddiasının, Ebû Hanîfe'nin **kendi anlayışıyla çeliştiğini** öne sürer. Ne var ki bu hususta İbn Âbidîn'in, İbn Nüceym'in isabet etmediğini düşünmekle birlikte Useyle hadisinin meşhur olduğuna istinaden ayet üzerine ziyadede bulunulabileceği görüşüne de katılmamaktayız. Çünkü mesele mücerred hadis ile ayetin ziyade edilmesi değildir. Bilakis konu ayetin hass lafzına sübûtu ve delaleti her ne kuvvette olursa olsun bir delil ile ziyadede bulunmaktır. Yani konu, hadisin meşhur olmasının ötesinde hass lafzın böyle bir ziyadeyi kabul edip etmemesi ile alakalıdır. Dolayısıyla Nesefî'nin "İkinci kocanın muhallil olması Useyle hadisi ile sabittir. Bakara 230. ayetle değildir" ifadelerini İbn Nüceym'in anlattığı çerçevede, yani "Useyle hadisi"nin ayetin meskûtün anı bıraktığı yerde hüküm beyan ettiği ve dolayısıyla

⁴⁶ Buhârî, Savm, 30

⁴⁷ Sadrüşşeria'nın (öl. 747/1346) Hanefî fıkıh usulüne dair Tenkîhu'l-usûl adlı eserine Teftâzânî (öl. 792/1390) tarafından yazılan hâşiyeye. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/454,455.

⁴⁸ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/23; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 141.

⁴⁹ İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 127-141.

ayetin hass lafzının amelinin bozulması gibi bir durumun söz konusu olmadığı, şeklinde ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

3) Hass lafızlara dahil olan *emir sigasının tekrar ifade edip etmemesi*: Neseî, emir sigasının ittifakla tekrarı gerektirmemesinin yanında, tekrara ihtimalinin olup olmadığına dair ihtilafı incelerken ister şarta bağlı olsun ister vasfa mahsus olsun, ya da olmasın, emrin hiçbir surette tekrara ihtimalinin olmadığını ve bunun Hanefilerin görüşü olduğunu dile getirir. Şöyle ki; Hanefilere göre *namaz kılınız* (صلوا) emri bir defa namaz kılmayı emirden ibarettir. Emrin tekrara ihtimali olduğunu savunanlar, haccetmenin farz olduğuna yönelik ilahi emir geldiğinde, Akra b. Hâbis'in Hz. Peygambere; “*Ey Allah'ın Resûlü bu yıl mı, yoksa her yıl mı?*”⁵⁰ şeklinde yönelttiği sorusunu, emir sigasının tekrara ihtimali olduğunun delili olarak zikrederler. Çünkü Arap diline hâkim olan sahabenin Hac ibadetinin edasının her sene tekrar edilip edilmeyeceğinden soru sormaları emir sigasının tekrara ihtimali olduğunu ifade eder. Zira emir sigası eğer tekrara ihtimali olmasaydı dil ehli sahabe böyle bir soru sormazlardı.

İbn Nüceym şart veya sıfat ile kayıtlamanın, emir sigasının muhtemel olmadığı bir manayı emir sigası adına ispatı noktasında hiçbir etkisi olamayacağını ve dolayısıyla şart ve sıfatın tekrar etmesi ile emir sigasının da tekrar ifade edeceğine dair görüşün Hanefilerden hiç kimseye nispet etmenin doğru olmayacağını, bu görüşü, ancak emir sigasının tekrara ihtimali olduğunu düşünlerce savunulabileceğini ifade eder.

İbn Âbidîn, Kıvâmüddîn Muhammed el-Kâkî'den (öl. 749/1348) bazı Hanefi fakihlerinin, emir sigasının şart veya sıfat ile kayıtlanması durumunda, şart veya sıfatın tekrar etmesi ile emir sigasının da tekrar ifade edeceğine dair bir görüş naklede ve İbn Nüceym'in bu açıklamalarını kabul etmez. Ona göre öncelikle Hanefilerden böyle düşünenler olduğunu Neseî kendi *Menâr* şerhinde açıkça belirtmiştir. İkinci olarak, şart veya sıfatın tekrarı ile emrin de tekrar ifade ettiğini savunanlar zaten emir sigasının tekrara ihtimali olduğunu düşünmektedirler. Bazı Hanefi fakihleri için de durum böyledir. Dolayısıyla ortada emir sigasının muhtemel olmadığı bir manayı emir sigası adına ispat etmek gibi bir durum en azından İmam Şâfiî ve Hanefilerden onun gibi düşünen bazı fakihler için söz konusu değildir.⁵¹

4) *Müşterek* lafzın tanımı: Neseî müşterek lafzı “*Mahiyetleri farklı olan ferdlere bedel yolu üzere (tek tek-ayır ayrı) şamil olan*”⁵² şeklinde tanımlar. İbn Nüceym'e göre, “*Mahiyetleri farklı*”⁵³ kaydı ile âmm lafız tariftan çıkartılmıştır. Tarifte kapsam dışı kalmış olan bir şeyin tekrar tariftan çıkartılması söz konusu olmadığına göre *bedel yolu üzere* kaydı ihtirazi bir kayıt değil, sadece ziyade beyan ve izah için zikredilmiş bir kayıttır. İbn Nüceym, *şey'* (الشيء) lafzının âmm lafız olduğunu, diğer âmm lafızlar gibi tarifteki *mahiyetleri farklı* kaydı ile kapsam dışı bırakıldığını düşünmektedir. İbn Melek'in, *bedel yolu üzere* kaydının ihtirazi kayıt olduğu ve âmm lafız olup (bedel tariki ile değil) şumûl tariki ile mahiyetleri muhtelif/farklı olan ferdlere *şey'iyet/hariçte var olmak* ortak anlamı itibarıyla şamil olan *الشيء* lafzını *müşterek*'in tarifi dışında tutmak amacıyla zikredildiğine dair görüşünü ise yanlış bulur. İbn Melek'e göre *الشيء* lafzı, *hariçte var olmak* ve *mahiyetleri farklı fertlere şamil*

⁵⁰ Orijinali için bk. “إلعمنا هذا يا رسول الله، أم للآبد؟” İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 169.

⁵¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/40; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 169.

⁵² Orijinali için bk. “ما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل” İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 318.

⁵³ Orijinali için bk. “مختلفة الحدود” İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 318.

olmak anlamındadır. Farklı değerlendirmelere tabi tutulması durumunda, ilk değerlendirme itibariyle *müşterek-i maneî* olup *âmm lafız* kategorisinde değerlendirilirken, ikinci itibarla ise *müşterek-i lafzî* olup *müşterek lafız* kategorisinde değerlendirilir. Bu durumda *müşterek lafız*ın tarifinden çıkartılan/çıkartılması gereken *hariçe var olmak*, anlamı itibariyle *müşterek-i manevî* olup bu itibarla *âmm lafız* olarak değerlendirilen *الشيء* lafzıdır. İbn Nüceym'e göre Hanefi usulcileri nezdinde *الشيء* lafzı hakkında bu şekilde iki farklı değerlendirme yoktur. Aksine *الشيء* lafzının *âmm lafız* olduğuna dair ittifak söz konusudur.

İbn Âbidîn'in bu konuda İbn Nüceym'den farklı düşündüğü görülmektedir. O, İbn Melek'e, *mahiyetleri farklı olan fertlere şamil olmak* anlamı esasında *الشيء* lafzının *müşterek* lafız olduğu görüşüne katılmamakta ve bu noktada düşüncesi İbn Nüceym ile örtüşmekle birlikte, *müşterek-i manevî* olarak *âmm* kategorisinde değerlendirilmesi durumunda ise İbn Nüceym'in kanaatinin aksine *muhtelifetü'l-hudûd* (مختلفة الحدود) kaydı ile tariften çıkmadığını ve dolayısıyla onu tarif kapsamından çıkaran *bedel yolu üzere* kaydının ihtirazi bir kayıt olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aynı zamanda İbn Nüceym'in *الشيء* lafzının ittifakla *âmm lafız* kabul edildiği ifadesinin de *bedel yolu üzere* kaydının ihtirazi kayıt olduğunu desteklemekte olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

5) *Azîmet* konusunda işlenen hükümlerden *sünnet*'in tarifi: Bu ihtilafta Neseî sünneti *dinde takip edilen yol*⁵⁵ olarak tanımlar. İbn Nüceym, bazılarının bu tanıma, farz ve vacibi de içerisine alacak şekilde daha geniş bir anlama sahip olması gerekçesiyle *farz ve vacip kılınmayan*⁵⁶ kaydını eklediklerini aktarır. Yapılan bu ilaveye rağmen yine de bu tarifi eksik olduğunu düşünür. Çünkü bu kayıtlar farz ve vacip her ne kadar tarifi kapsamı dışında tutulabilmiş olsa da mendup hala tarifi kapsamı içerisinde kalmaya devam etmektedir. İbn Nüceym'e göre, en sağlıklı sünnet tarifi İbn Hümmam'ın *Tahrîr*'de zikrettiği "Hz. Peygamber'in özürsüz olarak bazen terk etmekle birlikte yapmaya devam ettiği amellerdir"⁵⁷ şeklindeki tariftir. Böylelikle farz, vacip ve mendup sünnet tanımının dışında kalmış olur.

İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in tanımına "...ya da hiç terk etmemekle birlikte yapmayana da bir şey demediği"⁵⁸ kaydı ile, *kendisine mahsus vaciplerden olmadıkça*⁵⁹ kaydının da eklenmesi gerektiğini belirterek onun yaptığı tarifi de aslında yeterli olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Çünkü sünnet tarifi ancak bu kayıtlarla, Hz. Peygamberin kendisi hiç terk etmediği halde yapmayanlara da herhangi bir şey demediği ameller ile, hususiyetle kendisine vacip olduğu için terk etmediği, dolayısıyla ümmetine vacip olmayan amelleri de kapsam dahilinde tutabilir.

Anlaşılan o ki, İbn Nüceym sünnet tanımına dair tercihini İbn Hümmam'ın tarifiyle yana yaparken, İbn Âbidîn ise "Hz. Peygamber'in, özürsüz olarak bazen terk etmekle birlikte yapmaya devam ettiği, ya da kendisine mahsus vaciplerden olmadığı halde hiç terk

⁵⁴ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 1/121; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 318.

⁵⁵ Orijinali için bk. "الطريقة المسلوكة في الدين" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 567.

⁵⁶ Orijinali için bk. "من غير افراض ولا وجوب" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 567.

⁵⁷ Orijinali için bk. "ما واطب على فعله مع ترك ما بلا عذر" İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Lübnan/Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmîyye, 1999), 2/288.

⁵⁸ Orijinali için bk. "أو مع عدم الترك، لكن بلا إنكار على من لم يفعل" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 568.

⁵⁹ Orijinali için bk. "ما لم يكن وجوبه خصوصية" İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 568.

etmemekle birlikte yapmayana da bir şey demediği amellerdir”⁶⁰ şeklindeki bir tarifi daha dakik ve doğru olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶¹

6) Hüküm bahsi altında incelenen *ruhsat* konusunun kısımlandırılması: Nesefî *ruhsatı* dört kısma ayırmıştır. Bunlardan ilk ikisi *hakîkî*, diğer ikisi ise *mecâzî*dir. Hakîkî *ruhsat*’ın ilki, *haram olma sebebi ve haram hükmü bulunmasına rağmen işlenmesi mübah kılınmış olan ruhsat çeşididir*. Hakîkî *ruhsat*ın ikinci kısmı, *azimetin sebebinin bulunmasıyla birlikte, hükmün varlığı sebebin varlığından ertelenmiş olan* (yani, sebep mevcut olduğu halde hüküm ertelenmiş olduğu) *ruhsat* şeklidir. *Ruhsat*ın mecaz olan kısımlarına gelince bunların ilk çeşidi *önceki şeriatlarda meşru olduğu halde, ağırlık ve zorluktan dolayı İslam şeriatında yükümlülüğü kaldırılmış olan hükümler* bu *ruhsat* çeşidini teşkil etmektedir. *Ruhsat*ın mecaz kısmının ikincisi ise *bazı vakitler veya durumlarda meşruiyeti devam etmekle birlikte, kuldan yükümlülüğü sakıt olan ruhsattır*. Bu kısım aslen azimet olup, ilk bakışta *ruhsat*ta bulunan hükmün kolaylaştırılması ilkesine benzerliği bulunduğu için mecazen *ruhsat* diye isimlendirilmiştir. *Ruhsat* ismi ile *ruhsat-ı iskât* kastedilmektedir. Nesefî, dört rekâtlı farz namazların seferde iki rekât olarak kılınmasını bu kısma örnek olarak zikreder. Buna göre, esasında seferi mesafe yolcusu için dört rekâtlı farz namazlar dört rekâtta iki rekâta kısaltılmış değildir. Bilakis vakit farz namazları ilk olarak ikişer rekât olarak farz kılınmışlardı. Daha sonra bu durum mukim olanlar için dört rekâta çıkartılırken seferi için ilk hali üzere bırakılmıştır. Mukim için dört rekât, seferi için ise iki rekât farz kılınması kolaylaştırıcı olması açısından *ruhsat* olarak isimlendirilirken, bunun esasında azimet olması ile de bu kolaylık *mecâzî ruhsat* olarak kabul edilmiştir.

Söz konusu bu problemi çözme adına İbn Nüceym, *seferde namazı kısaltmak* ifadesi ile aslında *seferde namazı kısaltmayı terk etme* anlamının kastedildiğinden bahseder. Gerekçe olarak da sefer dışında (mukim için) meşru olmakla birlikte seferde kullardan sâkit olanın *farzı dörde tamamlamak* olduğunu söyler. Bu izahı yaptıktan sonra da *iki rekâta düşen olması itibarıyla eğer dörde tamamlamak ruhsat ise bu durumda mecazen değil, hakikaten ruhsat sayılması gerekir*. Çünkü mukabilinde azimet olarak *iki rekât kılmanın varlığı söz konusudur* şeklinde itiraz edilebileceğini belirtmek suretiyle aslında bu açıklamanın da eksik olduğunu ifade eder.

İbn Âbidîn’e göre, Nesefî’nin dördüncü kısım *ruhsata*, farz namazların seferde iki rekât kılınmasını örnek olarak zikretmesi ilk bakışta uygun görünmemektedir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi seferde iki rekât kılınması durumunda *bazı vakitler veya durumlarda meşruiyeti devam etmekle birlikte, kuldan yükümlülüğü sakıt olma* durumu meydana gelmemektedir. Bilakis evvel emirde *iki rekât farz olma durumu söz konusudur*.

İbn Âbidîn, burada İbn Nüceym’in *dörde tamamlamanın hakîkî ruhsat olması gerektiğine* yönelik ifadelerine de katılmadığını açıkça belirtir. Çünkü bu durumda zor olandan kolay olana değil aksine kolay olandan zor olana geçiş söz konusudur. Bu ise *ruhsat* kavramı ile değil, daha çok bu kavramın karşısı olan azimet kavramı ile örtüşmektedir.

İbn Nüceym’in, hem *seferde namazı kısaltmayı terk etme* şeklinde ileri sürdüğü yaklaşıma, hem de bu yaklaşıma gelebilecek itiraz sadedinde zikrettiği *dörde tamamlamanın hakikaten ruhsat sayılması gerektiğine* dair çıkarımlarına katılmayan İbn Âbidîn, Nesefî’nin

⁶⁰ Orijinali için bk. “ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك أحيانا بلا عذر، أو مع عدم الترك لكن بلا إنكار على من لم يفعل، ما لم يكن وجوبه خصوصية.” İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 568.

⁶¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 2/71; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 567,568.

ifadelerinin ilk bakışta ima ettiği probleme kendi çıkarımı olarak şu izahatı getirir: Seferde dört rekâtlı farz namazların iki rekât kılınmasına *kasru's-salât* denmesi Allah (c.c.) dileseydi, dört rekâtlı farz namazları, mukime olduğu gibi seferi mesafedeki yolcuya da dört rekât olarak farz kılabilirdi. Ne zaman ki Allah (c.c.) kolaylık olsun diye yolcuya iki rekât olarak farz kıldı, bu sebeple buna *ruhsat* adı verildi.⁶² Yani İbn Âbidîn'e göre her ne kadar Nesefî'nin dördüncü kısma *kasru's-salât*'ı örnek vermesi ilk bakışta bazı problemlere sebep olur gibi görünse de kendisinin dile getirdiği bu açıklama çerçevesinde anlaşılmaktadır ki, aslında bu şekil örneklendirmekte herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir.

7) *İcma* ehliyeti: Nesefî, azimet ve ruhsat olmak üzere icmanın iki rükunundan bahsettikten sonra, icmâya kimin ehil olduğu, yani icmâda kimlerin görüşünün dikkate alınacağı konusunu işler. Ona göre, namaz rekâtlarının adedini bilmek gibi herkesi ilgilendiren, avam ve havassın bilmesi gerekli olan konular dışında kalan içtihatla alakalı meselelerde sadece müçtehit olanlar icmâya ehildir. Avam tabakasının bu noktada herhangi bir yetkisi söz konusu değildir.

İbn Nüceym'e göre, *avam ve havassın bilmesi gerekli olan konular dışındaki meseleler* şeklinde bir istisnaya ihtiyaç yoktur. Çünkü bu tür konularda dahi müçtehitler içtihatlarda bulunmuşlardır. Yani bu alan boş bırakılmamıştır ki, avam tabakasının görüşüne ihtiyaç duyulsun. İşte tam da bu sebeple icmânın tarifinde özellikle *icthât* kaydı zikredilmiştir.

İbn Âbidîn ise, İbn Nüceym'in söz konusu istisnaya ihtiyaç olmadığına yönelik görüşüne katılmamaktadır. Çünkü icmâda avam tabakasına itibar edilmesi, tek tek avam fertlerin görüşleri ile hükmün sabit olduğu anlamı taşımamaktadır. Usûlcülerin, icmâda avamın görüşlerinin muteber olup olmadığı yönünde ihtilaf etmiş olmaları, bazılarının göre böyle bir istisna tasavvurunun imkân dahilinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Nüceym'in yaptığı gibi, icmada sadece müçtehitlerin görüşlerinin muteber olduğu şeklinde bir genellemeden kaçınılmalı, belki de Pezdevî'nin yaptığı gibi icmaı, avamın görüşünün de dikkate alındığı *icmâ-i âmm* ve sadece müçtehitlerin görüşünün kâle alındığı *icmâ-i hâss* şeklinde ele almak gerekmektedir.

Görüldüğü üzere İbn Nüceym, meseleyi nazari düzlemde çok o güne kadar oluşmuş gerçeklik üzerinden ele almakta ve avam ve havassın bilmesi gerekli olan konular dışındaki meseleler sahasının o güne kadar boş bırakılmamış olması gerçeğinden hareketle bu istisnaya itiraz etmektedir. Bu bir yere kadar anlaşılır olmakla birlikte, söz konusu gerçekliğin bir gün değişmeyeceğinin bir garantisi olmadığı da göz önünde bulundurulduğunda, İbn Nüceym'in konuyu pek de sağlam bir zeminde tartışmadığı görülmektedir. İbn Âbidîn'in meseleyi, âlimler arasındaki ihtilafların mevcudiyeti çerçevesinde değerlendirmesi ise daha dikkat çekici bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.⁶³

3. Değerlendirme

İbn Âbidîn'in *Nesematü'l-eshâr*'da İbn Nüceym'e yaptığı atıflar yukarıda üç temel kategoride incelenmiştir. Birinci türde, doğrudan ve lafzî alıntılar yer almaktadır. Bu tür pasajlarda İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in görüşlerini herhangi bir eleştiri veya yorum eklemekten aktarmıştır. Özellikle *Fethu'l-gaffâr* ile yapılan karşılaştırmalar, bu alıntıların

⁶² İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 2/78; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 586,587.

⁶³ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*, 3/4; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, 729,730.

birebir nakil niteliği taşıdığını göstermektedir. İkinci türde ise anlam aktarımı da denilebilecek dolaylı aktarım bulunmaktadır. Burada İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in görüşlerini kendi üslubuyla yeniden ifade etmiş, ancak içerik olarak aynı görüşleri muhafaza etmiştir. Üçüncü ve en önemli tür ise eleştirel yorumlar ve katkılar içeren pasajlardan oluşmaktadır. Bu bölümlerde İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in yaklaşımlarını eksik bularak kendi özgün yorumlarını geliştirmiştir.

İbn Âbidîn'in atıflarında kullandığı metodoloji dikkatle incelendiğinde, özellikle çoklu görüş sunma tekniğinin öne çıktığı görülmektedir. Bir meselede farklı âlimlerin görüşlerini sıraladıktan sonra İbn Nüceym'in görüşünü son sırada zikretmesi ve genellikle bu görüşü tercih etmesi, onun hem geleneğe bağlılığını hem de eleştirel yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu yöntem, okuyucuya konuyu çok yönlü değerlendirme imkânı sunarken, aynı zamanda İbn Âbidîn'in kendi tercihlerini de sistematik bir şekilde ortaya koymasını sağlamaktadır. Özellikle usul konularında bu metodun sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir.

Çalışmanın en dikkat çekici bulgularından biri, İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'e yaptığı 200'den fazla atfın büyük çoğunluğunda onunla fikir birliği içinde olmasıdır. Bu durum, iki âlimin metodolojik yaklaşımları ve usul anlayışları arasındaki güçlü benzerliği göstermektedir. Ancak tespit edilen yedi meselede İbn Âbidîn'in farklı görüşler ortaya koyduğu görülmüştür.

İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'e yönelik itirazları, onun kendi ilmî özgünlüğü koruma gayretini ifade ederken, aynı zamanda fıkıh usulü meselelerinde eleştirel bir yaklaşım benimsediği anlamına gelmektedir. Özellikle, İbn Nüceym'in usul anlayışındaki bazı yorumlarını eleştirmesi, İbn Âbidîn'in genel anlamda olmasa da bazı durumlarda özgün bakış açısına sahip olduğuna dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu durum, her iki âlimin de selefleriyle kurdukları yapıcı diyalogun güzel bir örneğini sunarken, aynı zamanda kendi dönemlerinin ilmî mirasına katkıda bulunduklarını da göstermektedir.

İbn Nüceym ile İbn Âbidîn arasındaki entelektüel bağlantı, yalnızca bir âlimin diğerine etkisini değil, aynı zamanda fıkıh usulündeki süreklilik ve bilgiyi güncelleme nin bir arada var oluşunu da örneklemektedir. İbn Âbidîn'in *Fethu'l-gaffâr*'a diğer eserlere nazaran sık atıfları, eserin sonraki âlimler nezdindeki kaynak değerini ortaya koyması açısından önemlidir.

Sonuç

Bu çalışma, Hanefî fıkıh usulünün mezhep içi dinamiklerinin XVIII. yüzyılda dahi hareketli bir şekilde gelişmeye devam ettiğini ortaya koymuştur. İbn Âbidîn'in İbn Nüceym'le olan entelektüel ilişkisi, geleneğin sadece nakledilmediğini, aynı zamanda eleştirel bir süzgeçten geçirilerek yeniden üretildiğini göstermektedir. İki âlim arasındaki bu diyalektik ilişki, İslam hukuk geleneğinin süreklilik ve değişim dinamiklerini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Elde edilen bulgular, Hanefî usul geleneğinin tarihsel seyri hakkında yapılacak yeni çalışmalar için önemli veriler sunmaktadır.

Nesemâtü'l-eshâr adlı eserde İbn Nüceym'e yapılan atıfların incelendiği bu çalışmada Hanefî fıkıh usulünün gelişimini göstermek amacıyla, bir âlimin başka bir âlim üzerindeki etkisi, usul ilmi özelinde ele alınmıştır. Böylece, oldukça geç bir dönemde bile bu gelişimin devam ettiğine dair bir örnek sunulmuştur. Elde edilen bulgular, İbn

Âbidîn'in İbn Nüceym'den ciddi ölçüde etkilendiğini, ancak bu etkinin sadece bir taklit veya aktarımdan ibaret olmadığını göstermektedir.

Çalışmamızda konu iki fakihın fıkıh usulü eserleri merkezinde ele alınmıştır. Bu nedenle elde edilen sonuçların sonklit ve içtihatıki çalışmalarda furû eserleri çerçevesinde incelenerek teyidi önem arz etmektedir. Bu kapsamda İbn Nüceym'in *Bahru'r-raîk*'i ve diğer eserlerinin İbn Âbidîn'in furû-ı fıkıh eserleri arasındaki irtibatın incelenmesi, bu iki alim arasındaki ilmi irtibatın daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: MH (%80), EG (%20) Veri Toplanması: MH (%80), EG (%20) Veri Analizi: MH (%80), EG (%20) Makalenin Yazımı: MH (%80), EG (%20) Makale Gönderimi ve Revizyonu: MH (%40), EG (%60)
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	Design of Study: MH (%80), EG (%20) Data Acquisition: MH (%80), EG (%20) Data Analysis: MH (%80), EG (%20) Writing up: MH (%80), EG (%20) Submission and Revision: MH (%40), EG (%60)

Kaynakça / References

- Acar, İsmail. "İbn Nüceym'in Hayatı ve Eserleri". *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-17 (2001), 109-129.
- Ankan, Adem. "İbn Âbidîn'in Vehhâbiler Hakkındaki Görüşlerinin Hind Alt Kıtası Hanefilerine Etkisi". *Eskiyeni* 49 (2023), 563-590. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1227971>
- Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddû'l-Muhtâr Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 547-570.
- Atık, Sefa. "Bir Fıkıh Metninin İzleğinden Hareketle İbn Nüceym ve İbn Hacer'in Salgına Dair Görüşleri". *Universal Journal of Theology* 5/2 (2020), 261-286.
- Atık, Sefa. "Hanefî Fakih İbn Nüceym'in Risâleleri Üzerine". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 205-240.
- Atık, Sefa. "İki Kardeş, İki Fakih: İbn Nüceym Kardeşler". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 979-1012.
- Atmaca, Gökhan. "İbn Âbidîn'in "Tahbîrû't-Tahrîr fî İbtâlî'l-Kadâ'i bi'l-Feshi bi'l-Ğabn'î'l-Fâhişi bi Lâ Tağrîr" İsimli Risâlesinin Tahlili". *Usl İslam Araştırmaları* 12/12 (01 Aralık 2009), 37-62.
- Aydın, M. Âkif. "İslam Hukukunda Hukukî İstikrar ve Sosyal Değişim Açısından Mezheplerin Konumu (Hanefî Mezhebi İçtihatları ve Osmanlı Devleti Uygulamaları Çerçevesinde)". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 11 (2011), 7-31.
- Aygün, Emrullah. "İbn Âbidîn'in Reddû'l-Muhtâr İsimli Eserinde Devlet Başkanı Tasavvuru". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 29/56 (04 Temmuz 2024), 19-42. <https://doi.org/10.20519/divan.1460160>
- Aytekin, Mehmet Ali. *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*. Maarif Mektepleri, 2018.
- Bayder, Osman. *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı: Hanefî Mezhebi Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum I* (2011), 621-632.
- Cici, Recep. "Osmanlı Hanefiliği: Hanefî Mezhebi'nin Resmî Mezhep Haline Gelmesi, Devirleri Aydınlatan Meş'ale". *İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 261-273.
- Çöklü, Ramazan. "Debûsî'nin Hanefî Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkısı Üzerine Bir İnceleme: Hanefî Fıkıh Usulü Düşüncesinde Mecazın Umumiliği ile Müsterekin Umumiliği Meselelerinin Kökenlerine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu* 1 (2022), 1-9.

Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.

Furat, Ahmet Hamdi. *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Güçlü, Hasan. *Keferî'nin Ketâib'i Çerçevesinde Hanefî Mezhebinin I. Mâverâünnehir Dönemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Günay, Hacı Mehmet. "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri (16-19 Ekim 2003, Mudanya, Bursa) 1* (2005), 417-430.

Haçkalı, Abdurrahman - Nacar, Tayip. "Hanefî Mezhebinde İstikrâ: Usûlün Teşekkülü ve Küllî Kâidelerin Tesis Bağlamında Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* XII/65 (2019), 1350-1362.

Haçkalı, Abdurrahman. "Hanefî Mezhebi İçtihat Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi* 15 (2002), 283-290.

Haskefi, Muhammed Alaüddîn b. Alî. *İfâdatü'l-envâr alâ usûli'l-Menâr*. Muhammed Berekât, 1992.

Hıra, Ayhan. "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (şerhu manzûmeti ukûdi resmî'l-müftî ve neşru'l-arf fî binâi ba'dî'l-ahkâmî ale'l-urf Adlı Risalesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (15 Haziran 2011), 351-375.

Hıra, Ayhan. "Şeyh Bedreddin Câmî'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Nesemâtü'l-eshâr*. Beyrut: Daru'd-Dekkâk, 1. Basım, 2021.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Lübnan/Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

İbn Nüceym, Zeynu'l-Âbidîn b. İbrahim. *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. 3 Cilt. Kâhire: Matbatu'l-Mustafa, 1. Basım, 1936.

İlhan, Abdullah Sıtkı. "İbn Âbidîn'in Eserlerinde Siyâset-i Şer'iyye Örnekleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (31 Aralık 2024), 763-793. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.15>

İlhan, Abdullah Sıtkı. *İbn Nüceym'in El-Bahrü'r-râik Adlı Eserindeki Tercihlerinin Değerlendirilmesi*. Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Kaplan, İlyas. "Hanefî Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 311-324.

Koca, Ferhat. "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 143-160.

Kudaynetov, Said Ali. "İbn Âbidîn'in Ru'yet-i Hilâl ile İlgili Görüşleri (Tenbîhu'l-Ġâfil ve'l-Vesnân 'alâ Ahkâmî Hilâli Ramađân Adlı Risalesi Bağlamında)". *Bozok Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/19 (30 Haziran 2021), 343-370.
<https://doi.org/10.51553/bozifder.886666>

Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Menâru'l-envâr*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Menâru'l-envâr*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Ocakoglu, Wael B. Hallaq / Çev Ömer Faruk. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn". *Usul İslam Araştırmaları* 3/3 (01 Haziran 2005).

Okur, Hüseyin. "Hanefî Mezhebinde 'Tercih' Kavramı ve Şürûnbülâlî'nin Bazı Tercihleri". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (15 Mayıs 2017), 41-62.

Oruç, Muhammed Ferruh. *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçî Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Önder, Muharrem. *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.

Özel, Ahmet. "İbn Nüceym (Hayatı ve Eserleri)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1979), 361-378.

Özel, Ahmet. "İbn Nüceym, Zeynüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/236-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özel, Ahmet. *İmam Ebu Hanife ve Hanefî Mezhebi*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Özen, Şükrü. "Tenkihü'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özkan, Mehmet. *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

Saylan, Şenol. *İbn Âbidîn'de Hanefî Mezhebinin Kuramsallaşması Şerhu Ukudu Resmi'l-Müftî Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Şahin, Ünal. *Zeylâi ve İbn Nüceym'in Eserlerinde Ahkâmın Değişmesi Örneği*. 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyih'in Rolü". *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi IV* (2017), 99-112.

Uğur, Seyyit Mehmet. *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçî Tercih ve Usûlü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/110-113. Ankara: TDV Yayınları, 2022.



الأسس النظرية والتربوية في تدريس أسماء المهن والحرف للناطقين بغير العربية

محمد رشيد مونس¹

الملخص

تسعى هذه الدراسة لتعرف الأسس النظرية والتربوية التي يبنى عليها تدريس أسماء المهن والحرف في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وذلك بهدف بناء قاعدة معرفية تساهم في تطوير مناهج تعليمية فعالة للمفردات الوظيفية. إذ تأتي أهمية هذه المفردات من علاقتها الوثيقة بالواقع العملي والثقافي للمتعلمين، مما يجعل تعليمها عنصراً مهماً لتمكينهم من استعمال اللغة في سياقات حياتية حقيقية. وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي النظري، إذ تناولت عدداً من المفاهيم المركزية، مثل: اللغة، والمفردات والطريقة، والتدريس، وأساليب التدريس، ثم تحليل مفهوم "المهنة" و"الحرفة" من جوانب لغوية ودلالية وتربوية، مع الوقوف على الفروق الدقيقة بينهما. كما تناولت الدراسة أهم الأسس التي ينبغي أن تراعى عند تصميم أنشطة تعليمية لتدريس هذه الأسماء مثل أهداف التعليم، وخصائص المتعلمين، والسياق الثقافي والاجتماعي. وتم تسليط الضوء على أهمية استخدام أنشطة قائمة على السياق والوظيفة، بما يعزز الفهم العميق ويشجع التعلم النشط. خلصت الدراسة إلى أن بناء إطار نظري متكامل لتدريس مفردات المهن والحرف يتيح للمعلم اختيار الاستراتيجيات المناسبة ويضمن تنمية المعجم الوظيفي للمتعلمين، كما يشكل منطلقاً لتصميم وحدات تعليمية تجمع بين النظرية والتطبيق.

الكلمات المفتاحية: تدريس المفردات، أساليب التدريس، المهن والحرف، الناطقون بغير العربية، الأسس التربوية

Munis, Muhammed Reşit. "الأسس النظرية والتربوية في تدريس أسماء المهن والحرف للناطقين بغير العربية". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 612-633.. <https://doi.org/10.32711/tiad.1647670>

Geliş Tarihi	26.02.2025
Kabul Tarihi	15.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ جامعة غازي، كلية التربية، قسم معلم لغة عربية، أنقرة، تركيا. mrmcd170579@gmail.com, ORCID: 0009-0000-8149-7503



2025, 9 (2), 612-633 | Research Article

Theoretical and Pedagogical Basics in Teaching Occupational and Craft Terminology to Non-Native Arabic Speakers

Muhammed Reşit Munis¹

Abstract

This study aims to explore the theoretical and pedagogical basics upon which the teaching of occupational and craft terminology in Arabic language instruction for non-native speakers is based. The goal is to establish a knowledge base that contributes to the development of effective curricula for teaching functional vocabulary. The importance of this vocabulary lies in its close relationship with the practical and cultural realities of the learners, making its teaching a crucial element for enabling them to use the language in real-life contexts. The study adopted a theoretical analytical approach, addressing several central concepts such as language, vocabulary, method, teaching, and teaching methods and techniques. It also analyzed the concepts of "profession" and "craft" from linguistic, semantic, and pedagogical perspectives, highlighting the subtle differences between them. The study discussed the essential basics that should be considered when designing educational activities for teaching these terms, such as educational goals, learner characteristics, and the cultural and social context. It emphasized the importance of using context-based and functional activities to enhance deep understanding and encourage active learning. The study concluded that developing a comprehensive theoretical framework for teaching occupational and craft vocabulary allows teachers to choose appropriate strategies and ensures the development of learners' functional vocabulary. It also serves as a starting point for designing educational units that combine theory and practice.

Keywords: Vocabulary Teaching, Teaching Methods, Professions and Crafts, Non-Native Arabic Speakers, Pedagogical Basics.

Munis, Muhammed Reşit. "Anadili Arapça Olmayanlara Meslek ve Zanaat İsimlerinin Öğretiminde Teorik ve Pedagojik Temeller". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 612-633. <https://doi.org/10.32711/tiad.1647670>

Date of Submission	26.02.2025
Date of Acceptance	15.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Gazi University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Teaching, Ankara, Türkiye.
mrmcd170579@gmail.com, ORCID:0009-0000-8149-7503



Anadili Arapça Olmayanlara Meslek ve Zanaat İsimlerinin Öğretiminde Teorik ve Pedagojik Temeller

Muhammed Reşit Munis¹

Öz

Bu çalışma, anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminde meslek ve zanaat isimlerinin öğretimine temel oluşturan teorik ve pedagojik esasları belirlemeyi amaçlamaktadır. Böylece, işlevsel terim öğretimine yönelik etkili eğitim programlarının geliştirilmesine katkıda bulunacak bir bilgi temeli oluşturulması hedeflenmektedir. Bu terimlerin önemi, öğrencilerin pratik ve kültürel gerçeklikleriyle olan yakın ilişkisinden kaynaklanmakta olup, bu durum söz konusu terimlerin gerçek yaşam bağlamlarında dil kullanımını mümkün kılmak açısından öğretilmesini temel bir unsur haline getirmektedir. Çalışmada teorik-analitik yöntem benimsenmiş; dil, kelime bilgisi, yöntem, öğretim ve öğretim yöntemleri gibi temel kavramlar ele alınmış, ardından "meslek" ve "zanaat" kavramları dilbilimsel, anlamsal ve pedagojik açılardan analiz edilerek aralarındaki ince farklılıklara dikkat çekilmiştir. Ayrıca, bu isimlerin öğretimine yönelik etkinliklerin tasarımında dikkate alınması gereken eğitim hedefleri, öğrenci özellikleri ve kültürel-sosyal bağlam gibi temel unsurlar incelenmiştir. Bağlam ve işlev odaklı etkinliklerin kullanımının önemine vurgu yapılarak, derinlemesine anlamayı güçlendiren ve aktif öğrenmeyi teşvik eden yöntemlerin gerekliliği belirtilmiştir. Çalışma, meslek ve zanaat terimlerinin öğretimine yönelik bütüncül bir teorik çerçevenin oluşturulmasının, öğretmenlerin uygun stratejileri seçmesine ve öğrencilerin işlevsel kelime dağarcığının gelişimini sağlamasına olanak tanıdığı sonucuna varmıştır. Ayrıca bu çerçeve, teori ile uygulamayı birleştiren öğretim ünitelerinin tasarlanması için bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelime Öğretimi, Öğretim Yöntemleri, Meslek ve Zanaatlar, Anadili Arapça Olmayanlar, Pedagojik Temeller.

Munis, Muhammed Reşit. "الأسس النظرية والتربوية في تدريس أسماء المهن والجزء اللغويين بغير العربية". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 612-633.. <https://doi.org/10.32711/tiad.1647670>

Date of Submission	26.02.2025
Date of Acceptance	15.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

المقدمة

يكتسب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها أهمية بارزة في حقول الدراسات اللغوية التطبيقية التي نمت بشكل ملحوظ وخاصة في السنوات الأخيرة، بظُلّ تزايد متطلبات الحاجة إلى اللغة العربية لكونها لغة تواصل تمتلك جمهوراً واسعاً ومساحة جغرافية كبيرة تنشط فيها التجارة، ولها تاريخ حضاري وثقافي وديني متميز، لذا يدعو هذا المجال التربوي إلى مقاربات دقيقة تجمع بين الرؤية اللسانية والتحليل التربوي، من أجل تمكين المتعلمين من استخدام اللغة بصورة وظيفية في سياقات الحياة اليومية، ومن أبرز محاور تعليم العربية للناطقين بغيرها تدريس المفردات، لا سيما المفردات الوظيفية المرتبطة بالأنشطة المهنية، والاقتصادية، والاجتماعية، كأسماء المهن والحرف، التي تؤدي دوراً محورياً في تنمية الكفاية التواصلية.

ويشكل تدريس أسماء المهن والحرف تحدياً في بقاء تعليم اللغة الثانية، نظراً لما تنطوي عليه من حولة ثقافية ودلالية وسياقية، تستوجب مراعاة عدد من المبادئ النظرية والتربوية عند تقديمها للمتعلمين. فهذه المفردات لا تنفصل عن السياق المجتمعي والثقافي الذي نشأت فيه، ولا تُكتسب اكتساباً فعالاً إلا ضمن بيئة تعليمية تراعي السياق، وتقدم الكلمة ضمن شبكة من العلاقات المعجمية والوظيفية، وليس كمفردة معزولة.

وقد جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على الأسس النظرية والتربوية التي يمكن الاستناد إليها عند تدريس مفردات المهن والحرف للناطقين بغير العربية، وذلك بتحليل المفاهيم التأسيسية ذات الصلة (كاللغة، والمفردات، والتدريس، والطريقة)، ثم التعمق في مفهومي "المهنة" و"الحرفة"، والتمييز الدقيق بينهما من زاويتين لغوية وتربوية، كما تظهر أهمية الدراسة باستحضار خصائص المتعلم، والأهداف التعليمية، والسياق الثقافي، عند تصميم المواد التعليمية والأنشطة التي تعالج هذه المفردات.

وبذلك تسعى الدراسة إلى وضع إطار نظري يساعد المعلمين والمصممين التربويين على بناء محتوى معجمي وظيفي مناسب، يمكن المتعلم من فهم الواقع اللغوي العربي واستعماله بكفاءة، ويساهم في تطوير الخطاب التربوي الخاص بتعليم المفردات التخصصية في العربية للناطقين بغيرها.

أولاً: المفاهيم الأساسية:

1- مفهوم اللغة

يُعرف تشومسكي اللغة بأنها: مجموعة من الجمل المعروفة التي يتولد عنها مجموعة من الجمل غير المحدودة.¹

2- مفهوم المفردات

تُعرف المفردات بأنها مفردات اللغة أي جميع الكلمات الموجودة في اللغة، كما عرّفها أحمد مختار عمر في معجم اللغة العربية المعاصر.² ويُعرفها فرجينيا بولين روخاس بأنها: حصيلة الكلمات التي ينبغي معرفتها من أجل التواصل بفاعلية سواء أكان شفوياً أثناء الحديث أو الاستماع للآخرين، أو قرائياً أو كتابياً للتعبير عن أفكارنا.³

ويمكن أن تشير المفردات ضمن سياق هذه الدراسة؛ إلى الوحدات اللغوية الأساسية التي تحمل دلالة خاصة، وتوظف في اللغة التواصلية (التحدث، والكتابة) وتشمل الأسماء، والصفات من عناصر المعجم اللغوي، وفي سياق تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، تُعد المفردات بمثابة المكون المعرفي الأول الذي يُبنى عليه فهم اللغة واستخدامها، إذ تمثل المفردات جوهر التعلم اللغوي، فلا يمكن للمتعلم فهم أو إنتاج جملة صحيحة ما لم يمتلك ثروة معجمية تمكنه من التعبير عن المعاني والمواقف الحياتية المختلفة، لذا تُعد المفردات اللغوية حجر الأساس في بناء الكفايات التواصلية لدى المتعلمين.

3- مفهوم الطريقة

يقصد بطريقة التدريس بأنها الإطار العملي المنظم الذي يتبعه المعلم لتحقيق أهداف تعليمية محددة، عن طريق استخدام عددٍ من الأساليب والإجراءات والنشاطات التعليمية مع مراعاة لخصائص المتعلمين اللغوية والمعرفية. والطريقة كما عرّفها عبد الرحمن عبد السلام جامل هي: كيفية تنظيم واستعمال مواد التعلم والتعليم لأجل بلوغ الأهداف التربوية المعيّنة. والطريقة هي حركة الوصل بين التلميذ والمنهج، ويتوقف عليها نجاح

¹ طعيمة، رشدي و الناقة، محمود، (1988)، تعليم اللغة اتصالياً بين المناهج والإستراتيجيات، المنظمة الإسلامية للعلوم والثقافة، إيسيسكو.

² عمر، أحمد مختار، (2008)، معجم اللغة العربية، عالم الكتب، القاهرة.

³ روخاس، فرجينيا بولين، (2021)، استراتيجيات تعليم المفردات اللغوية، دار الكتاب التربوي للنشر والتوزيع، الدمام.

وأخراج المقرر أو المنهج إلى حيز التنفيذ. كما تتضمن الطريقة كيفية إعداد المواقف التعليمية المناسبة وجعلها غنية بالمعلومات والاتجاهات والقيم المرغوب فيها⁴. والطريقة هي خطوات منظمة متتابعة معيارية النسق مرنة ذات خصائص أساسية تُنفَّذ لتحقيق أهداف محددة⁵.

4- مفهوم التدريس

التدريس هو عملية تفاعل وتوجيه وممارسة أنشطة متنوعة تعتمد على فاعلية المتعلمين وجهودهم وتوجيه المعلم وإرشاداته، لأن التعليم لديه إنما هو تعديل للسلوك من خلال الخبرات التي تُقدَّم للمتعلمين، وأن دور المعلم في عملية التدريس ينحصر في قيامه بدور العامل المساعد، والموجه والمخطط لمثيرات عملية التعليم. والتدريس مجموعة من الأنشطة ذات الجوانب والأبعاد المتعددة التي يقوم بها المعلم، ويزود من خلالها التلاميذ بالمعرفة المعلوماتية إلى جانب السعي لتعديل سلوكهم عبر عمليات معقدة من الحركة والانفعالات التي تعقب وتسبق الشرح، والتفسير، والاستماع، والمناقشة، والتشجيع والتحفيز، على أن يتم كل ذلك في بيئة صحيحة وملائمة يرتاح فيها المعلم والتلميذ على حد سواء⁶.

5- مفهوم طرائق التدريس

"طريقة التدريس هي عبارة عن جملة الإجراءات والأنشطة التي يقوم بها المعلم لتوصيل محتوى المادة الدراسية للمتعلم، أو هي توجه فلسفي يتكون من عدة فرضيات متسقة مترابطة متعلقة بطبيعة المادة وتعليمها، وتبدو آثارها على ما يتعلمه الطلاب".⁷ وهي "مجموعة الإجراءات والأفعال التي تظهر في صورة أداءات يقوم بها المعلم أثناء العملية التعليمية بقصد حدوث التعليم وأهداف تربوية".⁸ ويُقصد بطرائق التدريس أيضاً، كل ما يسلكه المعلم من طرائق، وينهجه داخل الفصل الدراسي من ممارسات وأنشطة وإجراءات مخططة وكيفيات لتوصيل المعلومات والحقائق والمفاهيم المتعلقة بالمناهج المقررة إلى أذهان المتعلمين بأيسر السبل، وأقصر الطرق، وبأسرع وقت ممكن.⁹

6- مفهوم المهنة والحرفة في سياق اللغة العربية

المِهْنَةُ لُغَةً: "المِهْنَةُ والمِهْنَةُ: الحِذْنُ بالخِذْمَةِ والعَمَلُ ونَحْوُهُ".¹⁰

وأما اصطلاحاً: "هي مجموعة من الأعمال التي تتطلب مهارات معينة يؤديها الفرد من خلال ممارسات تدريبية، وقد يتسع مدلول الكلمة ليشمل كل أوجه النشاط الإنساني، أو يضيق ليدل على من يقوم بعمل يدوي ويحتاج إلى مهارة يدوية".¹¹

وفي الاصطلاح المعاصر: تُطلق المِهْنَةُ على الحِرْفَةِ التي تشتمل على مجموعة من المعارف العقلية، وعلى مجموعة من الممارسات والخبرات التدريبية، يؤديها الفرد من خلال ممارسته للعمل. أو هي: عمل يحتاج إلى معارف عقلية وخبرة ميدانية كالطب والهندسة والتدريس والمحاسبة. وبعبارة أخرى، هي: "عمل مهني راقٍ يتطلب نوعاً من القدرات الفنية التي يمكن تحقيقها عن طريق إعداد مهني خاص يشمل على إعداد أكاديمي وتدريب عملي".¹²

الحِرْفَةُ لُغَةً: "الصَّنَاعَةُ وَجِهَةُ الكَشْبِ".¹³ والحِرْفَةُ من الاحتراف، وهو الكَشْبُ.

⁴ جامل، عبد الرحمن عبد السلام، (2001)، طرق التدريس العامة ومهارات تنفيذ وتخطيط عملية التدريس، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان.

⁵ اللولو، فتحية صبحي سالم، (2006)، استراتيجيات حديثة في التدريس، كلية التربية بغزة، فلسطين.

⁶ الحريزي، رافدة، (2010)، طرق التدريس بين التقليد والتجديد، دار الفكر، عمان.

⁷ شاهين، عبد الحميد حسين عبد الحميد، (2010)، استراتيجيات التدريس المتقدمة واستراتيجيات التعلم وأنماط التعليم، كلية التربية بدمههور، الإسكندرية.

⁸ متولي، نعمان عبد السميع، (2012)، المرشد المعاصر إلى أحدث طرائق التدريس وفق معايير المناهج الدولية، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، مصر.

⁹ الناقة، محمود كامل، (1985)، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مدخله، طرق تدريسه، جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

¹⁰ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (2011)، لسان العرب، دار صادر - ط7، صفحة 145، بيروت.

¹¹ محمد، محمود السالم، (1993)، أدب الصنائع وأرباب الحرف حتى القرن العاشر الهجري، دار الفكر المعاصر، بيروت.

¹² اخروفي، ماجد بن ناصر بن خلفان، (2009)، أخلاقيات المهنة مفهومها وأهيتها، منشورات وزارة التربية والتعليم، سلطنة عُمان.

¹³ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (2011)، لسان العرب، دار صادر - ط7، صفحة 90، بيروت.

"واصلاً: عمل بممارسه الإنسان يحتاج إلى تدريب قصير".¹⁴ وعادة ما تكون وسيلة كسب مستمرة.

والحرفة أيضاً: الصُّنعة أو وسيلة الكسب التي يرتزق منها المرء بصفة مستمرة، من زراعة أو صناعة أو تجارة، وتحتاج إلى تدريب قصير، وغالباً ما تستعمل في الأعمال اليدوية سواء كانت بآلة أو بغير آلة.

7- الفرق بين المهنة والحرفة في التدريس اللغوي

بناءً على التعاريف السابقة يمكن التفريق بين المهنة والحرفة، بأنّ "المهنة هي كل عمل يقوم به الإنسان، أمّا الحرفة فهي الصنعة أي العمل اليدوي الذي يجريه الصانع في صنعته، ويكون مما يغير في ذات المصنوع كالخياطة والتجارة والصبغة والحدادة... الخ".¹⁵ ونستنتج أن مفهوم المهنة يتداخل في مفهوم الصُّنعة مرة وفي مفهوم الحرفة أخرى وكلاهما يعنينا العمل، ولكن مفهوم المهنة أعم وأشمل من مفهوم الحرفة لأن المهنة تشمل كل عمل يقوم به الإنسان، أي يتسع مدلول الكلمة ليشمل كل أوجه النشاط الإنساني، أو يضيق ليدل على من يقوم بعمل يدوي، أمّا الحرفة فلا تشمل كل عمل وإنما الأعمال الصناعية لتحويلها إلى مواد ثانوية أكثر فائدة.

ثانياً: الأسس النظرية لتدريس مفردات المهن والحرف

أ- الأهداف التربوية لتدريس أسماء المهن والحرف:

واحدة من أبرز معالم هذه المقالة: الأهداف التربوية بغية تعرّف الحاجة الوظيفية من تعلّم المفردات وتعليمها، والتي منها أسماء المهن والحرف، فلا يمكن عرض هذه الأسماء بمعزل عن اللغة، بل تُدرّس ضمن إطار وظيفي، وثقافي يهدف إقدار المتعلّم غير الناطق بالعربية على التفاعل مع الناطقين بها، واستيعاب المضامين العملية والمهنية، وتمكينه من تطبيق اللغة بشكلها الحقيقي المرتبط بالحياة اليومية وسوق العمل.

ومن أبرز الأهداف التربوية التي يستهدفها تدريس أسماء المهن والحرف ما يأتي:

1. زيادة كفاءة المتعلّمين التواصلية، وذلك بتمكينهم من استعمال أسماء العمل والمهنة في سياقات واقعية، الاستفسار عن الوظائف، أو التحدث عن المهنة التي يمارسونها، أو استيعاب مضامين الإعلانات والوثائق المرتبطة بسوق العمل.
2. ترسيخ الثقافة العربية عن طريق تعليمها، فالمهن والحرف من أهمّ مآثر الثقافة في المجتمع، وتعلّم أحوالها يساهم في التوعية اللغوية لدى المتعلّمين الناطقين بغير العربية.
3. يقدّم طريقة التدرّج التعلّمي المعجمي، لأنّ التحوّل من المفردات العامة إلى المفردات الوظيفية الخاصة، ينمي مهارات الاستقبال، والإنتاج اللغوي في آنٍ واحد.
4. يكسب المتعلّمين القدرات التصنيفية للمفردات، ضمن أوصاف دلالية (مهن تعليمية، طبية، فنية، حرفية... إلخ)، ممّا يساعد على التذكّر في الحق المعجمي، وينشّط التعلّم.
5. إعداد المتعلّم لتوظيف المفردات في الأنشطة العملية الحياتية؛ مثل كتابة السيرة الذاتية، أو التقديم لوظيفة، أو إجراء مقابلة عمل شفوية، بما يخدم الجانب الوظيفي للمتعلّم.
6. تنشيط التفكير التحليلي اكتشاف العلاقات الدلالية، عن طريق تدريبات تقدّم أنشطة مقارنة، وتصنيف، واستدلال على المهنة من الصورة أو الفعل، وهي أنشطة تدعم التكامل بين مهارات اللغة الأربع.

إن اعتماد هذه الأهداف وصياغتها وفق معايير واضحة يساعد في تنظيم العملية التعليمية، ويجعل المعلم قادراً على تصميم تدريبات تعليمية ذات هدف تجعل المتعلّم في مركز الفعل التربوي، وتكامل بين اكتساب المفردة واستعمالها في الحياة الحقيقية، وهذا ما يضمن حفظها في الذهن

¹⁴ التميمي، ياسين، (2012)، مفهوم المهنة والحرفة في التربية الرياضية، محاضرة نشرت في موقع جامعة بابل الإلكتروني، تاريخ النشر : 23 كانون الثاني .

¹⁵ بدوي، أحمد زكي، (1989م)، معجم المهن والحرف (الإنجليزي - فرنسي - عربي) خصائص المهن الأساسية - واجباتها - أهدافها - أسلوب الأداء - التصنيف الدولي للمهن، دار الكتاب المصري، مصر .

ونشاطها العملي.

ب)- الأسس التربوية لاختيار الأسلوب التدريسي المناسب

من الضروري أن يعرف المدرّس أنه لا توجد طريقة واحدة مثلى في التدريس توافق جميع الظروف والشروط التعليمية المحيطة، فقد يستعمل المدرّس طريقة واحدة لتحقيق عدة أهداف، وقد يستخدم عدة طرائق لتحقيق هدف واحد، فالمدرّس الكفء هو الذي يعرف كيف ومتى يختار طريقة دون أخرى؟ ولماذا؟¹⁶ عملية الاختيار تتم في ضوء مجموعة من المعايير والأسس المعتمدة على العوامل الآتية، والتي هي ملخص ما أورده زيتون¹⁶ في ضوء الأسس الآتية:

- الأهداف التربوية.
- المرحلة الدراسية.
- طبيعة وخبرة المعلم.
- طبيعة ونوع المادة العلمية.
- طبيعة الخطة الدراسية.
- مدى توافر الوسائل التعليمية.
- الأهداف التي يسعى التربويون إلى تحقيقها.
- ميول المتعلم واستعداداته.
- عوامل البيئة الخارجية.
- عدد المتعلمين في الفصل الواحد.
- طبيعة المناهج والفترة الزمنية المحددة لإنجازها.
- اختلاف المرحلة العمرية للمتعلم، النمو العقلي، النمو البدني.

عند مراعاة هذه الأسس في اختيار طريقة التدريس، سينتج عنها طريقة جيدة ومميزة ومفيدة، تساعد المعلم وتقلل من معاناته وتعبه في الشرح، وفي نفس الوقت تساعد المتعلم في سهولة التلقي، وسرعة الفهم، وبقاء المعلومة لمدة أطول في ذهنه.

ج)- أنواع الأساليب التدريسية المتبعة لتعليم مفردات المَهْن والحِرَف

لتزويد متعلمي اللغة الأجنبية برصيد ضخم من الكلمات، وذخيرة لغوية، ومعجمية من المفردات، لابدّ من أساليب يستخدمها المعلم محاولاً تثبيت معاني هذه المفردات في أذهان المتعلمين بشكل فعال ودائم، وبطرائق يراها مناسبة مع الموقف التعليمي، تارةً معتمداً على التكرار والتعويض، وتارةً مطبقاً للقولاب اللغوية التي تتعلّم الدارس مفردات اللغة الأجنبية الجديدة مع قولابها.

وما يجودّ تعليم مفردات اللغة أجنبية للناطقين بغيرها؛ اعتمادها على القولاب والمران. " فتعليم المفردات اللغوية هو في واقع أمره تعليم القولاب، وأفضل وسيلة لتعليم هذه القولاب هو المران عليها، وأفضل طريقة لهذا المران هو تحويل القولاب إلى جمل ينطقها المتعلمون مع قليل من التعويض، وهكذا فإن المران على القولاب هو تكرار للقالب مع تغيير الكلمات".¹⁷ فكلمًا كانت التدريبات والتمارين مكثّفة وكثيرة، كلما كانت كلمات اللغة الأجنبية راسخة لمدة أطول في أذهان متعلميها الجدد، فهناك أساليب عديدة للمران لتعلّم أسماء المهن والحرف كمفردات حديثة لمتعلمي اللغات، منها:

- التعويض ثابت الموقع
- التعويض متغيّر الموقع
- التعويض المتعدّد

¹⁶ زيتون، كمال عبد الحميد، (2003)، التدريس نماذج ومهارات، صفحة 334 - 335، عالم الكتب، القاهرة.

¹⁷ الخولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 69 دار الفلاح للنشر والتوزيع، عتّان.

- التعويض بالمثير الشفوي
- التعويض بالمثير الصوري
- التعويض بالمثير الخامل
- التعويض بالمثير النشط
- التعويض التراكمي
- التعويض غير التراكمي
- التمرين الحَلَقِي
- التمرين المتسلسل
- التمرين الرباعي
- تمرين الاستبدال
- تمرين الاختيار من متعدد

(د)- أهمية التدرج في تدريس مفردات المهَن والحرف لغير الناطقين بالعربية

لأن المعلم هو صاحب القرار الأول والأخير في اختيار الطريقة التي تناسب درساً مقررأ أو مجموعة من الدروس المقررة في المنهاج، كان عليه أن يأخذ في اعتباره مجموعة من الأسس والمعايير التي تساعد في اختيار الطريقة الجيدة لأداء مهامه على أكمل وجه، وكان عليه أيضاً- بالإضافة إلى هذه الأسس والمعايير- أن يكون صاحب خبرة في التدريس، و فلسفة في الحياة، ومعرفة بأصول التعامل مع الآخرين، تاركاً انطباع جميل في أذهان المتعلمين، وصنع بصمة في مستقبلهم، وهكذا يكون المعلم كُفُفًا، ويكون نتاجه وثمرته الحصول على الطريقة المناسبة للتدريس.

طرائق التدريس متعدّدة ومتنوّعة، وكذلك أسماء المهَن والحرف والوظائف والصناعات وأصحابها، ولذلك كان لابدّ من محاولة جمع عيّنة ممّا هو شائع ومهم في المجتمع من ناحية الاستعمال والحاجة إليه، وهكذا اخترنا مجموعة من الأساليب التي تتناسب وتدرس أسماء المهَن والحرف المذكورة في بعض قواميس ومعاجم هذا الاختصاص، منها معجم أسماء المهَن والحرف والوظائف للمترجم القانوني محمد طالب السيد سليمان الذي ذكر في كتابه ما يربو على سبعة ألف اسم ومصطلح في عالم المهَن والحرف والاختصاصات.

(ه)- الأسس التربوية في استخدام تمارين محددة لتعليم أسماء المهَن والحرف

إن جميع تمارين المهَن والحرف تعتمد على افتراض أن لكل لغة عدد محدد من التراكيب اللغوية التي يمكن أن تصاغ على نمطها آلاف الجمل، وكذلك القوالب اللغوية. "إذا فهم الطالب قالباً لغوياً معيناً وردّ عدة جمل على منواله، أصبح هذا القالب اللغوي جزءاً من عادات الطالب اللغوية يستطيع أن يصوغ على نمطه جملاً أخرى تقتضيها مواقف الحياة المختلفة".¹⁸ ففي هذه الدراسة سنحاول تطبيق أساليب التدريس المعاصرة لأسماء المهَن والحرف المختارة وفقاً للأسس التي تلى ذكرها، وسنحاول أن ننوع بالتدريبات بأساليب مختلفة لتسهيل تعلّم هذه الأسماء ومن هذه الأساليب هي:

1- التعويض ثابت الموقع

من طرائق المزان على قوالب تعليم أسماء المهَن والحرف تمرين التعويض في الموقع الثابت أو الخانة الثابتة، ويُستَـى أيضاً بالتعويض البسيط، "وهو اختيار موقع واحد يجري فيه التعويض".¹⁹ أي يقدم المعلم مثلاً واحداً في كل مرة، أي كلمة واحدة يُجري تعويضها في الخانة المناسبة. وهذا التعويض يكون في بداية الجملة أو في وسطها أو في نهايتها في مكان واحد فقط، وعلى هذا الأساس يكون تمرين التعويض ثابت الموقع على الشكل التالي:

¹⁸ القاسمي، علي محمد، (1979)، اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى، عمادة شؤون المكتبات، الرياض .

¹⁹ الحولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 69 دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان.

استبدال اسم المهنة المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل التالية كما في المثال:

المعلم: ذهب الرجل إلى البَقَال.

الصف: ذهب الرجل إلى البَقَال.

المعلم: الحَيَّاط

الطالب (1): ذهب الرجل إلى الحَيَّاط.

المعلم: طَبِيبُ الْأَسْنَانِ

الطالب (2): ذهب الرجل إلى طَبِيبِ الْأَسْنَانِ.

المعلم: الصَّائِغ

الطالب (3): ذهب الرجل إلى الصَّائِغ.

2- التعويض متغير الموقع

في تمرين التعويض متغير الموقع، "يتم التعويض في خانات مختلفة تناسب المثير الذي يقدمه المعلم".²⁰ فعندما نريد أن نطبق هذا التمرين على أسماء المهن والحرف سيسير التمرين على النحو التالي:

استبدال المثير المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض حسب المعنى في الجمل التالية كما في المثال:

المعلم: ذهب الولد إلى البَيْتِاع.

الصف: ذهب الولد إلى البَيْتِاع.

المعلم: مشى

الطالب (1): مشى الولد إلى البَيْتِاع.

المعلم: الرجل

الطالب (2): ذهب الرجل إلى البَيْتِاع.

المعلم: القُرْآن

الطالب (3): ذهب الولد إلى القُرْآن.²¹

إن تمارينات التعويض في الموقع المتغير أصعب من تمارينات التعويض في الموقع الثابت، لأن على الطالب، في حالة التعويض متغير الموقع، أن يفكر في الخانة التي تناسب المثير الذي يقدمه المعلم ثم يُجْزِي التعويض، أما في حالة التعويض في الموقع الثابت، فالطالب يعرف خانة التعويض المحددة سابقاً وما عليه إلا أن يعيد الجملة مع تغيير كلمة واحدة وفي مكان واحد لا يتغير.

²⁰ الحولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 70 دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان.

²¹ سليمان، محمد طالب السيد، (2011)، معجم أسماء المهن والحرف والوظائف (عربي - إنجليزي) صفحة 212، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة.

3- التعويض المتعدد

في ترمينات هذا النوع من التعويض، يقدم المعلم مثيرين في المرة الواحدة، أي كلمتين مختلفتين. وعلى الطالب هنا أن يستبدل المثيرين بالمكان المناسب لهما. وتطبيق هذا التمرين على أسماء المهن والحرف يكون بمثيرين أحدهما اسم مهنة والآخر ظرف مثلاً، ومثاله يكون على الشكل التالي:

استبدل المثيرين المقدمين من المعلم بالخانة المناسبة لكل تعويض في الجمل التالية كما في المثال:

المعلم: يقرأ المُعَلِّمُ كتاباً كلَّ يومٍ.

الصف: يقرأ المُعَلِّمُ كتاباً كلَّ يومٍ.

المعلم: المُهَنْدِسُ، أسبوعٍ.

الطالب (1): يقرأ المُهَنْدِسُ كتاباً كلَّ أسبوعٍ.

المعلم: المُدِيرُ، شهرٍ.

الطالب (2): يقرأ المُدِيرُ كتاباً كلَّ شهرٍ.

المعلم: المُذِيعُ، سنةٍ.

الطالب (3): يقرأ المُذِيعُ كتاباً كلَّ سنةٍ.

نلاحظ في هذه الأمثلة بأن التعويض المتعدد أصعب من التعويض البسيط أو التعويض ثابت الموقع، لأن الأول فيه تعويضان والثاني فيه تعويض واحد.

4- التعويض بالمثير الشفوي

هو أحد الأساليب التي يتبعها المعلم ويستقى بتمرينات التعويض بالمثير الشفوي، وغالباً ما يكون هذا المثير على شكل كلمة أو أكثر، وما على الطالب إلا أن يغير المثير المقدم إليه في كل مرة، فهو تمرين سهل وفعل في تعليم المفردات اللغوية الحديثة للمتعلمين، ولا سيما المبتدئين.

ومن أمثلة ترمينات المثير الشفوي على أسماء المهن والحرف إذا قدّم المعلم مثيرين أحدهما اسم صاحب المهنة والثاني اسم مكان العمل، فسيكون التمرين على الشكل التالي:

استبدل المثيرين المقدمين من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل الآتية كما في المثال:

المعلم: يذهبُ المُعَلِّمُ إلى المدرسة كلَّ يومٍ.

الصف: يذهبُ المُعَلِّمُ إلى المدرسة كلَّ يومٍ.

المعلم: الطَّيِّبُ، المستشفى.

الطالب (1): يذهبُ الطَّيِّبُ إلى المستشفى كلَّ يومٍ.

المعلم: المُوظَّفُ، الشركة.

الطالب (2): يذهبُ المُوظَّفُ إلى الشركة كلَّ يومٍ.

المعلم: اللاعب، الملعب.

الطالب (3): يذهب اللاعب إلى الملعب كل يوم.

ومن مميزات تطبيق تمرين المثير الشفوي على أسماء المهن والحرف، أن الطالب يتعرف على اسم صاحب المهنة وعلى مكان عمله معاً في نفس التدريب وبشكل سهل وسلس.

5- التعويض بالمثير الصوري

التمرين بالمثير الصوري الذي يقدمه المعلم، يكون بعرض صورة أمام الطلاب، ثم يطلب من طالب ما أن يقول جملة مجرياً التعويض اللازم وفقاً للصورة التي رآها، في هذا التعويض بدل أن يقول المعلم كلمة فإنه يعرض صورة.

ملاحظة: في تمرين التعويض بالمثير الصوري، المعلم لا يتكلم بل يعرض الصورة كمثير فقط، ولكن في هذا المثال سنكتب بين قوسين ما يقوم به المعلم من حركة عرض الصورة والطلب من الطالب بوضع اسم صاحب المهنة الذي في الصورة في خانة التعويض المناسبة كما في الأمثلة الآتية:

استبدل اسم صاحب المهنة الذي تراه في الصورة بالخانة المناسبة:



المعلم يُري الطلاب الصورة ويقول:

(رأى الطالب الإطفائي)



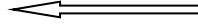
صورة رقم (1)

الصف: رأى الطالب الإطفائي.



المعلم لا يتكلم بل: (يعرض صورة النادل)

ويطلب من طالب ما.

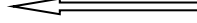


صورة رقم (2)

الطالب (1): رأى الطالب النادل.



المعلم لا يتكلم بل: (يعرض صورة الممرضة)

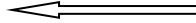


الطالب (2): رأى الطالب الممرضة.

صورة رقم (3)



المعلم لا يتكلم بل: (يعرض صورة البنّاء)



الطالب (3): رأى الطالب البنّاء.²²

صورة رقم (4)

"التعويض بالمثير الصوري أصعب من التعويض بالمثير الشفوي، فعلى الطالب في الحالة الأولى أن يتذكر الكلمة المناسبة للصورة ثم يُجري التعويض، ولكن في الحالة الثانية، يسمع الطالب المثير جاهزاً من المعلم وما عليه إلا أن يُجري التعويض".²³

6- التعويض بالمثير الخامل

في تمرين التعويض بالمثير الخامل لا يؤثر المثير في باقي الجملة، فيكون التغيير في إجراء التعويض في الخانة المناسبة فقط دون إحداث أي تغييرات في عناصر الجملة الأخرى، وهذا هو المقصود بالمثير الخامل، فالتعويض بالمثير الخامل يشبه التعويض بالمثير البسيط والتعويض بالمثير الثابت، وتطبيق تمريناته على أسماء المهن والحرف مطابق تماماً لأمثلة تمرينات التعويضين البسيط والثابت كما في الأمثلة الآتية:

استبدل اسم المهنة المتقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل الآتية كما في المثال:

المعلم: تَكَلَّمَ الرجلُ مع المُحَقِّقِ.

الصف: تَكَلَّمَ الرجلُ مع المُحَقِّقِ.

المعلم: المُقَتِّشُ

الطالب (1): تَكَلَّمَ الرجلُ مع المُقَتِّشِ.

المعلم: مُعَاوِذُ الوَظِيرِ

²² كاخيا، طارق إسماعيل، (2012)، معجم المهن القديمة والحديثة حتى أبواب القرن الحادي والعشرين، منشورات الموقع الإلكتروني الشخصي للكيميائي العلامة طارق إسماعيل كاخيا، صفحة 79.

²³ الخولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 72 دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان.

الطالب (2): تَكَلَّمَ الرجلُ مع مُعَاوِنِ الوَزِيرِ.

المعلم: التَّنَخُّات

الطالب (3): تَكَلَّمَ الرجلُ مع التَّنَخَّاتِ.²⁴

7- التعويض بالمتير النشيط

يُقصد بالمتير النشيط ذلك المتير الذي يحدث تأثيراً في عناصر الجملة الأخرى، في هذا التمرين، "قد يتطلب التعويض من الطالب إجراء تعديلات في أجزاء معينة من الجملة".²⁵

وأمثلته كالآتي:

استبدل المتير المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل الآتية وغير ما يلزم:

المعلم: هو يعمل مُعَلِّمًا.

الصف: هو يعمل مُعَلِّمًا.

المعلم: أنا

الطالب (1): أنا أعمل مُعَلِّمًا.

المعلم: هي

الطالب (2): هي تعمل مُعَلِّمَةً.

المعلم: أنت

الطالب (3): أنت تعمل مُعَلِّمًا.

ويتضح من الأمثلة السابقة بأن التعويض بالمتير النشيط أصعب على الطالب من التعويض بالمتير الخامل، لأن التعويض النشيط يستدعي إحداث تعديلات في بعض عناصر الجملة في حين أن التعويض الخامل لا يستدعي مثل ذلك.

8- التعويض التراكمي

في هذا التمرين، يجري الطالب التعويض في آخر جملة فيها تعويض؛ أي أن التعويض يكون في الجملة الأخيرة كل مرة، وليس في الجملة الأولى التي بدأ بها التمرين، ولهذا السبب سمي هذا التمرين بالتمرين التراكمي، ومثال ذلك ما يلي من تدريبات على أسماء المهن والحرف:

استبدل المتير المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل التالية:

المعلم: أحمد مُقَاوِلٌ أمينٌ.

الصف: أحمد مُقَاوِلٌ أمينٌ.

²⁴ مسعود، جبران، (1992)، الرائد معجم لغوي عصري رتبته مفرداته وفقاً لحروفها الأولى، دار العلم للملايين - ط7.

²⁵ القاسمي، محمد سعيد، و القاسمي، جمال الدين، (1979)، قاموس الصناعات الشامية صفحة 138، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق .

المعلم: علي

الطالب (1): علي مُقَاوِلُ أَمِينٌ.

المعلم: مُحَابِبُ

الطالب (2): علي مُحَابِبُ أَمِينٌ.

المعلم: محمد

الطالب (3): مُحَمَّدٌ مُحَابِبُ أَمِينٌ.

9- التعويض غير التراكمي

في تمرينات التعويض غير التراكمي يتم التعويض بالرجوع إلى الجملة الأولى في كل الحالات على خلاف التعويض التراكمي الذي يتم إجراء التعويض في آخر جملة يسميها الطالب. "ولقد ثبت من خلال الممارسة أن التمرين التراكمي أسهل من التمرين غير التراكمي".²⁶

وأمثلة التعويض غير التراكمي على أسماء المهن والحرف تكون على الشكل الآتي:

استبدال المثير المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل الآتية:

المعلم: محمودُ خَازِنُ أَمِينٌ.

الصف: محمودُ خَازِنُ أَمِينٌ.

المعلم: حسن

الطالب (1): حسنُ خَازِنُ أَمِينٌ.

المعلم: حَاكِمُ

الطالب (2): محمودُ حَاكِمُ أَمِينٌ.

المعلم: خالد

الطالب (3): خالدُ خَازِنُ أَمِينٌ.

10- التمرين الحلقّي

إن التمرين الحلقّي يعدّ من أنواع التعويض متغير الموقع، ولكنه صُمِّم بحيث ينتهي بالجملة نفسها التي بدأ بها؛ أي أن آخر جملة ينتهي بها التمرين هي ذاتها الجملة الأولى التي بدأ بها التمرين ولذلك سُمّي بالحلقّي، وهذه أمثلته:

استبدال المثير المقدم من المعلم بالخانة المناسبة للتعويض في الجمل التالية:

المعلم: رأيتُ الحَصَّاءَ في السُّوقِ.

²⁶ الخولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 75، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان.

الصف: رأيُ الحُطَّاطِ في السَّوقِ.

المعلم: المُحَافِظُ

الطالب (1): رأيُ المُحَافِظِ في السَّوقِ.

المعلم: الشارع

الطالب (2): رأيُ المُحَافِظِ في الشارعِ.

المعلم: الصَّرَافُ

الطالب (3): رأيُ الصَّرَافِ في الشارعِ.

المعلم: الدكان

الطالب (4): رأيُ الصَّرَافِ في الدكانِ.

المعلم: الحُطَّاطُ

الطالب (5): رأيُ الحُطَّاطِ في السَّوقِ.

11- التمرين المتسلسل

يكون التمرين المتسلسل على شكل مرتب حيث يسأل الطالب الأول سؤالاً فيجيبه جاره، ثم يسأل الطالب الثاني الذي جابوب قبل قليل نفس السؤال جاره الطالب الثالث، الذي يقوم بدوره بتوجيه السؤال ذاته إلى الطالب الذي بعده، وهكذا إلى آخر طالب في الصف. وعند تطبيق هذا التمرين على أسماء المهن والحرف تكون تدريباتها على الشكل الآتي:

أجب عن السؤال الآتي؟ ثم أسأله زميلك؟

الطالب (1): ما مهنتك؟

الطالب (2): مهنتي طَالِبٌ. ما مهنتك؟

الطالب (3): مهنتي مُدَرِّسٌ. ما مهنتك؟

الطالب (4): مهنتي مُعْزِيٌّ. ما مهنتك؟

الطالب (5): مهنتي قُضَّصٌ. ما مهنتك؟

"وميزة هذا التمرين أنه يوفر للطلاب فرصة توجيه الأسئلة إلى زملائهم، كما أنه مريح للمعلم نوعاً ما إذ يقتصر دوره على المراقبة والتصحيح إذا استدعى الأمر، كما أنه تفاعلي في غرفة الصف لما فيه من تبادل للأسئلة والأجوبة بين الطلاب".²⁷

²⁷ الحولي، محمد علي، (1986)، أساليب تدريس اللغة العربية، صفحة 76، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عتاق.

12- التمرين الرابعي

يتكون التمرين الرابعي من أربع خطوات هي:

- يعطي المعلم المثير المراد تعويضه على شكل سؤال أو كلمة.
- يختار المعلم طالباً من الطلاب ليُجاوب على سؤال المعلم.
- يعيد المعلم جواب الطالب أو يعدله بشكل مباشر دون أن يقول بأنه خطأ، وبذلك يعطي الإجابة النموذجية والصحيحة.
- يردد الطلاب معاً الإجابة من بعد المعلم.

وأمثلة التمرين الرابعي وتطبيق تمريناته على أسماء المهن والحرف تكون على الشكل التالي:

أجب عن السؤال الآتي؟

المثال الأول: المعلم: مَنْ يصنُّ الخبز؟

الطالب (1): الخبَّازُ يصنُّ الخبزَ.

المعلم: الخبَّازُ يصنُّ الخبزَ.

الصف: الخبَّازُ يصنُّ الخبزَ.

المثال الثاني: المعلم: مَنْ يحمي حدودَ الوطن؟

الطالب (2): الجُنْدِيُّ يحمي حدودَ الوطن.

المعلم: الجُنْدِيُّ يحمي حدودَ الوطن.

الصف: الجُنْدِيُّ يحمي حدودَ الوطن.

المثال الثالث: المعلم: مَنْ يزرعُ الأرضَ؟

الطالب (3): المُزَارِعُ يزرعُ الأرضَ.

المعلم: المُزَارِعُ يزرعُ الأرضَ.

الصف: المُزَارِعُ يزرعُ الأرضَ.

أثبت التمرين الرابعي فعاليته في التدريس وذلك لأنه يعطي فوائد حسب الخطوات:

- في الخطوة الثانية يعطي فرصة للتكرار الفردي.

- في الخطوة الثالثة يعطي فرصة للمعلم لتقديم الإجابة الصحيحة النموذجية.

- في الخطوة الرابعة يعطي فرصة للتكرار الجمعي.

13- تمرين الاستبدال

هو التمرين الذي يُطلب فيه من الطالب أن يضع كلمة واحدة مكان عدة كلمات، فمثلاً عند تطبيق هذا التمرين على تدريس أسماء المهن

والحرف يكون المطلوب من الطالب هو استبدال الجملة الدالة بمعناها على صاحب المهنة، بكلمة واحدة تدل على مهنته بشكل مباشر ودقيق، وأمثله تكون على النحو الآتي:

استبدال المثير المقدّم من المعلّم باسم المهنة المناسب، وضعه في الخانة المناسبة للتعويض:

المعلم: رأى أحمد الرجل الذي يُسَعِفُ المرحى في سيارة الإسعاف.

الطالب (1): رأى أحمد المُسَعِفَ في سيارة الإسعاف.

المعلم: رأى عمر الرجل الذي يُدْهِنُ البيت في السوق.

الطالب (2): رأى عمر الدّهّان في السوق.

المعلم: رأى عليّ الرجل الذي يعطّ الناس في المسجد.

الطالب (3): رأى عليّ الواعظ في المسجد.

14- تمرين الاختبار من متعدّد

في تمرينات الاختبار من متعدّد يعطي المعلّم عدة إجابات يختار الطالب الإجابة الصحيحة منها ويستبعد الإجابات الخاطئة، وأمثلة هذا النوع من التدريبات على أسماء المهن والحرف تكون كالآتي:

اختر الإجابة الصحيحة:

السؤال الأول: مَنْ ينظّم حركة السير في الشوارع؟

أ. الصّخفيّ

ب. السّائق

ت. شُرطيّ المرور

ث. البهلوان

السؤال الثاني: مَا اسمُ صاحبِ مهنةِ تقطيعِ اللحمِ وبيعِهِ؟

أ. الخبّاز

ب. الجزّاز

ت. الإسكافيّ

ث. الصّائغ

السؤال الثالث: مَنْ يَحْرُسُ الممتلكاتِ في الليل؟

أ. الحاكِم

ب. المطرّان

ت. السَّيْفُورُ

ث. النَّاطُورُ.²⁸

ثالثاً: النتائج والتوصيات:

1- النتائج:

1. تسهم الأساليب التربوية المعاصرة في تعزيز الرصيد اللغوي لدى المتعلم، من خلال تقديم المفردات ضمن سياقات استخدام حقيقية وذات معنى.
2. تُمكن هذه الأساليب المعلم من تقديم المادة اللغوية بطريقة فعالة ومشوقة، تضمن تفاعل الطالب مع المفردات وتكرار استخدامها بوعي.
3. تساعد أساليب التدريس القائمة على الفهم السياقي في تيسير مهارات الفهم القرائي، وذلك عبر مراعاة دلالة المفردة في السياق النصي والمعنوي الملائم.
4. توفر هذه الأساليب فرصاً لتوسيع المعرفة الدلالية للدارس من خلال تقديم معلومات وأمثلة متنوعة حول المهْن والحِرْف وأصحابها في الثقافة العربية.
5. أظهرت الدراسة إمكانية تصنيف وتطبيق أساليب تربوية مناسبة لتعليم أسماء المهْن والحِرْف، من حيث الأطر الصرفية والتراكيب النحوية المستخدمة معها.
6. تبرز التمارين التطبيقية، مثل: التعويض الثابت، التعويض المتعدّد، التعويض الصُّوري وغيرها، كأدوات فعّالة في ترسيخ المفردات لدى المتعلم بطريقة مرنة وتفاعلية.
7. تعتمد بعض الأنشطة على استخدام أسماء المهْن والحِرْف كمثيرات لغوية، يُطلب من الطالب إدراجها في جمل، أو استبدالها بكلمات مناسبة، مما يؤدي إلى إنتاج تراكيب لغوية مفيدة ومتنوعة.
8. تؤكد النتائج أهمية التكامل بين الأسس النظرية والتطبيقات العملية في تدريس المفردات، بما يسهم في تحقيق تعلّم لغوي أعمق وأكثر استيعاباً.

2- التوصيات:

1. ضرورة اعتماد أسس نظرية وتربوية واضحة عند تصميم برامج تعليم مفردات المهْن والحِرْف، بما يضمن تحقيق الأهداف التعليمية واللغوية.
2. توجيه المعلمين إلى تدريس المفردات ضمن سياقات وظيفية واقعية مرتبطة بعالم المتعلم، لتيسير فهمها واستخدامها في المواقف اليومية.
3. التأكيد على اختيار الأساليب التعليمية التفاعلية التي تدمج الطالب في العملية التعليمية، مثل أنشطة التعويض والاستبدال والمثيرات البصرية.
4. تضمين برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها تمرينات مخصصة لأسماء المهْن والحرف، باعتبارها جزءاً من المفردات الأساسية ذات الصلة بالحياة العملية والثقافية.
5. تدريب المعلمين على تنويع الأنشطة والتمرينات المتعلقة بتعليم مفردات المهْن والحِرْف، مع التركيز على الفروق الفردية بين المتعلمين.
6. التأكيد على أهمية الربط بين النظرية والتطبيق، بحيث لا يُكتفى بتقديم التعاريف أو التصنيفات، بل يُدمج ذلك في ممارسات تعليمية عملية.
7. دعوة الباحثين والمختصين إلى مزيد من الدراسات حول الأسس النظرية في تعليم المفردات الوظيفية، وتحديد أفضل الممارسات التربوية الخاصة بها.

²⁸ مجمع اللغة العربية، (2004)، المعجم الوسيط، صفحة 114، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

8. العمل على تطوير مواد تعليمية متخصصة تتضمن مفردات المهن والحرف ضمن وحدات دراسية متدرجة، تراعى فيها مبادئ التدرج والتكرار والتكامل.

الخلاصة:

تبين هذه الدراسة أهمية الأسس النظرية والتربوية في تصميم عملية تدريس مفردات المهن والحرف للناطقين بغير العربية، وذلك من ضرورة تأصيل تعليم المفردات ضمن نظرية لغوية تحتم الجانب الوظيفي والتربوي، فقد كشفت هذه الدراسة بأن تدريس هذه القسم من الأسماء لا يقتصر على التلقين المعجمي أو الحفظ وحسب، بل يتطلب إدراك الأهداف التربوية، وفهم حالة المتعلم غير الناطق بالعربية، ومعرفة السياقات التواصلية التي يمكن أن تُستخدم فيها هذه المفردات.

كما اتضح عن طريق تحليل المفاهيم، أنّ مفردات المهن والحرف تكون ذات طابع ثقافي واجتماعي واضح، وهذا ما يفرض على المدرّس تبني استراتيجيات تدريسية تراعي البعد الثقافي، والحاجات التواصلية، والتدرج اللغوي لدى المتعلمين، وقد أظهرت الدراسة أن إدماج هذه المفردات في أنشطة واقعية ذات صلة بسوق العمل أو المواقف اليومية ينشط فاعلية التعلم، ويمنح المتعلم القدرة على استعمال اللغة العربية في مجالات عملية، وواقعية.

وعليه، فإنّ من أهم ما توصي به هذه الدراسة: تطوير مناهج تعليمية تهتم بتعليم المفردات الوظيفية، وتتضمن وحداتها التعليمية أسماء من المهن والحرف، وتعتمد على أسس تعليم اللغات الأجنبية الحديثة، وتراعي التنوع الثقافي لدى المتعلمين. كما تقترح الدراسة ضرورة تدريب المدرّسين على أساليب عرض هذه المفردات ضمن أنشطة تفاعلية ومهارية، تجمع بين المعرفة اللغوية والتطبيقات الاتصالية.

كذلك تعدّ هذه الدراسة مساهمة بفتح مجال للبحث المستقبلي في تصميم أدوات تقييم مخصصة لقياس اكتساب أسماء المهن والحرف، وكذلك في ابتكار استراتيجيات تعليمية قائمة على المواقف التواصلية الأصيلة، مما يرفد ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بآليات أكثر فاعلية وكفاءة.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (2011)، *لسان العرب*، دار صادر - ط7، بيروت.
- بدوي، أحمد زكي، (1989م)، *معجم المهن والحرف (إنجليزي - فرنسي - عربي) خصائص المهن الأساسية - واجباتها - أهدافها - أسلوب الأداء* التصنيف الدولي للمهن، دار الكتاب المصري، مصر.
- التميمي، ياسين، (2012)، *مفهوم المهنة والحرفة في التربية الرياضية*، محاضرة نشرت في موقع جامعة بابل الإلكتروني، تاريخ النشر: 23 كانون الثاني.
- جامل، عبد الرحمن عبد السلام، (2001)، *طرق التدريس العامة ومهارات تنفيذ وتخطيط عملية التدريس*، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان.
- الحريري، رافدة، (2010)، *طرق التدريس بين التقليد والتجديد*، دار الفكر، عمان.
- الخولي، محمد علي، (1986)، *أساليب تدريس اللغة العربية*، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان.
- روخاس، فرجينيا بولين، (2021)، *استراتيجيات تعليم المفردات اللغوية*، دار الكتاب التربوي للنشر والتوزيع، الدمام.
- زيتون، كمال عبد الحميد، (2003)، *التدريس نماذج ومهاراته*، عالم الكتب، القاهرة.
- سليمان، محمد طالب السيد، (2011)، *معجم أسماء المهن والحرف والوظائف (عربي - إنجليزي)*، دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية المتحدة.
- شاهين، عبد الحميد حسين عبد الحميد، (2010)، *استراتيجيات التدريس المتقدمة واستراتيجيات التعلم وأنماط التعليم*، كلية التربية بدمههور، الإسكندرية.
- طعيمه، رشدي و الناقة، محمود، (1988)، *تعليم اللغة اتصالياً بين المناهج والإستراتيجيات*، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو.
- عمر، أحمد مختار، (2008)، *معجم اللغة العربية*، عالم الكتب، القاهرة.
- القاسمي، علي محمد، (1979)، *اتجاهات حديثة في تعليم العربية للناطقين باللغات الأخرى*، عمادة شؤون المكتبات، الرياض.
- القاسمي، محمد سعيد، و القاسمي، جمال الدين، (1988)، *قاموس الصناعات الشامية*، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.
- كاخيا، طارق إسماعيل، (2012)، *معجم المهن القديمة والحديثة حتى أبواب القرن الحادي والعشرين*، منشورات الموقع الإلكتروني الشخصي للكيميائي العلامة طارق إسماعيل كاخيا.
- اللولو، فتحية صبحي سالم، (2006)، *استراتيجيات حديثة في التدريس*، كلية التربية بغزة، فلسطين.
- متولي، نعمان عبد السمیع، (2012)، *المرشد المعاصر إلى أحدث طرائق التدريس وفق معايير المناهج الدولية*، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، مصر.
- مجمع اللغة العربية، (2004)، *المعجم الوسيط*، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- الخروقي، ماجد بن ناصر بن خلفان، (2009)، *أخلاقيات المهنة مفهومها وأهميتها*، منشورات وزارة التربية والتعليم، سلطنة عُمان.
- محمد، محمود السالم، (1993)، *أدب الصناعات وأرباب الحرف حتى القرن العاشر الهجري*، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- مسعود، جبران، (1992)، *الرائد معجم لغوي عصري رتبت مفرداته وفقاً لحروفها الأولى*، دار العلم للملايين - ط7.
- الناقة، محمود كامل، (1985)، *تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى*، أسسه، مداخله، طرق تدريسه، جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

Kaynakça | References

- ‘Umer, Ahmed Muhtâr, (2008), Mu‘cemü'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 'Âlamü'l-Kutub.
- Bedevî, Ahmed Zekî, (1989), Hasâ'isu'l-Mihen el-Esâsiyye- Vâcibâtuhâ-Ehdâfuhâ-Uslûbu'l-Eda' Mu‘cemü'l-Mihen ve'l-Hıraf (İngilizî – Feransî - 'Arabî) Haşâişu'l-Mihen el-Esâsiyye – Vâcibâtuhâ – Ehdâfuhâ – Uslûbü'l-Edâ' – et-Taşnîf el-Devlî li'l-Mihen, Dârü'l-Kitâb el-Mişrî.
- Câmil, 'Abd âl-Rahman 'Abd âl-Salâm, (2001), Tûruk el-Tadris el-'Ammah ve Mahârât Tanfîz ve Tahtîţ 'Amaliyat el-Tadrîs, Dâr el-Manâhic lil-Naşr wa el-Taûzî, 'Ammân.
- el-Harîrî, Râfidah, (2010), Tûruk el-Tadris Beîn el-Taqlîd ve el-Tacdîd, Dâr el-Fikr, 'Ammân.
- el-Hülî, Muhammed 'Alî, (1986), 'Esalib Tadrîs el-Luğah el-'Arabîyah, Dâr el-Falâh lil-Naşr ve el-Taûzî, 'Ammân.
- El-Kâsimî, 'Alî Muhammed, (1979), Itticâhât Hâdisâh fî Ta'lim el-'Arabîyah lil-Natîkîn bil-Luğat el-Uhra, 'Imâdat Şu'un el-Maktabât, el-Riyâd.
- El-Kâsimî, Muhammed Sa'îd, ve'l-Kâsimî, Cemâlüddîn, (1988), Kâmûsu's-Şinâ'ât eş-Şamiyye, Dâr Tâlâs li'd-Dirâsât ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- El-Lülû, Fathîyah Şubhî Sâlem, (2006), Istrâfîciyât Hâdisâh fî el-Tadrîs, Kulliyat el-Tarbiyah bi-Gazzah, Filastîn.
- el-Mahrûkî, Mâcid ibn Nâsir ibn Hâlfân, (2009), Ahlâkiyyâtü'l-Mihen Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ, Menşûrât Vizâratî'l-Terbiye ve't-Ta'lim.
- El-Nâkah, Maḥmûd Kâmel, (1985), Ta'lim el-Luğah el-'Arabîyah lil-Natîkîn bil-Luğat Uhra, Ususuḥu, Madâhiluhu, Tûruk Tadrîsihi, Cami'at Umm el-Ḳura – Makkah el-Mukarramah.
- et-Temîmî, Yâsin, (2012), Mefhûmü'l-Mihen ve'l-Hırafe fî't-Terbiye er-Riyâdiyye, Muḥâdaratun nuşirat fî mevķî' câmi'at Bâbil el-Elektrûnî, Târiḥu'n-Neşr: 23 Kânunî'l-Evvel.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed ibn Mukrim, (2011), Lisânü'l-'Arab, Dâr Şâdir – 7.
- Kâḥiyâ, Târiḳ İsmâ'îl, (2012), Mu'cemü'l-Mihen el-Ḳadîme ve'l-Hâdisê ḥattâ Ebvâbî'l-Ḳarn el-Hâdî ve'l-'İşrîn, Menşûrât el-Mevķî' el-Elektrûnî eş-Şaḥşî li'l-Kîmiyâ'î el-'Allâme Târiḳ İsmâ'îl Kâḥiyâ.
- Mecma' el-Luğatî'l-'Arabiyye, (2004), el-Mu'cemü'l-Vasîṭ, Mektebetü's-Şurûḳ ed-Devliyye.
- Mes'ûd Cibrân (1992) er-Râ'id Mu'cem Luğavî 'Aşrî Ruttibet Mufredâtuhu vufḳan li-Ḥurûfiḥâ el-Ûlâ, Dârü'l-'İlm li-l-Melâyîn – 7.
- Muḥammed, Maḥmûd es-Sâlim, (1993), Edebu's-Şunnâ' ve Erbâbü'l-Hıraf ḥattâ el-Ḳarn el-'Âşir el-Hicrî, Dârü'l-Fikr el-Mu'âşir.

Mutūallī, Nu'mān 'Abdus-Samī', (2012), El-Murşid el-Mu'aşir ila Aḥdaş Tarā'ik el-Tadrīs Ūifk Ma'āyir el-Manāhic el-Dūaliyah, Dār el-'Ilm ve el-'Imān lil-Naşr ve el-Taūzī', Mişr.

Roḥās, Vircīnā Pūlin, (2021), Istrāticīyāt Ta'līm el-Mufradāt el-Luḡaūiyah, Dār el-Kitāb el-Terbeū lil-Naşr ve el-Taūzī', Dammām.

Şāhīn, 'Abdul-Ḥamīd Ḥusyīn 'Abdul-Ḥamīd, (2010), Istrāticīyāt el-Tadrīs el-Mutaḡadimah ve Istrāticīyāt el-Te'alum ve 'Anmaṭ el-Ta'alīm, Kulliyat el-Tarbīyah bi-Demenhūr, Al-Iskandariyah.

Süleymān, Muḥammed Ṭālib es-Seyyid, (2011), Mu'cemü Esmā'ī'l-Mihen ve'l-Ḥiraf ve'l-Vaṣā'if ('Arabī – İngilīzī), Dārü'l-Kitāb el-Cāmi'ī.

Ṭā'imah, Ruşdī ve el-Naḡāh, Maḥmūd, (1988), Ta'līm el-Luḡah Ittisaliyān Beīn el-Manāhic ve el-Istrāticīyāt, El-Munazaamah el-'İslamiyah lil-Tarbīyah ve el-'Ulūm ve el-Şaḡāfah, ISESCO.

Zeytūn, Kamāl 'Abdul-Ḥamīd, (2003), el-Tadrīs Namāzicuhu ve Mahārātuḥu, 'Alam el-Kutub, el-Ḳāhirah.



Kadının Boşanma Talebinde (Muhâleada) Kocanın Rızası Meselesi (Kazâi Hul'/İftidâ)

Selahattin Yılmaz¹

Öz

İslam hukukunda klasik anlayışta kadının boşanma yöntemi olan muhâlea, kocanın rızasına bağlanmıştır. Muhâleada kocanın razı olma şartı, kadının devam ettirmek istemediği bir evliliğe mahkum olmasına veya kocanın bunu suistimal etmesine sebep olabilmektedir. Bu durum kadınları mağdur etmekte, muhâleayı yeterince kullanmalarını engellemektedir. Bu çalışma nitel bir çalışma olup, amacımız kadının boşanma ihtiyacı olduğu ve kocanın boşanmaya razı olmadığı durumlarda, kocaya mahkum olmadığını ve şâri'in gösterdiği çıkış yolunu ortaya koymaktır. İslam hukuku her iki eşe de tek taraflı olarak boşanma imkânını tanımıştır. Muhâlea kadının kocası ile bir bedel üzerinde anlaşarak yapılan boşamayı kapsadığı gibi kocanın boşanmaya razı olmaması durumunda yetkili merciye/mahkemeye başvurarak bir bedel ile boşanmayı da kapsamaktadır. Kocanın muvafakat etmediği bu ikinci duruma iftidâ veya kazâi hul' da denmektedir. Kadının bu hakkı kocanın talak yetkisine mukabildir. Kocanın muhâleaya yanaşmadığı, nefretin olduğu, geçimsizlik ve sıkıntılarının yaşandığı ve Allah'ın hududunu aşma ihtimali olan durumlarda kadın yetkili merciye başvurarak, bir bedel ile ayrılabilir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, Ahvâl-i Şahsiyye, Muhâlea, İftidâ, Kazâi Hul'.

Yılmaz, Selahattin. "Kadının Boşanma Talebinde (Muhâleada) Kocanın Rızası Meselesi (Kazâi Hul'/İftidâ)". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 634-658. <https://doi.org/10.32711/tiad.1596346>

Geliş Tarihi	08.12.2024
Kabul Tarihi	25.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyarbakır İl Müftü Yardımcısı, Diyarbakır, Türkiye, syilmaz_47@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4182-3241I



The Issue of Husband's Consent in Case of (in Mukhāla‘a) Women's Request for Divorce (İftidâ, Qazâi Hul)

Selahattin Yılmaz¹

Abstract

According to the classical Islamic law view, the method of divorce for women, mukhala, cannot be realized without the husband's consent. In the classical understanding of mukhala, the husband's consent condition leads to abuses such as the woman living in a marriage she does not want or the husband demanding more compensation from the woman. This situation victimizes women in terms of human rights, family happiness and financially, and prevents women from using the mukhala in a healthy way. This article, which is a qualitative study, was created by scanning Islamic law sources using the inductive method. The aim of the study is to reveal the way out shown by the legislator in cases where the woman is obliged to divorce and her husband does not consent to the divorce. Islamic law has given both spouses the opportunity to divorce unilaterally. Mukhala covers the divorce that the woman agrees on with her husband for a price, and in cases where the husband does not consent, it also covers divorce for a price - usually by paying back the dowry and compensating the damage - by applying to the authority. This second situation, where the husband does not consent, is also called "iftida or qadî hul". In Islamic law, in return for the husband's authority to divorce, women are also given the right to divorce through "iftida/kazai hul". In cases where the husband does not accept mukhala, hatred occurs, discord and troubles are experienced, and there is a possibility of exceeding the limits of Allah, the woman can apply to the authority and get a divorce paying the compensation.

Keywords: Fiqh, Talaq, Civil Status Law, Mukhala, İftidâ, Qazâi Hul’.

Yılmaz, Selahattin. "Kadının Boşanma Talebinde (Muhâleada) Kocanın Rızası Meselesi (Kazâi Hul'/İftidâ)". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 634-658. <https://doi.org/10.32711/tiad.1596346>

Date of Submission	08.12.2024
Date of Acceptance	25.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Dr., Deputy Mufti of Diyarbakır, Presidency of Religious Affairs, Diyarbakır, Türkiye, sylmaz_47@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4182-3241

Giriş / Introduction

İslam aile hukukunda evlilik; talâk, tefrik ve muhâlea olmak üzere üç yolla sonlandırılabilir. Talâk erkeğin tek taraflı boşama yöntemi, tefrik mağdur olan karı veya kocanın yargı-mahkeme yolu ile boşanma yöntemi, muhâlea ise daha çok kadının boşanma yöntemidir. Talâk kocaya ait bir yetki ve boşama yöntemi olup, koca tek taraflı olarak kadının rızası olmadan, istediği zaman boşamayı gerçekleştirebilmektedir. Boşama yetkisi dendiğinde daha çok akla talâk yöntemi gelmektedir. Muhâlea ise kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın boşanmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eder. Karı kocanın boşanma konusunda anlaşması sebebiyle bu isim verilmiştir. Bu tarif cumhurun görüşüne uygun olarak yapılan bir tariftir. Allah Teâlâ'nın “*Onlar sizin için elbise, siz de onlar için elbisesiniz.*”³ diye nitelendirmesi sebebi ile buna muvafık olarak bu ayrılık için “elbiseyi çıkarma” manasına gelen muhâlea veya hul’ kelimesi kullanılmıştır. Bu isimlendirme Kur’an ve hadislerde geçmemektedir. Muhâlea için iftidâ, fide, hul’, sulh, mübâre’e kelimeleri de kullanılmıştır.⁴ Talâk alâ ıvaz/mâl (bedel karşılığı boşama) ıstılahları da bazı nüanslar olmakla birlikte genelde bu mana için kullanılmaktadır.⁵

Bu çalışmada kadının muhâlea kapsamında kocasının rızası olmadan boşanmasının dini açıdan mümkün olup olmadığı, yargının -kocanın rızası olmaksızın- muhâleaya karar verip veremeyeceği, muhâleanın erkeğin talâk kapsamında mı yoksa kadına ait bir boşama yöntemi olup olmadığı değerlendirilecektir. Muhâleadan farklı olarak kadına boşama imkânı sağlayan tefrik ve tefvîzü’t-talâk konularına girilmeyecektir.

Klasik fıkıhta kadının boşanma talebi muhâlea kavramı ile ifade edilmiş ve kocanın rızasına bağlanmıştır. Kocanın rızası olmadığı takdirde kadın aldığı mehri geri verse bile boşanma/ayrılık gerçekleşmemektedir. Çünkü kadın, erkek gibi tek taraflı olarak boşanma hakkına sahip değildir. Buna mukabil bazı çağdaş âlimler ise muhâleanın tamamen kocanın rızasına bağlı olmadığı bunun aynı zamanda erkeğin talâk hakkına karşılık kadına verilen bir hak olduğu görüşündedirler. Muhâlea, gerek kadının kocası ile anlaşmalı olarak gerekse kocasının razı olmaması durumlarında ayrılmasını sağlayan bir boşama yöntemidir.⁶ Bu görüşü savunanların bir kısmı muhâlea ve iftidâyı/kazâi hul’u birbirinden ayırmakta ve Bakara 229. ayetinde iki farklı durumdan bahsedildiğini söylemektedirler. Bunlara göre muhâlea, karı kocanın birbiri ile anlaşarak kadının mehrin tamamını veya bir kısmını vererek ayrılmasıdır. Bu ayrılıkta karı kocanın karşılıklı rızası vardır. Buna rızâi hul’ da denmektedir. İftidâ/kazâi hul’ ise kocanın boşanmaya razı olmadığı durumlarda, kadının evliliği sürdürememe sebebi ile

³ el-Bakara 2/187.

⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/511; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Marife 2000), 3/108; Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 9/395; Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001), 438; Abdülkerim Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkıhı Ansiklopedisi*, çev. Heyet (İstanbul: Asalet Yayınları, 2019), 10/122.

⁵ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1986), 3/152.

⁶ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn* (Cidde: ed-Dâru's-Suûdiyye, 1985), 57, 58, 61-64, 68; Abdurrahmân Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-seriati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968), 495; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 112; H. İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000), 127; Abdulhalim Ebû Şakka, *İslam Kadın Ansiklopedisi*, çev. Ali Arslan - Osman Arpaçıkur (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2007), 2/586, 587; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-sünne* (Kahire: Dâru'l-Feth, 1999), 3/55.

boşanmak için mahkeme veya yetkili merciye başvurarak, hâkimin bedel karşılığında ayrılmasına hüküm vermesidir.⁷ Bu görüşün modern zamanda revaç bularak bazı İslam hukukçularınca savunulduğu ve bazı ahvâl-i şahsiyye kanunlarında benimsendiği görülmektedir. “..kadının (boşanmak için) fidye-bedel vermesinde ikisine de günah yoktur.”⁸ ayetinde ifade edilen “اَفْتَدَتْ بِهٖ” (fidye-bedel vererek) ifadesinden dolayı iftidâ,⁹ kazâi bir yol olması sebebiyle de kazâi hul’ diye isimlendirilmiştir.¹⁰ Kazâi hul’/iftidâ konusu aktüel bir konu olup İslam aleminde çokça tartışılan bir konudur. Kimi bunun Kuran ve sünnet çerçevesinde olduğunu söyleyerek taraftarlık gösterirken, kimi ise karşı çıkmaktadır.¹¹

Klasik fıkıhta muhâlea karı kocanın boşanma konusunda anlaşmalarını ifade etmesi sebebiyle, kavram karışıklığı olmaması için kadının tek taraflı boşanma talep ve yetkisini -günümüzdeki kullanımına da muvafık olarak- muhâlea/iftidâ veya kazâi hul’ şeklinde özel bir terimle kullanmayı tercih ettik.

Klasik fıkıhta genel olarak muhâlea’nın kocanın rızasına bağlanmış olması, kadının devam ettirmek istemediği ve nefretin olduğu bir evliliğe mahkûm olmasına veya kocanın kadından daha fazla tazminat almak için bu durumu kullanıp, suistimal etmesine sebep olabilmektedir. Kadının boşanma isteğinin kocanın onayına bağlanması aile saadeti ve maddi açıdan kadını mağdur etmekte, kadınların muhâleayı yeterince kullanmalarını engellemektedir. Bu meselenin nasslar, maslahat, makâsıd, insan fıtratı ve insan hakları açısından değerlendirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Çalışmamızda konu ile ilgili var olan iki görüş ortaya konarak, ahvâl-i şahsiyye kanunlarının yaklaşımı serd edilecek ve ardından değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Muhâleada Kocanın Rızasının Gerekip Gerekmediği ile İlgili Görüşler

Muhâleada, kocanın rızasını şart görenler olduğu gibi bunun gerekli olmadığını savunanlar da vardır.

1.1. Muhâleayı Kocanın Rızasına Bağlayanlar

Cumhura göre kadının muhâlea hakkı, kadının tek başına alabileceği bir karar olmayıp, kocanın kabulüne bağlıdır. Koca karısının muhâlea talebine olumlu cevap vermek zorunda değildir. Kadının muhâlea teklifini kocanın kabul etmesi mendubtur. Hz Peygamber’in (s.a.v.) Sabit b. Kays’a hanımını boşaması konusundaki emri, vücûp değil nedb ifade etmektedir. Ayrılık konusunda karı koca ittifak etmelidirler. Dört mezhep bu görüştedir.¹² Caferiler, İbn Hazm¹³ ve İbâzîler¹⁴ de bu görüştedir.

⁷ Fatma Yıldız, *Kur’ân ve Sünnete Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 25, 38, 39, 43-45; Sâlim Abdullâh Ebû Muhadde, “Medâ sultatu’l-kâdî fi’l-hul’i’r-ridâi ve’l-kadâi”, *Mecelletu’l-Ullâmu’l-İslâmî* 21 (2019), 440, 444.

⁸ el-Bakara 2/229.

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbn Kudâme, *el-Mugnî* (b.y.: Mektebetu’l-Kahire, 1968), 7/324.

¹⁰ Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 102,114. Madde; Hâris Ali İbrâhim, “Sultatu’l-kâdî fi’l-huli bidûni rida’z-zevci dirâseten mukâreneten fi’l-fikhi’l-İslâmî ve’l-kânûn, *Hevâliyat âdâbu Aynu’ş-Şems* 49/3 (2021), 44.

¹¹ Târik Yûsuf Câbir, Hasen Teysîr Şimût, “Sultatu’l-kâdî fi icbâri’z-zevci alâ icâbeti talebi zevcetihi li’l-hul’” *Mecelletü’l-Câmiatu’l-İslâmiyye* 27/3 (2019), 127, 131; Ebû Muhadde, “Medâ sultatu’l-kâdî fi’l-hul’i’r-ridâi ve’l-kadâi”, 440, 444.

¹² İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/324; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî - Muhammed Necîb el-Mutî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzebe* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.), 17/3; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 9/400; Muhammed b. Ahmed

Ancak Malikî mezhebi, Ahmed b. Hanbelden gelen bir rivayet ve başta İbn Teymiyye olmak üzere bir kısım Hanbelî alimlerine göre geçimsizlik durumunda hakemler tarafları barıştırmada başarılı olamazlarsa eşlerin izni ve onayı olmaksızın tefrik yetkileri vardır. Hakemler geçimsizliğin kocadan kaynaklandığı durumlarda muhâlea olmaksızın ayırırlar. Kadından kaynaklandığı durumlarda ise muhâlea ile ayırabilirler. Hakemlerin vermiş olduğu kararda karı kocanın rızası aranmayıp tenfiz edilir.¹⁵ Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de (130. Madde) bu görüşü almıştır. Bazı Hanbelî alimler de kadının kocası ile kalmaya yanaşmadığı ve kocasının da ayrılmaya yanaşmadığı durumlarda muhâlea ile ayrılmalarının vacip olacağı, karı koca arasında çözülemeyen geçimsizliğin ancak bu şekilde halledilebileceğini söylemektedirler.¹⁶

Bu görüşte olan bazı muasır hukukçular -bu görüş çerçevesinde- kocanın muhaleaya yanaşmadığı, ancak geçimsizlik ve sıkıntıların yaşandığı durumlarda geçimsizlik sebebi ile hâkime-hakemlere başvurulmasını önermektedirler. Hakemlerin ailenin devamı veya bedelli- bedelsiz boşanma konusunda verecekleri kararın geçerli olduğunu ifade etmektedirler.¹⁷

Caferî mezhebine göre talâka olduğu gibi muhâlea'da da iki adil kimsenin şahit olması ve kadının kocası ile cinsel birliktelik yaşamadığı bir temizlik döneminde olması gerekmektedir. İbâzîlere göre de hayız döneminde yapılan muhâlea bid'i olup geçerli değildir.¹⁸

Özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri kadının boşanmak için mahkemeye başvurma şartlarını çok dar tuttukları için bu mezheplerin uygulandığı yerlerde kadınlar kocalarından ayrılabilmek için daha çok muhâlea yolu ile ayrılığa başvurmuşlardır.¹⁹ Ancak muhâlea kocanın rızasına bağlanmış olduğundan koca razı olmadığı takdirde boşama gerçekleşmemekte, kadın kocaya mahkum hale gelmektedir. Bu konuda çeşitli çıkış yollarına veya hile-i şer'iyelere başvurulmuştur.²⁰

Muhâleada kocanın rızasını şart koşanlara göre boşama yetkisi kocada olup, kadının erkek gibi tek taraflı boşanma yetkisi yoktur. Buna gerekçe olarak kadınların düşünce ve muhakeme gücünün erkeğe nispetle zayıf olması, hislerinin etkisi ile hareket etmeye meyyal oldukları dolayısıyla talâk gibi ciddi hususlarda düşünüp taşınmadan hislerine göre ani kararlar verebilecekleri; erkeklerin ise daha az hissi hareket edecekleri,

el-Hatîb eş-Şirbinî, *Delilleri ile Büyük Şâfiî Fıkı Muğni'l-Muhtâc*, çev. Soner Duman (İstanbul: Mirac Yayınları, 2015), 13/193, 197; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zeveceyn*, 618, 619, 622; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkı Ansiklopedisi*, 10/140, 143, 154; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 140.

¹³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/511.

¹⁴ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zeveceyn*, 542.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/320; Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafî's-Şerîf, 2004), 32/26, 35/386; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/345; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkı Ansiklopedisi*, 11/55, 75, 82-83.

¹⁶ İslamweb, "Hul'u'l-kâdi dune rida'z-zevc" (Erişim 20 Ağustos 2024).

¹⁷ Abdullâh b. Muhammed b. Sa'd Âl Huneyn, *el-Hul'u bi-talebi'z-zeveceti li-ademi'l-viâmi mea zevcihâ* (Riyâd: Dâru İbn Ferhûn, 2010), 79.

¹⁸ Muhammed Cevâd Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse* (Beyrût: Dâru'l-Cevâd, 2000), 426; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zeveceyn*, 541, 565, 566.

¹⁹ Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 134.

²⁰ Saffet Köse, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997), 55-56; Saffet Köse, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 59.

düşünmelerini sağlayacak bazı etkenlerin olduğu ve isabetli karar verebilecekleri zikredilmektedir.²¹

1.2. Muhâleayî Kocanın Rızasına Bağlamayanlar

Bu görüşü benimseyenlere göre kadın muhâleaya yolu ile kocası ile anlaşarak boşanabileceği gibi kocasını sevmediğinde, evlilik birliğini devam ettiremediği durumlarda tek taraflı olarak kocasının rızası olmadan da boşanması mümkündür. Bu görüşteki bazı İslam hukukçuları karı kocanın boşanma konusundaki anlaşmalarını muhâleaya, kadının tek taraflı olarak belirli şartlarla evliliği sona erdirmeye hakkını da iftidâ veya kazâi hul' şeklinde ayrı bir terimle isimlendirmişlerdir. Buna göre kadının muhâleaya/iftidâ yetkisi, kocanın talâk yetkisine mukabil, kadınlara tanınan bir haktır. Kocaya eşini sevmediğinde talâk, kadına da kocasını sevmediğinde muhâleaya/iftidâ ile ayrılma yetkisi verilmiştir.²² Bu görüş belli bir mezhebe ait olmayıp modern zamanda revaç bulan bir görüştür. Günümüzde birçok İslam hukukçusu bu görüşte olup, Ahvâl-i şahsiyye kanunları da genel itibarıyla bu görüşü almıştır.²³ Günümüzde bazı İslam Hukukçuları hakkın suistimali nazariyesinden yola çıkarak kadının hul' teklifine kocanın itiraz hakkı olmadığını ifade ederken, diğer bir kısım İslam hukukçuları ise muhâleanın kadına ait bir hak olduğunu, kocanın rızasına bağlanmasının bir hak gaspı olacağını ve erkeğin inisiyatifinden kurtarılması gerektiğini söylemektedir.²⁴

Talâk erkeğe ait bir yetki olup Kur'ân-ı Kerîm'de talâk fiilinin fâili erkek, mefûlû ise kadındır. Kadının ayrılma hakkına delil teşkil eden ayette *"Eğer onların Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur."*²⁵ denmektedir. Bu ayette kadın fâil olarak zikredilmiştir. Ayetteki *"Onların Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz,"* cümlesi yetkili mercilere hitap etmektedir ki bunlar da mahkeme veya hakem heyeti gibi başvurulabilen mercilerdir.²⁶

Kocanın muhâleaya razı olmadığı durumlarda kadının boşanmak için başvurabileceği merci, mahkemedir. Kocanın muhâleaya razı olduğu durumlarda hakime ihtiyaç duyulmazken razı olmadığı durumlarda ise kadın boşanma hakkını tek başına

²¹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970) 3/465; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 9/6877.

²² bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/110; Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 63, 65-67; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 628; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşanma Yetkisi*, 112; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 127; Ebû Şakka, *İslam Kadın Ansiklopedisi*, 2/586, 587; Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, 3/55; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 6/424; Muhammed Nebil Genâyim, *Min fikhi'l-üsræ fi'l-İslâm* (Dâru'l-Hidâye, b.y.: 2006), 146; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2007), 227.

²³ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 495; Muhammed Dusûkî, *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd* (Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye Vizâretü'l-Evkaf, 2005), 108, 112; Dalgın, Nihat, "Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım Ve Yorumlar", *Küreselleşen Dünyada Aile* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 297; Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, 127; Yunus Vehbi Yavuz, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı I*, 253; Muammer Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'ân ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013), 31. Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları için "Ahval-i Şahsiyye Kânunlarına Göre Muhâleada Kocanın Rızası" başlığına bakınız.

²⁴ Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 65; Karadavî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*, 62; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşanma Yetkisi*, 149, 152.

²⁵ el-Bakara 2/229.

²⁶ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 589,590.

kullanamamakta, mahkemeye başvurarak kullanabilmektedir.²⁷ Tabîin imamlarının bazılarının muhâleanın sadece mahkeme nezdinde olacağını söylemeleri geçimsizlik durumlarında ayırma işlemine imkan tanınması içindir.²⁸

Bu görüş sahiplerine göre boşama konusunda erkeğin bir merciye başvurmasına gerek olmadan ayrılma hakkına sahip olduğu gibi, kadın da evliliği sürdüremeyecek hale geldiğinde muhâlea/iftidâ yolu ile yetkili merciye başvurarak ayrılma hakkına sahiptir. Bu durumda boşanma konusunda kadın ile erkek arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. “Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakkı bir derece daha fazladır.”²⁹ ayetinde ifade edilen bir derece hakkı bu farklılıktır. “Erkeklerin kadınlar üzerinde bulunan hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Erkeklerin, (boşanma konusunda) kadınlar üzerindeki hakkı, bir derece fazladır.” ayeti, kadının boşanma hakkının erkeğine denk olup ancak bunun bir derece farklı olduğunu göstermektedir.³⁰ Kadın da erkek gibi insani duygu ve hislere sahiptir. Erkek, kadında gördüğü bazı sebeplerden dolayı boşamayla gerçekleştirdiği gibi İslam bu hakkı kadına da tanımıştır.³¹

Hiz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki muhâlea örneklerinde kadının ailevî hayatı sürdüremeyeceğini beyan ettiği durumlarda, kocaya kadına vermiş olduğu mehri geri alması ve kadından ayrılması (ya da kadını boşaması) emredilerek, ayrılmaları sağlanmıştır.³² Cumhur bu emrin vücûb ifade etmediğini, tavsiye amaçlı/nedb olduğunu söylese de, bu görüş sahipleri buradaki emrin vücûb ifade ettiğini söylemektedirler. Zira bu örneklerde kocaya karısını tercih imkânı verilmemiş, kadının boşanma isteği esas alınmıştır. Eğer emir nedb ifade etseydi karısını çok sevdiği ifade edilen kocanın, karısını tercih etmesi söz konusu olacaktı. Buradan da anlaşılan talâkın gerçekleşmesi kadının onayına bağlı olmadığı gibi, kocanın onayı olmadan da kadının boşanma yetkisi bulunduğu durumdur.³³

Bu görüşün diğer bir dayanağı da “İslâm’da zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur” hadisi³⁴ ve “Zarar izale olunur.”³⁵ kaidesidir. Kadının ayrılma ihtiyacı olduğu durumlarda ayrılma imkânının olmaması kadına daha büyük zararlar verecektir. İslam insanların maslahatını gerçekleştirmek, mefsedetten uzaklaştırmak için gelmiştir. Kadının kocasıyla kalmaya mecbur bırakılması mefsedete-haksızlığa sebep olacağından bunun izale edilmesine yönelik hüküm verilmesi gerekir. Koca bu

²⁷ Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî el-Cessas. *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1405/1984), 2/94; Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 629; Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 58, 63, 64, 68; İbrâhim, “Sultatu'l-kâdî fi'l-hul’”, 44,45; Yıldız, *Kur'ân ve Sünnete Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı*, 39-43, 104-106; Erbaş, “Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'ân ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”, 31; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 193, 385-391.

²⁸ Câbir - Şimût, “Sultatu'l-kâdî fi icbâri'z-zevc”, 126.

²⁹ el-Bakara 2/228.

³⁰ Yıldız, *Kuran ve Sünnete Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı*, 39, 40, 43, 48, 50, 104-106.

³¹ Amir Saîd ez-Zibârî, *Ahkâmu'l-hul' fi's-şeriatî'l-İslâmiyye* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1997), 80.

³² Buhârî, “Talâk”, 11; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 17, 18; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 26/18. bk. Ayşe Gültekin, “Hadis Kitaplarında Nakledilen Rivayetlere Göre Sâbit b. Kays ve Muhâlea ile Sonuçlanan Evlilikleri”, *BAİD* 16 (Aralık 2022), 273-309.

³³ Abdurrahmân Sâbûnî, *Nizâmü'l-üsre ve hallu müşkilâtihâ fi dav'i'l-İslâm* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 146,147; a.mlf., *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 622; Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 68; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 151, 152; Zibârî, *Ahkâmu'l-hul'*, 80.

³⁴ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

³⁵ Mecelle 20. Madde.

durumda boşamayı kabul etmediği ve yetkililerin huzuruna çıkmadığı takdirde hakimlerin nikahı feshetmeleri, kadının da mehri iadesi gerekir.³⁶

İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre kadının muhâlea yöntemiyle ayrılma hakkı, erkeğin talâk yetkisine karşılık kadına verilmiş olan bir haktır. Kocaya eşini sevmediğinde talâk, kadına da kocasını sevmediğinde muhâlea yetkisi verilmiştir.³⁷ Ancak İbn Rüşd bu konuda fazla ayrıntıya girmemektedir.

Muasır âlimlerden Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre, erkek talâk hakkına, kadın da hul' hakkına sahip olup İslam boşanma konusunda erkek ve kadın arasında dengeyi kurmuştur. İslam'ın kadına verdiği hul' hakkının, şeriatın aksine, kadından alınarak erkeğin keyfine bırakılması yanlıştır. Bundan dolayı kadınların uğradığı zulüm ve haksızlıkların sorumluluğu Kuran ve Sünnete değil bize aittir. Kadının gasbedilen hul' hakkı, kadına iade edilirse, ailevi birçok problem çözülmüş olacaktır. Kadın, hul' hakkını ilkin kocasından isteyecek, kabul etmediği takdirde bu hakkı kullanmada kanunun yardımına başvuracaktır. Böylece boşanmada eşler arası denge sağlanmış olacaktır.³⁸

Seyyid Sâbık (ö. 2000) ve Hüseyin b. Avde el-Avâyişe, kocanın muhâleaya razı olmadığı durumlarda hâkimin muhâleaya hükmedebileceğini ifade etmektedir.³⁹ İbn Bâz (ö. 1999), İbn Useymîn (ö. 2001) ve Katar Şeriat Fakültesi Dekanı Abdulhamîd İsmâîl el-Ensârî de bu görüştedir.⁴⁰

Yusuf el-Karadâvî (ö. 2022) kadın eşinden boşanmak istiyorsa, kendisine verilen mehri geri vermek şartı ile kocanın eşi ile hul' yapmasının kanunen zorunlu kılınabileceğini söylemektedir.⁴¹

Yunus Vehbi Yavuz hul'da kocanın rızasının aranmayacağını, hul'un kadının hakkı olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Abdulaziz Bayındır'a göre talâkın gerçekleşmesi nasıl kadının onayına bağlı değilse, iftidânın gerçekleşmesi de kocanın onayına bağlı değildir. Koca talâk yetkisini yetkili bir makama başvurmadan kullanabilir. Kadın ise ya muhâlea yolu ile karşılıklı anlaşarak evliliği sona erdirebilir ya da iftidâ yolu ile kocanın rızası olmadan mahkemeye başvurarak ayrılabilir. Bayındır'a göre bu durum erkeklerin kadınlara karşı bir derece fazlalığıdır.⁴³

³⁶ İslamweb, "Hul'u'l-kâdî dune rida'z-zevc" (Erişim 20 Ağustos 2024); İbrâhim, "Sultatu'l-kâdî fi'l-hul'", 40; Âl Huneyn, *el-Hul'u bi-talebi'z-zevce*, 77; bk. Mustafa Bülent Dadaş, "İslâm Boşanma Hukukunda Hâkimin Yetki Sınırları", *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 676-678.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/110.

³⁸ Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 55, 66, 67.

³⁹ Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, 3/55; Hüseyin b. Avde el-Avâyişe, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetu'l-müeyyessere fi fikhil-Kitâb ve's-Sünneti'l-mutahhara* (Amman:Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008), 5/338; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 152.

⁴⁰ Abdulhamîd İsmâîl el-Ensârî, "Hel yekûnu'l-hul'u bi-irâdeti zevceti vahdehâ", *el-Ve'yu'l-İslâmî* 423 (Şubat 2001), 69; İslamweb, "Hul'u'l-kâdî dune rida'z-zevc".

⁴¹ Yusuf Karadavî, *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2012), 62.

⁴² Yavuz, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", 253.

⁴³ <https://www.suleymaniyevakfi.org/fikih-arastirmalari/kadinin-bosanma-yetkisi-master-tezi.html> (20.04.2020); Abdulaziz Bayındır, *Kuran Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul, 7. Baskı 2018), 385-389.

2. Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarına Göre Muhâleada Kocanın Rızası

Ahvâl-i şahsiyye kanunlarının bir kısmı muhâleayı her iki tarafın rızasına bağlarken, diğer bir kısmı ise kocanın rızasına bağlamaksızın kadının ayrılmasına imkân tanımıştır. Muhâleayı karı kocanın rızasına bağlayan kanunlar da farklı şekillerde kadının bir bedel ödeyerek ayrılmasına yine olanak getirmişlerdir.

2.1. Muhâleada Karı-Kocanın Rızasını Şart Koşan Kanunlar

Ahvâl-i şahsiyye kanunlarının birçoğu muhâleayı her iki tarafın rızasına bağlamıştır. Irak,⁴⁴ Suriye,⁴⁵ Libya,⁴⁶ Fas,⁴⁷ Sudan,⁴⁸ Suudi Arabistan,⁴⁹ Kuveyt⁵⁰ ve Yemen⁵¹ ahvâl-i şahsiyye kanunlarına göre muhâleada her iki tarafın rızası şarttır. Bu kanunlara göre kadının boşanmak için vereceği bir bedel karşılığında karı kocanın evliliğin bitirilmesinde anlaşmaları gerekmektedir. Kocanın bu ayrılığa ve bedele rızası gerekmektedir. Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu karı ve kocanın muhâle ile ilgili icab ve kabullerinin mahkemede olmasını şart kılar; ⁵² Suudi Arabistan⁵³ ve Suriye⁵⁴ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları ise mahkeme dışında gerçekleşen muhâleanın geçerli olduğunu kabul etmiştir.

Bu kanunlar muhâleada karı kocanın rızasını gerekli görmekle beraber aşağıda görüleceği üzere farklı ad ve şekillerde kocanın rızası olmadan da kadına bedel karşılığında boşanma imkânı tanımaktadırlar. Bu şekildeki boşanmalar da aslında muhâle/iftidâ kapsamına girmektedir.

Suriye ahvâl-i şahsiyye kanununa göre kadın geçimsizlik sebebi ile mahkemeye boşanmak için başvurabilir. Mahkeme her iki tarafın ailesinden hakemler seçer, bunlar sulha muvaffak olamazlar ise, geçimsizlik daha çok kocadan kaynaklı ise bâin talâk ile; daha çok kadından kaynaklı ise ya mehrin tamamı yada bir kısmı ile araları tefrik edilir. Burada muhâle ismi zikredilmemiş olsa da bir bedel ile boşanma söz konusudur.⁵⁵ Irak,⁵⁶ Libya,⁵⁷ Kuveyt,⁵⁸ Fas⁵⁹ ve Moritanya⁶⁰ ahvâl-i şahsiyye kanunları da buna yakın şekilde meseleyi maddeleştirmiştir.

⁴⁴ Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu (1959 yılı) 46. Madde; Fârûk Abdullâh Kerim, *el-Vesît fi şerhi'l-Ahvâl-i Şahsiyye el-İrâk*, (b.y.: Camiatu Suleymaniye, 2004), 221.

⁴⁵ 95-104. Maddeler. el-Cumhûriyetü'l-Arabiyyetü's-Sûriye, "Kanûnu'l-Ahvâl-i Şahsiyye" (Erişim 07 Nisan 2025).

⁴⁶ 48. Madde. Vizâretü'l-Adl, "Ahkâmu'l-Hâsse bi'z-Zavâc ve't-Talâk" (Erişim 07 Nisan 2025).

⁴⁷ 115, 120. Madde. Memleketü'l-Mağribiyye/Vizâratü'l-Adl, "Müdevvenetü'l-Üsre" (Erişim 07 Nisan 2025).

⁴⁸ 142. Madde. Sudan Laws, "Kanûnu'l-Ahvâl-i Şahsiyye li'l-Müslimîn" (Erişim 07 Nisan 2025).

⁴⁹ 2022 yılı Ahvâl-i Şahsiyye Nizâmı, 95 Madde. Heyetu'l-Huberâ' bi Meclisi'l-Vuzerâ', "Nizâmü'l-Ahvâl-i Şahsiyye", (Erişim 5 Mayıs 2025).

⁵⁰ 111. Madde. Vizâretü'l-Adl, "Kanûnu'l-Ahvâl-i Şahsiyye" (Erişim 25 Aralık 2022).

⁵¹ 72, 73. Madde. Riâsetü'l-Cumhûriyye, "Kanûnu'l-Ahvâl-i Şahsiyye" (Erişim 15 Ekim 2023).

⁵² Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 46. Madde; Kerim, *el-Vesît*, 221.

⁵³ 2022 yılı Ahvâl-i Şahsiyye Nizâmı, 96. Madde.

⁵⁴ 99. Madde. Bevvâbe el-Hukûmeti'l-Elektroniye es-Sûriye, "Kanûni'l-Ahvâl-i Şahsiyye" (Erişim 14 Ekim 2023).

⁵⁵ 112-114. Maddeler. Bevvâbe el-Hukûmeti'l-Elektroniye es-Sûriye, "Kanûni'l-Ahvâl-i Şahsiyye".

⁵⁶ Irak Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu (1959 yılı), 41. Madde.

⁵⁷ 35-39, 47. Maddeler. Vizâretü'l-Adl, "Ahkâmu'l-Hâsse bi'z-Zavâc ve't-Talâk".

⁵⁸ 130. Madde. Vizâretü'l-Adl, "Kanûnu'l-Ahvâl-i Şahsiyye".

⁵⁹ 120. Madde. Memleketü'l-Mağribiyye/Vizâratü'l-Adl, "Müdevvenetü'l-Üsre".

⁶⁰ 102. Madde.

Suudi Arabistan aile nizamnamesi kadının zifaktan veya halvetten önce ayrılmak istemesi durumunda –koca muhâleaya razı olmasa bile– kadının mehri geri iade ederek mahkemenin nikahı feshedeceğine hüküm vermiştir.⁶¹ Suudi Arabistan mahkemelerinde -zifaktan sonra bile olsa- kocanın muhâleayı kabul etmediği durumlarda davanın seyrine göre bedelli olarak evlenme akdi feshedilebilmektedir.⁶² Suudi Arabistan Yüksek Alimler Heyeti’nin fetvası da bu yöndedir.⁶³

Yemen Ahvâl-i Şahsiyye Kanununa göre muhâlea her iki tarafın rızası ile belli bir bedel üzerine anlaşma olup, talâkı bâindir.⁶⁴ Bununla beraber kanuna göre kadın kocasını sevmiyorsa nikahın feshi için mahkemeye başvurabilir. Mahkeme aralarını bulmak için hakem heyetini gönderir. Eğer araları bulunamazsa kocaya karısını boşaması emredilir, koca boşamadığı takdirde kadının aldığı mehri geri vermesi karşılığında fesih kararı verilir.⁶⁵ Bu madde kocanın boşanmaya rızası olmadığı durumlarda kadına ayrılma imkânı vermektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz kanunlarda muhâlea, her ne kadar karı kocanın rızasına bağlanmış olsa da kocanın razı olmadığı durumlarda da kadına bir bedel vermesi karşılığında mahkemede boşanma imkânı verilmiştir. Bu durum, çalışmamızda “iftidâ/kazâ-i hul” diye bahsettiğimiz durumla mutabıktır. Dolayısıyla bu kanunların çoğu kocanın razı olmadığı durumlarda kadına fide/bedel karşılığında ayrılma imkânı getirmişlerdir.

Bazı kanunlarda ise kocanın muhâleayı suistimal ettiği ve karısına zarar verdiği durumlarda kadının bir bedel ödemeksizin aralarının mahkemeye tefrik edileceği kabul edilmiştir. Moritanya⁶⁶ ve Fas’a⁶⁷ göre kadın kocasının verdiği zarardan kurtulmak için veya ikrah neticesinde muhâleaya başvurmuşsa mahkeme hul’a değil tefrike hüküm verir.

Bazı ahvâl-i şahsiyye kanunları ise muhâlea dışında karı kocanın kendi aralarında anlaşmalı olarak boşanabileceklerini karara bağlamıştır. Buna “ittifakla/anlaşmalı boşanma” ismini vermişlerdir.⁶⁸ Muhâlea da kadın kocasına bir bedel verirken, anlaşmalı boşanma da ise karı kocanın boşanmanın mali sonuçları ve diğer bazı hususlarda uzlaşmaları olup, duruma göre koca da kadına bir bedel verebilmektedir.

Sudan ahvâl-i şahsiyye kanunu Hanefi Mezhebine uygun olarak muhâleadan ayrı olarak “mal mukabilinde boşanmayı” da kanunlaştırmıştır. Mal mukabilinde boşamak, “50 bin tl karşılığında boşsun.” şeklinde belli bir bedel karşılığında hul’ lafzı kullanmaksızın talak lafzı ile boşamaktır.⁶⁹ Diğer mezhepler ise bunu muhâlea kapsamında değerlendirmektedirler.

⁶¹ 2022 yılı Ahvâl-i Şahsiyye Nizâmı, 112. madde.

⁶² Mehmet Ali Yargı, “Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan’da Bir İnceleme” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012), 153, 154, 161.

⁶³ Ensârî, “Hel yekûnu’l-hul’u bi-irâdeti zevceti vahdehâ”, 68,69.

⁶⁴ 72/73. Madde. Rîâsetü’l-Cumhûriyye, “Kanûnu’l-Ahvâlî’ş-Şahsiyye”.

⁶⁵ 54. Madde. Rîâsetü’l-Cumhûriyye, “Kanûnu’l-Ahvâlî’ş-Şahsiyye”.

⁶⁶ 93. Madde.

⁶⁷ 117. Madde. Memleketü’l-Mağribiyye/Vizâratü’l-Adl, “Müdevvenetü’l-Üsre”.

⁶⁸ bk. Libya 35-39. Madde; Fas 114. Madde

⁶⁹ 148-150. Maddeler. Sudan Laws, “Kanûnu’l-Ahvâlî’ş-Şahsiyye li’l-Müslümîn” (Erişim 07 Nisan 2025).

İran, Kuveyt Caferî ve Afganistan Şîi Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları muhâlea ile mubârâtı birbirinden ayırmıştır. Muhâlea kadının sevmediği kocasından ayrılmak için fidyeye vererek ayrılmasıdır. Koca ayrılığa rıza gösterdiği takdirde, fidyeyi kabul ederek boşaması gerekir. Fidyeye miktarı mehir kadar, mehirden daha az veya daha çok olabilir. Muhâlea bâin talâk sayılmaktadır.⁷⁰ Mubârât ise karı kocanın karşılıklı olarak birbirini sevmemesi sebebi ile kadının ödeyeceği mehirden çok olmayan bir bedeli, aralarında anlaşarak kocanın boşamasıdır. Mubârâtın muhâleadan farkı, sevgisizliğin tek taraflı değil çift taraflı olmasıdır. Mubârât bâin talâktır.⁷¹

2.2. Muhâleada Kocanın Rızasını Şart Koşmayan Kanunlar

Erkeğin rızası olmadan muhâleaya hükmedilebilmesine ilk olarak 1917’de yürürlüğe giren Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin 130. maddesi ile imkân tanınmıştır. Bu maddeye göre eşlerin arasında anlaşmazlık zuhur edip eşlerden biri mahkemeye başvurduğunda, hakim iki tarafın ailelerinden birer hakem tayin eder. Bu hakemler iki tarafın aralarını bulmaya çalışırlar. Muvaffak olamadıkları takdirde kusur kocada ise tefrik, kadında ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzere muhâleaya hükmederler. Hakemlerin verdiği karar kesin ve itiraza kabil değildir.⁷²

1924 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Tasarısı’nda karı ve kocanın her birine boşanma davası açma hakkı verilmiştir. Teraflara hâkimin nasihatı ve hakem heyetinin sulh teşebbüsü fayda vermediği durumlarda mali sonuçları ile beraber boşanmaya hükmedilir. Mahkemenin koca veya kadının ya da her ikisinin kusurlu olup olmamasına bağlı olarak mehrin iadesi, iddet nafakası gibi hususlara karar vereceği ifade edilmiştir.⁷³

Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu’na göre muhâlea konusunda karı kocanın rızası gereklidir. Ancak kadının boşanmayı talep edip, kocanın boşanmaya razı olmadığı durumlarda mahkeme kadının aldığı mehri geri vermesi ve malî haklarından vazgeçmesi halinde muhâlea yolu ile boşanmalarına karar verir. Mahkeme muhâleadan önce tarafların aralarını bulmaya çalışır. Eğer aralarını bulamaz ve kadın kocasını sevmediğini, Allah’ın hududunu aşmaktan korktuğunu ifade ederse mahkeme hul’ yolu ile aralarını ayırır.⁷⁴ İftidâyı/Kazâ-i hul’u açık bir şekilde ilk defa kanunlaştıran ülke Mısır’dır. 2000 yılında bu kanun çıktığında Mısır ve Arap aleminde ciddi tartışmalara sebebiyet vermiş, kimi alimler kanunu eleştirmiş, kimi de kanunun muhâlea hükümleri ile çatışmadığını, zor ve geçimsizlik durumlarında yargının muhâlea ile kişileri ayırabileceğini ifade etmişlerdir. Kanunda ifade edilen bu görüş Mâlikî ve bir kısım Hanbelilere muvafıktır.⁷⁵ Mısır’dan sonra diğer ülkeler benzer bir

⁷⁰ Kuveyt Caferî Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu, 185-195. Maddeler; İran Kânûnî Medenî 1146. Madde; Afganistan Şîi Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 149. Madde

⁷¹ Kuveyt Caferî Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 196-198. Maddeler; İran Kânûnî Medenî 1147. Madde; Afganistan Şîi Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 151. Madde

⁷² Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesi, nşr. Orhan Çeker, (Konya: Mehîr Vakfı, 2012), 56.

⁷³ 1924 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi Tasarısı 94, 112,113, 121-123 maddeler. Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 313-317.

⁷⁴ Mısır 2000 yılı 1 nolu Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 20. Madde.

⁷⁵ Muhammed Abdulgaffar Şerîf, “el-Hul’u ve sultatu’l-kadî fi ikâihi”, noor-book.com (Erşim 20.08.2024); Câbir - Şimût, “Sultatu’l-kadî fi icbârîz-zevc”, 127. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/320; Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 2/345.

şekilde kanun değişikliğine giderek kocanın razı olmadığı durumlarda kadına muhâlea yolu ile ayrılmayı tanımışlardır.

Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu muhâlea ve iftidâyı birbirinden ayırmıştır. Kanuna göre muhâlea, karı kocanın bir bedel üzerine anlaşmasıyla yapılan boşamadır. Muhâleada her iki tarafın rızası söz konusu olup, bâin talâk sayılmaktadır. Hul'u rizâi diye geçmektedir. İftidâ ise kadının kocasını sevemediği, beraber yaşayamayacağını ifade ettiği ve kocasının da rızasının olmadığı durumlarda kadının evlilik haklarından vazgeçip, aldığı mehri geri vererek yaptığı boşanma talebidir. Mahkeme kadının iftidâ talebinde aralarını bulmak için hakem heyetini gönderir. Hakemler iki tarafı barıştıramadıkları takdirde mahkeme aralarındaki nikâhı fesh eder. Kanuna göre iftidâ kazâi bir hüküm olup, fesihdir.⁷⁶

Cezayir Ahvâl-i Şahsiyye Kanununa göre kocanın rızası olmadan kadının muhâleaya başvurma hakkı olup, mahkeme mehir miktarını geçmeyen tazminata hüküm verir.⁷⁷

Birleşik Arap Emirlikleri Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na göre muhâleada karı kocanın rızası gerekir. Ancak koca hul'a razı olmuyorsa ve kadın Allah'ın hududunu koruyamayacağından korkuyorsa mahkeme belirleyeceği uygun bir bedel ile muhâleaya karar verir.⁷⁸ Aynı bir madde ile kadının ziftan veya halvetten önce ayrılmak istemesi durumunda muhâlea ile ayrılabilceği ifade edilmiştir.⁷⁹

Katar Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu iftidâ konusunu Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na benzer şekilde kanunlaştırmıştır.⁸⁰

Irak Kürt Bölgesel Yönetimi Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na göre de mahkeme kadının kocası ile beraber yaşamaya katlanmadığını tespit ettiği takdirde kocanın rızasına gerek duymadan muhâleaya hüküm verecektir.⁸¹

Kocanın kadına verdiği mehir ve yaptığı masraflardan vazgeçerek evliliği sonlandırma hakkı olduğu gibi bu kanunlarda da kadının aldığı mehri ve kendisi için yapılan masrafları kocasına geri iade ederek evliliği sonlandırma hakkı olduğu görülmektedir.

Kocanın rızası olmadan mahkemenin eşleri muhâlea yolu ile ayırmasını sağlayan bu görüş klasik herhangi bir mezhebe dayanmamakta, doğrudan naslardan delil getirilerek kanunlaştırıldığı anlaşılmaktadır.

3. Değerlendirme

Konuyu farklı açılardan şöylece değerlendirebiliriz.

2.1. Konu Bağlamında Bakara 229. Ayetinin Tefsiri

Bakara Sûresinin 229. ayetinde kadının boşanması ile ilgili iki ayrı durumdan bahsedilmektedir:

⁷⁶ 102-114. Maddeler. Dâru'l-İftâ', "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye" (Erişim 15 Ekim 2023).

⁷⁷ 54. Madde. Kânûnu'l-Üsre (Erişim 15 Ekim 2023).

⁷⁸ 110. Madde 5. Fıkra. Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâtî'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, (Erişim 15 Ekim 2023).

⁷⁹ 123. Madde. Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâtî'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, (Erişim 15 Ekim 2023).

⁸⁰ 122. Madde. el-Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye, "Kanûnu'l-Üsre" (Erişim 15 Ekim 2023).

⁸¹ 21. Madde. Barleman Kurdistan, "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye..." (Erişim 15 Ekim 2023).

a. “Onlara (kadınlara) verdiklerinizden bir şeyi geri almanız size helal değildir; ancak her ikisinin Allah’ın sınırlarını ayakta tutamayacaklarından korkmuş olmaları (durumu başka)” cümlesi, karı ve kocanın ortak kararı ile yapılan boşanma şeklini ifade etmektedir ki bu boşanmada kocanın rızası vardır. Bedel/tazminat vererek ayrılmanın yani muhâleanın her iki tarafın ortak kararı ile olacağı “Her ikisinin Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri/korkuları varsa...” ayetinin lafzından anlaşılmaktadır. Bu durumda kadının vereceği bedel, kocanın verdiklerinden daha fazla olamaz. Bu mana ayeti kerimede “kadınlara verdiklerinizden... alabilirsiniz.” ibaresinden anlaşılmaktadır. Ayeti kerimde bu şekildeki boşamaya ait bir isim geçmemekte, fıkıh kitaplarında ise muhâlea diye geçmektedir.

b. “Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur.” cümlesi ise kadının kocasından bağımsız olarak yetkili merciye başvurarak gerçekleşen ayrılma şeklini ifade etmektedir. Ayetteki “endişe ederseniz” ifadesi muhâleanın her zaman karı ve kocanın insafına bırakılamayacağını, bu konuda anlaşılmadıklarında yetkili mercinin müdahil olacağını; “kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur.” ifadesi ise kadının boşanma talebini ve ayrılış metodunu ortaya koymaktadır. Bu ayrılma şeklinde kocanın rızası aranmamakta, yetkili merci kadının talebini inceleme neticesinde tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri, evliliğin gereklerini ve sorumluluklarını gözetmeyecekleri endişesini taşıdığı takdirde özellikle de kadının kocasını sevmeme, nefret gibi durumlarında kadının fidyе/bedel/tazminat vererek ayrılmasını sağlamaktadır.

Kocanın rızası olmadan yapılan bu boşama talebinde/iftidâda üç husus bulunmaktadır:

- Kadının evliliği sürdürememe sebebi ile boşanmak için mahkeme veya yetkili merciye başvurması,
- Mahkemenin de evliliğin sürdürülemezliği endişesi taşıması
- Kocanın zararını karşılama noktasında kadının bedel/fidyе/tazminat ödemesi

Bu üç husus gerçekleştiğinde kadın kocasından ayrılır. Ayetin maksadı bir kadın kocası ile geçinemiyorsa, onunla beraber yaşayamıyorsa mehrinden fedakarlıkla veya kocanın evlilik sebebi ile yaptığı maddi giderleri tazmin ederek boşanmasını sağlamaktır.

3.2. Talâk, Muhâlea ve İftidâ Farkı

Talâk kocanın tek taraflı olarak eşinden ayrılmasıdır. Muhâlea geçimsizlik durumunda iki tarafın anlaşarak boşanmasıdır. İftida ise kocanın talâk yetkisine mukabil, kadınlara tanınan bir haktır.⁸² Kadının kocasını sevmeme, imtizaçsızlık, nefret etme gibi durumlarında kocasından ayrılmak istediği, kocasının kusurlu olduğuna dair tefrik için gerekçe gösterebileceği bir neden olmadığı durumlarda başvurabileceği bir ayrılık yöntemiştir.

Kadının boşanma talebi olan muhâlea ve iftidâ, talâka göre daha sınırlı bir yetki olup kadın tarafından talâk gibi doğrudan gerçekleştirilememektedir. Muhâleada kadın kocası ile anlaşarak, iftidâda ise kocası ile anlaşamadığı durumlarda yetkili merciye başvurarak bu hakkını kullanabilmektedir.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/110; Genâyim, *Min fıkhi'l-üsre*, 146.

Kadının erkek gibi tek taraflı olarak doğrudan boşamayı gerçekleştiremediği görülmektedir. Bunun sebebi mali sorumlulukların kocada olması ile ilgili olmalıdır. Kadın da bu sorumluluğu üstlendiğinde ve kocasının mali zararını tazmin ettiğinde boşama gerçekleşmektedir. Kadına erkek gibi doğrudan boşama imkanı verilmesi, kocaya haksızlık yapılmasına ve zarara uğramasına sebep olacaktır. Boşama yetkisini kadın ve kocanın farklı şekillerde kullanmasının temelinde zararın izalesi ve adaletin tesisi olduğu anlaşılmaktadır.⁸³

Fakihler hissi davranabilecekleri gerekçesi ile kadınların tek taraflı boşanma yetkilerinin olmadığını, ailenin daha iyi korunması için boşama yetkisinin kocaya verildiğini ileri sürmüşlerdir. Kadınların hissi olması, kadının zarar gördüğü, devam ettiremediği bir evliliğe mahkûm edilmesine gerekçe olamaz. Bunun yerine karı kocanın boşanmaya ihtiyaç duyduğu durumlarda -keyfi ve rastgele olmaksızın- haksızlıkları engelleyici bir metotla ayrılımları üzerinde durulmalıdır.

3.3. Muhâleada Hakkın Suistimalinin Engellenmesi

Kadının boşanma talebi/hul' hakkı kocanın rızasına bağlandığında, koca çoğu kez bu yetkiyi suistimal ederek ya boşanmaya onay vermeyip kadını istemediği bir evliliğe mahkûm etmekte ya da kadından fazla para alabilmek için muhâleayı kabul etmemekte diretebilmektedir. Hatta koca ayrılmak istediği karısına zulmederek muhâleaya başvurması konusunda sıkıştırabilmektedir. Koca böylece bir taraftan muhâle ile bir maddî kazanç elde ederken, bir taraftan da talâkla boşayacağı eşine karşı maddî sorumluluklardan da kurtulmaktadır. Ayrıca eğer çocukları varsa bundan sonraki hayatlarında çocukların maddî sorumluluklarını, nafakalarını kadının üstlenmesini ve kadının ayrılıkla oluşan maddî haklarından da vazgeçme şartını koşabilmektedir. Kendisi suçlu olduğu ve kadına zarar verdiği halde tüm bunları yapabilmektedir.

Yine bazı kocalar eşlerinin kendilerini sevmediğini ve ayrılmak istediğini bildiği halde, kadına işkence ve intikam olsun, ayrılıp da bir başkası ile evlenemesin diye muhâle taleplerini kabul etmemekte, ayrıca nafaka vb. sorumluluklarını ve kocalık vazifelerini de yapmayıp kadını muallak bir halde bırakabilmektedir. Toplumda görüntüde evli olup ancak yıllarca evliliğin gereğinin yerine getirilmediği bazı örnekler bulmak mümkündür. Erkeğin istediği zaman boşayabilmesi, kadının ise devam ettirmek istemediği bir evliliğe mahkûm olması evliliğin maksadı, aile saadeti ve insan hakları açısından ciddi sosyal bir problemdir. Aynı zamanda kadını yanlış yollara sevk etme ihtimalini de barındırmaktadır. Bu durum dinin hedef ve maksatlarına, imsâk'ün bi-ma'rûf (güzel bir şekilde tutma)⁸⁴ emrine zıttır. Zira dinin amacı eşlerden birini güçsüz ve çaresiz olarak diğerinin inisiyatifine ve boyunduruğuna vermek değildir.

Bu problemin kaynağı kocanın tek taraflı boşama yetkisine sahip olması değil kadının tek taraflı boşanma talebinin kocanın rızasına bağlanarak yani talâk kapsamında değerlendirilerek boşanma yolunun kadına kapatılmış olmasıdır. Zira koca muhâleayı reddettiği takdirde tefrik için bir gerekçe de yoksa kadının önünde bir çıkış yolu kalmamaktadır. Kadın bir ömür boyu istemediği, sevmediği bir adamla yaşamak zorunda kalmış olacaktır. Hâlbuki muhâleadan maksat bunun erkek için bir ticaret kapısı olarak görülmesi değil kadının kendinden kaynaklanan sebeplerle ayrılmak istemesi durumunda kocanın zararının tazmin edilerek mağduriyetinin giderilmesidir.

⁸³ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 383-387.

⁸⁴ el-Bakara 2/229.

Nikah konusunda asıl olan kadının kocasını sevmediği, muhabbetin kalmadığı durumlarda sabretmesi midir? Diğer bir tabirle ailenin korunması namına evliliği zahiren de olsa devam ettirmesi midir? Yoksa kadına boşanma imkânı verilmesi ve bu evliliğe son verilmesi midir?

Hiz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki muhâlea örneklerinde kadının evliliğin sonlandırılmasında bir engelle karşılaşmadığı görülmektedir.⁸⁵ Hiz Peygamber (s.a.v.) “İslâm’da zarar vermek de zarara zararlar karşılık vermek de yoktur.” diyerek zarar vermemeyi istemekte,⁸⁶ ömrünün son anına kadar “Kadınlar hakkında Allahtan korkunuz. Zira siz onları ancak Allah’ın birer emaneti olarak aldınız.” “Kadınlar hakkında birbirinize hayır tavsiye ediniz!” buyurmaktadır.⁸⁷

İki tarafın karşılıklı olarak veya taraflardan biri geçinememe, sevmeme, nefret veya evliliğe ait sorumluluklarını yerine getirememe durumlarında birbirlerine zulmetmeleri uygun olmayıp, bu gibi durumlarda her iki taraf için hayırlı olan birbirlerinden ayrılmalardır. Kadının tek taraflı olarak ayrılmak isteyip, kocanın ayrılığa razı olmadığı durumlarda -sulh teşebbüsü de fayda vermiyorsa- mahkeme kocanın fidyeyi almasını sağlayarak ayrılmasını sağlamalıdır.

3.4. Boşanmalarda Zararın İzale Edilmesi

Koca evliliğin başlangıcından itibaren malî yükümlülükleri (mehir, nafaka vb harcamalar) sebebi ile boşama yetkisini istediği zaman kullanabiliyorsa kadının da boşanmanın malî yükümlülüklerini tazmin ederek ayrılma imkânını bulması birbiri ile tutarlıdır.

Kanaatimizce talâk erkeğe ait bir boşama şekli olduğundan temel prensip kadının mağduriyetten korunmasıdır. Koca tek taraflı ayrılmak istediği durumlarda yaptığı maddi masrafları karısından geri isteyememekte ve evliliğin maddî sonuçlarını da (mehr-i müecceli, mut’a/boşama tazminatı, iddet süresinde sükna ve nafakayı) üstlenmektedir. Muhâlea/iftidâ ise kadına ait bir boşama yöntemi olduğundan temel prensip erkeğin mağdur edilmesini önlemektir. Muhâlea/iftidâ ile bir taraftan kadına sevmediği kocasından boşanma imkânı verilmekte diğer taraftan kusuru olmayan kocanın bazı zararları tazmin ettirilerek, mağdur edilmekten kurtarılmakta ve yeni bir evlilik için kendisine fırsat sunulmaktadır.

Talâkta maddi sorumluluğun erkeğe, muhâleada/iftidâda kadına verilmiş olması karşı tarafın mağduriyetini gidermekte, bir nevi özür dilenerek “affedersin, kusura bakma” denilerek karşı tarafın gönlünü yapmaya çalışarak ayrılma gerçekleşmektedir.

Bir boşanmada nirengi husus işin maddi boyutlarıdır. Boşanmaya ait çekişmelerin ve mahkemelerde yıllarca devam edegelen boşama davalarının önemli bir sebebi maddi hususların nasıl çözüleceği ile ilgilidir. Maddi hususların çözümü tesrihün bi ihsana/güzel bir şekilde ayrılığa⁸⁸ götürmektedir.

Klasik fıkıhta bazen muhâleada bedel verilmesi kocanın kadından istifade ve mülkiyet hakkından vazgeçmesine mukabil, hürriyet bedeli olarak da değerlendirilmiştir. Bu

⁸⁵ Buhârî, “Talâk”, 11, Ebû Dâvûd, “Talâk”, 17, 18.

⁸⁶ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

⁸⁷ Buhârî, “Nikâh”, 80; Muslim, “Hac”, 147.

⁸⁸ el-Bakara 2/229.

yönü ile evlilik kadın için bir esarete benzetilmiştir.⁸⁹ Ancak tazminatın verilmesi kadının kendisini esaretten kurtarması için değildir. Kendi iradesi ile yaptığı bir akdi bozması sebebi ile karşı tarafa vermiş olduğu maddi zararı tazmin etmesi, geri ödemesidir.

3.5. İftidânın/Kazâi Hul'un Kadına Ait Bir Boşama Yolu Oluşu

İftidâ, talâk ve mahkemenin tefriki gibi müstakil bir boşanma yolu mudur? Yoksa talâkın kapsamında değerlendirilen ve kocanın iznine bağlı olan bir husus mudur?

Fıkıh kitaplarında genelde kadının boşanma talebi muhâlea başlığı altında ele alınmıştır. Ancak klasik fıkhıta bu kelime boşanma talebi ister kocadan ister karıdan olsun iki tarafın boşanmak için anlaşmalarını ifade etmektedir. Kadının boşanma talebinin olduğu ve kocanın razı olmadığı durumu ise kapsamamaktadır. Klasik anlayışta kadının boşanma talebi kocanın talâk kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Bunun için kadının boşanma talebi ya kocanın rızasına ya da nikahta kocanın talâk hakkını devretmesine bağlanmıştır. Kocanın razı olmadığı durumlarda kadının sabretmesi esas kabul edilmiştir. Hatta mahkemenin karı kocayı muhâlea ile ayırması hâkimin yetki aşımı olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰

Ancak iftidâ ile ilgili ayette meselerin bir makama taşınıp onların gözetiminde bu davanın görülmesi; ayrılmak isteyen kadının fide vererek bu ayrılığın meydana gelmesi ve bu meselede kadının fail olarak zikredilmesi bunun kadına ait bir boşama yolu olduğunu göstermektedir.

Kadının boşanma talebinde (muhâlea/iftidâ) erkeğin rızasının değil kadının boşanma isteğinin esas alınması, iddetinin talâktan farklı olarak bir hayız dönemi olması, kadının iddet müddetini kocasının evinde değil de başka bir yerde geçirmesi,⁹¹ bu ayrılığın temizlik veya hayız dönemi olması fark etmeksizin talâktan farklı olarak her zaman yapılabilmesi ve kocanın ilk iki talâkta olduğu gibi ric'at edememesi bunun talâktan farklı bir boşanma şekli olduğunu göstermektedir.⁹²

Naslardan kadının kocasını sevemediğinde ve ona karşı sorumluluklarını yerine getirmekten endişe ettiğinde yetkili makama başvurarak bir bedel karşılığı kocasından boşanabileceği anlaşılmaktadır.⁹³ Sâbit b. Kays örneğinde boşanma eşlerin karşılıklı rızaları ile olmayıp, kadının talebi ile olmuştur. Hz Peygamber (s.a.v.) kocaya ayrılmak isteyip istemediğini, boşanmaya razı olup olmadığını sormamakta, kocanın durumuna yönelik bir araştırma yapmamaktadır. Bu da iftidânın kocanın rızasına bağlı olmayan bir işlem olduğunu göstermektedir. Bu yönü ile iftidâ, anlaşarak boşanma olan muhâleadan ayrılmaktadır. Bu hadislerde boşanma talebinde bulunan kadına aldığı mehri geri vermesi, kocaya da verdiği mehri geri alması istenerek ayrılımları emredilmiş ve ayrılık gerçekleşmiştir.⁹⁴ Hadislerin bir kısmında ayrılığın kazâi bir tefrik olduğu ifade edilmektedir.⁹⁵ Diğer bir kısmında ise kocaya "talâkı emretti" ifadesinden

⁸⁹ Gassân Aşşâ, *ez-Zevâc ve't-talâk ve teaddüdü'z-zevcât fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sekâfî, 2004), 155.

⁹⁰ Câbir - Şumût, "Sultatü'l-kâdî fi icbârî'z-zevci" 122-125; Mevdûdî, *Hukuku'z-zevceyn*, 65, 66.

⁹¹ Nesâî, "Talâk", 34, 53; Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Darimî, "Talâk", 7.

⁹² Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, 3/53, 56; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkı Ansiklopedisi*, 10/170; Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 237-238.

⁹³ Bakara 2/229; Buhârî, "Talâk", 11.

⁹⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 26/18; Buhârî, "Talâk", 11, Ebû Dâvûd, "Talâk", 18.

⁹⁵ "Aralarını tefrik etti", "Ayrılmaya kazâen hükmetti." Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-*

bazı hukukçular kocanın boşamasının vacip olduğunu, emrin vücûba delalet ettiğini, nedbe dair ise bir delilin bulunmadığını söylemektedirler. Söz konusu rivayetlerin hepsinde kocaya ayrılma dışında bir yol bırakılmayıp Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ikisini birbirinden ayırdığı, bunun kazâî bir yargı (tefrik) olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶

İftidânın yetkili makam nezdinde olması gerektiği, bu boşamayı kazâî bir hüküm (tefrik) kılmalıdır. Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu kadının tek taraflı boşanma talebini "iftidâ" olarak isimlendirmekte ve bunu kazâî tefrik sebepleri arasında sayarken, Filistin Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu ise bunu kazâî hul' olarak isimlendirmektedir.⁹⁷

Kocanın muhaleaya yanaşmadığı, geçimsizlik ve sıkıntılarının yaşandığı, kadının kocasını sevmediği ve Allah'ın hududunu aşma ihtimali olan durumlarda meselenin çözümü hâkime başvurulmasıdır. Hakemlerin veya aile danışmanlarının sulh teşebbüsleri neticesiz kaldığında ve ayrılma talebindeki ısrarlı durumlarında hakimin gerek kocanın talâk iradesini gerekse kadının iftida talebini engelleme durumu bulunmamaktadır.

Kadının boşanma talebinin kocanın rızasına bağlı olduğu konusunda naslarda sarahaten bir hüküm bulunmamaktadır. Bu konudaki görüş, ictihada dayanan bir görüştür. Bu meseleyi nassların delaleti, maslahat, günümüz örfü ve hakkın kötüyeye kullanımının engellenmesi gibi şeri delil ve prensiplerden yola çıkarak değerlendirdiğimizde iftidânın kadına ait boşama yöntemi olduğunu, bunun talâk kapsamında değerlendirilemeyeceğini dolayısı ile kocanın rızasına bağlı olmadığını söyleyebiliriz.

Bu görüşün yeni bir görüş olduğu, boşanmaları arttırdığı, aileye ve varsa çocuklara zarar vereceği, günümüzdeki kadın hakları, feminizim ve batı dünyasının etkisi ile ortaya çıktığı, hâkimin buna yetkisi olmadığı şeklinde eleştirilmekle beraber,⁹⁸ bu görüşün şer'î kaynaklardan istinbat edilen bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.

3.6. Muhâlea Yoluyla Boşanma İçin Meşru Bir Sebebin Olması

Bakara 229. ayeti kerimesinde ve hadislerde gerek anlaşılarak boşanmada gerekse kadının tek başına boşanma talebinde kocasıyla aralarında bir geçimsizlik, imtizaçsızlık olması ve evliliğin sorumluluklarını yerine getirememesi gibi bir sebebin varlığı durumunda muhâlea/iftidâya izin verildiği, bunun helal olup, günah olmayacağı beyan edilmektedir.⁹⁹

Bu sebeple kadın evliliğin çekilmez hale geldiği, bunun ailedeki görevlerini ihmal etmeye götürdüğü ve dinin yasakladığı bazı günahları işleme riski ile karşı karşıya geldiği durumlarda muhâlea/iftidâ talebinde bulunabilir. Kadının boşanma talebi objektif bir sebebe dayandığı gibi sübjektif bir sebebe de dayanabilir. Erkeğin fiziki yapısı, karı kocanın farklı ahlâki değerlere sahip olmaları, farklı hayat anlayışları,

Sünenü'l-kübrâ, (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 7/513.

⁹⁶ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 622, 623; Ensârî, "Hel yekûnu'l-hul'u bi-irâdeti zevceti vahdehâ", 68; Âl Huneyn, *el-Hul'u bi-talebi'z-zevce*, 70.

⁹⁷ Câbir - Şumût, "Sultatu'l-kâdî fi icbâri'z-zevci", 131.

⁹⁸ Câbir - Şumût, "Sultatu'l-kâdî fi icbâri'z-zevci", 127; Âl Huneyn, *el-Hul'u bi-talebi'z-zevce*, 73.

⁹⁹ el-Bakara 2/229; Abdürrezzâk İbn Hemâm es-Sanânî, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2013), 6/494; Zeydân, *Kadın ve Aile Fıkhi Ansiklopedisi*, 10/131, 132, 229.

kadının kocasını sevmemesi veya nefret etmesi gibi durumlarda boşanma talebinde bulunabilir.

Sâbit b. Kays ile ilgili farklı rivayetlerde hanımı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "Sâbit'i ahlakı ve dini hususunda ayıplamadığını, ancak kocasının çirkin olması ve kendisinin ona nefretinden dolayı onunla birlikte olmaya tahammül edemediğini, onu sevmediğini, anlaşılmadıklarını, boşanmadığı takdirde Allah'ın koyduğu kuralları çiğnemekten korktuğunu, diğer bir rivayette ise kocasının onu dövdüğünü"¹⁰⁰ ifade ederek boşanma talebinde bulunmuştur.

Kadın kocası ile beraber yaşamaya devam ettiği takdirde "Allah'ın sınırlarını aşmaktan ve aile hukukunu yerine getirememekten korktuğunu" ifade ediyorsa Allah'ın sınırlarını aşma pahasına kocası ile beraber yaşamaya devam etmesi gerektiği söylenemez.¹⁰¹ Meşru bir sebepten dolayı ayrılmak isteyen kadına boşanma imkânı verilmemesi, istemediği bir insanla onu yaşamaya mahkum edeceğinden bu durum hem kadın için zulme dönüşecektir, hem de dini ve ahlaki açıdan topluma zarar verecektir.

3.7. Muhâlea/İftidânın Mahkeme Denetiminde Meydana Gelmesi

Cumhura göre muhâleanın mahkemeye götürülmesi şart değildir. Karı kocanın birbiri ile anlaşmaları kafidir. Bununla beraber eskiden beri muhâleanın hâkim izni ile olması gerektiğini, hul' ile ilgili ayetteki hitâbın yöneticilere olduğunu, bu sebeple muhâleanın mahkeme kararıyla olması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Tâbiünden Hasanı Basrî ve İbn Sîrîn de bu görüştedir.¹⁰²

Karı koca muhâlea konusunda ittifak ettiklerinde geçmişte mahkemeye ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak muhâlea ile ilgili ayette (Bakara 229) ilkin karı kocanın boşanma konusunda ittifak etmelerinden bahsedilmekte (muhâlea), ardından ittifakın olmadığı durumlarda yöneticilere hitap etmektedir ki kocanın razı olmadığı durumlarda (iftidâ) kadının yetkili merciye başvurması, mahkeme kararı gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁰³

Bu ayetin sebebi nüzulü olarak ifade edilen hadis rivayetlerinde de kadının boşanma talebiyle Hz. Peygamber'e başvurduğu, kazaî bir yargı olarak Hz. Peygamber'in aralarını ayırdığı ifade edilmektedir. Ayrılma kararının, kocanın rızasına bırakılmadığı görülmektedir. Eğer ayrılma kararı kocanın rızasına bırakılmış olsaydı hadis rivayetinde kocanın karısını çok sevdiği ifade edilmektedir ki koca eşini tercih edebilecekti.¹⁰⁴

Bu meselede karı koca boşanmada anlaşmaları takdirde bu bir nevi ikâle¹⁰⁵ gibi olup hâkimin kararına ihtiyaç olmadığı; kocanın boşanmaya razı olmadığı durumlarda ise kadının boşanma talebi için yargı kararının gerektiği anlaşılmaktadır.

¹⁰⁰ Buhârî, "Talâk", 11; Nesâî, "Talâk", 34, 53; Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; İbn Mâce, "Talâk", 22. bk. Gültekin, "Sâbit b. Kays ve Muhâlea ile Sonuçlanan Evlilikleri", 273-309.

¹⁰¹ Yılmaz, *İslam Hukukunda Boşanma*, 223,224.

¹⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/94; İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 9/514; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/145; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/324; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 123.

¹⁰³ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk*, 590.

¹⁰⁴ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 500-504.

¹⁰⁵ Bir satım akdinin, ahid veya biatın taraflarca bozulması bağlamında kullanılan kelime, fıkıh literatüründe bağlayıcı ve feshi kabil bir akdin tarafların karşılıklı rızâsiyla ortadan kaldırılmasını ifade eder. Bilal

Kocanın hakkının suistimalinin engellenmesi, muhâleaya başvurunun kocanın zulmü sebebi ile olup olmaması vb. durumların denetimi için muhâlea davalarının umumen mahkeme murakebesinde olması muhâlea ve iftidânın işlevselliğini ve sağlıklı tatbikini sağlayacaktır.¹⁰⁶

Ahvâl-i şahsiyye kanunlarının bir kısmı da muhâleanın mahkemede olacağını kanunlaştırmıştır.¹⁰⁷

3.8. Tefrik Sebepleri Oluşturduğunda Muhâlea ve İftidâya Değil Mahkemeye Başvurulması

Gerek talâk gerekse iftidâ, daha çok tefriki gerektirmeyen durumlarda başvuruyla ayrılma yöntemleridir. Tefrikte taraflardan birinden diğerine maddi manevi zarar var iken; talâk ve iftidâda ise karşı taraftan zarar olmaksızın, kişinin kendisinden kaynaklanan imtizaşsızlık, sevmeme gibi sebeplerle ayrılma talebi vardır. Kocanın zulmetmesi, kusur ve hastalıkları, evi terk etmesi, hapse girmesi ve kocadan kaynaklanan geçimsizlik gibi tefrik kapsamına giren durumlarda kadının muhâlea/iftidâya değil tefrik için mahkemeye başvurmaya hakkı vardır. Mahkeme iddiaları sabit gördüğü takdirde kadın hiçbir bedel ödemedi aralarını tefrik edebilecektir. Bu durumlarda kendi aralarında muhâlea yapılmış ise verilenler geri alınır.¹⁰⁸

Bazı ahvâl-i şahsiyye kânunları kadının muhâlea talebi ile mahkemeye başvurusunda kadının mağdur olduğunu, zarar gördüğünü veya bundan kurtulmak için muhâleaya başvurduğunu tespit ettiği takdirde mahkemenin hul'a değil tefrike hüküm vereceğini kabul etmiştir.¹⁰⁹

3.9. Muhâleanın Nasıl Bir Ayrılık Çeşidi Olduğu

Muhâlea/iftidâ ile boşanmanın fesih mi bâin talâk mı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bakara 229. âyetinin ilk kısmında karı kocanın bir bedel üzerinde anlaşarak boşanmaları (muhâlea) ve kocanın bu boşanmaya rızasının olması, bu durumun talâkın mali sonuçlarına ait bir konumda serd edilmesi bu ayrılığın bâin talâk olmasını ifham ettirmektedir.

İkinci kısımda ise ayrılma talebinin erkekte olmayıp kadından olması ve yetkili mercinin ayrılığa karar vermiş olması sebebi ile bu ayrılığın (iftidânın) talâk sayılmayıp, kazâi bir yargı ve fesih sayılacağına delalet etmektedir. Kanaatimizce muhâlea bâin talâk, iftidâ ise fesihdir. İftidanın fesih sayılması boşama sayısından eksiltmeyeceğinden karı kocaya geniş bir imkan sağlamaktadır.

Sonuç / Conclusion

Bu çalışmada kadının boşama talebinin (muhâlea/iftidâ) kocasının iznine bağlı olup olmadığına, tek taraflı olarak boşanmasının mümkün olup olmadığına yanıt aranmıştır.

Aybakan, "İkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/14.

¹⁰⁶ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 590.

¹⁰⁷ Örnek olarak Bkz. Fas 114-120. Maddeler; Mısır 2000 senesi 1 nolu kanunun 20. Maddesi.

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1964), 3/139; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 32/168; Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*, 121,122.

¹⁰⁹ Moritanya ahvâl-i şahsiyye kânunu 93. Madde; Fas 117. Madde.

Klasik fıkhıta kadının boşanma talebi muhâlea başlığı altında ele alınmış ve kocanın talâk yetkisi kapsamında bir anlayışla değerlendirilmiştir. Bu sebeple muhâlea (kadının boşanma talebi) kocanın rızasına bağlı olup, kadın tek taraflı olarak boşanma hakkına sahip değildir. Kadının boşanma talebi kocanın rızasına bağlandığında, koca bu durumu suistimal edebilmekte veya kadını istemediği bir evliliğe mahkum ederek mağdur edebilmektedir.

Araştırmamıza göre İslam hukukunda kadının boşanma talebinin (muhâleanın) şu iki şekilde olması mümkündür. Birincisi, karı ve kocanın ortak kararı ile yapılan boşanma şeklidir ki kadın kocasına ayrılma karşılığında maddi bir bedel vermektedir. Bu kısım klasik fıkhıta ifade edilen muhâlea ile uyumludur. Bu şekildeki boşanmada kocanın rızası vardır. İkincisi, kocanın boşanmaya razı olmadığı durumlarda kadının yetkili merciye boşanma talebi ile başvurarak gerçekleşen ayrılma şeklidir. Kadının kocasını sevmeme, nefret etme veya kocasının muhâleayı kabul etmediği durumlarda bu yöneme başvurulmakta, yetkili merci eşlerin Allah'ın hududunu ikame etmelerinden endişe ettiği bu gibi durumlarda kadının karşı tarafa fidyе/tazminat vererek boşanmasını sağlamaktadır. Bu kısımda kocanın rızası aranmamaktadır. Konu ile ilgili Hz Peygamber dönemi uygulamalarında da ayrılmak isteyen kadınların zorluk çekmeden bu şekilde ayrıldığı görülmektedir. Kadına ait bu boşanma yöntemini muhâlea kapsamında değerlendiren İslam hukukçuları olduğu gibi "iftidâ", "kazâi hul'" şeklinde isimlendirenler de olmuştur.

Anlaşmalı boşama olan muhâlea, kadının tek taraflı boşanma talebinden ayrı bir durumu ifham ettiğinden anlam kargaşası oluşmaması için "iftidâ" veya "kazâi hul'/kazâi muhâlea/mahkemedeki muhâlea" şeklinde farklı bir isimlendirmenin kullanılması uygun olacaktır.

İftidanın erkeğin talâk yetkisine mukabil, kadına tanınan boşanma yöntemi olduğunu; kocanın rızasına bağlı olmayıp talâk kapsamında değerlendirilemeyeceğini ve yetkili merciye başvurularak gerçekleşeceğini söyleyebiliriz.

İftidâ, kazaî bir boşanma yolu olup tefrik kapsamına girmektedir. Bununla beraber erkeğin talâk yetkisine mukabil, kadına ait boşanma yöntemidir. Bu sebeple iftidâ tefrik sebepleri arasında sayılabileceği gibi erkeğin talâk yetkisine mukabil bir yöntem olarak da tasnif edilebilir. Bu durumda boşanma ile ilgili "talâk, tefrik, muhâlea" şeklinde yapılan üçlü taksimat yerine "talâk, tefrik, muhâlea ve iftidâ" şeklinde dörtlü olarak yapılması da mümkündür.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makale 20-22 Ekim 2023 tarihinde İzmir Katip Çelebi Üniversitesinde “Değişen Dünyada Aile” temalı XII. Uluslararası Din Görevlileri sempozyumunda sunulan “Kadının Boşanma Talebinde (Muhâleada) Kocanın Rızası Problemi” adlı sunulan ve yayınlanan tebliğin geliştirilmiş hâlidir. <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This study is the developed version of the paper titled “The Problem of the Husband’s Consent in the Woman’s Request for Divorce (in Mukhâla’a)” presented at the XII. International Religious Affairs Symposium on “Family in the Changing World” at Izmir Katip Çelebi University on 20-22 October 2023. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Abdürrezzâk, İbn Hemmâm es-Sanânî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2013.
- Acar, H. İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2000.
- Âl Huneyn, Abdullâh b. Muhammed b. Sa'd. *el-Hul'u bi-talebi'z-zevceti li-ademi'l-viâmi mea zevcihâ*. Riyâd: Dâru İbn Ferhûn, 2010.
- Aşşâ, Gassân. *ez-Zevâc ve't-talâk ve teaddüdü'z-zevcât fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü's-Sekaffi, 2004.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Avâyîşe Hüseyin b. Avde. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetu'l-müeyssere fi fikhî'l-kitâb ve's-sünneti'l-mutahhara*. 7 Cilt. Amman: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Aybakan, Bilal. "İkâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/14-16. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kuran Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul, 7. Baskı 2018.
- Barleman Kurdistan. "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye..". Erişim 15 Ekim 2023. <https://www.parliament.krd/media/2498/-قانون-تعديل-تطبيق-قانون-الأحوال-الشخصية-رقم-15-قانون-رقم-188-لسنة-1959-المعدل>
- Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye. "Kanûnu'l-Üsre". Erişim 15 Ekim 2023. <https://www.almeezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID=2558&>
- Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Câbir, Târik Yûsuf - Şimût, Hasen Teysîr. "Sultatu'l-kâdî fî icbâri'z-zevci alâ icâbeti talebi zevcetihi li'l-hul'". *Mecelletü'l-Câmiatuu'l-İslâmiyye* 27/3 (2019), 112-134.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cumhûriyetü'l-Arabiyyetü's-Sûriye. "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye". Erişim 07 Nisan 2025. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>
- Dadaş, Mustafa Bülent. "İslâm Boşanma Hukukunda Hâkimin Yetki Sınırları". *Diyanet İlmî Dergi* 59 (2023), 655-684.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2013.
- Dalgın, Nihat, "Boşanma İle İlgili Dini Hükümlere Yeni Yaklaşım Ve Yorumlar", *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Dâru'l-İftâ'. "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye". Erişim 15 Ekim 2023. <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205>

Derveze, Muhammed. *İzzet et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1963.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001.

Dusûkî, Muhammed. *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd*. Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye Vizâretü'l-Evkaf, 2005.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Muhadde, Sâlim Abdullâh. "Medâ sultatu'l-kâdî fi'l-hul'i'r-ridâi ve'l-kadâi". *Mecelletu'l-Ulûmu'l-İslâmî* 21 (2019), 432-454.

Ebû Şakka, Abdulhalim. *İslam Kadın Ansiklopedisi*. çev. Ali Arslan - Osman Arpaçukuru. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2007.

Memleketü'l-Mağribiyye/Vizâratü'l-Adl. "Müdevvenetü'l-Üsre". (Erişim 07 Nisan 2025). <https://adala.justice.gov.ma/api/uploads/2024/07/22/%D9%85%D8%AF%D9%88%D9%86%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A9-1721646687560.pdf#toolbar=0&statusbar=0>

Ensârî, Abdulhamîd İsmâîl. "Hel yekûnu'l-hul'u bi-irâdeti zevceti vehdeha". *el-Ve'yu'l-İslâmî* 423 (Şubat 2001), 68-69.

Erbaş, Muammer. "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'ân ve Sünnet Işığında Güncellenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (2013), 9-47.

Genâyim, Muhammed Nebil. *Min fikhü'l-üsre fi'l-İslâm*. Dâru'l-Hidâye, b.y.: 2006.

Gültekin, Ayşe. "Hadis Kitaplarında Nakledilen Rivayetlere Göre Sâbit b. Kays ve Muhâlea ile Sonuçlanan Evlilikleri". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 273-309.

Heyetu'l-Huberâ' bi Meclisi'l-Vuzerâ'. "Nizâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye". Erişim 5 Mayıs 2025. <https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/4d72d829-947b-45d5-b9b5-ae5800d6bac2/1>

İbrâhim, Hâris Alî. "Sultatu'l-kâdî fi'l-huli bidûni rida'z-zevci dirâseten mukâreneten fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kânûn". *Hevâliyyât âdâbu Aynu's-Şems* 49/3 (2021), 33-49.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

İbn Hanbel, Ahmed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-Muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Marife 2000.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmûu'l-fetâvâ*. 35 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushâfi's-Şerîf, 2004.

İslamweb, "Hul'u'l-kâdî dune rida'z-zevc" Erişim 20 Ağustos 2024. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/137038/خلع-القاضي-دون-رضا-الزوج>

Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâtî'l-Arabiyyeti'l-Müttehide. Erişim 25 Aralık 2022. <https://courts.rak.ae/Shared%20Documents/Lawsanddecisions/قانون%20الاحوال%20الشخصية.pdf>

Kânûnu'l-Üsre. Erişim 15 Ekim 2023. http://jafbase.fr/docMaghreb/Algeriecode_famille.pdf

Karadavî, Yusuf. *Günümüzde Fetvanın Değişebilirliği*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 1. Basım, 2012.

Kerîm, Fârûk Abdullâh. *el-Vesît fi şerhi'l-Ahvâlî's-Şahsiyye el-İrâk*. b.y.: Camiatu Suleymaniye, 2004.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Köse, Saffet. *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, Kahire 1964.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Hukuku'z-zevceyn*. Cidde: ed-Dâru's-Suûdiye, 1985.

Mugniyye, Muhammed Cevâd. *el-Fikhu alâ mezâhibi'l-hamse*. Beyrut: Dâru'l-Cevâd, 2000.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn b. Şeref - Mutî, Muhammed Necîb. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeh*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesi. nşr. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı, 2012.

Riâsetü'l-Cumhûriyye. "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye". Erişim 25 Aralık 2022. https://yemen-nic.info/db/laws_ye/detail.php?ID=11351

Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-sünne*. Kahire: Dâru'l-Feth, 1999.

Sâbûnî, Abdurrahmân. *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1968.

Sâbûnî, Abdurrahmân. *Nizâmü'l-üsre ve hallu müşkilâtihâ fi dav'i'l-İslâm*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.

Sudan Laws. "Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li'l-Müslümîn". Erişim 07 Nisan 2025.

<http://www.lawsofsudan.net/dmdocuments/ahwal.pdf>

Şerîf, Muhammed Abdulğaffar. "el-Hul'u ve sultatu'l-kadî fî ikâihi". noor-book.com, Erişim 20.08.2024. <https://www.noor-book.com/كتاب-1305-الخلع-وسلطة-القاضي-في-ايقاعه-pdf>

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Delilleri ile Büyük Şâfiî Fıkhu Muğni'l-Muhtâc*. çev. Soner Duman. İstanbul: Mirac Yayınları, 2015.

Vizâretü'l-Adl. "Ahkâmu'l-Hâsse bi'z-Zevâc ve't-Talâk". Erişim 07 Nisan 2025. <https://aladel.gov.ly/home/?p=1246>

Vizâretü'l-Adl. "Kanûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye". Erişim 25 Aralık 2022. <https://www.e.gov.kw/sites/kgoarabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf>

Yıldız, Fatma. *Kur'ân ve Sünnete Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı*. İstanbul: İstanbul Üniv. SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2007.

Yargı, Mehmet Ali. "Bedel Karşılığında Boşanma ve Muhâlea Uygulamaları: Suudi Arabistan'da Bir İnceleme". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2012), 141-172.

Yavuz, Yunus Vehbi. "Kadının Evlenmesi ve Boşanması". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Zeydân, Abdülkerîm. *Kadın ve Aile Fıkhu Ansiklopedisi*. çev. Heyet. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019.

Zibârî, Amir Saîd. *Ahkâmu'l-hul' fî'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.



İbn Sînâ'nın Ruh Konusuna Kur'an-ı Kerim'den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış

Selahattin Aydar ¹

Öz

İnsan, beden ve ruh olmak üzere iki ayrı olgudan meydana gelir. Beden insanın fiziki bütünlüğü olarak tanımlanırken ruh çoğunlukla insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için kullanılır. Soyut olmasından dolayı ruh, düşünce tarihi boyunca farklı biçimlerde tanımlanmıştır. İbn Sînâ ruh konusuna özel bir anlam yükleyerek konuya hem felsefe hem de dini bilgi ekseninde açıklık getirmektedir. Eklektik bir düşünce biçimi ortaya koyan İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerim'de ruh ve insanın yaratılışı ile ilgili ayetler bağlamında ruh konusuna derinlik kazandırır. Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden hareketle ruh ile ilgili bilgiyi insanın bizzat kendisi hakkındaki derin ve manevi bir bilgi olarak belirleyen filozof, ruhun yaratıldığını kabul eder. Bununla beraber İbn Sînâ, insanın Allah'ı tanumasının ruh bilgisi sayesinde mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ruhun, bedenın ölümü ile birlikte tanrısal bir konuma yükseldiğini kabul eden İbn Sînâ bu noktada yine Kur'an'ın ayetlerini referans göstererek insanın bu dünyadaki amelleri doğrultusunda ceza veya mükâfat göreceğinin felsefi tartışmasını yapar.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Ruh, Kur'an-ı Kerim, Felsefi Bilgi, Dini Bilgi.

Aydar, Selahattin. "İbn Sînâ'nın Ruh Konusuna Kur'an-ı Kerim'den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 659-675. <https://doi.org/10.32711/tiad.1660801>.

Geliş Tarihi	18.03.2025
Kabul Tarihi	28.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye, selahattinaydar@ardahan.edu.tr, ORCID:0000-0003-1603-5403



A General Overview of the Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on the Subject of the Soul

Selahattin Aydar ¹

Abstract

The human being consists of two separate phenomena, the body and the soul. The body is used to express the abstract integrity of the human being in the form of the soul, while the soul is mostly used to express the abstract integrity of the human being. Due to its abstractness, the soul takes shape in different ways throughout the thought process. By giving a special meaning to the subject of the soul, Ibn Sina does not take place in both the content of philosophy and religious knowledge. Ibn Sina, who presents an eclectic way of thinking, reaches the depths of the processes of the verses in the Quran regarding the creation of the soul and man. The philosopher, who separates the information about the soul as a deep and spiritual knowledge of the human being himself based on the verses in the Quran, accepts that the soul is created. However, Ibn Sina tries to reveal that it is possible for a person to know Allah through the knowledge of the soul. Ibn Sina, who accepts the divine ascension of the soul together with its death, discusses the changes in the approval of the deeds in which a person is classified in this way, by referring to the verses of the Quran.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Soul, Quran, Philosophical Knowledge, Religious Knowledge.

Aydar, Selahattin. "A General Overview of the Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on the Subject of the Soul". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 659-675. <https://doi.org/10.32711/tiad.1660801>.

Date of Submission	18.03.2025
Date of Acceptance	28.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹Ast. Prof. Dr. Ardahan University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy, Ardahan, Türkiye, selahattinaydar@ardahan.edu.tr, ORCID:0000-0003-1603-5403

Giriş

Felsefe ve din, bilgiyi elde etme ve bu bilgileri kullanma biçimi açısından birbirinden bağımsız iki farklı alan gibi gözükürler. Felsefi bilgi akıl yürütme, muhakeme ve gözlemlene yöntemleriyle elde edilirken, dini bilginin kaynağı doğrudan doğruya ilahi bir kaynak kabul edilir. Her iki disiplin de insan düşüncesini, ahlaki değerlerini ve varlıkla ilgili sorularını anlamaya yönelik farklı perspektifler sunar. Ancak insanın amacının ne olduğunu, evren, ruh, iyilik ve kötülük, özgür irade gibi birçok konuya açıklık getirdikleri için esasen her iki disiplin ortak sorun alanlarıyla ilgilidirler ve benzer sorulara cevap bulmaya çalışırlar. Bu açıdan her iki alanı keskin hatlarla birbirinden ayırmak mümkün görünmektedir. Bu bağlamda tarih boyunca birçok din, ahlaki öğreti ve felsefi söylem, insanın özü itibarıyla ne türden bir varlık olduğuna dair fikirler öne sürmüş, dolayısıyla insanın doğuştan itibaren iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorusu, insanın yaratıcı ile olan ilişkisi gibi birçok konu filozoflar, düşünürler ve din adamları tarafından tartışılmıştır. İnsanın ne türden bir varlık olduğu sorusu, bedenın özellikle de ruhun mahiyetinin ne olduğu sorusunu da beraberinde getirmiştir.

Kur'an-ı Kerim, muhtevası itibarıyla felsefi değil, dini bir metindir ve insanın ontolojik boyutu, yaratılışı, amacı, sorumlulukları ve ölüm sonrası hayatı gibi temel konuları ele alır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, insanın varlık sebebini ve yaşam amacını kısacası onun bu dünyadaki durumunu ve sonrasını anlamak için bir rehber olarak kabul edilir. Yine Kur'an, kendisine inanan insanlar tarafından hayatlarını ilahi kanunlara göre düzenleyip yaşamak için Allah tarafından gönderilmiş kutsal bir kitap olduğuna ve Kur'an'ın hükümlerinin değiştirilmesinin mümkün olmadığına inanılır. Ancak din ve felsefe arasındaki yukarıda bahsedilen ilişki göz önüne alındığında, felsefeye konu olan bazı sorulara Kur'an-ı Kerim'de doğrudan veya dolaylı olarak cevaplarının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda özellikle insanın yaratılışı ile ilgili âyetler ruhun mahiyeti hakkında bizlere ipuçları sunmaktadır.

Kur'an, insanın biyolojik yaratılışı ile ilgili oldukça fazla bilgi sunar. Dünyaya geliş serüvenimizin hangi merhalelerden geçtiğini, bir varlık olarak hangi unsurlardan meydana geldiğimizi hatta anne karnındaki durumumuzu açık biçimde izah eder. Bununla beraber insanın doğası gereği ne türden bir varlık olduğuna da açıklık getirir. İnsan, bedenın ve bedenini meydana getiren organların hatta daha küçük unsurlarının bilgisine sahiptir. Duyusal olarak algılanan beden için belli bir tanımlama yapmak bu açıdan kolaydır. Fakat yalın haliyle bedene canlılık ilkesi kazandıran ruh hakkındaki bilginin sınırlı olduğu kesindir. Bu konu Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiş ve ruh hakkında belirli bazı âyetler dışında ruha dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Ruh hakkındaki âyetler çoğunlukla insanın ilk yaratılışı ile birlikte zikredilmiş ve insanın yaratılışı itibarıyla iyi olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla ruh söz konusu olduğunda ilk yaratılış ile ilgili âyetlere bakılması konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, bazı ilk dönem kelimacıları tarafından Kur'an-ı Kerim'de geçen ruh kavramının, vahiy meleği için kullanılan *Ruhu'l-Kudüs* kavramı ile aynı anlama geldiği kabul edilmiştir. Fakat devam eden süreçte ruh kavramı üzerinden vahiy meleğine dair yapılan bazı analizler, insana canlılık katan unsur olarak görülen ve belli bir töz ve cevher olarak kabul edilen insan ruhuna dair bazı açıklamalara dönüşmüştür.³

³ Harun Çağlayan, "Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 374.

Esasen insan nitelik ve derece bakımından diğer varlıklardan üstün bir yaratılışla donatılmıştır ve hepimiz bu üstün niteliklerle dünya âlemindeki yolculuğumuza başlarız. Bu üstünlük insanın kendi doğasına da uzanan çok daha geniş bir anlamı içerdği açıktır.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de; “*Muhakkak ki biz, insanı en güzel bir şekilde yaratmışız*”⁵ buyurularak insanın doğası gereği iyi ve barışçıl olduğunu ve yaratılmasında belli bir fıtratın esas alındığını⁶ açıkça ifade eder. İnsanın yaratılışı itibarıyla iyi olduğunu ortaya koyan bu bakış açısı, Batı'lı filozoflarca da benimsenmiştir. Örneğin asıl önemli olan bilginin insana dair bilgi olduğunu kabul eden J.J. Rousseau (1712-1778) “*yaratıcının elinden çıkan her şey iyidir*”⁷ diyerek insanın esasen yaratılış itibarıyla iyi ve barışçıl olduğunu vurgulayarak İslâm perspektifine benzer bir temellendirme yapar.

Genel kabule göre insan, beden ve ruh denilen iki unsurun birleşmesi ile bütünlük kazanır ve maddi bir unsur olan beden formu, henüz mahiyetinin tam olarak ne olduğu bilinemeyen ruh ile hayat bularak canlı ve akıllı bir varlığa dönüşür. Her ne kadar ruhun mahiyetinin ne olduğu tam olarak bilinemese de çoğunlukla ruhun, canlıların ve özellikle de insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için kullanıldığı açıktır.

Ruhun mahiyetini ortaya koymaya yönelik sorulan ruh özsel midir, ilineksel midir, kaynağı nedir, varlığı itibarıyla sonlu mudur, bedenle olan ilişkisi nedir gibi sorulara kesin bir cevap bulmanın -meselenin doğası gereği- zor olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle ruh meselesini müstakil bir konu olarak ele alıp inceleyen Aristoteles, *De Anima* (Ruh Üzerine) adlı eserinin daha ilk sayfalarında ruhun mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymanın ve onun hakkında belli bir kanaate varılmasının zorluğundan bahseder.⁸ Filozoflarca ruha dair birçok farklı tanımın yapılmış olması Aristoteles'in haklılığını açıkça ortaya koyar.

İslâm'ın Altın Çağı'nın en parlak simalarından biri kabul edilen ve eserleriyle Orta Çağ'ın “evrensel insan” tipini yansıtan,⁹ farklı disiplinlerdeki çalışmalarıyla tanınan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ruh anlayışı kapsam ve bağlamı bakımından oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Çalışmamızda yer yer onun ruh görüşünün oluşmasında etkili olan unsurlar hakkında bilgiler verilecek ancak çoğunlukla konu hakkında müracaat ettiği âyetler bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Ruhun Tanımına Genel Bir Bakış

Kişinin çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi ve o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duyuusal yetilerin tümü olarak kabul edilen ruh, aynı şekilde çokluk ve çeşitlilik sergileyen fenomenlere ya da nesnelere kıyasla birlik ve özdeşlik sergileyen bölünmez töz olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Yine ruh, insanın düşünebilen ve görünmeyen yönü için kullanılan bir kavramdır.¹¹ Başka bir ifadeyle ruh, çoğunlukla

⁴ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 329.

⁵ Tin 95/4.

⁶ Rum 30/30.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile: Bir Çocuk Büyüyor* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2006), 17.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 31.

⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 302.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Ruh* (İstanbul: Paradigma, 1999), “Felsefe Sözlüğü”, 737.

¹¹ İsmail Şimşek, “Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı”, *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 564.

insan bütünlüğünün fiziksel olmayan kısmını meydana getiren öz, canlılık ilkesi veya cevheri olarak tanımlanır.

İnsan öznesi söz konusu olduğunda genel itibariyle cismin ruh ile birleşmesinden meydana gelen bütünlük kastedilir. Cisim ruhun dayanağı ve ruh da cismin hayat gücünü temsil eder.¹² İnsan şuurlu bir varlıktır ve aynı şekilde akıllı bir varlık olarak diğer mahlûklardan üstün bir yaratılışa sahiptir. Öte taraftan hayvanlar da belli bir yaratılış kanununa tabidirler, ancak insanı hayvandan ayıran üstünlük vasfı, sadece insanın sahip olduğu şuur kazanma hadisesinden doğmaktadır. Bu nedenle örneğin hayvan, geleceğe dair tasavvurlarda kendini aşamaz. İnsan ise akıl, idrak ve hisleri sayesinde geleceğe dair planlar kurarak kendini aşabileceği gibi geçmişi ile de bağını koparmadan kendisi hakkında belli yargılarda bulunabilir. Bu nedenle insan, ruh vasıtasıyla hayvani tabiatını bir nevi insanlaştırarak esasen mukaddes olma vasfını kazanır.¹³

Ruh hakkında dini ve kültürel etkiler bağlamında tarih boyunca çok farklı teoriler ileri sürülmüştür. Örneğin Aristoteles'e göre ruh, cisim değildir fakat yaşama gücüne sahip doğal bir cismin birincil yetkinliği ve o cismin özü ve biçimidir.¹⁴ O aynı şekilde hareket, duyum ve cismani olmama gibi üç temel unsur ile tanımlanır.¹⁵ Yine ruh, insan yaşamını ve insanın duyumsamasını ilk anlamda sağlayan unsurdur.¹⁶ Bununla beraber ruh bütüncül bir yapıya sahiptir. Bu bütüncül yapı içerisinde Aristoteles ruhun bitkisel, hayvansal ve akılsal olmak üzere üç farklı işlevinin olduğunu vurgular. Bu nedenle bilmeyi sağlayan şey için bilgi denilebileceği gibi ruh da denilmesinin mümkün olduğunu kabul eder.¹⁷ Buradaki ruh, ruhun akılsal kısmına karşılık gelir.

Platon, insanı birbirinden farklı iki unsur olan beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak tanımlar. O, ayrıca ruhun bedene girmeden önce ayrı bir varoluşa sahip olduğunu ve ruhun bu süreçte bilgiyi edindiği görüşündedir.¹⁸ Platon'a göre ruh ölümsüz bir varlıktır ve bedenle bir süreliğine birlikte bulunan ruh, ölüm ile bedenden ayrılarak eski yerine yani saf olana¹⁹ dönmektedir. Platon ruhun üç parçadan meydana geldiğini kabul eder. Buna göre insan ruhunda bir değer ve amacın farkında olma, düşünme ve sorgulama gibi bir özellik vardır ve bu parça akla karşılık gelerek ruhun en yüksek parçasını meydana getirir. İkinci kısımda aklın sevk ve idaresi altında bulunun irade kısmı bulunur. Ruhun üçüncü kısmı ise belirli fizyolojik ihtiyaçları ve basit bedensel hazları gidermeye yönelik derinlerde kök salmış dürtüleri tatmin etmeyi sağlayan iştiha kısmı bulunur.²⁰

Ruh tanrısal olana yakın özellikler taşıırken beden çürümeye ve dağılmaya mahkûm bir varlıktır. Bedeni sevk ve idare eden asıl unsur Platon'a göre ruhtur.²¹ Ruh, bedensel nitelikler olarak kabul edebileceğimiz acı, haz, görme, duyma ve benzeri şeyler

¹² Muhammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972), 28.

¹³ Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, 29-30.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 49.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 99.

¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 97.

¹⁸ Platon, *Phaidon* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 71.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 79.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 69.

²¹ Platon, *Phaidon*, 76.

olmadığı zaman kendisine yönelerek hakikatin bilgisine yakınlaşmaya başlar.²² Anlaşılabileceği üzere Platon, ruhun bedende bulunduğu süre içerisinde asli niteliklerinden uzaklaştığını, ölümlerle birlikte eski haline döneceğini varsaymaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde ise ruh, genel itibarıyla nefis kelimesi ile eş kullanılmış ve insanın canlı ve bilinçli varlık olarak tanımlanmasını sağlayan unsur olarak kabul edilmiştir. İslam filozofları özellikle ruhun bedenle olan ilişkisini Antik Yunan felsefesinden hareketle temellendirdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte ruh-beden ilişkisini dini düşünce ekseninde de açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.²³ Bu bağlamda İslâm filozofları tarafından ruha ve insan psikolojisine dair yazılan ilk dönem eserlerde çoğunlukla Aristoteles'in *De Anima* eseri referans alınmıştır. Ayrıca Platon ve diğer Antik Yunan filozofların ruh hakkındaki görüşlerine de müracaat edilmiştir. İslâm dininin ruha dair izahları Antik Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştırılarak genel itibarıyla eklektik bir ruh anlayışı ortaya konulmuştur. Bununla beraber İslam düşünce tarihindeki düşünürlerin, ruhun bedenden bağımsız bir cevher ya da varlık olduğu konusunda ittifak halinde oldukları kabul edilir.²⁴

İlk dönem İslâm filozofu Kindî (ö. 252/866), ruhu belirli bir süre için organik cisimde ve sonra onun cismanîliğine tesir etmeden bedeni terk eden gayr-î cismanî bir cevher olarak kabul eder. Onun ruhun maddi bir unsur olmadığına dair ileri sürdüğü argümanlar, Platon'un ruhun bedenle geçici bir süreliğine birleşmesi anlayışına dayanmaktadır.²⁵ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise ruhu varlığın türüne göre ayırarak, onun belli bir tabiatının olduğunu ve kendisinden ayrılması imkânsız cevher olarak tanımlar. Canlıların türlerine ait olan ayrımlar, İbn Hazm'a göre ancak onların nefislerine aittir, bu da onların ruhlarıdır. Dolayısıyla insan ruhu canlı olma, düşünme ve konuşma melekesine sahiptir. Bitki ve hayvan ruhu ise canlı olmakla birlikte düşünüp konuşma (nâtika) kabiliyetine sahip değildir.²⁶

Yukarıda genel hatlarını belirlediğimiz şekliyle insanın sevk ve idaresini yapan asli unsurun ruh olduğunu söylemek mümkün müdür? Ruh hakkındaki bilgimizin esasen *a priori* (ilksel) bir bilgi olduğunu ifade eden²⁷ İbn Bâcce'ye (ö. 533/1139) göre mümkündür. Zira İbn Bâcce, ruhun kendinden olan birçok fiilini, beden vasıtasıyla gerçekleştiği için aslında fiillerin, ruh ve bedende ortak biçimde bulunduğunu kabul ederek Aristoteles'in beden-ruh ilişkisi hakkındaki fikirlerine göndermede bulunur.²⁸

Modern felsefenin önemli temsilcilerinden kabul edilen Descartes (1596-1650) ise beden ve ruh arasında mutlak bir sınır çizerek her ikisinin birbirinden farklı iki töz olduğu görüşündedir. Descartes'ın beden-ruh düalizmine göre beden belli bir şekilde sınırlandırılabilen, belli bir yeri kaplayan, başka bir şey tarafından hareket ettirilebilen özelliklere sahiptir.²⁹ Öte taraftan ruhun en önemli özelliği ise düşünmektir. Buna göre zihin ile ruhu bir ve aynı şey olarak kabul eden Descartes, insan öznesini; “*şu halde*

²² Platon, *Phaidon*, 54.

²³ Ahmet Bozyiğit, “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”, *Turkish Studies-Social Sciences* 15/6 (2020), 2864.

²⁴ Çağlayan, “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, 374.

²⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Şa-To Yayınları, 2013), 111.

²⁶ Ali İbn-Ahmad İbn-Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/406.

²⁷ Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 58.

²⁸ İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, 54.

²⁹ René Descartes, *Metafizik Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 134.

*açıkça söylemek gerekirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike, bir akılım*³⁰ şeklinde tanımlar. Hayvan organizmalarını Tanrı tarafından dizayn edilmiş ve mükemmel şekilde işleyen makineler olarak kabul eden Descartes, yukarıda genel hatlarını belirlediğimiz filozofların görüşlerinin aksine hayvanların ve bitkilerin ruhsuz olduğunu, ruh sahibi tek canlının düşünebilme yeteneğine sahip insan olduğunu kabul eder.³¹

2. İbn Sînâ'nın Ruh Görüşünün Temel İlkeleri

İbn Sînâ, ruh konusunu metafizik ve kozmoloji anlayışı ile birlikte ele almaktadır. O, ruhun varlık bakımından derecelerini izah ederken çoğunlukla Yeni Platoncu unsurları, özellikle de Plotinos'un (205-270) "Birden Ancak Bir Doğar" şeklinde formülize edilen sudur teorisini kullanır ve mükemmelden yani salt iyi olandan basit olana doğru varlığı sınıflandırır. Tüm varlığın mutlak yaratıcısı olan Allah'ın belli bir hiyerarşiye göre akıl, nefis ve cisim âlemlerini yarattığını kabul eden İbn Sînâ'ya göre Allah'ın ilk yarattığı şey, maddede varlığa gelmesi mümkün olmayan ve salt nur olan ruhanî cevher yani İlk Akıl'dır. İlk Akıl'ın kendi yaratıcısını düşünmesinden yeni bir akıl daha sudur eder ki bu akıl da başka bir aklın cevheridir ve bu akıl, ışıktaki başka bir ışığın ortaya çıkması gibi İlk Akıl'dan ortaya çıkar. Bu ikinci cevhere *nefs* yani ruh adını veren İbn Sînâ, varlığın hiyerarşik sıralamasında ruhu İlk Akıl'dan aşağıda, cisim âleminin tüm parçalarından da üstün görmektedir.³² Bu bağlamda açıkça anlaşılabileceği üzere İbn Sînâ'ya göre diğer tüm varlıklar gibi ruh da ilahi menşelidir.³³

İbn Sînâ'ya göre ruh, maddeden ayrı bir şeydir³⁴ ve "hayat fillerine sahip tabii organik cismin ilk yetkinliğidir."³⁵ Bu haliyle Sînâ ruhu, bedene yerleşmiş ve beden vasıtasıyla varlığını gerçekleştiren bir şey olarak kabul edilmesinin imkânsız olduğunu belirler. Aksine ruhu, cismi yani bedeni harekete geçirip kendisi cisim olmayan bir cevher olarak tanımlar.³⁶ Dolayısıyla ruh, araz değildir.³⁷ Aynı şekilde ruh, geçici bir süre için bedenine içine yerleşen bir kuvvettir ve bedenine bir parçası da değildir.³⁸ Bu tanımlamayla birlikte filozof, Aristoteles'in üç parçalı ruh anlayışını benimseyerek ona genişlik kazandırır. Aristoteles gibi ruhun bitkisel, hayvani ve insani yani natık/düşünen³⁹ kısımlarının olduğunu kabul eden İbn Sînâ, her bir kısmı da kendi içinde alt bölümlere ayırır. Ruha ait tüm kısımların bedende tek bir ilke altında topladığı⁴⁰ bu psikik teorisini, ruhun bitkisel fonksiyonlarla başlayan ve derece derece, duyumdan tasavvura ve hafıza fonksiyonlarına yükselen ve nihâyet rasyonel fonksiyonda yani nefis-î natıkada/insanî nefste son bulacak şekilde kurgular.⁴¹ Kuvveleri ve yetkinlikleri açısından nefis-î natıkaya özel bir anlam yükleyen İbn Sînâ, nefis-î natıkanın ameli

³⁰ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, 134.

³¹ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar* (Ankara: Alter Yayınları, 2009), 52.

³² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 160-161.

³³ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 83.

³⁴ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, thk. Hasan Âsi (Tahran: Şems-i Tebrizi, 2004), 132.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, ed. M. Zahid Tiryaki - Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 68.

³⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 68.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 94.

³⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 134.

³⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 16.

⁴⁰ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *en-Necât* (İstanbul: Kabcı Yayıncılık, 2013), 175; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 92.

⁴¹ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 168.

(pratik) aklî ve nazarî (teorik) akıl olmak üzere iki temel kuvvesinin olduğunu kabul eder. Beden vasıtasıyla gerçekleştirilen çeşitli eylem ve hareketleri sağlayan kuvve, amelî akıl iken o eylemlerin tümel bilgisine ulaşmayı ve söz konusu eylemlerin ahlakın değer normlarıyla uyuşup uyuşmadığını denetleyen ve böylelikle beden fonksiyonları üzerinde idare edici bir özelliğe sahip olan şey ise nazarî akıldır.⁴²

Öte taraftan İbn Sînâ'nın beden-ruh ilişkisi ve ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili temellendirmeleri Platon'un bazı görüşleriyle de benzerlik göstermektedir. Buna göre bedeni hareket ettiren asıl unsur, cevher yani ruhtur. Beden ruhtan ayrı bir varlıktır ve ruhun bedenden ayrılması ruhun varlığına ve bütünlüğüne herhangi bir zarar vermez. Dolayısıyla ruh, beden varlığına ihtiyaç duymaz. Aksine ruh, Platon'da olduğu gibi, bedenle olan beraberliği süresince zayıflar, bedeni terk ettikten sonra da güçlü bir hale gelmektedir.⁴³ Başka bir ifadeyle bedenle birlikteyken kendisini unutmuş olan ruh⁴⁴ bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliğinin farkına vararak kendisine yönelir ve böylelikle kendisinin ve potansiyel gücünün farkına varır.⁴⁵ Platon'un aksine İbn Sînâ, ölümden sonra beden varlığına devam ettiğini kabul eder.⁴⁶ Onun beden ölümünden sonra varlığına devam edeceği görüşü, İslâm dininin öte dünya prensipleriyle özellikle haşrin cismanî yani bedenle olacağı anlayışıyla paralellik göstermektedir.

3. Ruh Anlayışını Temellendirmede Müracaat Ettiği Âyetler

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın ruh anlayışı üzerinde Antik Yunan filozoflarının ruh hakkındaki ampirik değerlendirmelerinin etkisi oldukça fazladır. Bu ampirik yönelimin İbn Sînâ'nın Kur'an-ı Kerim'deki ruhla ilgili ayetlere bakışını ve onların yorumunu etkilediğini, başka bir ifadeyle birçok ayeti ruh teorisi konusundaki tezleri ve görüşlerine uygun olarak anlayıp yorumladığını söylemek mümkündür. Bununla beraber İbn Sînâ'nın Kur'an'ın insan ruhunu ele alan ayetlerine dair yaptığı tespitler çoğunlukla ruh-beden düalizmini merkeze koyan bir özellik taşır.⁴⁷ Dolayısıyla o, Kur'an-ı Kerim'deki âyetlerden hareketle ruh konusuna yeni bir bakış açısı kazandırarak meseleyi zenginleştirip yeniden yorumlama gayreti içinde olmuştur. Zira filozof, Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı âyetlerin ruhun yaratılışı, varlığı ve mahiyeti, ölüm sonrası durumunun ne olacağı gibi konulara doğrudan veya dolaylı olarak açıklık getirdiğini kabul eder. İbn Sînâ; iman, ahlak hukuk gibi çeşitli konuların Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde ifade edildiğini kabul etmekle birlikte ahiret hayatı ve ruhun mahiyeti ile ilgili konuların teşbih ve temsiller ile aktarıldığının altını çizerek⁴⁸

Ruh konusunda İbn Sînâ'yı bu türden bir araştırmaya iten husus, onun hem dine hem de felsefeye yönelik ilgisinin bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Zira filozof, bu iki alanı kendi felsefi sistemi içinde uzlaştırma gayreti içinde olmuştur. Açık ki, İbn Sînâ, ruhu felsefi bir söylemin konusu olarak görmekle yetinmez. Ruh konusu bu açıdan Allah'ın kelamı ve peygamberin tebliği paralelinde açıklığa kavuşturulabilecek bir konudur. Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, dini hakikatlere belli bir güvenilirlik derecesi tayin

⁴² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 113-114.

⁴³ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 156-157.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 149.

⁴⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *İlâhiyât- Şifâ- Metafizik* (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 361.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 156.

⁴⁷ Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (01 Mart 2014), 90.

⁴⁸ Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", 167.

etmektedir. Ancak konuyu büsbütün felsefi düşüncenin dışında kalan bir mesele olarak da değerlendirmemektedir.⁴⁹

3.1. Ruhun Epistemolojik Tanımı: “Ben”

Ruhun mahiyeti hakkında insanlar asırlar boyunca çeşitli araştırmalar yapmış ve bu noktada dinin, inancın hatta mitolojinin bilgisine dahi başvurmaktan geri durmamışlardır.⁵⁰ Tarih her döneminde olduğu gibi İslâm öncesi Arap toplumunda da belli bir ruh görüşünün olduğu bilinmektedir. Ruh bedenden ayrı bey şey olarak kabul eden İslâm öncesi Arap toplumu ruhu bedenden farklı olarak bir tür esir ya da hava olarak kabul ediyorlardı. Muhtemelen hava onlarda canlı bir varlık ya da nesneye canlılık veren bir unsur olarak kabul edilmekteydi. Havaya benzemesinden dolayı ruh, çoğunlukla *nefes* ile aynı şeye karşılık geliyordu. Bu isimlendirme Arap toplumunun görüşlerinde o kadar önemli bir şeydi ki soluk için kullanılan nefes kelimesi bizzat insanın soyut bütünlüğünü ifade etmek için de kullanılıyordu.⁵¹ Kur’ân-ı Kerîm’in hükümlerinin gelişi ve ilk insanın yaratılışı ile ilgili âyetler dikkate alındığında Hz. Peygamber’in çevresindekiler tarafından kendisine ruhun mahiyeti ile ilgili sorular sorulduğu anlaşılmaktadır. Aşağıdaki âyette ruhun, Allah’ın sevk ve idaresi altında olduğu ve insanın bu konudaki bilgisinin sınırlı tutulduğu aktarılır:

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁵²

İslam düşünce tarihinde birçok müfessir yukarıdaki ayette geçen ruh kavramına, varlığa canlılık ilkesini kazandıran temel unsur manası vermişlerdir.⁵³ Ancak İbn Sînâ, bu ayeti bir bütün olarak ele alıp felsefi düşüncesi ile sentezleyerek yeniden yorumlama gayreti içinde olmuştur. Şöyle ki, ruh hakkında kaleme aldığı *Ahvâlu’n-Nefs* adlı eserinin yazılış amacını “insanın bizzat kendisine dair bilgiyi ve manevi yükselişten sonra insanın durumunu kendisine götürdüğü şey hakkındaki bilgiyi”⁵⁴ elde etmek olarak belirleyen İbn Sînâ’ya göre nefis/ruh özel ve incelikli bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte ruhun bilgisi özel bir bilgi türünü içermektedir. Bu bağlamda yukarıdaki âyetten hareketlere İbn Sînâ, ruh âleminin sırlarla dolu olduğunu ve Allah’ın, insanları ruhun hakikatleri üzerine düşünceleri gerektiği konusunda uyardığını belirtir. Ruh hakkındaki bilgi her ne kadar sınırlı tutulmuş olsa bile akıl sahibi ve ilimde derinleşmiş kişilerin bu sınırlı bilginin bir kısmına ulaşmasının mümkün olduğunu düşünür. Öte taraftan özel ve tanrısal olan ruh bilgisinin kişiyi Allah hakkındaki bilgiye götürecek temel bir basamak olarak kabul eden Sînâ, “Her kim kendini bilirse, Rabbini bilir” sözünü referans alarak kendini bilmekten kastedilen şeyin nefis yani ruh olduğunun altını çizer.⁵⁵ İbn Sînâ bu sözle dikkatleri ruhun Allah’ı bilmeye bir vesile olduğuna yönlendirir.⁵⁶ Dolayısıyla ruh hakkındaki bilgimizin ilahi kanunları anlamak ve bilmek

⁴⁹ Macit Fahri, *İslam felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 86.

⁵⁰ Otto Rank, *Psychology and The Soul* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1950), 1.

⁵¹ Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/181.

⁵² İsrâ 17/85.

⁵³ Davut Ayduz, “‘Sana ‘Ruh’ Hakkında Soru Soruyorlar. De Ki: Ruh, Rabbimin Emrindendir ve Bu Mevzuda Size İlim Adına Az Bir Şey Verilmiştir.’ (İsrâ, 85) Âyetindeki Ruh’tan Maksat Nedir?”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Nisan 2021), 590.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, 151-152.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-Nefs*, 152.

⁵⁶ Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği*, 83.

için zorunlu olduğunu kabul eden İbn Sînâ, ruh hakkındaki bilginin esasen özel bir bilgi olduğunu kabul etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre insanda fiilleri ve idrakleri bir araya getirip onları belli bir düzen içine sokan bir şey vardır ve bedenın hiçbir parçası bu düzeni sağlayacak yetkinlikte değildir.⁵⁷ Çünkü Kur'ân'ın aktardığı biçimi ile çamurdan yaratılan beden yaşlanmaya, çürümeye, dağılmaya mahkûm bir varlıktır. Dolayısıyla hayatın olağan akışı içinde bedenın sabit kalmadığı açıktır. Öte taraftan kişi kendini tanımlarken genel itibarıyla *ben* kavramına müracaat eder. Bu kavram, insanın bedensel tanımlamasının yanı sıra psikolojik, ruhsal vb. gibi soyut bütünlüğüne yönelik açıklama ve tanımlamalarda da sıklıkla kullanılır. Ancak İbn Sînâ, *ben* kavramının bedensel bütünlük ile ilgili olmadığını düşünmekte; *ben* ile ifade edilenin ruh ile aynı şey olduğuna işaret etmektedir.⁵⁸ Başka bir ifadeyle kendini *ben* olarak tanımlayan insan, şüphe duyulmayacak biçimde sabit ve devamlı bir yaratılışa sahip öznedir. Bu haliyle İbn Sînâ, *ben* kavramından kast edilen asıl şeyin ruh olduğu görüşündedir. Bu sebeple *ben* diyerek kendisine işaret eden insanda, bedeninin ötesinde idrakleri özellikle de ilahi/tanrısal fiillerin tamamını bir araya getiren başka bir şeyin var olması gerekir. İnsanın kimliğini meydana getiren bu şey maddi olamayacağına göre bu, ruhtan başka bir şey değildir.⁵⁹

Şu hâlde ruhtan kastedilen şeyin insanların *ben* sözüyle işaret ettiği şeyin ta kendisi⁶⁰ olduğunu vurgulayan İbn Sînâ, *ben* kavramına ise nefis-i natkanın karşılık geldiğini kabul eder. Dolayısıyla bedenden bağımsız olarak kişinin benlik bütünlüğüne işaret eden asıl unsurun ruh olduğunu kabul eden İbn Sînâ, bu nedenle kendi benliğini ve bütünlüğünü bilmeyen birinin yaratıcısını bilmesinin mümkün olamayacağını ifade eder. “Allah'ı unuttular. Bu sebeple Allah da onlara kendilerini unutturdu”⁶¹ âyetinin nefsin yani ruhun unutulmasını veya onun hakkındaki bilginin eksikliğini Allah'ı unutmak, Allah'ı hatırlamanın ve O'nu bilmenin nefsi hatırlamak ve bilmekle aynı olduğuna işaret ettiğinin altını çizmektedir.⁶²

3.2. Beden-Ruh Münasebeti

İbn Sînâ, ruh-beden ilişkisini ele alırken, ruha ait bilginin bilinmesini bedenın bilgisini bilmeye yardımcı olduğunu kabul eder. Zira “nefsin durumunu bilmenin bedensel durumları bilmeye yardımı, bedeni bilmenin nefsanî durumları bilmeye olan yardımından daha çoktur, bununla beraber bu ikisinden her biri diğerine yardım eder.”⁶³ Öte taraftan bedenın ruh ile ilişkisine dair tartışmalar esasen bizlere ruhın mahiyeti hakkında da ipuçları sunmaktadır. En genel şekliyle ruhın bedenden ayrılması ile beden, canlı bir şey olmaktan çıkarak cesede dönüşür. Yine ruh, içkin olan bazı yetileri sayesinde hayatî fonksiyonları bir araya getirir, onları düzenler ve işler.⁶⁴ Ruh-beden ilişkisini ayrıntılı biçimde ele alıp inceleyen İbn Sînâ, bedene belli bir yaşam formu kazandıran asli unsurun ruh olduğu kanaatindedir. Bedenın hem tamamlayıcısı

⁵⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 128.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 153.

⁶¹ Haşr 59/19.

⁶² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 112.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 56.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 95.

hem de koruyucusu⁶⁵ olarak kabul ettiği ruhu tek bir ilke altında toplayan ve bedene ait organların kabiliyetleri nispetinde ruhtan güç aldığını ifade eden filozof, devamında beden ve ruhun ilişkisini şu cümleler ile özetler:

Her canlının nefsi, canlının bedeninin unsurlarını bir araya getiren, o güçlerin bir bedeninin olmasının canlıyla mümkün olacağı şekilde o unsurları birleştiren ve terkip edendir ve o nefis gerekli olan düzene göre bu bedeni koruyandır. Dolayısıyla nefis bedende var olduğu müddetçe dış saldırganlar bedeni ele geçiremez.⁶⁶

Kur'an-ı Kerim'de ilahi dinlerin ortak anlayışını ifade eden, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in yaratılmasını ve beden ile ruhun ne şekilde bir araya geldiğini konu alan şu ayet zikredilir:

Hani rabbın meleklere: "Ben şekillenebilir özlü balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan bir insan yaratacağım" demişti. "Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın."⁶⁷

Esasen her birimizin anne rahmindeki durumu, gelişim evreleri de Allah'ın özel yaratımını ve müdahalesini örneklerdir. Dolayısıyla ilk insanın yaratılışı ile sonradan yaratılan her bir insanın yaratılışı arasında açık bir bağ ve benzerlik bulunmaktadır. Yukarıdaki ayetten açıkça anlaşılacağı üzere ilk insanın yaratılışı, özel durumlarla bağlamı ve canlılık ilkesi olan ruhun durumu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'in perspektifi aktarılmaktadır. Şu hâlde ruhun; ilahî tecelli ya da ilahî kaynaklı bir varlık olarak insana verildiği sonucuna varılmaktadır.⁶⁸ Bununla beraber Kur'an perspektifliğinde bakıldığı zaman insana üstünlük katan ve kanaatimizce düşünme, sorgulama, hatırlama, geçmiş ve gelecekle ilgili ve ilişkili olma gibi daha birçok insani vasıf olan şuur halini ilahi bir dokunuş olan *ruhun üfürülmesi* ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ, ruha dair temellendirmelerinde psikolojik öğelerden ve insan varlığının özelliklerinden hareketle insan ve diğer canlı varlıklar arasında kesin bir ayrım yapar. İnsanın yukarıda zikredilen ayırt edici özellikleri göz önüne alındığında bu özellikleri yerine getirebilmesi için insana özel bir ruh verildiği kabul edilebilir. Bu haliyle İbn Sînâ, insana 'insan olma' özelliğini kazandıran şeyin maddeden teşekkül eden beden formu olmadığını ifade eder ve devamında insan olma vasıflarını kazandıran asıl şeyin bir tür özel ruh olduğuna işaret eder.⁶⁹ İşte insanın bu özel ruh vasıtasıyla duyumların ötesinde genel fikirleri tasarlayabildiği ve bilinenden bilinmeyenleri çıkarabilme yeteneğine sahip olduğu yorumu çıkarılmaktadır.⁷⁰

Değindiği üzere İbn Sînâ, ruhu maddeden ayrı bir şey olarak görmektedir. Dolayısıyla ruha varlık veren şey de madde değildir. Ona göre ruha varlık veren, "şüphesiz maddeden ve miktarlardan bağımsız kaim bir zattır."⁷¹ Şu halde ruhun yaratıldığını dolayısıyla onun mahlûk olduğunu kabul eder İbn Sînâ, ilk insanın özel bir anlatım ve sembollerle ifade edilen yaratılış olayını bu noktada referans olarak kullanır. Değindiği üzere insan topraktan yaratılmış bir varlık olmasına rağmen Allah ona

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 94.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 92.

⁶⁷ Hicr 15/28-29.

⁶⁸ Gürbüz Deniz, "İnsani Ruh Üzerine", *Eskiye* 37 (01 Aralık 2018), 26.

⁶⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 177.

⁷⁰ Ülken, *İslam Felsefesi*, 95.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 400.

kendi ruhundan üflemeyle insan varlığını yüce bir konuma taşımıştır. Bu husus Allah'ın insanın yaratılışındaki özel müdahalesine dikkat çekmek için kullanıldığı açıktır. Topraktan yaratılma gibi “*kendi ruhundan üfleme*” de sembolik bir anlam taşır ki İbn Sînâ da meseleye bu sembolik anlam açısından yaklaşmaktadır. Şöyle ki, “*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit*” âyetini bedenın insanî karışımıyla alması gereken şeyleri yani ‘ben’ olma düzeyine getirilmesi olarak yorumlayan İbn Sînâ, Allah'ın “*ruhumdan*” sözüyle cisim ya da cismanî olmaksızın nefs-î nâtikanın ruhanî bir cevher olmasından dolayı kendine izafe ettiğini belirtir.⁷² Bununla beraber insan, diğer canlılar arasında akledilen şeyleri idrak edecek kuvvetlerle donatılmıştır ki bu kuvveler ruh üzerinden özellikle de nefs-î nâtika üzerinden kendini görünür kılmıştır.⁷³

Beden olmadan ruhun kendi varlığının ve bütünlüğünün farkında olması mümkün müdür? Yukarıda değinildiği üzere İbn Sînâ'ya göre mümkündür. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, ruhu bedenden ayrı bir töz olarak kabul eden filozof, ruhun bedene ihtiyaç duymadığını ve bedenden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğunu ifade etmek için *uçan adam* metaforunu kullanır. Filozofun ruh-beden düalizmini anlamak ve ruhun vasıtasız olarak belli bir şuur haline sahip olduğunu⁷⁴ açıklamak için kullanılan bu metaforunda İbn Sînâ, bütün duyu organlarından soyutlanmış ve herhangi bir cisim ile temas kurmadan boşlukta duran bir adamı örnek gösterir:

Şâyet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûtundan haberdar olarak bulursun.⁷⁵

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde özellikle Albertus Magnus (1200-1280), Bonaventura (1221-1274) gibi filozof ve teologlar tarafından da kullanılan bu metaforik anlatımla İbn Sînâ, ruhun bedenden farklı bir şey ve onun manevî bir cevher olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁶ Metaforunda İbn Sînâ, ruhun vasıtasız olarak yani bedensel fonksiyonlar olmadan kendi varlığının farkında olabileceğini dolayısıyla da ruhun insanın düşünen boyutu olduğunu kabul eder.

3.3. Ruhun Eskatolojik Durumu

İnsan yalnızca bu dünya için yaratılmış bir varlık değildir. İnsana dair bu tasavvur, ilahi dinler tarafından tasdik edilen ortak bir görüştür. Ölümle birlikte bedenın belli bir süreden sonra biyolojik olarak çürüdüğü herkesçe bilinen bir gerçektir. Ancak ölümden sonra ruhun mahiyeti itibarıyla ne olacağını bilmek ve bu konuda kesin bir yargıya varmak mümkün gözükmemektedir. Bu hususta başvuru kaynak/kaynaklar çoğunlukla ilahi metinler olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre bedeni yöneten ruhtur.⁷⁷ Aynı şekilde bedenın her türlü fiziki hareketini sağlayan canlılık ilkesi yine ruh vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere filozofa göre ruhun asıl vatanı beden değildir. Zira İbn Sînâ,

⁷² İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155

⁷³ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 155.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, 152.

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 106.

⁷⁶ Ülken, *İslam Felsefesi*, 94.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 66.

bedene belli bir süreliğine misafir olan ruhun, ölümle birlikte gerçek vatanı olan kutsal âleme geri döneceğinin altını çizerek.⁷⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ bedenden ayrılan ruhun, dünyada birlikte bulunduğu aynı bedene tekrar geri dönmesinin veya başka bir bedene yerleşmesinin imkânsız olduğunu kabul eder.⁷⁹ Bu haliyle İbn Sînâ'nın ruh anlayışında hiçbir şekilde tenasüh görüşüne yer yoktur.⁸⁰ Öte taraftan ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yani beden ölümü sonrası ruhun durumunun ne olacağı konusuna da Kur'ân-ı Kerîm'den deliller sunarak açıklık getirir. İslam inancının öte dünya anlayışına benzer açıklamalarla konuya açıklık getiren İbn Sînâ, ruhun bekasının, kıyamet varlığına bir delil teşkil ettiğini ve bu hususun Kur'ân'ın hükümleriyle ters düşmediğinin altını çizerek.⁸¹

Ruhun bedende bulunduğu sürece ortak olarak işledikleri fiillerin sorumluluğunun insanda olduğu⁸² görüşünden hareketle İbn Sînâ, insanları amelleri açısından farklı gruplara ayırmaktadır. Gerçek mutluluğa ilim ve amel bakımından yetkin olanların ulaşabileceğini kabul eden filozof, mükemmel ve temiz ruhların kalıcı bir mutluluk mertebesine erişeceğini dolayısıyla mutlak mutluluğa ahlaki açıdan yetkinleşmiş ruhların ulaşacağını ifade eder.⁸³ Bu bağlamda ruhun nihai anlamda bilgi ve eylem/amel açısından üç mertebeye ulaşabileceğini kabul eden İbn Sînâ, bilgi ve eylem bakımından ruhları olgunluğuna ulaşanlar, ulaşamayanlar ve her iki erdemden birinde olgunluğa ulaşmış ve diğerinde eksik kalanlar olarak sıralar.⁸⁴ Ruhun bu üç farklı konumuna da Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyeti delil gösterir:

Sizler de üç gruba ayrıldığınız zaman. Biri, amel defteri sağından verilenlerdir; ne mutlu o sağından verilenlere. Diğer amel defteri solundan verilenlerdir; ne bedbaht o solundan verilenler. Önde olanlar; (erdem, amel ve ödülde) önde olanlar; işte onlar nimetlerle dolu cennetlerde Allah'a en yakın olanlardır.⁸⁵

Bu âyetlerden hareketle İbn Sînâ bilgi ve eylemde olgunluğa ulaşmış olanların cennetin en yüksek mertebesine ulaşacaklarını ve saf iyi halde bulunacaklarını fikrini tasdik eder. İkinci kısımda yani orta kısımda olanları sağ tarafa olanlar olarak nitelendiren İbn Sînâ bu grubun ise Kur'ân-ı Kerîm'de cennete dair yapılan tasvirlerden faydalanacak olan salih kullar olarak kabul eder. Benzer bir sınıflandırmayı İbn Sînâ *el-Adhaviyye fil-me'âd*'ında "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir"⁸⁶ âyetlerinden hareketle yapar. Yukarıda zikredilen âyetlerde olduğu gibi, İbn Sînâ bu âyetleri de ilim-amel ilişkisi bağlamında yorumlamaktadır. Buna göre bu iki fazileti yani ilim ve ameli bir araya getiren kişinin ahiret hayatında mutlak mutluluk mertebesine ulaşacağını ifade eder. İlmi olduğu halde amel etmeyenlerin belli bir süre ceza çekeceğini kabul eden Sînâ, her iki faziletten de yoksun olanların mutsuz olacaklarını belirler. İbn Sînâ'nın bu noktada ifade ettiği hususlar, İslam dininin temel dini doktrinleriyle özellikle de ahiret inancı ile paralellik arz eder.⁸⁷ Zira İslam

⁷⁸ Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 686.

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 178.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ:Nefs*, 408.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 174.

⁸² Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eskiye* 29 (10 Aralık 2014), 109.

⁸³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 168.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, 158.

⁸⁵ Vakıa 56/7-10.

⁸⁶ Şems 91/9-10.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fil-me'âd*, 174.

anlayışına göre bir insanın bu dünyada işlediği her türlü çirkin fiilin karşılığı ona ahiret hayatında ceza olarak verilecektir. Aynı şekilde her türlü güzel amelin karşılığı da insana mükâfat olarak sunulacaktır.⁸⁸ Bu husus, Allah'ın adil oluşunun kanıtı olarak sunulan delillerden biri olarak kabul edilir.

Sonuç

İbn Sînâ, ruh görüşünü temellendirirken Antik Yunan felsefesinin ruh anlayışından etkilenmiş, özellikle parçalı ruh anlayışı ve ruhun ne türden işlevleri olduğu konusunda ise çoğunlukla Aristoteles'in görüşlerini referans göstermiştir. Öte taraftan ruh-beden ilişkisini, ruhun kaynağını, mahiyetini ve onun ne türden bir cevher olduğuna dair temellendirmelerini Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerden hareketle yapan İbn Sînâ, doğal olarak eklektik bir ruh anlayışı ortaya koymuştur. O, geliştirdiği ruh teorisinde Antik Yunan ruh görüşüne Kur'an âyetleri bağlamında yeni bir perspektif katmıştır. Bu açıdan filozofun din-felsefe arasında uzlaştırmasının bir örneğini ruh görüşü üzerinden aktardığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın bu uzlaştırması kendisinin de temsilcisi olduğu meşşailik ekolunun genel karakteristik özelliği olan felsefe-din başka bir ifadeyle akıl ve vahiy arasında paralel bir ilişki olduğunu kabul eden yaklaşımlarını yansıtmaktadır.

Modern psikolojinin insanın çeşitli psikolojik hallerini ifade eden hatta bir bütün olarak insanın kendini tanıma ve tanıtmaya ifadesi olarak kullanılan 'ben' kavramı ya da algısı, İbn Sînâ tarafından ruhun bilgisi ile eş görülmüştür. Kur'an'daki ayetlerin referansı ile 'ben' olma şuuru ile insanın yaratıcısını bilmesi ve tanıması arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul etmiş olan İbn Sînâ, 'ben' olarak ifade edilen bilinç halini modern psikolojiden asırlar öncesinde akılcı ilkelerden hareketle ve dini bilgiyi de referans alarak idealize etmiştir. Bu husus, bir filozof olmanın yanı sıra İbn Sînâ'nın insanın bedensel ve ruhsal alanlarına yönelik analizlerinde yetkin bir bilim insanı olduğu görüşünü de desteklemektedir.

Diğer önemli bir husus ruhun ölüm sonrası durumunun ne olacağı ile ilgilidir. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de geçen ve insanın ölüm sonrası durumuna açıklık getiren ayetleri ruh görüşünü izah etmek için referans göstermiş olsa da özellikle ödül ve ceza hususunda İbn Sînâ'nın dini literatürde sıklıkla kullanılan sırat, kabir azabı, cennet ya da cehennem gibi kavramlara müracaat etmediği anlaşılmaktadır. Onun daha rasyonel bir yaklaşımla ve içinde bulunduğu felsefi geleneğe uygun bir şekilde akli delillere daha fazla ağırlık verdiği açıktır. Bu nedenle felsefe ve din esas iki alan olarak kabul edildiğinde, İbn Sînâ'da felsefenin ve akli bilginin daha ağır bastığı sonucuna varılabilir.

İbn Sînâ, Allah'ın insanı beden ve ruh olarak yaratıp onu çeşitli insani vasıflarla donattığına dair dini bilgilerin teşbih ve temsiller yoluyla aktarıldığını kabul etmiştir. Tefsirlerde özellikle de müteşâbih ayetleri açıklamada kullanılan bu yönteme başvuran İbn Sînâ, ruhla ilgili ayetlerde geçen ifadelerle sembolik anlamlar üzerinden açıklamalar yapmayı tercih edip, ayetlerin esas itibarıyla bu sembolik ifadeler bağlamında anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Son olarak asırlar boyunca İslâm coğrafyasının neredeyse tamamında felsefe, dine aykırı bir uğraş alanı olarak görülmesi, İslâm toplumları arasında pozitif bilimlere karşı gelişen ön yargıyı pekiştirmiş dolayısıyla bu durum, İslâm coğrafyasının gelişime ve

⁸⁸ Zilzal 99/7-8.

değişme kapalı hale gelmesinde etkili olmuştur. Ancak bilindiği üzere Allah, Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerinde insanların düşünmesini, sorgulamasını ve akıl yürütmesini gerektiğini buyurmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah insanı, kendisine verilen akıl nimetini kullanmaya teşvik eder. İbn Sînâ bu noktada Kur’ân-ı Kerîm’in ruh ile ilgili olan âyetlerini rasyonel bir metotla yorumlayıp felsefeye uyarlaması dikkate değer bir örnek olarak anlaşılması gerekmektedir. Öte taraftan İbn Sînâ, felsefesinin konusu olan meselelerin dini bilgi ile de izah edilebileceğini göstermiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ ruh meselesini temellendirirken Kur’ân-ı Kerîm’den bazı âyetlere müracaat etmesi felsefe ve din ilişkisini anlamak ve her iki alanın esasen insanların bazı ortak sorun alanlarına cevap bulmaya çalıştığını ortaya koymak açısından kanaatimizce dikkate değerdir. Bu açıdan zengin bir bilgi birikimine sahip olan İslâm medeniyeti esasen bu zenginliğe ön ayak olan İbn Sînâ gibi ilim adamlarının din ile barışık bir felsefe geleneği ortaya koyduklarını ifade etmek yerinde olacaktır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu makale, 30-31 Ağustos 2024 tarihinde Afyonkarahisar’da düzenlenen “Cumhuriyet 12. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi”nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “İbn Sînâ’nın Ruh Konusuna Kur’ân-ı Kerîm’den Getirdiği Delillere Genel Bir Bakış” adlı tebliğin içeriği genişletilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Ithenticate
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is an expanded and partially modified version of the paper titled “A General Overview of The Evidence That Ibn Sina Brought from The Quran on The Subject of The Soul”, which was presented orally at the “12th International Congress of the Republic of Turkey” held in Afyonkarahisar on 30-31 August 2024, but the full text of which was not published. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Ithenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. baskı, 2021.
- Aydüz, Davut. “‘Sana ‘Ruh’ Hakkında Soru Soruyorlar. De Ki: Ruh, Rabbimin Emrindendir ve Bu Mevzuda Size İlim Adına Az Bir Şey Verilmiştir.’ (İsrâ, 85) Âyetindeki Ruh’tan Maksat Nedir?” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/2 (30 Nisan 2021), 581-603.
- Bozyiğit, Ahmet. “İslâm Felsefesinde Ruh - Beden İlişkisi”. *Turkish Studies-Social Sciences* 15/6 (2020), 2851-2866. <https://doi.org/10.47356/TurkishStudies.46134>
- Cevizci, Ahmet. *Ruh*. İstanbul: Paradigma, 3. baskı, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 4. baskı, 2016.
- Corbin, Henry vd. *İslâm felsefesi tarihi: başlangıçtan İbn Rüşd’ün ölümüne kadar (1198)*. İstanbul: İletişim yayınları, 2. baskı., 1994.
- Çağlayan, Harun. “Ruh İnancı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2020), 369-388.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sina’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”. *Eskiyeni* 29 (10 Aralık 2014), 103-120.
- Deniz, Gürbüz. “İnsanî Ruh Üzerine”. *Eskiyeni* 37 (01 Aralık 2018), 25-34.
- Descartes, René. *Metafizik Düşünceler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. baskı, 1967.
- Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşmalar*. Ankara: Alter Yayınları, 1. baskı, 2009.
- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. baskı, 2008.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Şa-To Yayınları, 8. baskı, 2013.
- İbn Bâcce, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü’n-Nefs*. çev. Burhan Koroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. baskı, 2019.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd ibn. *el-Fasl*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Ahvâlu’n-Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 1. baskı, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Adhaviyye fil-me’âd*. thk. Hasan Âsi. Tahran: Şems-i Tebrizi, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *en-Necât*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. baskı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *İlâhiyât- Şifâ- Metafizik*. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *İşaretler ve Tembihler*. İstanbul: Litera Yayıncılık,

2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. ed. M. Zahid Tiryaki - Eşref Altaş. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 1. baskı, 2021.

Lahbabi, Muhammed Aziz. *İslam Şahsiyetçiliği*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972.

Okumuş, Mesut. "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları". *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (01 Mart 2014), 157-194.

Özden, H. Ömer. *İbn-i Sînâ-Descartes Metafiziği*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. basım, 2015.

Platon. *Phaidon*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.

Rank, Otto. *Psychology and The Soul*. Philadelphia: Universtiy of Pennsylvania Press, 1950.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emile: Bir Çocuk Büyüyor*. İstanbul: Selis Kitaplar, 4. basım., 2006.

Şerif, Mian Muhammed. *İslam Düşüncesi Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. baskı, 2019.

Şimşek, İsmail. "Felsefeden Tasavvufa Ruh Anlayışı". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 549-566.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. baskı, 1983.

Yıldırım, Emine Taşçı. "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (31 Aralık 2020), 671-692.



Sünnî Kaynaklara Göre Hz. Fâtıma'nın Evliliği

Saliha Özdegirmenci ¹

Öz

Bu çalışma, Hz. Fâtıma'nın evliliğine dair rivayetleri tarihsel ve sosyo-politik bağlamda incelemektedir. Hz. Fâtıma, Resûlullah'ın soyunu devam ettiren tek çocuğu olması nedeniyle özel bir konuma sahiptir. Evlilik sürecine dair rivayetler, sonraki dönemlerde dinî ve siyasî tartışmaların merkezinde yer almıştır. Araştırmada, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik tekliflerinin reddedilmesi ve Hz. Ali'nin kabulü üzerinden şekillenen anlatılar değerlendirilmiştir. Rivayetlerdeki farklılıklar ve eklemeler, bu anlatıların oluşumunda mezhepsel ve siyasî etkilerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Karşılaştırmalı analizle ele alınan bu rivayetler, tarihsel gerçeklik ve dönemin sosyo-politik yapısıyla ilişkisi ortaya konmuştur. Hz. Fâtıma'nın evliliğiyle ilgili anlatıların mezhepsel ve siyasî ayrışmaların sembolik yansıması olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sünnî, Evlilik, Hz. Fâtıma, Hz. Ali

Özdegirmenci, Saliha. "Sünnî Kaynaklara Göre Hz. Fâtıma'nın Evliliği". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 676-701. <https://doi.org/10.32711/tiad.1617581>.

Geliş Tarihi	10.01.2025
Kabul Tarihi	28.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, Türkiye, sozdegirmenci@gmail.com, OCID:0000-0002-4728-2805



The Marriage of Lady Fâtımah According to Sunni Sources

Saliha Özdeğirmenci ¹

Abstract

This study examines the narrations concerning the marriage of Lady Fâtıma within a historical and socio-political context. Lady Fâtıma holds a special position as the only child who continued the lineage of the Prophet Muhammad. The narrations concerning the marriage process became a focal point of religious and political debates in later periods. The research evaluates the narratives shaped around the rejection of marriage proposals by Abu Bakr and Umar, and the acceptance by Ali. Variations and additions in these narrations demonstrate that sectarian and political influences were decisive in their formation. Through a comparative analysis, these narrations are examined in relation to their historical authenticity and the socio-political structure of the period. Consequently, it is concluded that the narratives regarding Lady Fâtıma's marriage symbolically reflect sectarian and political divisions in Islamic history.

Keywords: Islamic History, Sunni, Marriage, Fâtımah, 'Alî.

Özdeğirmenci, Saliha. "The Marriage of Lady Fâtımah According to Sunni Sources". Turkey Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 676-701. <https://doi.org/10.32711/tiad.1617581>

Date of Submission	10.01.2025
Date of Acceptance	28.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

Giriş / Introduction

Hiz. Fâtîma, Resûlullah'ın soyunu devam ettiren tek çocuğu olması bakımından İslâm tarihinde özel bir konuma sahiptir. Ancak, doğumu ve çocukluğuna ilişkin mevcut veriler oldukça sınırlıdır. Nübüvvetten beş yıl önce, Kâbe'nin yeniden inşası sırasında dünyaya geldiği kabul edilmektedir.³ Kâbe'de namaz kılmakta olan Hiz. Peygamber'in üzerine atılan pislikleri temizlemesi, onun çocukluğuna dair elimizdeki sınırlı rivayetlerden biridir.⁴ Daha sonra kardeşi Ümmü Külsûm ile birlikte Hiz. Ali'nin eşliğinde Medine'ye hicret ettiği nakledilmektedir.⁵ Medine'ye hicretinden sonra Hiz. Fâtîma'nın hayatına dair rivayetler, önceki döneme kıyasla daha ayrıntılı ve yoğun bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayetler, genellikle evliliği, çocuklarının doğumu, yaşadığı maddî zorluklar ve evlilik hayatına odaklanmaktadır. Rivayetlerin yoğunlaştığı bir diğer dönem ise, Hiz. Peygamber'in vefatını takip eden ve sonraki siyasî olaylarla önem kazanan kısa yaşam dilimine tekabül etmektedir. Bu noktada, Hiz. Fâtîma'nın evliliğine ilişkin rivayetlerin özellikle Hiz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde yoğunlaşmasının, sonraki sosyal ve siyasî gelişmelerle ne ölçüde ilişkili olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Bu makalede, Hiz. Fâtîma'nın evliliğiyle ilgili sürece odaklanılacaktır. Hiz. Fâtîma ile evlenmek isteyen kişilerin varlığı ve Hiz. Peygamber'in bu evlilik tekliflerini reddetme gerekçeleri, kaynaklarda yer alan bilgiler çerçevesinde ele alınacaktır. Resûlullah'ın kızı veya kızlarıyla sahâbenin önde gelen isimlerinden bazılarının evlenmek istemesi, anlaşılabilir nedenlerle makul bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak, rivayetlerde bu isimlerin özellikle Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer olarak zikredilmesi, bu bilgilere daha dikkatli yaklaşmayı gerektirmektedir. Hilafete geliş sıraları ile Hiz. Fâtîma'yı isteme sıralarının örtüşmesi, Resûlullah'ın bu kişilere verdiği cevaplar ve nihayetinde kızını Hiz. Ali ile evlendirmesi, söz konusu rivayetlerin Hiz. Ali'nin evliliğinin ilâhî bir emirle gerçekleştiği düşüncesini desteklemek amacıyla şekillendirilmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Benzer bir durum, Hiz. Peygamber'in kadınlar ve erkekler arasında en çok kimi sevdiği ve vefatına yakın mescidde kimin kapısının açık bırakılmasını emrettiği yönündeki rivayetlerde de görülmektedir. Bu rivayetlerde, bir tarafta Hiz. Ali ve Hiz. Fâtîma, diğer tarafta ise Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve Hiz. Âişe yer almaktadır.⁶ Nitekim Hiz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların ihtilafa düştüğü ilk konu,

³ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebir*, nşr. 'Ali Muhammed 'Omer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 8/19; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ' bima li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-meta'*, nşr. Muhammed Abdülhamid en-Nemisi (Beyrut: Dârü'l-kitabi'l-ilmiyye, 1999), 5/51.

⁴ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'ü'l-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Vudû", 240.

⁵ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ vd. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 2/410.

⁶ Mahmut Demir, *Fezâilu's-Sahâbe rivayetleri bağlamında Şii-Sünnî ihtilafının Sünnî hadis rivayetine yansımaları* (Yayımlanmamış: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 143-198.

hilafet meselesi olmuştur.⁷ Bu mesele, toplumda önemli bir kırılmaya yol açmış; kimin hilafete öncelik taşıdığına dair tartışmaların uzun süre devam etmesine ve tarafların kendi argümanlarını şekillendirmesine zemin hazırlamıştır. M. Said Hatiboğlu bu durumu, “İslâm tarihinde vukû bulmuş siyasî, fikrî ve içtimâî her mühim hâdis, müspet veya menfî şekiller altında hadislerle de ifade edilmiştir”⁸ şeklinde ifade etmiştir.

Bu makale, Hz. Fâtıma’nın evliliğine dair rivayetlerin tarihsel gerçekliğini ve sosyo-politik bağlamla uyumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Klasik kaynaklar ile muahhar dönem eserlerindeki yorumlar incelenerek, rivayetlerin zaman içindeki dönüşümü analiz edilmiştir. Çalışmada, metnin kapsamını genişletmemek adına rical tenkidi yapılmamış, bununla birlikte müteahhir dönem yorumlarına yer verilmiştir. Hz. Fâtıma’nın hayatına dair kronolojik ilk bilgilere, İbn İshâk’ın (ö. 151/768) es-*Sîre* adlı eserinde rastlanmaktadır. İbn İshâk, eserinin beşinci bölümünde Hz. Hatice’nin vefatını ele aldıktan sonra Hz. Fâtıma’nın evliliğine değinmiştir.⁹ Hz. Fâtıma’nın evliliğiyle ilgili daha detaylı bilgilere İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) *Kitâbü’t-Tabakâtîl-kebîr* isimli eserinde rastlanmaktadır.¹⁰ İbn Sa’d, Hz. Fâtıma’nın evliliği ve onunla evlenmek isteyenlerin yer aldığı neredeyse gelenekte yer alan bütün rivayetleri nakletmektedir. Hadis kaynaklarındaysa Hz. Fâtıma’nın evliliğiyle ilgili rivayetin yer aldığı ilk kaynak Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın (ö. 211/826-27) *Musannefis* isimli eseridir.¹¹ Rivayetler genellikle Hz. Ali’ye odaklanmakla birlikte, her bir rivayet kendi içinde farklı bilgiler barındırmaktadır.

İslâm tarihi boyunca Hz. Fâtıma ve hayatının farklı evreleri üzerine birçok akademik çalışma yapılmış ve bu alandaki araştırmalar günümüzde de devam etmektedir. Yaptığımız literatür taramasında ise Hz. Fâtıma’nın evliliğine odaklanan iki müstakil çalışmaya ulaşılmıştır. Bunlardan ilki 2003 yılında Journal of Saudi Historical Society’de “*Haberu zevâcî’s- seyyide Fâtıma*” başlığıyla Abdülaziz Muhammed Nur Veli tarafından yazılmış olan makaledir. Makalenin başlığı Hz. Fâtıma’nın evliliği olarak konulmuş olsa da çocukluğundan evliliğine ve evlilik mehrine kadar olan tüm rivayetler ele alınmış, sened tenkidıyla rivayetlerin güvenilirliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in reddine sebep olarak yaş farkının gösterildiği rivayetler hakkında olumsuz değerlendirme yapılmazken, emri ilâhîyle reddedildiğini belirten rivayetlerin sened açısından güvenilir olmadığı, hüccet olarak kabul edilemeyeceği belirtilmiştir.¹² Yazar, aslında bu evliliğin de diğer sahabe

⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. N' aîm Zarzûr (el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 21.

⁸ Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri* (Ankara: Otto, 2016), 14.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 146.

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/20.

¹¹ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435/2015), 5/115.

¹² Abdülaziz Muhammed Nur Veli, “*Haberu Zevâcî's- Seyyide Fatıma*”, *Journal of Saudi Historical Society* 4/8 (2003),

evlilikleri gibi tarihsel bağlamda değerlendirilmesi gerekirken, üzerinde fazlaca durulmasını ve reddedilme gerekçelerinin çeşitli yorumlarla açıklanmasını, o dönemde Sünnî inanca karşı yürütülen bir mücadelenin sonucu olarak değerlendirmektedir. Buna göre yazar, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve bazı rivayetlere göre Hz. Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Fâtıma'yı istediği bilgisinin gerçekliğini kabul ederken, ret gerekçelerinin Şîî alimler tarafından kaynaklara farklı yansıtıldığını ifade etmektedir. *"Hz. Fâtıma'nın Evliliği ve Aile Hayatı"* başlığıyla yapılan ikinci çalışma ise Prof. Dr. Adem Apak'a aittir. Bu çalışmada ise Hz. Fâtıma ile evlenmek isteyenlerin yer aldığı iki farklı rivayet verilmesine rağmen rivayetler arasında bir değerlendirme yapılmamış, iki olay da yaşanan tarihî bir vakıa olarak nakledilmiştir.¹³

Bu makalede, Hz. Fâtıma ile evlenmek isteyenler arasında adı geçen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye dair rivayetler incelenmektedir. Çalışmanın temel amacı, söz konusu rivayetlerin tarihsel gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğünü ortaya koymaktır. İslâm dünyasında ortaya çıkan siyasî ve mezhebî ayrışmalar, farklı grupların kendi bakış açılarını meşrulaştırmak amacıyla çeşitli rivayetler üretmelerine zemin hazırlamıştır. Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın evliliği de bu bağlamda tartışmalara konu olmuş ve farklı fırkalar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Makalenin birinci bölümünde, Hz. Fâtıma'ya yapılan evlilik tekliflerine dair rivayetler derlenecek ve analiz edilecektir. İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in bu teklifleri reddetme gerekçeleri ele alınacaktır. Çalışmada, rivayetlerin tarihsel bağlamı ve sonraki yüzyıllarda geçirdiği dönüşümler değerlendirilecek; bu süreçte siyasî etkilerin nasıl şekillendirici bir rol oynadığı incelenecektir. Böylece Hz. Fâtıma'nın evliliği ve etrafında oluşan anlatıların daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

1. Hz. Fâtıma ile Evlenmek İsteyenlerle İlgili Rivayetler

Rivayetler, kaynaklarda büyük ölçüde benzer olay örgüsü ve diyaloglarla aktarılmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmında, Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma ile evlenme isteğinin kendi düşüncesi ve iradesine dayandığı belirtilirken, bazı rivayetlerde ise başkalarının tavsiyesi üzerine Hz. Peygamber'e müracaat ettiği nakledilmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yer aldığı rivayetlerde Hz. Ali de bulunmaktadır.

1.1. Hz. Ali'nin Evlilik Talebinde Bulunması

İbn İshâk tarafından nakledilen ilk rivayette Hz. Ali'nin yakını olan bir kadın onu Hz. Fâtıma ile evlenmeye teşvik etmektedir.

Hz. Ali'den nakledilen rivayet şu şekildedir: *"Fâtıma'yı Hz. Peygamber'den istemeyi uzun zamandır arzuluyordum. Bir gün, yakınım olan bir kadın bana,*

61-110.

¹³ Adem Apak, *"Hz. Fâtıma'nın (RAH) Evliliği ve Aile Hayatı"*, *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma*, (2017), 67-74.

“Fâtıma’yı Hz. Peygamber’den isteyen kişiler olduğunu duydun mu?” diye sordu. Ben, “Hayır, bilmiyorum,” dedim. O da “Evet, isteyenler oldu. Peki, sen neden gidip Resûlullah’tan Fâtıma’yı istemiyorsun?” diye sordu. Bunun üzerine, “Benim onunla evlenebilmem için hiçbir şeyim yok,” dedim. Ancak kadın ısrar ederek, “Resûlullah’a gidip Fâtıma’yı istemeyi denersen, seni onunla evlendirebilir” dedi. Allah’a yemin ederim ki bu teşvikle Resûlullah’ın huzuruna çıktım. Resûlullah, son derece heybetli ve vakur bir kişiydi. Huzurunda oturduğumda, düşündüklerimi dile getiremedim ve sessiz kaldım. Resûlullah bana, “Buraya neden geldin? Bir ihtiyacın mı var?” diye sordu. Ancak yine bir cevap veremedim. O, aynı soruyu tekrar yöneltti: ‘Buraya neden geldin? Bir isteğin mi var?’ Ben yine konuşamadım. Sonunda Resûlullah, ‘Yoksa buraya Fâtıma’yı istemeye mi geldin?’ diye sordu. Bunun üzerine, ‘Evet’ dedim. Resûlullah, ‘Ona mehir olarak verebileceğin bir şeyin var mı?’ diye sordu. ‘Allah’a yemin ederim ki verebileceğim hiçbir şeyim yok’ dedim. Bunun üzerine Resûlullah, ‘Peki, zırhını ne yaptın? Nefsim kudret elinde olan Zat’a yemin ederim ki o zırhın değeri dört dirhem eder,’ buyurdu. Ben de ‘Zırhım yanımdadır,’ dedim. Resûlullah, ‘Seni onunla evlendirdim. Zırhını Fâtıma’ya gönder, onun mehri olarak kabul edilsin,’ dedi. Böylece zırh, Hz. Peygamber’in kızı Fâtıma’nın mehri oldu.”¹⁴

Bu rivayet, Hz. Fâtıma ile evlenmek isteyen kişilere atıfta bulunmakta; ancak Hz. Ali’nin bu durumdan haberdar olmadığı ifade edilmektedir. Evlenmek isteyen kişiler hakkında bilgi verilmemektedir. Münâvî, İbn İshâk’ın bu rivayeti zayıf bir senedle naklettiğini belirttikten sonra, "evlenince" ifadesine dayanarak, mehirle ilgili sözün nikâh akdinden sonra söylendiğini ifade etmektedir.¹⁵

Abdürrezzâk, *Musannef* isimli eserinde İbn Abbâs tarafından nakledilen bir rivayete yer verir. Bu rivayete göre Hz. Ali’yi evlenmeye teşvik eden kişi Sa’d b. Muâz’dır ve aralarında diğer rivayetlerde olmayan bir diyalog geçmektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber’e Hz. Fâtıma ile evlenme talebi için gelenler olmuş, ancak Hz. Peygamber bu talepleri reddetmiştir. Bu durum, bir süre sonra insanların Hz. Fâtıma’yı istemekten vazgeçmelerine neden olmuştur. Rivayette Sa’d b. Muâz’ın, Hz. Ali ile karşılaşarak ona, “Vallahi, Hz. Peygamber’in Fâtıma’yı senin için beklettiğini zannediyorum” dediği aktarılmaktadır. Bunun üzerine Hz. Ali, “Neden böyle düşünüyorsun?” diye sormuş ve ardından şöyle devam etmiştir: “Vallahi, ben iki kişiden biri değilim: Ne dünya menfaati için Resûlullah’a giderek kızını istedim ne de bir kâfirim ki onunla yakınlık kurarak dininden taviz vermesini amaçlayayım. Çünkü ben İslâm’a giren ilk insanlardan biriyim...” demiştir. Sa’d, Hz. Ali’ye Hz. Peygamber’in yanına giderek, “Yüce

¹⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, 246.

¹⁵ Zeynüddin Muhammed Abdürreâuf b. Tâcîl’ârifin b. Nüriddin Ali (ö. 1031/1622) el-Münâvî, *İthâfû’s-Sâ’il Bimâ li-Fâtumete Mine’l-Menâkıb: Seyyidetu Nisâ’i Ehli’l-Cenne Fâtumetu’z-Zehrâ*, çev. nşr. Abdüllatif Âşûr (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, t.y), 43.

Allah'tan ve Hz. Peygamber'den Fâtıma bint Muhammed'i istemeye geldim" demesini tavsiye etmiştir..."¹⁶

Rivayetin devamında düğün gecesinde Hz. Peygamber ile Hz. Fâtıma arasında geçen bir diyaloga yer verilmektedir. Rivayete göre, "Hz. Peygamber onlara dua etti. Sonra Fâtıma'ya seslendi. Fâtıma geldi. Ali'nin Hz. Peygamber'in yanında oturduğunu görünce utandı ve ağladı. Hz. Peygamber ağlamasının sebebinin Hz. Ali'nin malı olmadığı düşüncesinden kaynaklandığını hissetti. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Seni ne ağlatıyor? Seni uygun gördüğüm biriyle evlendirdim. Allah'a yemin ederim ki, seni dünya ve ahirette hayırlı olan biriyle evlendirdim' buyurdu. Bunun üzerine Fâtıma sakinleşti."¹⁷ Heysemî (ö. 807/1405), Abdürrezzâk ve Taberânî'nin (ö. 360/971) naklettiği rivayetin senedinde yer alan Yahyâ b. el-Alâ adlı ravinin, hadis otoriteleri tarafından "metrûk" olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Metrûk, rivayetleri güvenilir kabul edilmeyen ve büyük ölçüde reddedilen raviler için kullanılmaktadır.¹⁸ Bu durum, söz konusu hadisin sıhhatine şüphe düşürmektedir. Rivayetin ilk ravisi olan İbn Abbâs'ın yaşı ve rivayetin geçtiği dönemde Mekke'de bulunması dikkate alındığında, olayın bizzat şahitlerinden olmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen, rivayette olayın şahitlerinden birinin anlatacağı detaylar yer almaktadır. Ancak, talepte bulunma anında orada bulunan herhangi bir şahsa dair rivayetlerde bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca, rivayetin metninde yer alan bazı ifadelerin tarihsel açıdan sorunlu olduğu görülmektedir. Rivayete göre, Hz. Ali evlenme teklifinde bulunmadan önce iki gerekçe dile getirmiş ve bu gerekçelerin kendisinde bulunmadığını ifade ederek Hz. Fâtıma ile evlenme talep etme konusunda tereddüt yaşamıştır. Bu gerekçelerden ilki maddî imkânsızlığı, diğeri ise İslâm'a ilk girenlerden biri olmasıdır. Rivayette Hz. Ali, "o iki adam gibi malım yok" ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden, Hz. Ali'nin kimleri kastettiği açık değildir. Belirsiz ifadelerle yapılan bu kıyaslamının, Hz. Fâtıma'ya talip olan kişilerle yapılmış olabileceği gibi Hz. Peygamber'in diğer kızlarının eşleriyle de yapılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Fakat Hz. Ali'nin "İslâm'a ilk girenlerdenim." ifadesiyle kimin kastedildiği belirsizdir. Rivayetin devamında, Hz. Fâtıma'nın duygusal bir tepki vererek ağladığı, Hz. Peygamber'in ise Hz. Ali'nin üstün meziyetlerini dile getirerek onu teselli ettiği aktarılmaktadır. Bu çerçevede, rivayet hem Hz. Ali'nin maddî yetersizliğine hem de Hz. Fâtıma'nın üzüntüsünün maddî sebeplere bağlanmaktadır. İbn Abbâs'tan nakledilen bir diğer rivayette ise Hz. Ali'nin manevî üstünlüklerine yapılan vurgu daha da belirginleşmektedir. Rivayete göre: "Hz. Peygamber, Hz. Ali ile Fâtıma'yı evlendirdiğinde, Hz. Fâtıma 'Yâ Resûlullah, beni malı olmayan (yoksul) birine mi verdin?' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'Razı olmaz mısın ki, Allah yeryüzü halkına

¹⁶ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/115.

¹⁷ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/115.

¹⁸ Ebû'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, nşr. Husâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), 9/209.

nazar etti, onlardan iki kişi seçti: Birini baban kıldı, diğerini de kocan yaptı?’ buyurmuştur.”¹⁹ İbn Asâkir (ö. 620/1223) eserinde yer verdiği bu rivayetin altına Hatîb el-Bağdâdî’nin yorumunu da eklemiştir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) İbn Ebî Necîh’in Mücâhid’den, onun da İbn Abbâs’dan rivayet ettiği garîb bir nakil olduğunu söylemiştir. Ayrıca, Mu’ammer b. Râşid’in İbn Ebî Necîh’ten aktardığı tarikin de garîb olduğu ve bu rivayeti yalnızca Abdürrezzâk’ın naklettiği ifade edilmiştir.²⁰ İbn Sa’d ve Nesâî tarafından tahrîc edilen benzer rivayetlerde ise Sa’d b. Muâz yerine Ensar’dan bir grubun Hz. Ali’yi Hz. Fâtıma ile evlenmeye teşvik ettiği nakledilmektedir. Bu rivayet, Sa’d b. Muâz rivayetiyle benzerlik gösterse de Hz. Ali’nin maddî durumu, Hz. Fâtıma ile evlenme talep eden diğer kişiler ve Hz. Fâtıma’nın ağlamasıyla ilgili herhangi bir ifade bulunmamaktadır.²¹ *Musannef*’te Ebû İshâk’tan rivayette, Hz. Ali’nin Hz. Fâtıma ile evlendiği dönemde yaşanan bir diyalogu nakletmektedir. Buna göre, Hz. Fâtıma, nikâhın ardından Hz. Peygamber’e dönerek şu sözleri söylemişti: “*Ey Allah’ın Resûlü, beni gerçekten Ali ile mi evlendirdin? O, büyük karınlı ile mi?*” Bu sözler üzerine Hz. Peygamber, kızına şu şekilde karşılık vermiştir: “*Ben seni ona nikâhladım; çünkü o, benim en önce Müslüman olan dostum, en fazla bilgiye sahip olanım ve en büyük sabır gösterenimdir.*”²² Burada geçen “büyük karınlı” ifadesi, Hz. Ali’nin fiziksel özelliklerinden biri olarak zikredilmiş olsa da evlilikle ilgili olarak Hz. Fâtıma’nın açık bir itirazı şeklinde yalnızca Abdürrezzâk’ın rivayetinde yer almaktadır.²³ Başka bir rivayette de “Seni ailemden bana en sevimli olanla nikâhladım” ifadesi yer almaktadır.²⁴ Bu rivayetlerde ağlamaya yer verilmemekle birlikte, Hz. Ali’nin maddî durumu hakkında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Fâtıma’nın ifadesi hem soru hem de itiraz içermektedir. Hz. Peygamber, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma’nın evliliği için gerekçe olarak, Hz. Ali’nin İslâm’a ilk girenlerden biri olmasını, sahip olduğu derin bilgi ve sabrını dile getirir. Bu ifadeler, Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin hem ahlâkî hem de dinî açıdan üstün niteliklerini takdir ettiğini göstermektedir. *Musannef*’te yer alan iki rivayette, Hz. Ali’nin İslâm’ı ilk kabul edenlerden biri olduğuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak konuya ilişkin diğer kaynaklarda yer alan rivayetlerde bu vurguya rastlanmamaktadır. Kaynaklarda yer alan rivayetler, Hz. Fâtıma’nın tepkisini farklı sebeplerle açıklamaktadır. Bazı rivayetlerde Hz. Fâtıma’nın ağlaması duygusal gerekçelere, bazılarında ise Hz. Ali’nin maddî yetersizliğine bağlanmaktadır. Ayrıca, Hz. Fâtıma’nın ağladığı ana ilişkin

¹⁹ Ebû’l-Kâsım ‘Ali b. el-Hasen İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimesk*, nşr. ‘Omer b. Ğarâme el-‘Amravî (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 42/135.

²⁰ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimesk*, 42/136.

²¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 10/20; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu’ayb el-Hurâsânî en-Nesâî, *es-Sünenü’s-Suğrâ*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1433/2012), 5/429.

²² Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, 5/117.

²³ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu’s-Sahâbe*, nşr. Vasiyyullâh Muhammed ‘Abbâs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1983), 2/555.

²⁴ Ebû Bekr ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, 9/95; Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî İshâk b. Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1437/2016), 2/340; Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu’s-Sahâbe*, 2/568.

farklılıklar görülmektedir. Bazı aktarımlarda Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin evlenme talebini iletğinde Hz. Fâtıma'nın ağladığı ifade edilirken, bazı rivayetlerde ise düğün gecesi Hz. Peygamber'in yanına dua için geldiğinde ağladığı belirtilmektedir.²⁵ Nikâhtan sonra dua ederken ağlaması utanma veya heyecandan kaynaklanabilirken, bazı rivayetlerde bu ağlamanın nedeni olarak maddî duruma vurgu yapılması dikkat çekicidir. Rivayetlerde, Hz. Ali'nin maddî yetersizliği karşısında manevî üstünlüğüne yapılan vurgu ön plana çıkarılmaktadır. Ancak dönemin koşulları dikkate alındığında, maddî yetersizliğin bu kadar vurgulanması anlamlı görünmemektedir.

Olayın hicretten yaklaşık iki yıl sonra gerçekleştiği düşünüldüğünde, Mekke'den mallarının büyük bir kısmını geride bırakarak Medine'ye hicret eden Muhacirlerin genel olarak kısıtlı imkânlarla sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Ailelerini, mallarını ve tüm varlıklarını geride bırakarak Medine'ye göç eden Muhâcirler, ziraat ve sanattan yeterince anlamıyorlardı. Daha çok ticaretle uğraşmalarına rağmen, bu faaliyet de önemli bir sermaye gerektiriyordu. Bu nedenle, yeni yurtlarında geçim ve iskân konusunda ciddi zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır.²⁷ Hz. Muhammed, milâdî 622 yılında Medine'de kurduğu devletin başına geçtiğinde herhangi bir mal varlığına sahip değildi.²⁸ Hicret edenlerin birçoğu maddî açıdan zor durumda olup, bu sıkıntıların giderilmesi için Hz. Peygamber, Muhacirlerle Ensar arasında bir kardeşlik anlaşması gerçekleştirmiştir.²⁹ Hicretten kısa bir süre sonra gerçekleşen Bedir Savaşı'nın (2/624) hemen ardından yaşanan bu evlilik sürecinde, muhacirlerin genel ekonomik koşullarının oldukça kısıtlı olduğu bilinmektedir. Bu durum göz önüne alındığında, Hz. Fâtıma'nın evleneceği kişinin maddî yetersizlikleri nedeniyle üzüntü duyması, dönemin sosyo-ekonomik gerçekleriyle örtüşmemektedir. Ayrıca, rivayette Hz. Ali'ye atfedilen “ne de dinimi değiştirecek bir kâfirim” ifadesinin bağlamı ve amacı açık bir şekilde belirtilmediğinden, bu sözle ne kastedildiği belirsiz kalmaktadır. Heysemî, bu rivayetin ravisinin metruk olduğunu belirtmektedir.³⁰ Bunun yanı sıra, rivayette Hz. Fâtıma'ya yardımcı olmak üzere Esmâ bint Umeys'in yanında bulunduğu bilgisi aktarılmaktadır. Ancak bu bilgi, tarihî gerçeklerle çelişmektedir; zira Esmâ bint Umeys, Mekke'den Habeşistan'a hicret etmiş ve Medine'ye ancak Hayber Savaşı'ndan (7/628) önce dönmüştür.³¹ Hz. Fâtıma'nın düğünü ise Bedir

²⁵ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/486; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 42/125.

²⁶ Ekrem Ziyâ Ömerî, *es-Siretü'n-nebeviyyeti's-sahiha* (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1994), 1/235.

²⁷ Mustafa Safa, “Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat”, *Toplum Bilimleri (Dergi)* IX/17 (2015), 359.

²⁸ Celal Yeniçeri, “Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi ve Bıraktığı Miras”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (İlmî Toplantı)*, ([t. y.]), 355.

²⁹ Yeniçeri, “Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi ve Bıraktığı Miras”, 364.

³⁰ el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 9/209.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/266-7.

savaşından sonra olmuştur.³² Düğün zamanında Hz. Fâtıma'nın yanında bulunan kişinin Esmâ bint Umeys'in olması tarihi verilerle uyuşmamaktadır.

Rivayetler, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın evlilik süreci konusunda farklı anlatılar sunmakla birlikte ortak bir çerçeveye işaret etmektedir. Rivayetlerde, Hz. Ali'nin maddî imkânlarının kısıtlı olması, onun evlilik teklifinde çekingen davranmasına neden olarak öne çıkmaktadır. Hz. Fâtıma'nın Hz. Ali'yi fiziksel olarak beğenmediğine dair rivayet, yalnızca Abdurrezzak'ın eserinde yer almakta olup kaynaklarda üzerinde durulmamıştır. Ayrıca Sa'd b. Muâz veya Ensar'dan bazı kimselerin, Hz. Ali'yi bu evliliğe teşvik ettiği yönündeki bilgiler, dönemin toplumsal yapısında evlilik tekliflerinin sosyal destekle nasıl şekillendiğini göstermektedir. Özellikle Abdurrezzâk tarafından nakledilen rivayetlerin, hadis âlimleri tarafından garîb olarak sınıflandırıldığı ve metinlerinde yer alan, diğer rivayetlerde bulunmayan bazı detayların dönemin tarihî ve ekonomik şartlarıyla örtüşmediği ifade edilebilir.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Evlilik Talebinde Bulunması

İbn Sa'd tarafından nakledilen rivayetlerde, evlilik niyetinde olan kişilerin isimlerine ilk kez yer vermektedir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ismi geçmekte, Hz. Ali'yi evlenmeye teşvik eden kişinin de ailesinden biri olduğu belirtilmektedir.

İlbâ b. Ahmer el-Yeşkürî'den nakledilen rivayete göre "Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den Fâtıma ile evlenme talebinde bulunduğunda, Hz. Peygamber bu talebe, 'Onun hakkında Allah'ın vereceği hükmü bekliyorum' şeklinde yanıt vermiştir. Ebû Bekir, aldığı bu cevabı Ömer ile paylaştı, Ömer durumu, 'Hz. Peygamber seni geri çevirmiş' şeklinde değerlendirmiştir. Bunun üzerine Ebû Bekir, Ömer'e Hz. Fâtıma'yı istemesi yönünde bir teklifte bulunmuştur. Ömer, Hz. Peygamber'e giderek aynı talebi ilettiğinde, benzer şekilde, 'Allah'ın vereceği hükmü bekliyorum' cevabını almıştır. Daha sonra Ömer, bu durumu Ebû Bekir ile paylaştığında, Ebû Bekir, 'Hz. Peygamber seni de geri çevirmiş ey Ömer' diyerek durumu yorumlamıştır. Bu olayların ardından Hz. Ali ise, 'Ebû Bekir ve Ömer'den sonra mı (isteyeyim)?' diye karşılık vermiştir. Ailesi, ona, Hz. Peygamber'e olan akrabalığını hatırlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali gidip Hz. Fâtıma'yı istemiş ve Hz. Peygamber onu Hz. Ali ile evlendirmiştir."³³ Belâzürî (ö. 279/892-93) tarafından daha sonra yeniden nakledilen rivayet İbn Sa'd rivayetine ek bilgiler içermektedir. Rivayete göre: Ali'ye, "Sen Fâtıma'yı istesen ya!" dediler. Ali, "Hz. Peygamber Fâtıma'yı Ebû Bekir ve Ömer'e vermedi. Bana vereceğini zannetmem" dedi. İnsanlar Fâtıma'yı istemesi için onu teşvik edince Ali de Hz. Peygamber'e gidip Fâtıma'yı istedi."³⁴ Burada Hz. Ali, Hz.

³² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/23.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/20.

³⁴ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93) el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, çev. Mehmet Akbaş Musa K. Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 1/476.

Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i geri çevirmesinden sonra kendi talebini kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Bu rivayetten anladığımıza göre Hz. Ali, Hz. Fâtıma ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de evlenmek istediğini bilmektedir. İlk rivayette ise bu bilgidен bahsedilmez. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu talepleri ile geri çevrilme sebeplerine ilişkin farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in taleplerini yaşları sebebiyle geri çevirdiğini belirten bir araştırmacı, rivayetin ilk ravisi İlbâ b. Ahmer el-Yeskürî'nin olaya doğrudan şahit olmaması nedeniyle bu rivayeti sahih-mürsel olarak değerlendirmiştir. İlahî hüküm vurgusunda Şiî etkisinin olduğunu belirtmiştir.³⁵ Başka bir araştırmacı ise bu evlilik talebinin daha çok Hz. Peygamber'le akrabalık bağlarını güçlendirme amacı taşıdığı, önce Hz. Ebû Bekir'in ardından ise Hz. Ömer'in evlenme teklifinde bulundukları ancak Resûl-i Ekrem'in her iki teklifi de nazikçe reddettiği ifade etmektedir.³⁶

Bir başka rivayette de Hz. Ali'yi evlenmeye teşvik eden Hz. Ömer'dir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den kızı Hz. Fâtıma'yı istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber her iki sahâbînin talebini kabul etmemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ali'ye Hz. Fâtıma'yı istemesini tavsiye etmiştir. Hz. Ali, zırhı dışında mehir olarak verebileceği bir şeyi olmadığını söylemiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin talebini kabul ederek kızı Hz. Fâtıma'yı onunla nikâhlamıştır. Hz. Fâtıma bu evlilik haberi üzerine duygulanarak gözyaşı dökmüştür. Hz. Peygamber ise, Hz. Fâtıma'yı teskin etmiş ve onu, ilim, hilim ve İslâm'daki öncülüğü bakımından insanların en faziletlisiyle evlendirdiğini ifade etmiştir.³⁷ Zürcânî (ö. 1099/1688) rivayete yaptığı yorumda, Hz. Fâtıma'nın her iki talibi tarafından istenmesinin ardından ağladığını belirtir. Ancak diğer rivayetlerde, Hz. Ali'nin istemesi üzerine Hz. Fâtıma'nın ağlaması söz konusu olmaktadır. Ardından, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Ali'yi daha uygun bir eş adayı olarak görerek, Hz. Fâtıma'yı istemek için ona başvurdukları belirtilir. Zürcânî'ye göre, bu görüşün dayandığı temeller arasında, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in kuzeni olması, evli olmaması ve akrabaların birbirini tavsiye etme geleneği yer almaktadır.³⁸ Başka bir yoruma göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in kızını kime uygun göreceğini öğrenme isteğiyle acele etmiş ve bu nedenle Hz. Ali'yi Fâtıma'yı istemeye teşvik etmişlerdir.³⁹ Bu yorum, evlenme teklifinin kabul edileceği kişinin önemine dikkat çekmesi bakımından önem taşımaktadır.

³⁵ Nur Veli, "Haberu Zevâcî's- Seyyide Fatıma", 75-76.

³⁶ Gencal Şenyayla, "Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in Kızı İle Evlenme Teşebbüsü Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *İSTEM* 37 (30 Haziran 2021), 105.

³⁷ Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed er-Râzî (ö.310/923) ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhire*, nşr. Muhammed Cevâd (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986), 93.

³⁸ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdülbâkî b. Yûsuf el-Mâlikî *ez-Zürkânî*, *Şerhü'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/159.

³⁹ Muhammed Abduh Yemani, *İnneha Fatıma ez-Zehra* (Beyrut: el-Menar, 1416/1996), 153.

Bu bölümde yer alan rivayetler, Hz. Fâtıma'nın evlilik sürecine dair önemli ayrıntılar sunmakta ve önceki aktarımlardan farklı olarak evlenme talebinde bulunan kişilerin isimlerini açıkça belirtmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik taleplerinin Hz. Peygamber tarafından geri çevrilmesi, Hz. Ali'nin süreçle dair çekingen tavrını açıklayan bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca, rivayetlerde Hz. Ali'nin maddî imkânsızlıklarının onun tereddütlerini artırdığı, ancak manevî üstünlükleriyle öne çıktığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in, Hz. Fâtıma'ya Hz. Ali'nin faziletlerini vurgulaması, önceki rivayetlere kıyasla daha belirgin bir şekilde aktarılmaktadır. Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'nın evliliği konusunda ilâhî bir hüküm beklediğine yapılan vurgu, bu evliliğin ilâhî bir planın parçası olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in Evlenme Talebinde Bulunanları Geri Çevirme Nedenleri

Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ile evlenmek isteyenleri geri çevirmesiyle ilgili kaynaklarda üç nedenden bahsedilmektedir. Birincisi, Hz. Peygamber'in evlilik için ilâhî bir hüküm beklemesi, ikincisi Hz. Fâtıma'nın yaşının küçük olması, üçüncüsü de daha önce Hz. Ali'ye söz vermiş olmasıdır.

1.1. Hz. Peygamber'in İlâhî Hüküm Beklemesi

Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evliliğine dair rivayetler, bu birlikteliğin yalnızca dünyevî bir tercih değil, aynı zamanda ilâhî bir tasarrufun sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Ancak, bu rivayetler arasında görülen farklılıklar ve zaman içinde ortaya çıkan içerik genişlemeleri, nakillerin güvenilirliğini ve tarihî gerçekliklerini sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Rivayetler incelendiğinde, ilâhî hükme yapılan vurgunun farklı bağlamlarda ele alındığı ve bu vurguya çeşitli anlamlar yüklendiği görülmektedir.

İlk bağlam, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'yı eş olarak talep etmeleri üzerine Hz. Peygamber'in verdiği yanıtla ilgilidir. İbn Sa'd'ın eserinde yer alan bu rivayete göre, Hz. Peygamber bu talepleri reddetmiş ve ilâhî bir hüküm beklediğini ifade etmiştir.⁴⁰ Rivayetlerde, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'nın evliliği konusunda ilâhî bir hüküm beklediğine yapılan vurgu, bu evliliğin ilâhî bir planın parçası olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

İkinci bağlamda ise, evliliğin doğrudan ilâhî bir emirle gerçekleştiği aktarılmaktadır. İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine Hz. Fâtıma'yı Hz. Ali ile evlendirmesini emrettiğini belirtmiştir.⁴¹ Fakat hadisin ravisi Abdünnûr b. Abdullah el-Mismâî, Rafizilikte aşırıya giden isimlerden biri olarak tanımlanmıştır ve hadis ehli arasında yer almadığı belirtilmiştir.⁴² İbn Mes'ûd'dan gelen başka bir rivayette olayın

⁴⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/20.

⁴¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmi et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, nşr. "Hamdî b. 'Abdumecid es-Selefi" (Beyrut: Dâru l-hyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1983), 10/193.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî el-'Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-Kebîr*, nşr. Mâzin es-Sersâvî (Mısır: Dâru İbn Abbas,

mahiyeti hakkında detaylı bilgi verilmektedir. Bu rivayette, Hz. Peygamber Tebük Gazvesi sırasında şöyle buyurmuştur: “Allah, bana kızım Fâtıma’yı Ali ile evlendirmemi emretti ve ben de bu emri yerine getirdim.” Cebrâîl şöyle dedi: ‘Allah, Fâtıma ve Ali için inciden yapılmış bir cennet inşa etti. Bu cennetin sütunları, birbirine altın işlemeli yakut taşlarıyla bağlanmış inci dizilerinden oluşmaktadır. Tavanları zümrüitten yeşil renkte, pencereleri ise incilerle süslenmiş yakut taşlarından yapılmıştır. Cennette, biri altından, biri gümüşten, biri inciden, biri yakuttan ve biri de zümrüitten yapılmış odalar vardır. Her odada nehirler akmakta ve nehirlerin üzerinde altın zincirlerle süslenmiş inciden kubbeler bulunmaktadır. Kubbeler, çeşitli ağaçlarla çevrili olup her bir dalında bir köşk bulunmaktadır. Bu köşkerin içinde, beyaz incilerden yapılmış divanlar yer almakta; örtüleri ipekten ve kalın ipekten dokunmuştur. Cennetin zemini safranla kaplanmış ve misk ile amber kokularıyla bezenmiştir. Her köşkte, güzellikleriyle dikkat çeken huriler yer almaktadır. Bu köşkerin her birinin yüz kapısı vardır ve her kapıda iki bekçi ile iki ağaç bulunmaktadır. Her köşkte, çevresinde Ayetü’l-Kürsî yazılı bir kitap bulunmaktadır.’ Resûlullah Cebrâîl’e şöyle sormuştur: ‘Ey Cebrâîl! Allah bu cenneti kim için hazırladı?’ Cebrâîl şu cevabı vermiştir: ‘Allah, bu cenneti kızın Fâtıma ve Ali bin Ebî Tâlib için bir ikram ve hediye olarak hazırladı. Bu, onların kendi cennetlerinden ayrı, onlara özel bir armağandır ve gözlerini aydın kılmak içindir, ya Resûlullah.”⁴³ Cennette onlar için hazırlanan özel ikramların detaylandırıldığı bu rivayetler, evliliğin manevî boyutuna dikkat çekmektedir. Ancak, bu rivayetlerin senedinde zayıflıklar bulunduğu hadis âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Bu rivayet ilk olarak Taberânî’nin (ö. 360/971) eserinde yer almaktadır. Heysemî bu rivayetin senedinde yer alan Abdünnûr b. Abdillâh el-Misma’î adlı ravinin “kezzâb” olduğunu belirtir.⁴⁴ Özellikle Taberânî’nin aktardığı rivayetlerin ravilerinden bazıları güvenilir bulunmamış, hadisin mevzu ve uydurma olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵

Üçüncü bağlam, Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fâtıma’yı düşük bir mehir karşılığında evlendirmesi nedeniyle Kureyşlilerden gelen eleştirilerle ilgilidir. Câbir b. Abdullah tarafından nakledilen rivayete göre, Hz. Peygamber bu eleştirilere, evliliğin ilâhî bir emir doğrultusunda gerçekleştiğini ifade ederek karşılık vermiştir. Bu rivayet, evliliğin maddî unsurlarından ziyade manevî boyutunu ve kutsiyetini ön plana çıkarmakta, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali’nin birlikteliğinin ilâhî bir tasarrufla gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Ayrıca rivayette, bu evliliğin Miraç gecesi ilân edildiği ve cennet hûrilerinin bu olaya tanıklık ettiği aktarılmıştır.⁴⁶

2008), 4/55.

⁴³ et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 22/407.

⁴⁴ el-Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, 9/205.

⁴⁵ Nur Veli, “Haberu Zevâcî’s- Seyyide Fatıma”, 77.

⁴⁶ İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 42/127.

Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber, konuyu kızı Fâtıma'ya danışmak amacıyla onun yanına girmiştir. Bu görüşme sırasında, Hz. Peygamber, "Ey kızım! Amcaoğlun Ali seni eş olarak istemektedir. Bu konuda ne düşünüyorsun?" diye sormuştur. Hz. Fâtıma, bu teklifi duyduğunda duygulanarak gözyaşlarına hâkim olamamış ve "Babacığım, sanki beni Kureyş'in fakirine saklamışsın!" diyerek endişesini dile getirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Beni hak ile gönderen Allah adına yemin ederim ki, bu konuda tek bir söz bile etmedim. Ancak Allah'tan bu hususta izin gelene kadar bekledim." diyerek, evliliğin ilâhî bir tasarrufla gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁴⁷ Ebû Hüreyre'nin, sahabenin mehirlerinin genellikle 10 ukiyye olduğunu ifade eden rivayeti dikkate alındığında, Hz. Ali'nin verdiği 400 veya 480 dirhem (yaklaşık 12 ukiyye) mehirin bu ortalamanın üzerinde olduğu görülmektedir.⁴⁸

Zehebî (ö. 748/1348) rivayetleri münker olarak nitelendirerek, ravilerinin güvenilir olmadığını belirtmiştir. Özellikle, Muhammed b. Kesîr ve el-Ferrâ gibi isimlerin rivayetlerinin doğruluğu hadis otoriteleri tarafından şüpheli bulunmuştur. Bunun yanı sıra, rivayetlerde yer alan detaylı tasvirlerin, hadis ilmi açısından zayıf kabul edilen anlatılar arasında yer aldığı ifade edilmiştir.⁴⁹ İbn Asâkir (ö. 571/1176) tarafından nakledilen söz konusu hadisin münker olduğu ifade edilmektedir. İbn Asâkir, Fâtıma ile Ali'nin evliliğine dair pek çok münker ve mevzû hadisin varlığından söz etmekle birlikte, kitabın hacmini gereksiz yere artırmamak amacıyla bu rivayetlerin zikredilmediğini belirtmiştir. İbn Asâkir, *Târîh* adlı eserinde bu rivayetlerin bir kısmını sened ve metinleriyle birlikte nakletmiş, ilgili isnadların zayıf olduğu ve söz konusu rivayetlerin mevzû olduğunu kanıtlanmıştır.⁵⁰ Ayrıca, rivayetin ilk ravisi olan Ebû Hüreyre'nin bu olaya tarihî açıdan şahit olması mümkün değildir. Zira söz konusu evlilik Bedir Savaşı'ndan sonra gerçekleşmiş, Ebû Hüreyre ise ancak 7. yılın (628) başlarında Müslüman olmuş;⁵¹ buna rağmen rivayette olayın doğrudan şahidi gibi aktarılmıştır. Benzer rivayetlerin, muahhar dönemde Enes b. Mâlik tarikiyle nakledilen versiyonlarına da rastlanmaktadır. "Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma'yı talep edenlere başlangıçta bir karşılık vermez ve daha sonra bunun sebebinin ilâhî bir emir olduğunu, zamanı gelmeden bu durumu açıklamaktan men edildiğini ifade eder."⁵² Başka bir rivayette ise Enes b. Mâlik'in yanında Hz. Peygamber'e vahiy geldiği, Hz. Peygamber'in Cebrâil'in

⁴⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 42/125.

⁴⁸ Ayşe Betül Algül - Ömer Faruk Habergetiren, "Hz. Peygamber Dönemi Mehîr Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (30 Aralık 2019), 227-229.

⁴⁹ Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *el-'Ulûv li'l-'Aliyyi l-'Ğaffâr fî İdâhi Sahîhi l-'Ahbâr ve Sakîmihâ*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. 'Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetu Edvâ'i's-Selef, 1416/1995), 30.

⁵⁰ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997), 11/55.

⁵¹ M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/160.

⁵² Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tayyib el-Vâsîti İbnü'l-Meğâzili, *Menâkibü Ali* (San'a: Dârü'l Âşâr, 1424/2003), 412-413.

kendisine Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'yı evlendirmeyi emrettiğini söylediği, ardından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Muhacir ve Ensar'dan birçok kişiyi yemeğe davet etmesini buyurduğu nakledilmektedir.⁵³

Taberânî, İbn Mes'ûd'dan naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in Tebük Seferi esnasında "Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'yı Allah'ın emriyle evlendirdiğini, Cebrâil'in de cennette onlar için hazırlanan köşkleri kendisine gösterdiğini" bildirmektedir.⁵⁴ Tebük Seferi sırasında Hz. Peygamber tarafından dile getirildiği belirtilen evlilikle ilgili rivayet, bağlamdan kopuk bir şekilde nakledildiği için Hz. Peygamber'in bu konuya neden değindiği hususu belirsiz kalmaktadır.

Bununla birlikte, yukarıda zikredilen anlatıların çoğunda, aynı haberi farklı rivayetlerle destekleyen bir çerçeve sunulduğu ve Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın evliliğinin, Hz. Peygamber'in ifadesine göre Cebrâil tarafından iletilen ilâhî bir emir doğrultusunda gerçekleştiğinin vurgulandığı görülmektedir. Bu rivayetler, ilâhî emir vurgusunda birleşmekle birlikte, aralarındaki bazı çelişkiler ve ayrıntı farklılıklarıyla da dikkat çekmektedir.

1.2. Hz. Fâtıma'nın Yaşının Küçük Olması

Hz. Fâtıma'nın yaşının söz konusu edildiği tek rivayet bulunmaktadır. Büreyde'nin naklettiği rivayete göre; "Ebû Bekir ve Ömer Fâtıma'yı nikâhlanmak için Hz. Peygamber'den istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'O henüz küçüktür (uygun değildir).' buyurdu. Ardından Ali talip oldu ve Hz. Peygamber onu Ali ile evlendirdi."⁵⁵ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu rivayetin yorumunda "Bu, ilk bakışta Hz. Ali'nin, Ebû Bekir ve Ömer'den daha faziletli olduğuna delalet eder gibi görünse de gerçekte böyle değildir. Yahut şu şekilde anlaşılabilir: Fâtıma henüz küçükken Ebû Bekir ve Ömer talip olmuş, ardından biraz zaman geçip Fâtıma büyüyerek on beş yaşına ulaştığında Hz. Ali istemiştir. Veya Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'e 'O size göre küçüktür, siz ondan çok daha yaşlısınız' diyerek, nihayetinde Hz. Ali ile yaş bakımından uygunluğu sebebiyle evlendirmiş olabilir" demektedir.⁵⁶ O dönemde Hz. Ali'nin 25 yaşında, Hz. Ebû Bekir'in 50, Hz. Ömer'in ise 40 yaşını geçmiş olmaları, Hz. Peygamber'in evlenme taleplerini geri çevirme sebeplerinden biri olarak öne sürülmüştür.⁵⁷ Bu rivayetin yalnızca İbn Büreyde tarikiyle rivayet edildiği ve ilk kez Nesâî tarafından tahrîc edildiği anlaşılmaktadır. Rivayet kendi içinde tutarlı bir yapı sergilemekle birlikte, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in birbirlerinden

⁵³ Ebû'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ali Bahâü'd-Dîn el-Bağdâdî İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 6/254.

⁵⁴ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 22/407.

⁵⁵ en-Nesâî, *es-Sünen*, 5/429; Ebû Hafs 'Omer b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Şâhîn, *Kitâbu'l-Latîf li-Şerhi Mezâhibi Ehli's-Sunne*, nşr. 'Abdullâh b. Muhammed el-Busayrî (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ'i'l-Eseriyye, 1416/1995), 74.

⁵⁶ Ebû'l-Hasen Nûreddin 'Ali el-Mollâ 'Alîyyul-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/3944.

⁵⁷ Nur Velî, "Haberu Zevâcî's- Seyyide Fatıma", 74.

haberdar olmalarına ve Hz. Fâtıma ile aralarındaki yaş farkının oldukça fazla olmasına rağmen, farklı zamanlarda Hz. Peygamber'e giderek aynı evlilik talebinde bulundukları ve her ikisinin de aynı cevabı aldıkları yönündeki iddia, tarihsel açıdan kuşku uyandırmaktadır.

1.3. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye Söz Vermiş Olması

İbn Sa'd'ın eserinde yer alan rivayette, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik talepleri iç içe geçmiş bir şekilde aktarılmakta; anlatı, her iki şahsın aynı anda hareket ettiği ve Hz. Ali'nin de bu süreçte hazır bulunduğu izlenimini vermektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber'in talepleri reddetme gerekçesi, Hz. Ali'ye daha önce söz vermiş olmasıyla açıklanmaktadır. İbn Sa'd, rivayeti Hucr b. Anbes'ten nakletmekte ve onun Câhiliye döneminde "kan içici" olarak tanındığını, daha sonra ise Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin yanında yer aldığını belirtmektedir. Bu bilgiler, İbn Sa'd'ın raviye bakış açısına dair dolaylı bir değerlendirme niteliği taşımaktadır.

Hucr b. Anbes'ten aktarılan rivayete göre "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Resûlullah'tan Hz. Fâtıma ile evlenmek istemiş; bunun üzerine Resûlullah, "Ey Ali, o senindir. Ben Deccâl (yalancı) değilim" demiştir."⁵⁸ Benzer bir rivayet el-Hattâbî tarafından nakledilmektedir. Bu rivayette sadece Hz. Ebû Bekir yer almaktadır.⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, bu rivayeti mevzû olarak değerlendirmiş ve Mûsâ bin Kays tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir. Onu "gulat-ı Râfızî" (aşırı Şîî) olarak nitelendiren İbnü'l-Cevzî, Mûsâ bin Kays'ın "Asfûru'l-Cenne" (Cennet'in serçesi) lakabıyla anıldığını belirtmiş, fakat onun için "İnşallah Himâru'n-Nâr (Cehennem'in merkebi) olacaktır" ifadesini kullanmıştır. Ayrıca el-Ukaylî, Musa b. Kays'ın "çok kötü ve bâtil rivayetler naklettiğini" belirtmişti.⁶⁰ Ayrıca, Hucr'un Hz. Peygamber'den bizzat işittiği ve doğrudan naklettiği başka bir hadise dair herhangi bir bilgi mevcut değildir; dolayısıyla bu rivayet, onun Hz. Peygamber'den doğrudan duyduğu yegâne aktarım olarak görülmektedir. Her ne kadar hadisın ravileri genellikle güvenilir kabul edilse de Hucr b. Anbes'in Hz. Peygamber'i şahsen dinlemediği, başka bir ifadeyle ondan doğrudan hadis dinlemediği bilinmektedir.⁶¹ Bu rivayette yer alan "Deccâl değilim" ifadesi, diğer anlatımlarda bulunmaması açısından özellikle dikkat çekmekte ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in bilinen üslubuna da aykırı düşmektedir. Ayrıca rivayet, Hz. Fâtıma'ya ilk olarak Hz. Ali'nin evlenme talebinde bulunduğunu, ardından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in huzuruna çıktıklarını vurgulayarak diğer rivayetlerden ayrılmaktadır. Bu anlatı, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'yı daha önce Hz. Ali'ye

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 20.

⁵⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Ğarîbu'l-Hadîs* (Dimeşk, ts.), 1/626.

⁶⁰ Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar (Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997), 2/159.

⁶¹ el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 9/204.

söz verdiğini ortaya koymaktadır. Ancak rivayette, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu sözü bilmeden mi yoksa bilerek mi geldikleri hususunda net bir bilgi bulunmamaktadır.

Muahhar kaynakların birinde, Sıffın Savaşı'ndan sonra Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma ile nasıl evlendiğini anlattığına dair bir rivayet yer almaktadır. Bu rivayete göre Hz. Ali, daha önce Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'yı istediklerini, ancak Hz. Peygamber'in onlara herhangi bir cevap vermediğini, ardından Hz. Fâtıma'yı kendisiyle evlendirdiğini beyan etmektedir.⁶² Hz. Ali'nin, Sıffın Savaşı'ndan sonra Hz. Fâtıma ile evlenme sürecine neden değindiği ve özellikle rivayette Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in evlenme talebinde bulunduklarının vurgulanması, siyasî ayrışmaların belirginleştiği bir dönemde bu rivayetin aktarılmış olmasını dikkat çekici kılmaktadır.

Hz. Ali'den nakledilen bir başka rivayette ise Hz. Peygamber, evlilik tekliflerini herhangi bir gerekçe göstermeden geri çevirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ali'nin yanına gelerek "O, senin içindir" diyerek Hz. Fâtıma'yı istemesi yönünde telkinde bulunmuştur. Daha sonra Hz. Peygamber, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'yı evlendirmiştir. Bu haberi duyan Hz. Fâtıma ağladığında ise Hz. Peygamber kendisine, "Seni, onların en bilgili, en faziletli ve en hayırlısıyla evlendirdim. Neden ağlıyorsun?" diye sormuştur.⁶³ Bu rivayette yer alan "onlar" ifadesinin kimleri işaret ettiği açık değildir. Burada "isteme" sürecine katılanlar arasında mı, yoksa genel olarak bütün sahâbe içinde mi "en hayırlı" olduğu kastedildiği belirsiz kalmaktadır. Ayrıca, Hz. Fâtıma'nın daha önce Hz. Ali'ye söz verildiği bilgisine sahip olup olmadıkları ya da bu bilgiyi paylaşımlarına rağmen neden benzeri bir talepte bulundukları da rivayetin muhtevassından netlik kazanmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu ifadeler, hem "onlar" ifadesinin kapsamı hem de evlilik tekliflerinin bilinçli olarak mı yoksa bu bilgidan habersizce mi yapıldığı konusunu tartışmaya açık bırakmaktadır. Bu rivayetin tek bir şahıs aracılığıyla nakledilmesi ve nakleden kişinin, söz konusu ifadeleri Hz. Peygamber'den duymasının mümkün görünmemesi, rivayetin güvenilirliği konusunda şüphe meydana getirmektedir. Mustafa Akkad (ö.1384/1964), Hz. Ali'nin eş olarak seçilmesinin makul bir tercih olduğunu ifade eder. Ona göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in o dönemde evli olmaları, Hz. Peygamber'in bu tercihinin etkileyen önemli bir unsurdur. Akkad ayrıca, Hz. Ali'nin hicretten önce Müslümanların güvende olmaması nedeniyle evliliği ertelediğini ve maddî yetersizliğine rağmen, Hz. Peygamber'in kendisine bu konuda bir ayrıcalık tanıdığının bilincinde olarak Fâtıma ile evlenmek istediğini dile getirdiğini belirtir.⁶⁴

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 16/531.

⁶³ İzzeddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 216.

⁶⁴ Abbas Mahmûd b. İbrâhim el-Akkad, *Fatimatü'z-Zehra ve'l-Fatmiyyun* (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1953), 31.

Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in diğer kızlarının evlilikleriyle ilgili rivayetler de sürecin ilâhî yönüne ve evlilik tekliflerinin değerlendirilme biçimine ışık tutmaktadır. Hz. Fâtıma Bedir Savaşı sonrasında, hicretin ikinci yılında, Zilkade (Mayıs/624) veya Zilhicce (Haziran/624) ayında evlenmiştir.⁶⁵ Hz. Peygamber'in diğer kızı Ümmü Külsûm'ün kardeşi Fâtıma ile yakın tarihlerde evlendiği anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in her iki kızıyla evlenmek üzere talepte bulunmuştur. Bir rivayette ise Hz. Ömer'in, Hz. Osman'a giderek kızı Hafsa ile evlenmek isteyip istemediğini sorduğu, Osman'ın cevap vermemesi üzerine de durumu Hz. Peygamber'e ilettiği aktarılmaktadır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ömer, umulur ki Allah sana Osman'dan daha hayırlı bir damat, Osman'a da senden daha hayırlı bir kayınpeder verir" demiştir. Daha sonra Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile evlenmiş, Hz. Osman'ı ise kızı Ümmü Külsûm ile nikâhlamıştır. Ümmü Külsûm'ü daha önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer istemiş, ancak Hz. Peygamber bu evlilik tekliflerini kabul etmemiştir. Kaynaklarda, Hz. Fâtıma'nın evlilik taleplerinin reddedilme gerekçesi olarak "ilâhî emir" vurgusu öne çıkarken, aynı gerekçenin Ümmü Külsûm için de kullanıldığı görülmektedir. Belâzürî'ye göre, Hz. Osman, eşi Rukıyye'nin vefatından dolayı derin bir üzüntü içerisindeydi. Hz. Peygamber, Cebrâil'in emriyle Rukıyye'nin kardeşi Ümmü Külsûm'ü Hz. Osman ile evlendirmiştir.⁶⁶ Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'yı talep etmelerini reddetme gerekçesi, aralarındaki yaş farkı olarak gösterildiği rivayetlerle Ümmü Külsûm'ün kendisinden yaşça büyük olan Hz. Osman ile evlendirilmesiyle çelişmektedir.⁶⁷

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik taleplerini aktaran rivayetler ile Hz. Peygamber'in kızlarının evliliklerinde gözettiği bazı prensipler arasında çelişkili unsurlar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konuda önem verdiği hususlardan biri, kızlarının görüş ve rızasını almaktır. Nitekim Hz. Ali, Hz. Fâtıma ile evlenmek istediğini söylediğinde, Hz. Peygamber kızının yanına giderek, "Ali senden bahsediyor" ifadeleriyle onun fikrini almıştır.⁶⁸ Hz. Fâtıma'nın sessizliği, onay olarak kabul edilmiş ve nikâhları kıyılmıştır. Hz. Peygamber'in bu tutumu, kızlarının evliliklerinde genel bir uygulama olarak görülmektedir.⁶⁹ Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) naklettiği bu rivayete şahid olmadığı muhtemelen o dönemin evliliklerinde gerçekleşen süreci Hz. Fâtıma hakkında anlattığı ifade edilmiştir.⁷⁰ Bu tespit, evlenecek kişiye fikrinin sorulmasının en azından toplumun bir kesiminde yadırganmayan bir uygulama olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik taleplerine karşılık, Hz. Peygamber'in kızlarının görüşlerini alıp

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/25.

⁶⁶ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 475.

⁶⁷ Nur Veli, "Haberu Zevâcî's- Seyyide Fatıma", 101.

⁶⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, 247.

⁶⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 253; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/20.

⁷⁰ Nur Veli, "Haberu Zevâcî's- Seyyide Fatıma", 80.

almadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca, bazı rivayetlerde yer alan 'ilâhî emir' ifadesi, Hz. Peygamber'in kızlarının görüşlerine başvurma prensibiyle çelişmektedir.

Bir diğer önemli husus, Hz. Peygamber'in kızlarını yalnızca tek eş olarak evlendirmiş olmasıdır; nitekim tarihî kaynaklar da bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.⁷¹ Hz. Peygamber, başka bir kadınla evlenmek isteyen damadı Hz. Ali'ye açık bir şekilde karşı çıkmış ve böyle bir evliliği ancak Hz. Fâtıma'dan boşanması şartıyla gerçekleştirebileceğini ifade etmiştir.⁷² Hz. Ali'nin kızından boşanmadan başka biriyle evlenmesine izin vermeyen Hz. Peygamber, minbere çıkarak bu evliliğe karşı olduğunu ifade ettiği konuşmasında, kızı Zeyneb'in kocası Ebû'l-Âs b. Rebî'den bahsetmiş ve onunla olan akrabalığını överek, "Onunla konuştuğumuzda beni tasdik etti, bana söz verdi ve sözünde durdu." ifadelerini kullanmıştır.⁷³ Buhârî'nin bu rivayetinden, Hz. Peygamber'in yalnızca Hz. Fâtıma'nın değil, diğer kızlarının eşlerinin de yeniden evlenmesine müsaade etmediği sonucuna varılmaktadır.⁷⁴ Hz. Fâtıma, Hz. Peygamber'in evlenen son kızı olduğuna göre, en yakın çevresindeki kişilerin Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrını bilmemeleri veya bilmelerine rağmen böyle bir talepte bulunmaları dikkat çekici bir durumdur. Netice itibarıyla, Hz. Fâtıma ve diğer kızlarının evlilikleri birlikte değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in kızlarının görüşlerine önem verdiği ve onları tek eş olarak evlendirdiği anlaşılmaktadır. Rivayetlerde yer alan Hz. Ebû Bekir'in evlenme talepleri, onun evlilik geçmişi dikkate alındığında şüphe uyandırmaktadır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, hayatı boyunca toplam dört evlilik yapmıştır. Medine'ye hicret ettiğinde Ümmü Rûmân ile evliydi ve daha sonra Ensar'dan Habîbe bint Hârice ile nikâh kıymıştır. Hilafeti döneminde de Habîbe ile evliliğini sürdürdüğü bilinmektedir. Ümmü Rûmân ise hicretin altıncı yılında vefat etmiştir. İkinci evliliğini Ümmü Rûmân hayattayken mi yoksa vefatından sonra mı yaptığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Hz. Ebû Bekir'in çok sayıda evlilik yapan biri olmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁵ Hz. Ömer'in hayatı boyunca yedi evlilik yaptığı ve bu evliliklerin bazılarının boşanma, bazılarının ise eşlerinin vefatı nedeniyle sona erdiği bilinmektedir.⁷⁶ Hulefâ-yi Râşidîn'in evlilikleri hakkında yapılan bir çalışmada, çeşitli klasik kaynaklardan elde edilen verilere dayanarak şu sonuca ulaşılmıştır: "Çeşitli klasik kaynaklarda, Ebû Bekir ve Ömer b. Hattâb'ın çok eşlilik uygulamalarına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı rivayetlerde, her ikisinin de birden fazla eşi olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte, bu evliliklerin çok eşlilik, boşanma veya eşlerinin vefatı gibi sebeplerle

⁷¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 253.

⁷² el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 477.

⁷³ Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 6/215; el-Buhârî, *es-Sahîh*, "Fedâil", 16 (No. 3729).

⁷⁴ Şenyayla, "Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in Kızı İle Evlenme Teşebbüsü Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 111.

⁷⁵ Hakan Temir, "Hz. Ebû Bekir'in Evlilikleri ve Çocukları", *Hazreti Ebu Bekir*, (2019), 38-42.

⁷⁶ İsmail Kaya - Yrd. Doç. Dr. İsmail Altun, *Hz. Ömer ve ailesi* (Yayımlanmamış: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 43-55.

mi gerçekleştiği konusunda net bir açıklama yapılmamaktadır.”⁷⁷ Böyle bir durumda, aynı yıl içinde bu kişilerin Hz. Peygamber’in iki kızıyla evlenme taleplerinde bulunmaları, abartılı bir durum olarak değerlendirilebilir; zira ardışık evlenme istekleri, zaman dilimi ve sosyal bağlam dikkate alındığında olağanüstü bir olgu olarak anlaşılabilir. Özellikle Hz. Ümmü Külsûm ve Hz. Fâtıma’nın evlilik süreçlerine ilişkin benzer rivayetler bulunmasına rağmen, Hz. Fâtıma hakkındaki rivayetlerin daha fazla kaynakta yer alması ve zamanla çeşitli eklemelerle zenginleşmesi dikkat çekmektedir. Buna karşılık, Hz. Ümmü Külsûm’e dair rivayetlerin daha sınırlı ve yüzeysel bir şekilde aktarılması, bu iki kızın evlilik süreçlerinin tarihî ve sosyo-kültürel bağlamda farklı şekillerde ele alındığını göstermekte ve farklı yorumlara zemin hazırlamaktadır. Bu haberin birçok kaynakta yer almasının, Hz. Fâtıma’nın Hz. Ali’nin eşi olması ve Hz. Peygamber’in soyunu devam ettiren tek evladı olmasından dolayı, özellikle Şîî âlimler tarafından verilen önemden kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁷⁸ Şîî kaynaklarında, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma’nın Yüce Allah tarafından evlendirildiklerine güçlü bir vurgu yapılmaktadır.⁷⁹ Bu anlatılarda, “Eğer Hz. Ali olmasaydı, yeryüzünde Hz. Fâtıma’ya denk bir kimse bulunmazdı” ifadesi öne çıkmaktadır.⁸⁰ Hz. Peygamber’in yakın çevresinden olan bazı kadınların hayatı da tarihî gelişmelerle birlikte İslâm tarihi için daha önemli hale gelmiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra halife seçimleri sadece bir idareci seçimi olarak görülmemiş, daha sonra ortaya çıkan siyaset teorilerinin kaynağı, itikadî ve siyasî mezheplerin ana konularından biri olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in halife seçilmesi, özellikle Hâşimîlerin bu duruma itiraz etmelerine neden olmuş ve hilafetin Hz. Ali’nin hakkı olduğunu ileri sürmelerine yol açmıştır.⁸¹ Hz. Ali’nin hilafete gelmesinden sonra meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları, Müslümanlar arasındaki dinî ve siyasî ayrımları derinleştirmiştir. Sonuç olarak, siyasî ve buna bağlı olarak ortaya çıkan itikadî mezheplerin doğuşuna, Hz. Ali’nin hilafeti sırasında yaşanan bu ayrışmaların zemin hazırlamıştır.⁸² Bu kırımların kaynağı olarak ise ilk hilafet seçimi görülmeye başlanmıştır. Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren bu mezhepleşme sürecinde çok sayıda Ehl-i Sünnet ve Şîî mezhebi ortaya çıkmıştır.⁸³ Hicrî birinci yüzyılda oluşmaya başlayan Şîilik, hilafetin seçime değil, “nas” ve “vesayet”e dayandığını ileri sürmüştür.⁸⁴ Hz. Ali’nin İslâm’a ilk giren kişi olması ve Hz. Peygamber’e yakınlığı, hilafetin onun hakkı olarak görülmesine neden

⁷⁷ Musda Asmara - Rahadian Kurniawan, “Polygami Practices of Khulafa al-Rasyidin: A Classical Turast Study”, *Justicia Islamica* 16 (19 Kasım 2019), 319.

⁷⁸ Nur Veli, “Haberu Zevâcî’s- Seyyide Fatıma”, 101.

⁷⁹ Mehmet Salih Arı, “Şia Kaynaklarında Hz. Fâtıma” (Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtıma, Sivas: Sivas Belediyesi, 2017), 125.

⁸⁰ Muhammed Bâkır (ö.1111/1699) el-Meclisî, *Bihârü’l-Envâr* (Beyrut: Muessesetu’l-Vefâ, 1403/1983), 28/82.

⁸¹ Adem Apak, “Hz. Ali’nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, *Marife* 1 (2005), 122-123.

⁸² Mehmet Öztürk, “Hz. Ali Dönemi Siyasî ve Fıkhi Gelişmelerin Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal] 1 (2013), 87.

⁸³ Öztürk, “Hz. Ali Dönemi Siyasî ve Fıkhi Gelişmelerin Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, 88.

⁸⁴ Abdülkader Durguti, “Hilafet Tartışmalarının Siyasî Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 154.

olmuştur.⁸⁵ Hz. Ali'nin hilafetteki hakkını gasp edenlerin ilk üç halife olduğu ileri sürülmüştür. Hilafetin ilk üç halifenin hakkı olduğunu savunanların aklı ve naklî delillere aykırı davrandıkları, Şîî âlimler tarafından ayet ve hadislerle ispatlanmaya çalışılmıştır.⁸⁶ Şîa, savundukları siyasî düşünce ve iddiaları desteklemek amacıyla dinî delillere başvurma gereği duymuştur. Bu durum, aslı ve dayanağı bulunmayan birçok rivayetin kaynaklarda yer almasına zemin hazırlamıştır.⁸⁷ Bu süreçte Hz. Ali'nin karşısında üç isim yer almaktadır: Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Ali ve ailesine karşı birlikte hareket ettikleri izlenimi verilmiştir. Ayrıca, Hz. Fâtıma ile ilgili olaylarda bu iki isim sıkça beraber zikredilmektedir. Aynı dönemde taraflar arasında hangi halifenin daha üstün olduğu tartışmalarının, Hz. Fâtıma ile evlilik üzerinden ele alındığı görülmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Bağdat'taki bir ilim meclisinde Hz. Ebû Bekir'in mi yoksa Hz. Ali'nin mi daha faziletli olduğu üzerine Sünnî ve Şîî'ler arasında yaşanan tartışmayla ilgili anlattığı anektod dönemin algısı üzerine fikir vermesi açısından önemlidir. Bu tartışmada İbnü'l-Cevzî "Onların en hayırlısı kızı nikahı altında olandı" demiştir. Bunun üzerine Sünnî'ler Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile evli olmasından dolayı Hz. Ebû Bekir'in, Şîî'ler de Hz. Fâtıma ile evli olmasından dolayı Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁸ Benzer bir rivayet İbn Asâkir tarafından nakledilmiştir. Bu rivayette İbn Ömer şöyle demiştir: "Biz, Hz. Peygamber zamanında, 'Resûlullah insanlar arasında en hayırlısıdır, sonra Ebû Bekir, sonra da Ömer gelir.' diye konuşurduk. Fakat Hz. Ali b. Ebî Tâlib'e öyle üç haslet verilmiştir ki, bunlardan sadece birinin bana ait olması, benim için kızıl develere (en değerli servete) sahip olmaktan daha kıymetli olurdu. Hz. Peygamber, kızı Fâtıma'yı onunla evlendirdi ve onların çocukları dünyaya geldi. Mescid-i Nebvî'nin bütün kapıları kapatılmasına rağmen, sadece Ali'nin kapısı açık bırakıldı. Ayrıca, Hayber Günü sancağı ona verdi."⁸⁹

Kaynaklara yansıyan bu iki rivayet, üstünlük tartışmalarında Hz. Fâtıma ile evliliğin öne çıkarıldığını ve kadınların siyasî tartışmalardaki konumlarını ortaya koyması açısından önemlidir. Hz. Fâtıma'nın evliliği sürecinde yaşananlar, Hz. Peygamber'in ailesi ile dünyevî çıkarların etkisiyle deforme olmuş bir İslâm anlayışı arasındaki çatışmanın örnek bir sahnesine; başka bir deyişle, Şîa ile Sünnîlik arasındaki dinî-siyasî çekişmenin sembolik bir vitrini hâline dönüştürülmüştür. Tartışmaların odak noktasında, bir tarafta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, diğer tarafta ise Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma ve onun eşi Hz. Ali yer almaktadır. Şîa, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunurken,

⁸⁵ Durguti, "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi", 168.

⁸⁶ Bayram Ayhan, "Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi = The Matter Designation of Caliphate with Nass-Verses", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 50 (2018), 85.

⁸⁷ M. Bahâüddin Varol, *Ehli Beyt Kavramsal Boyut* (Konya: Yediveren, 2004), 101-102.

⁸⁸ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefiyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/141.

⁸⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 42/122.

onun Hz. Peygamber'le olan akrabalık ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bu düşüncenin desteklenmesi, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali evliliğinin ilahî bir emire dayandırılmasını sağlamıştır. Ele alınan rivayetlerde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin evlilik teklifinde bulunması; ilk ikisinin tekliflerinin reddedilmesi, yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçevede şekillenmiş olma ihtimalini düşündürmektedir. Burada Hz. Ali'nin onurlandırılmasının amaçlanmış olabileceği gibi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in konumlarının zayıflatılmasının da söz konusu olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Sonuç / Conclusion

Hz. Fâtıma'nın evliliği etrafında şekillenen rivayetler, İslâm tarihinde hem bireysel hem de toplumsal boyutlarıyla önemli bir yere sahiptir. Rivayetlerin detaylı bir şekilde incelenmesi, bu evliliğin yalnızca kişisel bir tercih ya da toplumsal bir gelenek değil, aynı zamanda dinî ve siyasî sembollerle yüklü bir olay olarak yorumlandığını ortaya koymaktadır. Evlilik teklifleri ve bu süreçte yaşananlar Şîî ve Sünnî bakış açıları arasında tarihî ve mezhepsel gerilimlerin temelini oluşturmuştur. Ele alınan rivayetler, özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik taleplerinin reddedilmesi ve Hz. Ali'nin kabul edilmesi üzerinden, siyasî üstünlük tartışmalarının şekillenmesinde etkili olduğunu göstermektedir. Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin evliliğinin ilahî bir emirle gerçekleştiği vurgusu, Şîî yorumlarında Hz. Ali'nin manevî ve siyasî otoritesinin bir kanıtı olarak sunulmuştur. Buna karşılık, Sünnî gelenekte ise bu evliliğin, dönemin sosyo-kültürel dinamikleri ve ailevî ilişkiler bağlamında değerlendirilmesi gerektiği savunulmuştur. Bazı rivayetlerde Hz. Ali'nin tevazu sahibi kişiliği ve maddî yetersizliği, evlilik sürecinde tereddüt yaşamasının temel sebebi olarak vurgulanırken; diğer rivayetlerde, bu evliliğin doğrudan ilahî bir emirle gerçekleştiği iddia edilmiştir. Bu farklı yaklaşımlar, rivayetlerin aktarımı sırasında siyasî ve mezhepsel bağlamın etkili olduğuna işaret etmektedir. Kaynakların sunduğu bilgiler ışığında, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in evlilik teklifleriyle ilgili rivayetler, bir yandan dönemin toplumsal yapısını ve evlilik pratiklerini yansıtırken, diğer yandan tarihsel ve siyasî süreçlerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerde yer alan detayların kronolojik ve içeriksel tutarsızlıkları, aktarım süreçlerinde yorumların ve eklemelerin etkili olduğunu düşündürmektedir. Sonuç olarak, Hz. Fâtıma'nın evliliğine dair anlatılar, İslâm tarihindeki mezhepsel ayrışmaların anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu yönüyle Hz. Fâtıma'nın evliliğine dair rivayetler, yalnızca bir evlilik hikâyesi değil, İslâm toplumunun şekillenme sürecinde dinî, siyasî ve mezhebî kimliklerin inşasında belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. el-Musannef. nşr. Habîburrahmân el-'Azamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982.

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Fedâilu's-Sahâbe. nşr. Vasiyyullâh Muhammed 'Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1983.

Akkad, Abbas Mahmûd b. İbrâhim el-. Fatimatü'z-Zehra ve'l-Fatimiyyun. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1953.

Algül, Ayşe Betül - Habergetiren, Ömer Faruk. "Hz. Peygamber Dönemi Mehîr Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/12 (30 Aralık 2019), 209-232. <https://doi.org/10.17859/pauifd.643770>

Apak, Adem. "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü". Marife 1 (2005), 121-143.

Apak, Adem. "Hz. Fâtima'nın (RAH) Evliliği ve Aile Hayatı". Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtima, 67-74.

Arı, Mehmet Salih. "Şia Kaynaklarında Hz. Fâtima". 117-134. Sivas: Sivas Belediyesi, 2017.

Asmara, Musda - Kurniawan, Rahadian. "Polygami Practices of Khulafa al-Rasyidin: A Classical Turast Study". Justicia Islamica 16 (19 Kasım 2019), 319-342. <https://doi.org/10.21154/justicia.v16i2.1558>

Ayhan, Bayram. "Hilafetin Nass ile Tayini Meselesi = The Matter Designation of Caliphate with Nass-Verses". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED) 50 (2018), 79-103.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. I-XVI Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93) el-. *Ensâbü'l-eşraf*. çev. Mehmet Akbaş Musa K. Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2020.

Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-. *el-Câmi'ü'l-Müsnedü's-Sahihü'l-Muhtasar*. nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Demir, Mahmut. *Fezâilu's-Sahâbe rivayetleri bağlamında Şîh-Sünnî ihtilafının Sünnî hadis rivayetine yansımaları*. Yayınlanmamış: Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed er-Râzî (ö.310/923) ed-. *ez-Zürriyyetü't-tâhire*. nşr. Muhammed Cevâd. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986.

Durguti, Abdylkader. "Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016), 149-176.

Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il el-. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. nşr.

N'aîm Zarzûr. el-Mektebetu'l-Asriyye, 1426/2005.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*. Ankara: Otto, 2016.

Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-
Ğarîbu'l-Hadîs. Dimeşk, ts.

Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Ebî Bekr b. Suleymân el-. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. nşr. Husâmeddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefiyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. nşr. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Hamdûn, Ebû'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Alî Bahâû'd-Dîn el-Bağdâdî. *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdûlmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafâ es-Sakkâ vd. Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdî'l-Muhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. nşr. 'Alî Muhammed 'Omer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbn Şâhîn, Ebû Hafs 'Omer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Latîf li-Şerhi Mezâhibi Ehli's-Sunne*. nşr. 'Abdullâh b. Muhammed el-Busayrî. Medine: Mektebetu'l-Ğurebâ'î'l-Eseriyye, 1416/1995.

İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. nşr. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *el-Mevdû'ât*. nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar. Riyad: Edvâ'u's-Selef, 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed. *Üsdü'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.

İbnü'l-Meğâzilî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tayyib el-Vâstî. *Menâkibü Alî*. San'a: Dârü'l Âşâr, 1424/2003.

İshâk b. Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016.

Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kaya, İsmail - Yrd. Doç. Dr. İsmail Altun. *H. Ömer ve ailesi*. Yayınlanmamış: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir. *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-meta'*. nşr. Muhammed Abdülhamid en-

Nemisi. Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-ilmiyye, 1999.

Medisî, Muhammed Bâkır (ö.1111/1699) el-. *Bihâru'l-Envâr*. I-CX Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1403/1983.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî (ö. 1031/1622) el-. *İthâfü's-Sâ'il Bimâ li-Fâtimate Mine'l-Menâkıb: Seyyidetü Nisâ'i Ehli'l-Cenne Fâtimetü'z-Zehrâ*. çev. nşr. Abdüllatîf Âşûr. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb el-Hurâsânî en-. *es-Sünenü's-Suğrâ*. nşr. Heyet. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1433/2012.

Nur Veli, Abdülaziz Muhammed. "Haberu Zevâci's- Seyyide Fatıma". *Journal of Saudi Historical Society* 4/8 (2003).

Ömerî, Ekrem Ziyâ. *es-Siretü'n-nebeviyyeti's-sahiha*. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 6. Basım, 1994.

Öztürk, Mehmet. "Hz. Ali Dönemi Siyasi ve Fıkhi Gelişmelerin Mezheplerin Oluşumuna Etkisi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Amasya İlahiyat Dergisi = Amasya Theology Journal]* 1 (2013), 83-103.

Safa, Mustafa. "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal ve Dini Hayat". *Toplum Bilimleri (Dergi)* IX/17 (2015), 355-398.

Şenyayla, Gencal. "Hz. Ali'nin, Ebû Cehil'in Kızı İle Evlenme Teşebbüsü Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *İSTEM* 37 (30 Haziran 2021), 103-124.
<https://doi.org/10.31591/istem.957847>

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. nşr. "Hamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi". Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 1983.

Temir, Hakan. "Hz. Ebû Bekir'in Evlilikleri ve Çocukları". *Hazreti Ebu Bekir*, 33-56.

Varol, M. Bahaüddin. *Ehli Beyt Kavramsal Boyut*. Konya: Yediveren, 2004.

Yemani, Muhammed Abduh. *İnneha Fatıma ez-Zehra*. Beyrut: el-Menar, 1416/1996.

Yeniçeri, Celal. "Hz. Peygamber Ailesinin Gelirleri, Geçimi ve Bıraktığı Miras". *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (İlmî Toplantı)*, 343-402.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz ez-. *el-Uluuv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr fî İdâhi Sahîhi'l-Ahbâr ve Sakîmihâ*. nşr. Ebû Muhammed Eşref b. 'Abdilmaksûd. Riyad: Mektebetu Edvâ'i's-Selef, 1416/1995.

Zürkânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdubâkî b. Yûsuf el-Mâlikî ez-. *Şerhü'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibi'l-Ledunniye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

'Aliyyul-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn 'Alî el-Mollâ. *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.

'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Mekkî el-. *ed-Du'afâu'l-Kebîr*. nşr. Mâzin es-Sersâvî. Mısır: Dârü İbn Abbas, 2008.



Müslüman Olmayanlara Benzemeyi Yasaklayan ve Onlara Muhalefeti Emreden Hadislerin Üslup Bakımından Tasnifi ve Tahlili

Necmi Sarı ¹

Öz

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in gayrimüslimlere benzememe ve onlara muhalefet etme hususundaki tutumu, Nebvî Sünnet'in kullandığı üslup çeşitleri çerçevesinde ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in gayrimüslimlere benzemekten sakındırmaya yönelik yaklaşımı, İslam toplumunun dini ve kültürel kimliğini muhafaza etme amacına dayanır. Bu ilke, Medine döneminde teşriî bir hüküm haline gelmiş ve Müslümanların kimlik bilincini güçlendiren önemli bir sünnet olarak benimsenmiştir. Nebvî uygulamalar, terhîb/korkutma, emir, nehiy ve fiilî yönlendirmelerle şekillenmiş, Müslümanların inanç ve yaşam tarzı bakımından farklı bir bilinç oluşturmaya katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda, Yahudi ve Hristiyan pratiklerinden ayrışma, sadece şekilsel bir farklılık değil, aynı zamanda zihniyet ve değerler sistemi açısından da bağımsız bir İslami kimlik inşa etme stratejisi olarak değerlendirilmelidir. Günümüzde küreselleşme ile artan kültürel etkileşimler düşünüldüğünde, bu sünnetin sadece tarihsel bir uygulama değil, Müslüman kimliğini koruyucu bir ilke olduğu açıktır. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in İslam ümmetinin kimlik inşasında oynadığı kritik rolü ve gayrimüslimlere muhalefet konusundaki sünnet anlayışını detaylı bir şekilde ele almakta ve bu çerçevede geliştirdiği yöntemleri incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Gayri Müslim, Teşebbüh Yasağı, Muhalefet Emri, Üslup

Sarı, Necmi. "Müslüman Olmayanlara Benzemeyi Yasaklayan Ve Onlara Muhalefeti Emreden Hadislerin Üslup Bakımından Tasnifi Ve Tahlili". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 702-719. <https://doi.org/10.32711/tiad.1653321>.

Geliş Tarihi	07.03.2025
Kabul Tarihi	29.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye, necmisari@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0910-7691



The Stylistic Classification and Analysis of Hadiths that Prohibit Imitation of Non-Muslims and Command Opposition to Them

Necmi Sarı¹

Abstract

This study examines the attitude of the Prophet Muhammad towards avoiding resemblance to and opposing non-Muslims within the framework of the stylistic variations employed in the Prophetic Sunnah. The Prophet's approach to warning against imitating non-Muslims is rooted in the objective of preserving the religious and cultural identity of the Islamic community. This principle became a legislative ruling during the Medinan period and was adopted as a significant Sunnah that reinforced the identity consciousness of Muslims. The Prophetic practices were shaped through various methods, including warnings (tarhīb), commands, prohibitions, and practical guidance, all of which contributed to the development of a distinct consciousness among Muslims in terms of belief and lifestyle. In this context, the differentiation from Jewish and Christian practices should not be viewed merely as a formal distinction but rather as a strategy for constructing an independent Islamic identity in terms of mindset and value system. Given the increasing cultural interactions in the era of globalization, it is evident that this Sunnah is not merely a historical practice but also a principle that safeguards Muslim identity. This study meticulously explores the critical role of the Prophet Muhammad in shaping the identity of the Muslim ummah and examines the Prophetic understanding of opposition to non-Muslims, along with the methods developed in this regard.

Keywords: Hadith, Non-muslim, Prohibition of Imitation, Command to Differ, Style.

Sarı, Necmi. "The Stylistic Classification and Analysis of Hadiths that Prohibit Imitation of Non-Muslims and Command Opposition to Them". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 702-719. <https://doi.org/10.32711/tiad.1653321>.

Date of Submission	07.03.2025
Date of Acceptance	29.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assoc. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Bolu, Türkiye, necmisari@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0910-7691

Giriş

Hız. Muhammed, nübüvvetle görevlendirildiği andan itibaren, yaşadığı toplumun inanç ve değerler sistemine meydan okuyan bir tebliğ faaliyetine girişmiştir. Bu muhalefetin temelinde, İslâm'ın tevhid inancının, müşrik Arap toplumunun hâkim din anlayışı olan putperestlikle tamamen zıt bir mahiyet taşıması yatmaktadır. Cahiliye toplumu, tarihî süreç içerisinde çeşitli putlara tapınma esasına dayalı çoktanrıcı bir inanç sistemini benimsemiş, dinî ve toplumsal yapısını bu inanç çerçevesinde şekillendirmiştir. İslâm'ın mesajı ise, yalnızca tek bir ilâhın varlığını kabul etmeyi değil, aynı zamanda putlara ve batıl inançlara yönelik her türlü bağılılığı kesin bir şekilde reddetmeyi gerektirmektedir. Bu durum, İslâm'ın sadece bireysel düzeyde bir inanç değişimini değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı köklü bir dönüşüme uğratmayı hedeflediğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Hız. Peygamber'in daveti, Mekke'de hâkim olan dinî ve sosyokültürel normlarla kaçınılmaz bir çatışma sürecini de beraberinde getirmiştir.

Mekke müşrikleri için İslâm, yalnızca bireysel bir inanç sistemi değil, toplumsal, ekonomik ve siyasî dengeleri tehdit eden bir hareket olarak algılanmıştır. Zira İslâm'ın tevhid ilkesi, Kâbe merkezli putperest ekonomiyi sarsmakta ve müşrik ileri gelenlerinin statüsünü sorgulanabilir hâle getirmekteydi. Bu nedenle, Hız. Peygamber'in tebliği, sadece teolojik bir meydan okuma olarak değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik düzlemde de mevcut yapıya karşı bir tehdit olarak değerlendirilmiştir.

Öte yandan, İslâm'ın getirdiği yüksek ahlâkî ilkeler ve bireyler arası ilişkilerde adalet, merhamet ve doğruluk gibi faziletleri esas alan değerler sistemi, Cahiliye toplumu tarafından benimsenen menfaat merkezli etik anlayışla çelişmekteydi. Cahiliye Arapları arasında güç ve üstünlük kavramları, bireysel menfaatin ön planda tutulduğu bir yapıda şekillenmişti. Kan davası, kabile asabiyeti, zulüm ve güçlünün zayıf üzerindeki tahakkümü gibi normlar, toplumsal düzenin temel taşlarını oluşturmaktaydı. Buna karşın, İslâm ahlâkî bireyler arası ilişkileri adalet, ihsan ve hakkaniyet ilkeleri doğrultusunda yeniden şekillendirmeyi hedeflemekteydi. Bu durum, Hız. Peygamber'in sadece inanç temelli bir dönüşümü değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal normlarda da köklü bir değişimi gerçekleştirmeye yönelik bir misyon üstlendiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber'in tebliğinin, sadece inanç alanında değil, kültürel ve geleneksel pratikler noktasında da müşrik toplumdaki ayrılmaya yönelik bir bilinç oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sahâbîlerden Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687) rivâyet ettiği bir hadise göre, Hız. Peygamber, müşriklere muhalefet olsun diye saçlarını salıvermek suretiyle serbest bırakmış³ ve böylece onların ortadan ikiye ayırarak tarama alışkanlığından farklı bir uygulama benimsemiştir. Bu tür uygulamalar, yalnızca bireysel bir tercihin ötesinde, İslâm toplumunun kimlik inşasında müşriklerden ayrılmaya yönelik bilinçli bir strateji olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, İslâm'ın ilk döneminde, yani Mekke yıllarında Müslümanların sosyo-politik açıdan güçsüz olmaları, müşriklerden ayrışma ve onlara muhalefet etme ilkesinin

³ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Menâkıb", 23; "Menâkıbu'l-Ensâr", 52; "Libâs", 70; Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Fadâil", 90; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Tereccül", 10; Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü's-süğrâ*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Zinet", 61; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), "Libâs", 36.

sistematiik bir şer'î kaide olarak belirginleşmesini geciktirmiştir. Mekke döneminde Müslümanlar, baskı ve zulüm altında yaşadıkları için, kimlik inşasına yönelik açık ve meydan okuyucu uygulamalar sınırlı bir düzeyde kalmıştır. Ancak Medine'ye hicretle birlikte Müslüman toplum, siyasal ve toplumsal bir varlık olarak güç kazanmaya başlamış ve böylece müşriklerden ve diğer dinî topluluklardan ayrışma ilkesi daha net bir çerçeveye oturmuştur.

İslâm toplumu sadece müşriklerle değil, aynı zamanda Medine'de köklü bir yerleşikliğe sahip olan Yahudilerle de karşı karşıya gelmiştir. Yahudiler, özellikle dinî ve kültürel açıdan Medine toplumunda önemli bir nüfuza sahip olup, Araplar üzerinde belirli geleneklerin oluşmasına etki etmişlerdir. Medineli Araplar, zamanla Yahudilerin bazı dinî ve sosyal pratiklerini benimsemiş ve bu unsurları kendi kültürel kodlarıyla sentezlemiştir. Hz. Peygamber, İslâm toplumunun inanç ve kimlik bakımından Yahudilerden de ayrışmasını sağlamak adına çeşitli emirler getirmiştir. Yahudilere muhalefet ilkesi, zaman içinde sistematiik bir yapıya kavuşmuş ve uygulama biçimleri netleşerek Müslüman kimliğinin inşasında önemli bir faktör hâline gelmiştir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in tebliği, yalnızca bireysel bir inanç değişimini değil, aynı zamanda toplumsal, ahlâkî ve kültürel dönüşümü de hedefleyen kapsamlı bir süreci içermektedir. Müşriklerden ve Yahudilerden ayrışma ilkesi, bu sürecin önemli bir parçası olup, İslâm toplumunun bağımsız bir kimlik inşa etme sürecinin temel dinamiklerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in sünneti doğrultusunda şekillenen bu ayrışma, zamanla İslâm toplumunun itikadî, ahlâkî ve sosyokültürel yapısının belirginleşmesini sağlamış ve Müslüman kimliğinin inşasında önemli bir ilke hâline gelmiştir.

Nebevî Sünnetin Kullandığı Üslup Çeşitleri

İslam dini, kendi mensuplarına özgün bir kimlik ve yaşam biçimi sunmak amacıyla, diğer din mensuplarına, özellikle de gayri müslimlere benzemekten kaçınmayı ve onlara muhalefet etmeyi teşvik eder. Bu bağlamda Peygamber Efendimiz'in uygulamalarında ve tavsiyelerinde bu prensip açıkça vurgulanmıştır. Nitekim Nebevî Sünnet, Müslümanları inanç, ibadet, giyim-kuşam, sosyal hayat ve ahlaki davranış gibi birçok konuda gayri müslimlerden ayrılmaya davet etmiş ve bunu çeşitli yöntemlerle sağlamıştır. Bu ayrışma, İslam'ın bağımsızlığını ve Müslümanların şahsiyetini korumak adına son derece önemlidir. Bu temel prensibin hayata geçirilmesinde Nebevî Sünnet'in kullandığı en belirgin üslup ve yöntemlerden⁴ bazıları şunlardır:

1. Terhîb (Korkutmak)

Korkmak, çekinmek ve sakınmak anlamlarına gelen rehbet kökünden türeyen terhîb kavramı, dinî literatürde, dinin yanlış, kötü veya günah olarak nitelendirdiği söz ve davranışlardan insanları sakındırma ve uzaklaştırma amacını ifade eder.⁵

⁴ Nebevî üslup çeşitleri için ayrıca bk. Hasan Küçükosman, "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil Ve Tenkidi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 655-659.

⁵ Mehmet Görmez, "Tergîb ve Terhîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/508; Süleyman Uludağ, "Rağbet ve Rehbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/408.

Terhîb terimi Kur'an'da doğrudan geçmemekle birlikte, rehbet kökünden türeyen çeşitli kelimeler, sözlük anlamlarıyla Kur'an-ı Kerîm'de yer almaktadır. Bu kelimeler, genellikle korku, çekinme ve sakınma gibi anlamları ifade eder ve farklı bağlamlarda kullanılır.⁶

Müminleri kötülüklerden sakındıran her âyetin, üslup açısından terhîb kapsamında değerlendirilebileceği görülmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de terhîb üslubu, insanın kalbine tesir etmek, dinin temel prensiplerini, emir ve yasaklarını zihnine nakşetmek ve bunların uygulanmasını sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Aynı üsluba hadislerde de sıkça rastlanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in kötülüklerden ve ahlâksızlıktan sakındırmak için söylediği hadislerde terhîb terimi doğrudan geçmemekle birlikte, bu amaca yönelik olarak daha çok rahebe kökünden türeyen kelimeler kullanılmıştır. Öte yandan, terhîbin müstakil bir ilim dalı hâline gelmesi daha sonraki dönemlere rastlasa da, sahâbe devrinden itibaren terhîb kavramının kullanıldığını gösteren rivâyetler⁷ ve yorumlar bulunmaktadır.⁸

Terhîb üslubu, İslam toplumunun ahlakî ve manevî yönünü muhafaza etmek, bireyleri yanlış inançlardan ve kötü davranışlardan korumak amacıyla kullanılan önemli bir yöntemdir. Hadis ve tefsir literatüründe bu kavramın çeşitli yönleriyle ele alındığı ve özellikle ahiret bilinci oluşturma noktasında güçlü bir etki bıraktığı anlaşılmaktadır.

Gayri müslimlere benzememe ve onlara muhalefet etme hususunda Nebvî Sünnetin kullandığı bu üslup iki şekilde karşımıza çıkmaktadır:

1.1. Müslüman Olmayanların Davranışları ile İlâhî Cezalandırma Arasında Nedensellik İlişkisi Kurmak

Hız. Peygamber, ümmetine duyduğu derin şefkat ve merhamet sebebiyle, onların önceki toplulukların hatalarına düşmemesi için sürekli uyarılarda bulunmuş ve geçmiş kavimlerin helak olma nedenlerine dikkat çekmiştir. Tarih boyunca pek çok toplum, Allah'ın emirlerine karşı gelmeleri, adaleti ihlâl etmeleri, ahlaki yozlaşmaya kapılmaları ve hak ile batıl arasında ihtilafa düşmeleri gibi nedenlerle helak olmuştur. Hız. Peygamber, ümmetinin de benzer bir akibete uğramaması için onlara geçmişten ders çıkarmalarını ve önceki toplulukların düştüğü hatalara düşmemelerini öğütlemiştir. O, sadece teorik bir öğreti sunmamış, bilakis somut örnekler vererek ümmetini bilinçlendirmiş ve onların doğru yolu takip etmeleri için çaba sarf etmiştir.

Bu bağlamda, Peygamber Efendimiz'in şu hadisi oldukça anlamlıdır: "Sizden öncekilerin helak oluş sebebi, ancak onların kitap hakkında ihtilafa düşmeleridir."⁹ Bu ifadeyle Rasûlullah, geçmiş ümmetlerin Allah'ın kendilerine gönderdiği ilahi vahyi doğru anlayıp yaşamaktansa, onun hakkında tartışmalara girerek hakikatten uzaklaştıklarını belirtmiştir. Kitap hakkındaki ihtilaf, yanlış yorumlar ve kişisel çıkarlar doğrultusunda dini hükümlerin tahrif edilmesine, hak ve adaletin göz ardı edilmesine ve neticede toplumun manevî çöküşüne sebep olmuştur. Peygamber Efendimiz, bu noktada ümmetine Kur'an'ın

⁶ Bk. Bakara, 2/40; Mâide 5/82; A'râf, 7/116, 154; Enfâl, 8/60; Tevbe, 9/31, 34; Nahl, 16/51; Enbiyâ, 21/90; Kasas, 28/32; Hadid, 57/27; Haşr, 59/13.

⁷ Bk. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 173-176; Mâlik, Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1406/1985), "Dahâyâ", 7-8; Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'ânî'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 4/188.

⁸ Görmez, "Tergîb ve Terhîb", 40/508.

⁹ Müslim, "İlim", 2; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ahmed, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 2/185, 192.

öğretilerine sıkı sıkıya bağlı kalmalarını ve kendi aralarında gereksiz ihtilaflara düşmemelerini tavsiye etmiştir.

Diğer bir hadisinde ise Hz. Peygamber, toplumdaki adaletin ihlâl edilmesinin helak sebebi olduğunu açıkça belirtmiştir: “Sizden öncekilerin helak oluşlarının sebebi, ancak onların toplumun alt tabakasında olanlara hadleri uygulamaları, üst tabakalarında olan şerefli kabul ettikleri kimselere uygulamayışlarıdır.”¹⁰ Burada, toplumsal adaletsizlik ve hukukun kişilere göre farklı uygulanması eleştirilmekte, adaletin ancak herkes için eşit bir şekilde sağlandığında gerçek anlamda var olabileceği vurgulanmaktadır. Önceki kavimler, sosyal statülerine göre insanlara farklı muamele etmiş, güçlü ve nüfuzlu olanları kayırırken, zayıf ve güçsüzleri cezalandırmıştır. Bu tür bir çifte standart, toplumun dengesini bozmuş ve sonunda onların helakine sebep olmuştur.

Hz. Peygamber, bu hadisleriyle ümmetine, adaletin önemini ve herkes için eşit uygulanması gerektiğini öğretmiş; geçmiş ümmetlerin helakine sebep olan bu tür yanlış uygulamalardan sakınmaları gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, bir toplumun huzur ve istikrar içinde devam edebilmesi, adaletin her bireye eşit bir şekilde tatbik edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde, zulüm ve haksızlık artar, toplumsal düzen bozulur ve neticede toplum çöküşe sürüklenir.

Bu hadisler, Hz. Peygamber’in ümmetine geçmiş topluluklardan ibret almalarını emrettiğini ve onların yanlış uygulamalarına muhalefet edilmesini teşvik ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Peygamber Efendimiz, sadece geçmişin hatalarını anlatmakla kalmamış, aynı zamanda ümmetinin bu tür hatalara düşmemesi için gerekli olan ahlaki ve hukuki ilkeleri de belirlemiştir. Onun bu uyarıları, yalnızca belirli bir tarihsel bağlamla sınırlı kalmayıp, tüm zamanlar için geçerli olan evrensel öğütler niteliğindedir.

Kur’ân ve hadis bağlamında incelendiğinde, geçmiş ümmetlerin helak sebeplerinin sadece birer tarihî olay değil, İslam ümmeti için ders alınması gereken ilahi uyarılar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Müslümanlar, vahyin rehberliğinde hareket etmeli, ihtilaf ve adaletsizlik gibi helak sebeplerinden kaçınmalı ve geçmiş toplumların düştüğü hatalardan ibret alarak ahlakî ve sosyal sorumluluklarını yerine getirmelidir.

1.2. Gayri Müslimlere Benzeme Tehlikelisine Karşı Uyarıda Bulunmak

İslam düşüncesinde, inanç ve ibadet esaslarının muhafazası büyük bir öneme sahiptir. Çünkü İslam, yalnızca bireysel bir inanç sistemi değil, aynı zamanda Müslüman toplumun kimliğini belirleyen ve koruyan bir yaşam biçimidir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in, Müslümanların inanç ve ibadetlerinde safiyetini muhafaza etmeleri ve başka inanç sistemlerinin etkisinde kalmamaları adına yaptığı uyarılar dikkate değerdir. O, Müslüman toplumun kimliğini koruması için, özellikle câhiliye dönemine ait uygulamalardan ve diğer dinlerin ritüellerini taklit etmekten sakındıran pek çok uyarıda bulunmuştur. Bu, İslam’ın özgünlüğünü ve tevhid inancını muhafaza etmeye yönelik bir hassasiyetin ifadesidir.

Hadis literatüründe, ibadet biçimleri, sosyal gelenekler ve ahlaki tutumlar bağlamında farklı inanç gruplarına benzemekten kaçınılması gerektiğini belirten çeşitli rivâyetler yer almaktadır. Bu rivâyetler, Müslümanların, inanç ve ibadetlerinde özgün bir kimliğe sahip olmalarını teşvik etmekte ve yabancı etkilerden sakınmalarını öğütlemektedir. Nitekim Hz.

¹⁰ Buhârî, “Şehâdât”, 8, “Enbiyâ”, 54, “Fadâilu Ashâbi’n-Nebî”, 18, “Meğâzî”, 54, “Hudûd”, 11, 12, 14; Müslim, “Hudûd”, 8; Tirmizî, Muhammed b. İshâ, *el-Câmi’ u’s-sahîh*, nşr. Sâlih b. Abdülâziz Âlu’s-Şeyh (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1420/1999), “Hudûd”, 6.

Peygamber, Müslümanların kendi inanç sistemleri içinde kalmaları gerektiğini vurgulayan pek çok hadis beyan etmiştir. Örneğin, bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “(Musibet sebebiyle) yanaklarına vuranlar, yakalarını yırtanlar ve câhiliye davasını güdenler bizden değildir.”¹¹ Bu hadis, özellikle yas sürecinde aşırılığa kaçan ve cahiliye döneminin geleneklerine bağlı kalan kimseleri eleştirmektedir. İslam dininde, ölçülü bir üzüntü ifadesine izin verilmekle birlikte, kontrolsüz bir şekilde kendine zarar vermek veya aşırı davranışlar sergilemek uygun görülmemektedir.

Benzer şekilde Hz. Peygamber başka bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Bizden olmayanlara benzemeye çalışanlar bizden değildir. Yahudilere de, Hristiyanlara da benzemeye çalışmayınız. Şüphesiz Yahudilerin selamlaşmaları parmaklarla işaret etmekle olur.”¹² Bu hadis, Müslümanların bilinçli bir şekilde kendi değerlerini korumalarını ve diğer inanç gruplarının ritüellerini benimsememelerini öğütlemektedir. Burada, Hz. Peygamber’in özellikle Yahudi ve Hristiyanlara benzemekten kaçınılmasını tavsiye etmesi, İslam’ın kendine özgü bir kimlik oluşturmaya yönelik bir hassasiyetin göstergesidir.

Hadislerde geçen bu uyarılar, İslam toplumunun inanç ve ibadet alanında özgünlüğünü koruma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Hz. Peygamber’in bu ifadeleri, İslam’ın safiyetini muhafaza etmeyi amaçlayan bir bilinç oluşturmaya hedeflemektedir. Burada asıl amaç, diğer dinlerin mensuplarına karşı bir düşmanlık değil, Müslümanların kendi inanç ve ibadetlerinde sağlam durmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla, İslam düşüncesinde, inanç esaslarının korunması kadar, ibadetlerde ve sosyal hayatta da bu özgünlüğün muhafaza edilmesi büyük bir hassasiyetle ele alınmıştır.

2. Açıkça Muhalefet Emri

Hz. Muhammed’in, Müslümanların kimliklerini korumaları ve İslam’ın inanç, ibadet ve yaşam biçimine uygun bir hayat sürmeleri adına gayrimüslimlere benzeme (teşebbüh) yasağı getirdiği bilinmektedir. Bu yasak, yalnızca bir şekil veya görünüm farklılığına indirgenmemiş, aynı zamanda içeriği itibarıyla onlara muhalefet etmeyi de içeren geniş bir anlam taşımaktadır. Müslümanların, dinî ve kültürel kimliklerini muhafaza etmeleri için kâfirlere muhalefet etmeleri, İslam’ın önemli ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Bu bağlamda, kâfirlere muhalefet etmek, yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda Allah ve Rasûlü’nün önemli emirleri arasında sayılmıştır. Müslümanların, gayrimüslim toplumların inanç (akide), ibadet, âdet, ahlâk anlayışı ya da dinî sembol niteliğindeki kıyafetleri açısından onlara benzemekten kaçınmaları gerektiği vurgulanmıştır. Bu durum, yalnızca dışsal bir farklılaşma değil, aynı zamanda Müslüman bireyin İslam’ın özüne uygun bir yaşam sürdürmesi anlamına gelmektedir. Böylece, Müslüman kimliği korunmuş, İslam toplumunun değerleri ve ibadetleri başkalaşıma uğramadan devam ettirilmiş olur.

Kur’ân-ı Kerim’de “muhalefet” kavramı çeşitli bağlamlarda zikredilmektedir. Örneğin, Hz. Şuayb’ın kavmine yönelik sözleri şu şekilde aktarılmıştır:

“Dedi ki: Ey kavmim! Eğer benim, Rabbim tarafından (verilmiş) apaçık bir delilim varsa ve O bana tarafından güzel bir rızık vermişse buna ne dersiniz? Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size muhalefet etmek istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Fakat

¹¹ Buhârî, “Cenâiz”, 35, 38, 39, “Menâkıb”, 8; Müslim, “İmân”, 165.

¹² Tirmizî, “İstîzân”, 7.

başarmam ancak Allah'ın yardımı ile. Yalnız O'na dayandım ve yalnız O'na döneceğim."¹³ Bu âyetle, Hz. Şuayb'ın kavmine uymayı reddettiği ve Allah'ın emirlerine uygun olarak bir tavır sergilediği görülmektedir. Onun muhalefeti, yalnızca bir karşı çıkış değil, aynı zamanda doğruyu ve iyiliği savunma amacı taşımaktadır.

Bir diğer âyetle ise müminlerin, Peygamber Efendimiz'e saygılı bir üslupla hitap etmeleri gerektiği ve ona karşı gelmenin tehlikeleri dile getirilmektedir: *"(Ey müminler!) Peygamber'i, kendi aranızda birbirinizi çağırır gibi çağırmayın. İçinizden, birini siper edinerek sıvışıp gidenleri muhakkak ki Allah bilmektedir. Bu sebeple, onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar."*¹⁴ Bu âyetle, Hz. Peygamber'in emirlerine muhalefet edenlerin ağır bir sonuçla karşılaşabilecekleri uyarısı yer almaktadır. Dolayısıyla, muhalefet kavramı burada bir karşı duruş ve asi bir tutum sergilemek anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'da "muhalefet" anlamına gelen kelimeler genellikle **h-l-f** kökünden türemektedir. Bu kökten gelen kelimeler, bazen muhalif olmayı, bazen de bir şeyin yerine geçmeyi ifade etmektedir. Âyetlerde farklı bağlamlarda yer alan bu kelime, hem dini hem de toplumsal anlamlar içeren çeşitli kullanımlara sahiptir.¹⁵

Hadislerde de "muhalefet" kavramı, özellikle İslam toplumunun gayrimüslim topluluklardan ayrışmasını sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Peygamber Efendimiz, Müslümanların Yahudilere ve müşriklere benzememesi için çeşitli uyarılarda bulunmuş ve farklı alanlarda muhalefet etmeyi teşvik etmiştir.

Allah Rasûlü'nün şu hadisinde, Yahudilere muhalefet edilmesi gerektiği açık bir şekilde ifade edilmiştir: *"Yahudilere muhalefet ediniz. Şüphesiz onlar ayakkabılarıyla da, mestleriyle de namaz kılmazlar."*¹⁶ Bu hadis, Müslümanların ibadet alışkanlıklarında Yahudilere benzememesi gerektiğine işaret etmektedir. Namaz kılarken mest veya ayakkabı giymeme hususu, ibadetin özgünlüğünü ve farklı bir kimlik oluşturmayı hedeflemektedir.

Başka bir hadisinde ise Peygamber Efendimiz, müşriklere muhalefet edilmesi gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir: *"Müşriklere muhalefet ediniz, sakallarınızı koyveriniz, bıyıklarınızı kesiniz."*¹⁷ Burada da dış görünüş açısından bir farklılık oluşturmanın önemi vurgulanmıştır. Müslümanların, müşrik toplumların alışkanlıklarını taklit etmemesi ve belirgin bir İslami kimlik taşımaları gerektiği ortaya konulmaktadır.

Hadislerde geçen "muhalefet" kelimesi, mufâale babında kullanılmış olup; birisinin yerine geçmek, uyum göstermemek ve farklı bir istikamette hareket etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁸ Dolayısıyla, İslam toplumunun özgün kimliğini koruması için muhalefet

¹³ Hûd, 11/88.

¹⁴ Nûr, 24/63.

¹⁵ Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî (Concordance)* (Leiden: Mektebetü Brill, 1355/1936), 238-241; Mahmut Çanga, *Kur'an-ı Kerim Lugatı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1989), 172-173.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 88.

¹⁷ Buhârî, "Libâs", 64; ay. bk. "Libâs", 65; Müslim, "Taharet", 52-54. Hadisin farklı tarifleri ve lafızları için bk. Sarı, Necmi, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı* (İzmir: Duvar Yayınları, 2024), 141, 622 ve 623 nolu dipnotlar.

¹⁸ Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Hüseyin Nassâr - Mustafa el-Hicâzî - Abdüsselâm Hârûn (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1406/1986), 23/275-276; Mütercim Âsim Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîtt Tercümesi*, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 4/3688-3689.

ilkesi, sadece kılık-kıyafet veya ibadetlerde değil, düşünce yapısında, ahlaki tutumda ve sosyal hayatta da önemli bir ilke olarak öne çıkmaktadır.

Hız. Peygamber'in gayrimüslimlere benzeme yasağı, sadece şekli bir farklılık değil, aynı zamanda içerik olarak da onların inanç, ibadet ve yaşam tarzına muhalefet etmeyi içermektedir. Bu emir, Müslüman kimliğinin korunması, İslam toplumunun kendine özgü değerlerini muhafaza etmesi ve dini inançların safiyetinin bozulmaması amacıyla getirilmiştir. Kur'an ve hadislerde muhalefet kavramı, farklı bağlamlarda ele alınmış olup, Müslümanların hem dini hem de sosyal yaşamlarında bilinçli ve özgün bir duruş sergilemeleri gerektiği vurgulanmıştır.

Bu çerçevede, muhalefet etmek sadece farklı olmak anlamına gelmemekte, aynı zamanda bir bilinç ve aidiyetin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Müslüman bireyin, İslam'ın değerleriyle şekillenmiş bir yaşam sürdürmesi ve gayrimüslimlerin inanç ve geleneklerinden etkilenmeden kendi dininin ilkelerine bağlı kalması, İslam toplumunun sürekliliği açısından önem arz etmektedir.

3. Gayri Müslimlerin Uygulamalarına Yönelik Soru Sormak

Peygamber Efendimiz, toplumların dinî ve kültürel uygulamalarını yakından takip eder, özellikle de Ehl-i Kitap ve müşriklerin inanç ve davranışlarını öğrenmek adına ashâbına bu konular hakkında sorular yöneltirdi. Onlardan aldığı cevaplar doğrultusunda, Müslümanların kimliklerini koruyarak bu topluluklara benzememeleri gerektiğini vurgular ve onları, farklı bir yol izlemeye teşvik ederdi. Bu muhalefet anlayışı, yalnızca şekli bir farklılık oluşturmak için değil, Müslümanların inanç ve ahlakî değerlerini muhafaza etmeleri ve İslam'ın kendine özgü kimliğini koruması amacıyla teşvik edilmiştir.

Bu duruma örnek olarak Peygamberimizin, Yahudilerin saç ve sakal boyama uygulamalarını öğrenmek istemesi gösterilebilir. Bir gün ashâbına Yahudilerin ağaran saçları konusunda nasıl bir uygulama izlediğini sormuş, onların da "Onlar saçlarının rengini değiştirmezler" şeklindeki cevabı üzerine, Müslümanlara "Öyleyse siz onlara muhalefet ediniz..."¹⁹ buyurarak, saç ve sakalların boyanmasını tavsiye etmiştir. Ancak bu boyamanın, özellikle siyah renkte olmaması gerektiğini de ayrıca belirtmiştir. Nitekim, Yahudilerin huzuruna girdiğinde onların sakallarının tamamen beyazlaştığını görmüş ve "Niçin bunun rengini değiştirmiyorsunuz?" diye sormuştur. Yahudilerin bu tür bir uygulamayı hoş karşılamadıkları ifade edilince, sahâbesine hitaben "Fakat siz rengini değiştiriniz, ancak siyaha boyamaktan kaçınınız"²⁰ diyerek Müslümanların farklı bir uygulama benimsemelerini istemiştir.

Rasûlullah'ın bu yönlendirmesini gören Ashâb-ı Kirâm, Müslümanların gayrimüslimlere benzememesi gerektiğini bir prensip olarak benimsemişlerdir. Onlar da Ehl-i Kitap ve diğer inanç mensuplarının âdetleri hakkında sorular sorarak, Rasûlullah'ın kendilerine yol göstermesini istemişlerdir. Nitekim bir hadiste, Peygamber Efendimizin Ensâr'dan bazı yaşlı kimselerin yanına gittiği ve onların da Ehl-i Kitap'ın giyim kuşamıyla ilgili bilgi vererek, "Ey Allah'ın Rasûlü, Ehl-i Kitap şalvar giyemez ve peştamal bağlamaz" dediklerini öğrenmekteyiz. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "Şalvar giyiniz, peştamal bağlayınız ve Ehl-i

¹⁹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/339.

²⁰ Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, nşr. Târik b. 'İvazullâh b. Muhammed - 'Abdulmuhsin el-Hüseynî (Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), I, 51 (No. 142).

Kitab'a muhalefet ediniz"²¹ buyurarak Müslümanların bu konularda farklı bir yol izlemelerini istemiştir.

Bu hadisler ve benzeri rivâyetler göstermektedir ki, Rasûlullah, Müslüman toplumun, diğer din mensuplarının belirgin kültürel ve dini alışkanlıklarını aynen taklit etmemesi gerektiğini önemle vurgulamış, onları kendilerine özgü bir kimlik geliştirmeye teşvik etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, muhalefetin bilinçli ve hikmetli bir şekilde yapılmasıdır. Zira bu uygulamalar, İslam'ın temel esaslarına zarar veren bir öykünmeyi engellemek ve ümmetin kendine ait bir kimlik bilinci geliştirmesini sağlamak amacıyla teşvik edilmiştir.²²

4. Doğrudan Yasaklamak ve Uyarıda Bulunmak (Nehiy Yöntemi)

Hiz. Muhammed, Müslümanların inançlarını ve kimliklerini muhafaza etmelerine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda, bireylerin hem inanç dünyasında hem de dış görünüşlerinde İslamî değerlere bağlı kalmaları gerektiğini vurgulamıştır. Özellikle ibadetlerde ve günlük hayattaki tutum ve davranışlarda Müslümanların, gayrimüslimlerin dinî veya kültürel ritüellerine benzememesi gerektiğini ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bu hadislerde, Müslüman toplumunun kendine has bir kimlik geliştirmesi ve diğer inanç sistemlerine benzemekten kaçınması gerektiği öğütlenmiştir.

Bu çerçevede Hiz. Peygamber, ibadet vakitleri konusunda da Müslümanları uyararak ve bazı vakitlerde namaz kılmamalarını tavsiye etmiştir. Rivâyetlerde özellikle güneşin doğuşu ve batışı sırasında namaz kılınmaması gerektiği belirtilmiştir. Bunun sebebi olarak, o dönemlerde putperest toplumların güneşe tapma âdetlerinin bulunması gösterilmektedir. "Güneşin doğuşu sırasında namaz kılmayınız. Çünkü güneş, şeytanın iki boynuzu arasında doğar ve her kâfir ona secde eder."²³ şeklindeki hadis, bu durumun örneklerinden biridir. Burada, İslam'ın, müşriklerin ibadet anlayışlarından ayrılmayı hedeflediği ve tevhid inancını koruma konusunda hassasiyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde, Hiz. Peygamber giyim kuşam konusunda da Müslümanların kendi kültürel ve dinî kimliklerine uygun bir tarz benimsemelerini istemiştir. Ashâb-ı Kirâm'dan nakledilen bazı rivâyetlerde, Hiz. Peygamber'in belirli giyim tarzlarını yasakladığı bildirilmiştir. Bu yasaklardan biri, Yahudilere ait olduğu belirtilen "iştimâlu's-sammâ" denilen giyim şeklidir. Bu tarz, kişinin bir örtüye ellerini ve ayaklarını tamamen sararak bürünmesi şeklinde tarif edilmiştir.²⁴ Bunun yasaklanma sebebi olarak, o dönemde Yahudilerin dini bir sembol olarak bu giyim şeklini kullanmaları veya hareket kabiliyetini kısıtlayan bir kıyafet olması gösterilebilir.

Bu hadislerden hareketle, Hiz. Peygamber'in Müslümanların kendilerine özgü bir kimlik inşa etmelerini teşvik ettiği ve kültürel-dinî anlamda başka inanç mensuplarına benzemekten kaçınmalarını öğütlediği görülmektedir. Bu durum, İslam'ın kendine has bir kimlik ve yaşam tarzı oluşturma amacının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

²¹ Ahmed, 5/264; Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefi (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ys., ts.), 8/236-237, (No. 7924).

²² Mirza Tokpınar, 'Men Teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhum' Hadisi Üzerine Bir İnceleme, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 87-89, 106-107.

²³ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 294; Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 10; Nesâî, "Salât", 35; Ahmed, 4/111-112.

²⁴ Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Salat", 100; Ahmed, 2/503.

5. Müslüman Olmayanları Yerme Üslubu

Genel olarak kâfirlerin yerilmesi, İslam dininin temel esaslarından biridir. Bu yaklaşım, kâfirlerin inanç ve uygulamalarının yanlışlığını açıkça ortaya koymayı ve Müslümanların onlara benzemekten kaçınmalarını amaçlar. Kâfirlere muhalefet etmek, onların yaşam tarzları, inançları ve geleneklerinden uzak durmak, İslam'ın kimliğini koruma ve kendi özgünlüğünü muhafaza etme gayretinin bir sonucudur.

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet, Müslümanlara açıkça ve net bir biçimde bu konuda rehberlik etmektedir. Bu kaynaklarda, Müslümanların yaşamlarını şekillendiren ilkeler belirlenmiş ve cahiliye döneminin yanlış ve adaletsiz uygulamaları ortadan kaldırılmıştır.

Hz. Peygamber, İslam'ın cahiliye kültürü ve alışkanlıklarından kökten bir kopuş olduğunu vurgulayan önemli ifadeler kullanmıştır. Onun Veda Hutbesi'nde cahiliye döneminin yanlış uygulamalarının ortadan kaldırıldığını ifade eden şu sözleri bu kopuşu net olarak ortaya koyar: "Haberiniz olsun! Cahiliye dönemine ait her şey, ayaklarımın altındadır; kaldırılmıştır. Cahiliye döneminin kan davaları kaldırılmıştır. Cahiliye döneminin faizleri kaldırılmıştır..."²⁵

Burada Hz. Peygamber, cahiliye dönemine ait kan davaları ve faiz gibi toplumun huzurunu bozan, adaletsizliği besleyen geleneklerin kaldırıldığını ilan ederek, toplumun artık İslam'ın getirdiği adalet, hakkaniyet ve barış ilkelerine göre şekillenmesini istemiştir. Bu ifadelerle, Müslümanların sadece inanç olarak değil, toplumsal düzen ve ahlakî değerler açısından da cahiliye uygulamalarından tamamen sıyrılarak, İslam'ın prensiplerini hayatın her alanında hakim kılmaları gerektiği mesajı verilmiştir.

Kâfirlerin yerilmesi ve onlara muhalefet edilmesi prensibi, İslam'ın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde saf ve özgün kalmasını sağlayan temel unsurlardandır. Bu prensibe bağlılık, Müslüman toplumun kendi kimliğini koruması ve Kur'ân ve Sünnet çizgisinden ayrılmaması için vazgeçilmez bir gerekliliktir.

6. Kâfirlerin Kötü Hallerinden Haber Vermek

Hz. Peygamber, çeşitli hadislerinde, kâfirlerin ve özellikle Ehl-i Kitab'ın davranışları ve inançları hakkında uyarılarda bulunmuş, onların düşmüş oldukları olumsuz ve hatalı durumlardan Müslümanların uzak kalmalarını tavsiye etmiştir. Bu tür uyarılardaki temel maksat, İslam toplumunun kendi özgün kimliğini koruması ve başka milletlerin hatalarına düşmemesidir. Özellikle dinî konularda aşırılığa gidilmesi, ihtilafa düşülmesi ve birlik ruhunun zedelenmesi gibi sorunların Ehl-i Kitap toplumlarında görüldüğünü bildirmiş, Müslümanları da benzer sıkıntılara karşı uyarmıştır.

Bu bağlamda Peygamber Efendimiz bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Yahudiler yetmiş bir yahut yetmiş iki fırkaya bölündü, Hristiyanlar da yetmiş iki yahut yetmiş üç fırkaya bölündü. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri dışında hepsi ateştedir."²⁶ Bu hadisle Efendimiz, önceki ümmetlerin yaşadığı parçalanmayı ve ayrılığı örnek vererek Müslümanları uyanık olmaya davet etmekte, birlik ve beraberliği muhafaza

²⁵ Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84.

²⁶ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "İman", 18; İbn Mâce, "Fiten", 17; Ahmed, 2/332.

etmeyi önemsemektedir. Böylece Müslümanların geçmişteki toplulukların hatalarından ders alıp, aynı yanlışlara düşmemeleri gerektiğine dikkat çekmektedir.

7. Gayri Müslimlere Beddua Etmek

Hız. Peygamber'in kâfirlere yönelik bedduaları, ilk bakışta doğrudan bir lanetleme olarak değerlendirilebilse de, aslında bu ifadeler, Müslümanlara karşı bir uyarı niteliği taşımaktadır. Yani, onun bu tür sözleri, sadece bir beddua olmanın ötesinde, inananlara küffârın yanlış davranışlarından sakınmaları gerektiğini hatırlatan bir ders mahiyetindedir. Bu bağlamda, Allah Rasûlü'nün şu hadisi önemli bir örnek teşkil eder: "Allah, Yahudilerle Hristiyanlara lanet etsin. Onlar, peygamberlerinin kabirlerini mescit edindiler."²⁷ Bu hadis, Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerinin kabirlerine aşırı değer vererek onları birer ibadet mahalli hâline getirmeleri sebebiyle Allah'ın gazabına uğradıklarını belirtmektedir. Ancak bu lanet, sadece bir kınama değil, aynı zamanda Müslümanların da benzer bir hataya düşmemeleri için bir uyarıdır. Nitekim, Hız. Âişe (ö. 58/677), bu hadisten hareketle şu açıklamayı yapmıştır: "Onların yaptıklarının benzerini yapmaktan sakındırmak istemişti." Bu ifadeden de anlaşılmaktadır ki, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bu sözleri, Müslümanları, Yahudi ve Hristiyanların dinî aşırılıklarına benzer tutum ve davranışlardan uzak durmaya teşvik etmektedir. Hız. Âişe'nin açıklaması, Allah Rasûlü'nün sözlerinin bağlamını netleştirmekte ve Müslümanların kabirleri kutsallaştırarak ibadete tahsis etmelerinin sakıncalı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu konuya ışık tutan bir başka hadis ise şöyledir: "Allah Yahudileri kahretsin. Onlara iç yağları haram kılındı; fakat onlar, bunları eriterek sattılar."²⁸ Bu hadiste, Yahudilerin dinî hükümleri çiğnemek için hileli yollara başvurdıklarına dikkat çekilmektedir. Allah, onlara iç yağı tüketmeyi haram kılmış, ancak onlar doğrudan tüketmek yerine eritip satarak bu yasağı dolaylı yoldan ihlal etmişlerdir. Bu olay, sadece Yahudilerin bir hatası olarak anlatılmamış, aynı zamanda Müslümanlara dini hükümleri kurnazca delmeye yönelik benzer tutumlardan kaçınmaları gerektiği mesajı verilmiştir. Bu hadis, dini emir ve yasakları tam bir teslimiyetle yerine getirme zorunluluğunu vurgulamakta ve inananların, Allah'ın hükümlerini samimiyetle uygulamaları gerektiğini hatırlatmaktadır.

Hız. Peygamber'in bu tür bedduaları, sadece bir lanet okuma niteliği taşımaktan ziyade, ümmetini yanlış inanç ve uygulamalardan sakındırma gayesi güden eğitici bir yön taşımaktadır. Onun bu tür ifadeleri, Müslümanlara doğru yolu göstermek ve geçmiş ümmetlerin yaptığı hatalardan ders almalarını sağlamak amacıyla dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu hadisleri değerlendirirken, onların sadece zahîr anlamlarına odaklanmak yerine, içerdiği hikmetleri ve ahlakî mesajları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

8. Müslüman Olmayanlar Anılmaksızın Fiilî Muhalefet Üslubu

Hız. Muhammed, İslam'ı tebliğ ederken sadece sözlü anlatımla yetinmemiş, aynı zamanda fiilî uygulamalarla da insanlara mesaj vermiştir. Bu bağlamda, bazı durumlarda doğrudan bir yasaklama ya da eleştiri getirmeksizin, fiilî muhalefet (amelî muhalefet) yöntemiyle toplumsal ve dini uygulamalarda değişiklik yapmayı hedeflemiştir.

Bu yöntemin temel sebebi, ilgili fiilin müşrikler ya da kâfirler tarafından yaygın ve bilinen bir uygulama olmasıdır. Yani Hız. Peygamber, bir uygulamanın yanlış veya batıl olduğunu

²⁷ Buhârî, "Salât", 55; Müslim, "Mesâcid", 22; Nesâî, "Mesâcid", 13.

²⁸ Buhârî, "Buyû", 103, "Enbiyâ", 50; Müslim, "Müsâkât", 72.

göstermek için doğrudan onu yasaklamaktan ziyade, alternatif ve doğru bir uygulama sunarak dolaylı bir şekilde karşı çıkmıştır. Bu yöntemi benimsemesi, muhataplarının, özellikle de sahâbilerin, onun davranışlarından mesaj çıkararak yanlış olanı terk etmeleri ve doğru olana yönelmeleri açısından etkili olmuştur.

Nitekim Ashâb-ı Kirâm, Allah Rasûlü'nün bu tarz fiilî uygulamalarını dikkatle gözlemlemiş ve onun bir fiili bilinçli bir şekilde yerine getirdiğini ya da terk ettiğini anlayarak bundan bir mesaj çıkarmışlardır. Bunun bir örneği, İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) şu sözüyle açıklık kazanmaktadır: *“Allah’a yemin ederim, Rasûlullah’ın Zilhicce ayında Âişe’ye umre yaptırmasının tek sebebi, bununla müşriklerin uygulamalarına son vermek istemesidir.”*²⁹

İbn Abbâs'ın bu sözü, Hz. Peygamber'in belirli bir zamanda umre yaptırmasının tesadüfî bir karar olmadığını, aksine bilinçli bir tercihe dayandığını göstermektedir. Zira müşrikler, belirli zaman dilimlerinde umre yapmayı meşru görmezlerdi. Hz. Peygamber ise Zilhicce ayında umre yaptırarak, bu yanlış anlayışı ortadan kaldırmayı ve umrenin belirli bir zamanla sınırlı olmadığını fiilî olarak göstermeyi amaçlamıştır.

Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd b. Hârise'nin (ö. 8/629) boşadığı eşi Zeyneb bint Cahş (ö. 20/641) ile evlenmesi, onun fiilî muhalefet yöntemine başvurduğu örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Zeyd b. Hârise, Hz. Peygamber'in azatlı kölesi olup sonrasında evlat edinilmişti.³⁰ Nitekim evlatlık kurumu, İslâm öncesi Arap toplumunda biyolojik evlatla aynı statüde kabul ediliyor; evlat edinilen kişi evlat edinenin soy ismiyle anılıyor, mirastan pay alıyor, evlat edinenin ailesine mahrem sayılıyor ve onun boşadığı eşiyle evlenmek toplum nezdinde ağır bir ayıp, hatta haram olarak görülüyordu. Hz. Peygamber, bu köklü toplumsal kabule karşı fiilî bir müdahalede bulunmuş ve bu uygulamayı ortadan kaldırmıştır. Bu dönüşüm, doğrudan Ahzâb Suresi'nin 37. ayeti ile temellendirilmiştir. Söz konusu ayette şöyle buyrulmaktadır: *“Hani Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de kendisine nimet verdiğin kişiye: ‘Eşini yanında tut ve Allah’tan kork’ diyordun. İçinden ise Allah’ın açıklayacağı şeyi saklıyordun. İnsanlardan çekiniyordun. Oysa Allah, kendisinden çekimene daha layıktır. Zeyd onunla ilişkisini bitirince, Biz onu seninle evlendirdik ki, evlatlıkların eşleriyle ilişkileri kesildiğinde onlarla evlenme hususunda müminlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine gelecektir.”*³¹ Bu âyetin işaretiyle Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği bu evlilik, evlatlığın hukuki anlamda gerçek evlat gibi kabul edilmesini reddeden yeni bir anlayışın vahyî temelini oluşturmuştur. Zira İslâm'da nesebin korunması esas olup, soy karışıklığına sebep olabilecek her türlü uygulamanın önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Evlat edinme ise sadece bir himaye ve merhamet ilişkisi doğurur; biyolojik nesep bağı oluşturmaz. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi, sıradan bir nikâh akdi olmanın ötesinde, câhiliye kültürüne karşı radikal bir karşı duruş ve kültürel dönüşümün somut bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

Bu örneklerden hareketle, Hz. Peygamber'in fiilî muhalefet yöntemi, sadece teorik bir karşı çıkış değil, aynı zamanda Müslümanları yanlış inanç ve uygulamalardan uzaklaştırmaya yönelik stratejik bir yöntem olarak değerlendirilmelidir. Onun bu tarz uygulamaları, Ashâb tarafından titizlikle takip edilmiş ve yorumlanmış, böylece İslam toplumunda sahih bir din anlayışı yerleşmiştir.

²⁹ Buhârî, “Hac”, 34; Müslim, “Hac”, 198; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 79; Nesâî, “Menâsik”, 77; Ahmed, 2/252.

³⁰ Bünyamin Erul, “Zeyd b. Hârise”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/319-320.

³¹ Ahzâb, 33/37.

9. Gayri Müslimlerden Ayır ve Farklı Olmaya Davet Etmek

İslam'ın temel hedeflerinden biri, mümin bireylerin kendilerine özgü bir kimlik ve şahsiyet geliştirmeleridir. Bu, yalnızca ibadet ve ahlakî değerlerle sınırlı kalmayıp, günlük yaşam pratiklerine, sosyal alışkanlıklara ve kültürel kimliğe de yansımaktadır. Allah Rasûlü, Müslümanları, diğer inanç mensuplarından farklı bir kimlik benimsemeye teşvik etmiş ve bu konuda çeşitli yönlendirmelerde bulunmuştur. O, müminlerin kendilerine has bir şahsiyet oluşturmalarını, başka inanç topluluklarına körü körüne benzemekten kaçınmalarını istemiştir. Bu doğrultuda, İslam ümmetinin bağımsız bir dini ve kültürel duruşa sahip olması gerektiğini vurgulamıştır.

Bu bağlamda, Allah Rasûlü'nün şu hadisi dikkat çekicidir: "Bizim tuttuğumuz oruç ile Ehl-i Kitap'ın oruç tutması arasındaki fark, sahur yemeği yemektir."³² Bu hadis, İslam'ın belirlediği ibadet esaslarının, diğer dinlerden ayrışan özgün yönlerini ortaya koymaktadır. Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerde de oruç ibadeti bulunmakla birlikte,³³ İslam'da sahurun teşvik edilmesi, bu ibadeti diğerlerinden ayıran önemli bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Allah Rasûlü, Müslümanların ibadetlerinde farklı ve özgün bir çizgiye sahip olmasını arzu etmiş, sahur yemeğinin bir sünnet olarak benimsenmesini istemiştir.

Benzer şekilde, cenaze ve defin işlemlerinde de İslam'ın kendine özgü bir usul geliştirdiğini görmek mümkündür. Allah Rasûlü bu konuda şöyle buyurmuştur: "Mezar kazımında lahit şekli bizim içindir, şak (yarıp açmak) şekli ise bizden başkalarına aittir."³⁴ Bu hadis, Müslümanlara özgü defin geleneğinin diğer toplumların uygulamalarından ayrılması gerektiğine işaret etmektedir. Lahit yöntemi, kabir içine açılan yan oyuk sayesinde ölünün korunmasını sağlayan ve İslam toplumlarında yaygın olarak benimsenen bir defin şeklidir. Şak yöntemi ise toprağın doğrudan yarılması suretiyle kabir açılmasıdır ve farklı kültürlerde uygulanmaktadır. Allah Rasûlü, Müslümanların cenaze ve defin uygulamalarında da kendilerine has bir usul benimsemelerini istemiştir.

Bu hadisler, İslam'ın bireysel ve toplumsal hayatın her alanında Müslümanları bağımsız bir kimlik oluşturmaya yönlendirdiğini göstermektedir. İbadetlerde, kültürel alışkanlıklarda ve sosyal yaşamda farklı inanç gruplarına benzemekten kaçınmak, İslam'ın vurguladığı önemli ilkelerden biridir. Bu, yalnızca şekilsel bir ayrışma değil, aynı zamanda Müslümanların kendi değerlerine, prensiplerine ve ahlaki duruşlarına sahip çıkmaları gerektiğini ifade eden bir bilinçlenme sürecidir. Allah Rasûlü'nün bu yönlendirmeleri, ümmetin sağlam ve bağımsız bir İslamî kimlik inşa etmesi açısından büyük bir öneme sahiptir.

Sonuç

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in gayrimüslimlere benzememe ve onlara muhalefet etme hususundaki tutumu, Nebvî Sünnet'in kullandığı üslup çeşitleri çerçevesinde ele alınmıştır. Elde edilen bulgular ışığında, Hz. Peygamber'in, tevhid inancının ve İslâmî kimliğin korunması amacıyla müşriklere ve Ehl-i Kitaba muhalefet etmeyi teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Bu muhalefet, sadece inanç boyutuyla sınırlı kalmamış; ibadetler, ahlâkî ilkeler, günlük yaşantı ve sosyal alışkanlıklar gibi birçok alana sirayet etmiştir.

³² Müslim, "Sıyâm", 46; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 15; Tirmizî, "Sıyâm", 17; Nesâî, "Sıyâm", 27.

³³ Tâhîrî'l-Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, nşr. Abdullah Işıklar (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1963), 104-105.

³⁴ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 59, 61; Tirmizî, "Cenâiz", 53; Nesâî, "Cenâiz", 85; İbn Mâce, "Cenâiz", 39.

Hız. Peygamber, peygamberlikle görevlendirildiği andan itibaren, İslâm'ın getirdiği inanç ve ahlâkî ilkeler doğrultusunda, câhiliye adetlerine ve gayrimüslim toplulukların dinî uygulamalarına karşı farklı bir duruş sergilemiştir. Ancak bu muhalefetin bir metot çerçevesinde belirginlik kazanması, Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu süreçte Müslümanlar, farklı dinî ve kültürel gruplarla daha yakın bir temas hâlinde bulunmuş ve özellikle Yahudiler ile olan etkileşim, muhalefet ilkesinin detaylarını belirginleştirmiştir.

Çalışmada, Nebevî Sünnet'in bu muhalefeti sağlamak için kullandığı çeşitli üslup ve yöntemler tespit edilmiştir. Bunlardan ilki terhib (korkutma) üslubudur. Bu üslup, Müslümanların gayrimüslimlere benzemekten sakınmaları için korkutucu ifadeler içeren uyarılar şeklinde tezahür etmiştir. Kur'ân'da doğrudan terhib kavramı geçmemekle birlikte, benzer anlamlara gelen kelimelerin farklı bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Hadislerde ise terhib içeren ifadeler, Müslümanları yanlış tutum ve davranışlardan sakındırma amacı taşımaktadır.

Hız. Peygamber, gayrimüslimlerin geçmişte işledikleri hatalardan ders alınmasını teşvik etmiş ve kâfirlerin helak sebeplerini açıklamak suretiyle onları model almanın sakıncalarına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte, kâfirlere benzeme tehlikesine karşı doğrudan uyarılarda bulunarak, Müslüman toplumun inanç ve ibadet kimliğini korumayı amaçlamıştır. İslâmî kimliğin korunması bağlamında, ibadetlerde, giyim kuşamda, sosyal alışkanlıklarda ve ahlâkî tutumlarda kâfirlerden farklılaşmak esas alınmıştır.

Hız. Peygamber'in bu konudaki yaklaşımı sadece uyarılarla sınırlı kalmamış, muhalefet etmeyi doğrudan emreden ifadeler de hadis literatüründe yer almıştır. Örneğin, Yahudi ve Hristiyanlara muhalefet etmeyi emreden hadislerde, Müslümanların sakal-bıyık düzenlemelerinden ibadet uygulamalarına kadar farklı konularda farklılaşmaları gerektiği vurgulanmıştır.

Diğer bir yöntem olarak kâfirlerin davranışlarına dair soru sormak ve onların uygulamaları hakkında bilgi edinmek suretiyle Müslümanların onlara benzemekten sakındırılması da Nebevî metotlar arasında yer almaktadır. Hız. Peygamber'in, Yahudilerin yaşlanmış saçlarını boyamamalarını öğrenmesi üzerine, Müslümanlara saçlarını boyamalarını tavsiye etmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda, Müslümanların da Hız. Peygamber'e gayrimüslimlerin uygulamaları hakkında sorular sorduğu ve böylece farklılaşmaya dair yeni emirlerin şekillendiği görülmektedir.

Hız. Peygamber'in muhalefet ilkesi bağlamında en açık ifadeleri, doğrudan yasaklayıcı hadisler içermektedir. Örneğin, güneş doğarken namaz kılmayı yasaklaması, bunun sebebini ise güneşin doğuşunun kâfirler tarafından ibadet için kullanılmasıyla açıklaması, bu yöntemin en somut örneklerinden biridir. Aynı şekilde, belirli giyim tarzlarının yasaklanması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Gayrimüslimlere muhalefetin bir diğer boyutu da kâfirlerin yerilmesi ve onların kötü hâllerinden bahsedilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Hız. Peygamber, câhiliye dönemine ait uygulamaların geçersiz kılındığını ve İslâm'ın bu tür geleneklerden arınmış bir din olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Örneğin, câhiliye kan davalarının ve faiz anlayışının ortadan kaldırılması, bu bağlamda zikredilebilir. Ayrıca, geçmiş ümmetlerin bölünmüşlüğü ve sapkınlıklarına dair rivâyetler de Müslümanları benzer hatalara düşmekten sakındırmayı amaçlamaktadır.

Son olarak, Hz. Peygamber'in fiilî olarak muhalefet ettiği ve Müslümanlara da bunu telkin ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, doğrudan kâfirleri anmadan da muhalefet edici bir tavır benimsemiş, onların uygulamalarına bilinçli bir karşı duruş sergilemiştir. Ashâb-ı Kirâm da bu tutumu örnek alarak, dinî ve kültürel kimliklerini koruma noktasında hassasiyet göstermiştir.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in gayrimüslimlere muhalefet etme konusundaki uygulamaları, İslâm'ın kimlik inşasına dair önemli bir ilke olarak değerlendirilmelidir. Bu muhalefet, sadece zahirî şekillerle sınırlı kalmamakta, Müslümanların inanç, ibadet, ahlâk ve sosyal yaşamlarını da kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in bu konudaki yaklaşımı, Müslüman toplumun bağımsız ve özgün bir karakter kazanmasını hedeflemiş, İslâmî kimliğin korunması için çeşitli üslup ve yöntemler geliştirilmiştir.

Günümüz Müslümanları açısından da bu ilkenin doğru anlaşılması ve uygulanması büyük önem taşımaktadır. Ancak, muhalefetin şekilsel bir farklılaşma ile sınırlı kalmaması, özsel bir bilinç ve İslâmî değerlerin muhafazasıyla desteklenmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber'in sünneti, Müslümanların hem bireysel hem de toplumsal kimliklerini muhafaza etmeleri açısından temel bir referans noktası olmayı sürdürmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit danışmanlığında 15.06.2010 tarihinde tamamladığımız Hadislerde Teşebbüh Yasağı başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from my master thesis entitled “The Prohibition of Imitating Non-Muslims in the Prophetic Traditions”, supervised by Assistant Professor Hasan Cirit (Master's Thesis, Marmara University, Istanbul/Turkey, 2010). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lugatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1989.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed- Dârimî. *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Erul, Bünyamin. "Zeyd b. Hârîse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Görmez, Mehmet. "Tergîb ve Terhîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ'. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.

Küçükosman, Hasan. "Hz. Peygamber'e İsnad Edilen Müstehcen İçerikli Bir Rivayetin Tahlil Ve Tenkidi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 653-688.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî (Concordance)*. 8 Cilt. Leiden: Mektebetü Brill, 1355/1936.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît)*. nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü's-süğrâ*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Sarı, Necmi. *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*. Marmara Üniversitesi, Basılmış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Sarı, Necmi. *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*. İzmir: Duvar Yayınları, 2024. <https://www.duvar yayinlari.com/icerik/e-kitaplar/hadislerde-tesebbuh-yasagi-doc-dr-necmi-sari-isbn-978-625-5530-82-0>.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. nşr. Hamdî

Abdülmeccid es-Silefi. 25 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ys., ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. nşr. Târik b. 'Ivazullâh b. Muhammed - 'Abdulmuhsin el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.

Tâhirü'l-Mevlevî. *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*. nşr. Abdullah Işıklar. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1963.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ et- Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. (*Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.

Tokpınar, Mirza. 'Men Teşebbehe bi-kaymin fe-hüve minhüm' Hadisi Üzerine Bir İnceleme. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 85-109.

Uludağ, Süleyman. "Rağbet ve Rehbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî. *Tâcü'l-ürûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Hüseyin Nassâr - Mustafa el-Hicâzî - Abdüsselâm Hârûn. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1406/1986



Anne Babaya Saygı Konusunda Konfüçyüs ve Hz. Muhammed'in Öğretilerinin Karşılaştırmalı Analizi

Rahim Ay¹

Öz

Konfüçyüs ve Hz. Muhammed, bağlılarını anne ve babaya saygı göstermeye ve aile fertleriyle iyi ilişkiler sürdürmeye teşvik etmiştir. Konfüçyüsçülükte, bireyin ebeveynlerine ve aile büyüklerine karşı duyduğu derin saygı, sevgi ve bağlılığı ifade eden xiao erdemi, toplumsal düzen ve siyasal istikrar açısından da önemlidir. Makalede bu konu, hem Konfüçyüs hem de Hz. Muhammed'in öğretilerini aktaran kaynaklara dayalı olarak ortaya konulacaktır. Hz. Muhammed'in anne ve baba saygısına verdiği önem, "Cennet annelerin ayakları altındadır." hadisinde simgesel ifadesini bulmuştur. Konfüçyüs'ün konuyla ilgili görüş ve uygulamaları hakkında Hz. Muhammed'inkilere oranla daha az bilgi bulunmaktadır. Bu da karşılaştırmada özenli olmayı gerektirmektedir. Karşılaştırmada tarihsel dokümantasyon tekniğinden yararlanılacak ve bulgular deskriptif bir biçimde analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Aile, Anne Babaya Saygı, Konfüçyüs, Hz. Muhammed

Ay, Rahim. "Anne Babaya Saygı Konusunda Konfüçyüs Ve Hz. Muhammed'in Öğretilerinin Karşılaştırmalı Analizi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 720-739. <https://doi.org/10.32711/tiad.1632638>

Geliş Tarihi	03.02.2025
Kabul Tarihi	29.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, Türk Müziği, Türk Din Musikisi Anasanat Dalı, Ankara, Türkiye, rahimay@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7267-5205



Comparative Analysis of the Teachings of Confucius and Prophet Muhammad on Respect for Parents

Rahim Ay ¹

Abstract

Confucius and the Prophet Muhammad encouraged their followers to respect their mothers and fathers and to maintain good relationships with family members. In Confucianism, the virtue of xiao, which expresses the deep respect, love and devotion an individual feels towards his parents and elders, is also important for social order and political stability. This article will present this issue based on sources that convey the teachings of both Confucius and the Prophet Muhammad. The importance that the Prophet Muhammad gave to respecting his mothers and fathers was symbolically expressed in the hadith, "Heaven lies under the feet of mothers." There is less information about Confucius' views and practices on the subject than about the Prophet Muhammad. This necessitates being meticulous in the comparison. The historical documentation technique will be used in the comparison and the findings will be analyzed descriptively.

Keywords: History of Religions, Family, Respect for Parents, Confucius, Hz. Muhammad

Ay, Rahim. "Comparative Analysis of the Teachings of Confucius and Prophet Muhammad on Respect for Parents". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 720-739. <https://doi.org/10.32711/tiad.1632638>

Date of Submission	03.02.2025
Date of Acceptance	29.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music State Conservatory, Turkish Music, Turkish Religious Music Department, Ankara, Türkiye, rahimay@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7267-5205

Giriş

Saygı ve aile değerleri Konfüçyüs (M.Ö. 551–479) ve Hz. Muhammed’in (571-632) öğretilerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu makalede anne babaya saygı konusu Konfüçyüs ve Hz. Muhammed’in öğretileri bağlamında karşılaştırmalı olarak analiz edilip incelenecek, tartışılacak ve değerlendirilecektir. Türk Dil Kurumu Sözlüğünde saygı, “Değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu; hürmet, ihtiram”³ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu makalede spesifik olarak anne babaya saygı konusu incelenecektir. Anne babaya saygı, Konfüçyüsçülükte “xiao” kavramıyla, İslam’da ise “valideyne ihsan” kavramıyla ifade edilmektedir.

Saygı Konfüçyüsçülükte üstün erdemin temel koşullarından biri sayılmakta ve kişinin örnek insan olarak nitelenmesini sağlayan erdemlerden biri kabul edilmektedir. Ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk ve saygıdan oluşan beş erdemin dünyada hayata uygulanmasına kusursuz erdem denir. Kişi ağırbaşlı olursa saygısızlık görmez, cömertçe verirse her şeyi elde eder, samimi davranırsa insanların gönlünü kazanır, doğru olursa herkesin güvenine mazhar olur, saygı gösterirse başkalarını hizmetinde çalıştırabilir. Konfüçyüs bir öğrencisi tarafından “nazik ama titiz, inatçı ama yumuşak başlı, yüce ama korkunç olmayan saygılı ve ölçülü bir kimse” denilerek betimlenmiştir. Öğrencisi Tzu-ch’an’ı örnek insan kılan dört erdemi alçakgönüllük, büyüklere saygı, insanlara karşı nezaket ve çalışanlarına adalet olduğunu söylemiştir. Konfüçyüs’e göre saygı, doğruluk ve samimiyet insanı saygın kılan bir erdemdir. Ona göre eğer insan, sözlerinde içten ve doğru, eylemlerinde saygılı ve dikkatli değilse onu komşuları bile sevmez.⁴

İslam’ın temel dini kaynaklarında saygı kelimesini karşılayacak yerleşik bir kelimeden ziyade saygı anlamını kısmen veren çeşitli terimler vardır. Takva, tazim, itaat, ihsan terimleri bunların başında gelir. Saygı konusu İslami metinlerde daha çok somut örnekler üzerinden incelenmektedir. “Anne babaya öf bile dememek”, “anne babaya ihsanda bulunmak” buna örnek verilebilir. Haram kökünden türeyen ihtiram kelimesi saygı anlamında modern bir kullanımdır.

Hz. Muhammed’in öğretisini sadece kendi hadislerinden hareketle tespit etmeye çalışmak, onun inanıp uyguladığı⁵ ve tebliğ ettiği Kur’an’ı göz ardı etmek demektir. Dolayısıyla Hz. Muhammed’i yetiştiren, onu yürüten Kur’an yapan gerçeği görmemek olur.⁶ Bu nedenle Hz. Muhammed’in öğretisini Kur’an ve sünnette birlikte aramak gerekir. Hz. Muhammed’i insan olarak başka bir şahsiyet, peygamber olarak başka bir şahsiyet şeklinde ikiye ayırmak bir kişilik parçalanmasını onaylamak anlamına gelir. Genelde Kur’an’ın Allah vahyi olduğunu ispatlama bağlamında bu ayırım bazen abartılı olarak gündeme getirilmektedir. Oysa Hz. Muhammed’in inanılması gereken dürüst bir insan olduğu vurgusu, onun peygamberlikten önceki Muhammedü’l-Emin sıfatıyla sağlanmaktadır. Vahiy aktaran Muhammed’in daha üstün, beşerî yönüyle baş başa kalan

³ Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Saygı” (Erişim 28 Haziran 2025).

⁴ Rahim Ay, “Konfüçyüsçü Ahlâk ile İslam Ahlâkının Mukayesesi”, *Danışname*, 2 (2021), 148.

⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahkâf 46/9.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001), 5/163.

Muhammed'in her an yanlış yapabilecek zayıf bir kişi olduğunu iddia etmek, Kur'an-ı Kerim'in üsve-i hasene⁷ olarak sunduğu Muhammed portresiyle bağdaşmamaktadır.

Bu çalışmada Konfüçyüs ile Hz. Muhammed'in anne babaya saygı konusundaki öğretileri, onların söz ve uygulamaları baz alınarak ve onlar hakkındaki çalışmalardan yararlanılarak irdelenecektir.

1. Konfüçyüs'ün Anne Babaya Saygı Konusundaki Öğretisi

Konfüçyüsçü düşünce sisteminin temelinde yer alan "xiao" kavramı, bireyin ebeveynlerine duyduğu saygı, sevgi ve sorumluluk duygusunu ifade eder. Türkçeye "anne ve babaya saygı" olarak çevrilen bu kavram, Konfüçyüs tarafından bireysel ahlâkın ve toplumsal düzenin temel taşı olarak görülmüştür. Xiao, sadece aile içi bir erdem olarak değil, toplumu oluşturan bireylerin karakter eğitiminde temel rol oynayan bir ahlâkî ilkedir. Xiao, Konfüçyüs'ün "ren" yani insan sevgisi anlayışıyla yakından ilişkilidir. Ren, bireyin başkalarına karşı iyi niyetli, merhametli ve empatik davranmasını ifade ederken, xiao bu erdemin en temel biçimini temsil eder.⁸ Konfüçyüs'e göre bireyin ahlâkî gelişimi ailede başlar; bu nedenle ebeveynlere saygı göstermek, kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerinin temelini oluşturur. Bu saygı, sadece çocukluk çağında ebeveyn otoritesine boyun eğmekle sınırlı değildir; bireyin hayatı boyunca anne babasının refahını gözetmesi, onlara hizmet etmesi ve vefatlarından sonra yas tutarak hatıralarını yaşatması anlamına gelir.

Konfüçyüs, bir toplumun ancak insanın erdemli olması ve insanlar arası ilişkilerin düzenli ve sağlıklı yürütmesi halinde ayakta kalabileceğini düşünür. Ona göre bizzat sükûnete ulaşan insan, çevresi ile de barışçıl ilişkiler kurar. Sorunların çözümü bireyden başlasa da toplumsal sorunların çözümünde aile içi ilişkiler önemlidir. Düzenli bir aile, düzenli toplumu doğurur. Konfüçyüsçü öğretide sosyal düzenlemeler, hiyerarşi ve görevler ile yakından ilişkilidir. Konfüçyüs, aile kurumu ile devlet kurumu arasında büyük bir benzerlik görür. Aile içi görev ve sorumluluklar gibi devlette de yönetici ile halk arasında karşılıklı görev ve sorumluluklar vardır. Barış ve refahın iyi bir yönetici ile sağlanacağı şeklindeki Konfüçyüsçü düşünce, savaş ve yokluğu kötü yönetime bağlar. Konfüçyüs geleneğinde, özellikle Xunzi yorumunda insanların bencillik yüzünden çatışmak için li ile uyumlu yaşamaları gerekir. Konfüçyüsçülükte li ile ifade edilen törenler ve toplum kuralları, olumlanan geleneğin fertlere aktarılması ve kişinin bunları tecrübe etmesi açısından önemlidir. Konfüçyüs, Mencius ve Xunzi'ye göre kişiler ve ilişkiler arasında yapılan ayırım ile herkes için belli bir konumun kabul edilmesi ve ödevlerin belirlenmesi bireysel ve sosyal hayatın düzenini sağlar.⁹

Pierre'in vurguladığı gibi, Konfüçyüsçü ahlakta beş insan grubunda yer alan bireylerin birbirlerine karşı görevleri toplumsal hayat için önemli bir yer işgal etmektedir. Bunlar,

⁷ Ahzab 33/21.

⁸ Roger T. Ames - Henry Rosemont, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 1998), 74.

⁹ Şeyda Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 70-71; Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 87-99; Fuat Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2018), 84, 85.

hükümdar ile halkın, baba ile oğlun, karı ile kocanın, kardeşlerin, arkadaşların birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları şeklinde sıralanmaktadır.¹⁰

Mencius'un açıkladığı karşılıklılık esasına dayalı beş temel ilişki şunlardır:

- 1) Sevgi ve saygıya dayalı anne baba ile çocuk ilişkisi
- 2) Hakkaniyet ve itaate dayalı hükümdar ile memur ilişkisi
- 3) Üstlendikleri görevlere dayalı olarak eşler arası uyumlu ilişki
- 4) Kardeşler arasında kıdeme dayalı ilişki
- 5) Güvenilirlik esasına dayalı olarak arkadaşlar arasındaki ilişki¹¹

Dong Zhongshu, Konfüçyüsçülükteki sosyal ilişkileri belirleyip tanımlamak için üstünlük prensibine dayalı üçlü bir bağ sistematığından bahsetmektedir:

- 1) Memurun hükümdara hizmeti
- 2) Evladın atasına hizmeti
- 3) Kadının kocasına hizmeti.¹²

Konfüçyüs öğretisinde aile, bireysel ve toplumsal değerlerin öğrenildiği ilk ocaktır. Kişi topluma ailede öğrendiği ve içselleştirdiği bu değerler ile kazandırılır. Toplumun prototipi olan aile, sosyal düzenin temelidir. Konfüçyüs, aile konusunda Batı Zhou Hanedanlığını model almıştır. Evliliğin kutsal bir boyutu vardır. Törenler ve ritüeller sayesinde evlilik resmiyet ve meşruiyet kazanır. Ataerkil bir nitelik taşıyan aile modeli, Konfüçyüsçülükteki hiyerarşi ile uyumludur. Hiyerarşik bir yapıya sahip olan ailede aile üyelerinin birbirine karşı sorumlulukları vardır.¹³ Yukarıda sıralanan beş ilişki türünden üçü; sevgi ve saygıya dayalı ebeveyn-çocuk ilişkisi, sorumlulukların öne çıktığı eşler arası ilişki ve yaşa dayalı kardeşler arası ilişki ile üç temel bağdan ikisi yani çocukların anne babalarına hizmeti ve kadının kocasına hizmeti aile ile ilgilidir. Yukarıda sıralanan beş ilişki ve üç bağ, bireylerin birbirine karşı görev ve sorumluluklarını düzenlemektedir. Çocuk anne babasına itaat ederken anne baba da çocuğun ihtiyaçlarını karşılar ve ona ahlaki değerleri öğretir. Karı-koca ilişkisi kapsamında kadın evdeki sorumluluklarını yerine getirirken erkek ev dışındaki görevleri yerine getirir. Kardeşler arası saygı ve dayanışma sayesinde aile içi düzen sağlanır. Sağlıklı bir iletişim yoluyla birbirine karşı görevlerini yerine getiren aile üyelerinin mutluluk ve huzuru sosyal hayata yansır. Toplumun huzuru da devletin düzen ve sürekliliğini sağlar.¹⁴

¹⁰ Claude Pierre - Emmanuel Joseph, *Zerdüşt, Konfüçyüs ve Muhammed*, çev. Heval Bucak (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2016), 109.

¹¹ Cuma Özkan, "Çin Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019), 239, 240; Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*, 71.

¹² Özkan, "Çin Dinleri", 240; Wen Haiming, *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, çev. Aysun Güneysu (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 87. Bk. Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*, 71.

¹³ Emine Battal - Rümeyza Taşkın, "Konfüçyanizm'de Aile", *Dinlerde Aile*, ed. Süleyman Turan - Asife Ünal (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021), 313-330. Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*, 73.

¹⁴ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 59-61. Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*, 73-74.

Anne babaya saygı göstermek, Konfüçyüsçü öğretilerde merkezi bir öneme sahiptir. Toplumun temelini aile, ailenin temelini de anne babaya gösterilen saygı oluşturur. Bu öğretiyeye göre, çocukların hayat boyu anne babaya hizmet etmesi, öldüklerinde ata ruhlarına saygı kapsamında cenaze töreni düzenleyerek ve onları anarak onlara karşı görevlerini yerine getirmesi dünya hayatı ile ölüm sonrası hayat arasındaki bağın kurulması yanında aile bireyleri arasındaki bağ da güçlendirir. Bu öğretilerde anne babaya saygı ve sorumluluk kadar çocukların geleneğe ve toplum kurallarına göre eğitilmesi de önemlidir. Çocuklar ile ebeveyn arasında kurulan sağlıklı iletişim, halk ile yönetici arasındaki iletişime temel oluşturur. Bu, iyi bir evladın aynı zamanda iyi bir vatandaş olacağı anlamına gelir.¹⁵

Konfüçyüsçü gelenekte li toplum kuralları, ritüeller ve törenleri ifade eder. Li'ye uymak kişinin ebedi iyiliğe erişmesini temin eder. Li olmazsa nezaket yorucu, cesaret kargaşa, ihtiyat korkaklık, bağlılık katılık olarak yansır. Li amaçtan sapmamayı, uyumu ve dengeyi amaçlar. Li'ye uymak, kişinin atalarına yapacağı hizmette, icra edeceği kurban ritüellerinde ve devlet yönetiminde ona kolaylık sağlar. Konfüçyüs'e göre toplum kuralları ve ritüeller, arketipsel örneklerle uyumu sağlar, karakter gelişimine yardımcı olur. Konfüçyüs öğretisinde li, özel günlerdeki ritüellerin yanında günlük yaşamdaki konuşma, giyim kuşam, yeme içme ve oturma adabından kılıç verme usulüne kadar ayrıntılı bir kapsama sahiptir. Li aracılığıyla atalardan tevarüs edilen düzene ve sosyal yaşama uyum, iyi bir insan profili oluşturur.¹⁶

Konfüçyüs'e göre, törenler, davranışları etkilemesi yanında ahlaki gelişime de katkıda bulunur. Li, insanın davranış şeklini, ödevlerini, sosyal ve ahlaki kuralları, dinsel törenleri kapsayan bir kavramdır.¹⁷ Konfüçyüsçülükte ritüeller ve törenlere verilen önemi ifade etmesi bakımından Ch'an K'ang ile Konfüçyüs'ün oğlu Po-yü arasında geçen şu diyalog çok önemlidir:

“Ch'an K'ang, Po-yü'ye sordu: ‘Babanızdan bizim duyduklarımızdan başka bir şey öğrenebildiniz mi?’ Po-yü, hayır, diye yanıt verdi. Bir gün salonda yalnızdı. Ben oradan hızlı adımlarla geçiyordum. Bana: ‘Şiirleri öğrendin mi?’ Diye sordu. ‘Henüz öğrenmedim’ deyince bana dedi ki: Bunları öğrenmezsen konuşulmaya uygun bir insan olamazsın.’ Oradan ayrılınca hemen şiirler üzerinde çalışmaya başladım. Başka bir gün yine yalnızdı. Hızlı adımlarla oradan geçerken bana: ‘Tören kurallarını öğrendin mi?’ diye sordu. ‘Henüz öğrenmedim’ deyince bana: ‘Bu kuralları öğrenmezsen kişiliğini geliştiremezsin’ dedi. Oradan çekilince hemen bu kuralları öğrenmeye başladım. İşte ondan yalnızca bu iki şeyi duydum. Ch'an K'ang oradan ayrıldı. Çok mutluydu. Dedi ki: Bir şey sordum, üç şey öğrendim. Şiirler ve tören kurallarından söz ettiğini duydum. Sonunda büyük ve üstün insan ile oğlu arasında bir uzaklığın bulunduğunu gördüm.”¹⁸

¹⁵ Acar, *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*, 74.

¹⁶ Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2017), 34; Philip Novak, *The World's Wisdom: Sacred Texts of the World's Religions* (New York: Harper Collins Publishers, 1995), 120-124.

¹⁷ Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (Ankara: Say Yayınları, 2012), 124; Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, 70-71.

¹⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Sehergül Kutlu (Ankara: Alter Yayınları, 2017), 11 (1/6). Konfüçyüs'ün sözlerine atıf yaparken kitabın sayfa numarası yanında parantez içinde bulunduğu bölüm numarası ve söz numarası da verilecektir.

Konfüçyüs, anne babaya bağlılık ve saygıyı onları sevmekten bağımsız düşünmez. Saygı, sevgi ve bağlılık kavramları arasında fark olsa da bu üç duygusal tutumun aynı kişiye yöneltilmesinde bir çelişki ortaya çıkmaz. Bağlılık kavramı İslam kültüründeki itaat ile anlam yakınlığına sahip görünmektedir. Buna göre sevgi gönüllülüğe dayalı daha samimi ve doğal bir duygusal tutum iken saygı ve bağlılık iradeli ve ödev anlamı öne çıkan tutumlardır. Öyleyse Konfüçyüs'ün öğretisindeki saygı ve bağlılık kavramları birbirine yakın hatta müteradif anlamlarda kullanılabilir.

Konfüçyüs düşüncesinde anne babasına bağlı ve saygılı bir kişinin diğer insanlara karşı saygısızlık göstermesi çelişkilidir. Bu, erdemli insandaki iç tutarlılığa işaret etmektedir. Bir insan iyi ise herkese iyi davranır. Sürekli iç içe olduğu ve her sıkıntısına katlandığı aile büyüklerine saygılı davranabilen bir kişi, daha seyrek ilişki kurduğu kimselere öncelikle saygılı davranabilir. Konfüçyüs'ün şu sözü bunu ortaya koymaktadır: “Bir genç, evinde anne babasına bağlı ve öteki büyüklerine saygılı olmalıdır. Sonra ciddi ve dürüst olmalı, herkese sevgi göstermeli ve iyi kimselerle arkadaşlık etmelidir. Fırsat bulduğu zaman onların bilgi edinmelerine yardımcı olmalıdır.”¹⁹

Öğrencisi Yu²⁰ ile yaptığı bir sohbette, anne babasına saygı gösterdiği ve kardeşlerini sevdiği halde diğer büyüklerine karşı kötü davranan çok az insanın bulunduğunu söylemiştir. Aynı şekilde toplumda bozgunculuk çıkarmaktan hoşlanıp da büyüklerine karşı iyi davranan kişi yok gibidir. Konfüçyüs'e göre erdemli insan, kendisini gerçek ilkelerin gelişmesine adar. Kişinin anne babasına bağlılık göstermesi ve kardeşlerini sevmesi iyilikseverliğin esasıdır.²¹

Konfüçyüs, farklı öğrencileri tarafından anne babaya sevgi, saygı ve bağlılığın anlamına dair sorulara değişik terimlerle de olsa çoğu zaman aynı, bazen de birbirine yakın ifadelerle cevap vermiştir.

Meng İ'ye:²² “Anne babaya sevgi ve bağlılığın onların sözünü dinlemek” anlamına geldiğini söylemiştir. Bununla neyi kastettiğini soran diğer öğrencisi Fan Ch'ih'ye²³ ise anne babaya sevgi bağlılığın tezahür şekli olarak şu açıklamayı yapmıştır: “Yaşarken ailemize terbiye gereklerine göre hizmet etmeliyiz. Öldüklerinde onları tören kurallarına göre defnetmeli ve kurbanlar sunmalıyız.”²⁴ Anne babaya bağlılığın anlamını soran Meng Wu'ya²⁵ verdiği cevapta kullandığı “Anne baba, çocuklarının hasta olmasından korkarlar.”²⁶ şeklindeki dolaylı ifade ile, çocuklarının sağlıklı ve iyi yaşamaları için her türlü fedakârlığı gösteren anne babanın saygıyı fazlasıyla hak ettiğini anlatmış olmaktadır.

Konfüçyüs, öğrencisi Tzü-yü ile arasında geçen bir diyalogda, anne babaya bağlılığın bir kimsenin ailesini geçindirmesi olarak anlaşılmasına karşı çıkmıştır. Bağlılığın bakıma indirgenmesi halinde anne baba ile köpekler ve atlar arasında fark kalmaz. Çünkü kişi,

¹⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 11 (1/6).

²⁰ Yu: Konfüçyüs'ün en iyi öğrencilerinden biri.

²¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 10 (1/2).

²² Meng İ: Kuzeydoğu Çin'deki Lu derebeyliğinin yüksek rütbeli subaylarından biri.

²³ Fan Ch'ih: Konfüçyüs'ün öğrencisi.

²⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 15 (2/5).

²⁵ Meng İ'nin oğlu ve üstadın öğrencisi.

²⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 15 (2/6).

sahibi olduğu hayvanlara da bakmaktadır. Anne babaya bakma, ancak saygı gösterilmesi halinde bağlılık olarak nitelenebilir.²⁷

Konfüçyüs, anne babaya sevgi ve bağlılığın ne olduğunu soran bir diğer öğrencisi Tzu-hsia'ya, ailesi sıkıntıya düşen bir gencin onların sıkıntısını gidermesi, yiyecek ve içeceklerini önlerine koyması şeklinde cevap vermiştir.²⁸ Bu açıklama, yukarıda Tzü-yü'ye verilen cevap ile çelişiyor görünse de bağlam farklılıkları dolayısıyla çelişkili değildir. Tzu-hsia'ya verilen cevaptaki "ailesi sıkıntıya düşen bir genç" vurgusu, dolaylı gencin eyleminde mündemiç bir sevgi ve saygıya işaret etmektedir.

Konfüçyüs, kendisine niçin devlet hizmetinde görev almadığını soran bir kişiye, Şiir kitabından yaptığı alıntı ile cevap vermiştir: "Sen anne ve babana bağlıysan kardeşlik ödevini yapmış olursun. Bu davranış devleti etkiler ve hükümetin kurulmasını sağlar." Konfüçyüs burada devlet hizmetinde bulunmanın nihai amacına yani hükümet kurarak toplumda düzeni sağlama gayesine dikkat çekmiştir. Ona göre, anne babasına bağlılık gösteren bir kişi, kardeşlik ödevini de yerine getirmiş olur. Kardeşlik ödevini yerine getiren kişi toplumda birlik ve düzenin sağlanmasına yardımcı olmakla zaten bir çeşit devlet hizmeti görmüş olur. Böylece anne babaya bağlılığın sonuçları itibarıyla bir çeşit kamu görevi yapma olduğunu ispatlamıştır.²⁹

Anne babaya bağlılık, hayatta iken onların isteklerini yerine getirmek, her zaman onların yolunda yürümek, öldüklerinde onlar için toplum örfüne uygun cenaze töreni yapmak, ölümlere özenle kurban sunmak olarak da açıklanmıştır. Bir kişinin babası öldükten sonra üç yıl onun yolundan ayrılmaması, anne babaya bağlılığın en önemli göstergesidir.³⁰

Konfüçyüs, anne baba için üç yıllık yas süresini uzun bulan Tsai Wo'ya, üç yıl yas ve törenlerden uzak kalmanın törenlerin tamamen ortadan kalkmasıyla sonuçlanacağını, bunun da sosyal düzenin bozulmasına yol açacağını söylemiştir. Konfüçyüs bunu, üç yıl müzikle ilgilenmeyen birinin müzik kabiliyetini kaybetmesiyle kıyaslamıştır. Ona göre üç yıl anne baba sevgisini tadan bir kimse üç yıllık yası çok görmez.³¹

Konfüçyüs, sevinç ve üzüntü anları söz konusu olduğunda anne ve babanın yaşının dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.³² Bundan onları üzecek bir duruma meydan vermemek için gösterilmesi gereken hassasiyete vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

Konfüçyüs'ün sözlerinde aile üyelerinden daha çok anne babaya saygı ve bağlılık konusuna yer verilmekteyse de nadiren çocuklar, kardeşler ve hatta damada da değinilmektedir. O, büyük ve üstün insanın akrabalarına genel olarak iyi davranacağını söylemiştir.³³

Konfüçyüs, kendi zamanındaki Çin toplumunda iyi bir baba-çocuk ilişkisine dair anlamlı bir açıklamada bulunmuştur. Konfüçyüs, dürüstlüğü "İçimizde çok dürüst olanlar var. Birinin babası bir koyun çalsa oğlu onu yetkililere bildirir." diyerek örneklediren Shih'a şu karşılığı vermiştir: "Bizim ülkemizdeki dürüst insanlar

²⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 15 (2/7).

²⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 15 (2/8).

²⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 17 (2/21).

³⁰ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 11, 12 (1/9, 1/11), 27 (4/20).

³¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 112 (17/21).

³² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 27 (4/21).

³³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 48 (8/2).

bunlardan farklıdır. Baba, oğlunun suçunu üstüne alır. Oğul, babasının yanlışını gizler. İşte doğruluk bunun içindedir.”³⁴ Bu anekdot, Konfüçyüs’ün öğretisinde aile içi birlik ve dayanışmanın önemine işaret etmektedir.

Konfüçyüs, aile içi ilişkilerde incelikli ve nazik olmayı tavsiye etmiştir. “Ailenize hizmet ederken eleştirilerinizde incelikli olmalısınız. Sözlerinize aldırış etmediklerini görseniz bile daha çok saygılı olmayı sürdürün. Bu sizi yorsa bile kızmayın.”³⁵ şeklindeki öğüdü bunu göstermektedir. Aileye bağlılık o kadar önemsenmektedir ki aile üyeleri hayatta iken uzak yerlere gidilmemesi, gidilirse de nereye gidildiğinden ailenin haber edilmesi gerektiği öğütlenmektedir.³⁶ Chun-kung üstün erdemin ne olduğunu sorunca Konfüçyüs, verdiği cevap arasında kişinin hem ülkede hem de aile içinde kendisine karşı şikâyetle bulunulmasına yol açmamasını tavsiye etmiştir.³⁷

Konfüçyüs, duyduklarını hemen yerine getirip getirmeyeceği konusunda iki öğrencisine farklı telkinlerde bulunmuştur. Tzu-lu, işittiklerini hemen yerine getirip getirmeyeceğini sorunca ona, “Danışacağın baban ve ağabeylerin var. İşittiklerine dayanarak neden o şeyleri hemen yapacaksın?” dediği halde, aynı soruyu kendisi açısından soran diğer öğrencisi Ch’iu Tsan Yu’ya: “Duyduğün şeyleri hemen yap” diye cevap vermiştir. Oradaki üçüncü öğrenci Kung-hsi-hua ikisine niçin değişik cevaplar verdiğini sorunca şu açıklamayı yapmıştır: “Ch’iu çok yavaş davranır, bu nedenle onu yüreklendirdim. Yu çok tez canlıdır, böylece onu frenlemiş oldum.”³⁸ Tzu-lu Yu’ya aceleci olduğu için frenlemek amacıyla böyle demiş olsa da kişinin duyduklarını yapmadan önce varsa babası ve ağabeyi ile istişare etmesi önemlidir.

Konfüçyüs, Tzu-lu’nun sorusu üzerine bilgini, ciddi, çevik ve yumuşak insan olarak tanımlamıştır. Ancak kişinin arkadaşları arasında ciddi ve çevik, kardeşleri arasında yumuşak olması gerektiğini söylemiştir.³⁹ “Ssu-ma Niu, arkadaşlarının erkek kardeşleri olduğu halde kendisinin erkek kardeşlerinin olmamasından dolayı üzülmüştü. Konfüçyüs’ün bilge öğrencisi Tzu-hsia onu şöyle teselli etmiştir: “Üstün insan hep saygı görür ve başarısızlığa uğramazsa başkalarına saygılı olur ve törenlere bağlı kalırsa bütün dünyada herkes onun kardeşi olur. Üstün insan, kardeşleri olmadığı için neden üzüntü duysun?”⁴⁰

Konfüçyüs, kızının kocası olan Kung-yeh Ch’ang’ı şu ifadeleriyle övmüştür: “Kung-yeh Ch’ang iyi bir eş olabilir. O hapiste olsa da suçlu değildir. Bundan dolayı kızımı onunla evlendirdim.”⁴¹

Yukarıda verilen örneklerden hareketle bir analiz ve değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Konfüçyüs, aileyi toplumun mikrokozmu olarak görür. Ona göre, aile içindeki hiyerarşik yapı ile devletin yönetim biçimi arasında doğrudan bir benzerlik vardır. Tıpkı çocukların ebeveynlerine itaat etmesi gerektiği gibi, halkın da yöneticilerine

³⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 82 (13/18).

³⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 27 (4/18).

³⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 2 (4/19).

³⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 71 (12/2).

³⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 67 (11/21).

³⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 84 (13/28).

⁴⁰ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 72 (12/5).

⁴¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 29 (5/1).

saygı göstermesi gerekir. Aynı şekilde yöneticilerin de halkı gözetmesi, onların ihtiyaçlarını gidermesi gerekir. Bu düşünce, Konfüçyüsçülüğün siyasal teorisinde “ahlâkî liderlik” (*de*) anlayışı ile bütünleşir. Ahlâklı bir yönetici, halkına örnek olur ve halk da ona saygı gösterir.⁴² Böylece, ailede xiao erdemine sahip bireyler yetiştikçe toplumda düzen ve uyum sağlanır.

Xiao erdemi, Konfüçyüsçü etik sisteminde “li” kavramı ile iç içedir. Li, toplumdaki davranış kurallarını, ritüelleri ve gelenekleri ifade eder. Birey, xiao’yu yalnızca içsel bir duygu olarak değil, belirli davranış biçimleriyle de ifade etmelidir. Örneğin, ebeveynlerin ölümünden sonra üç yıl yas tutmak, onların anısını yaşatmak için sosyal etkinliklerden uzak durmak gibi uygulamalar, xiao’nun li ile somutlaştığı örneklerdendir. Bu tür ritüeller, bireyin hem içsel duygularını hem de topluma karşı olan sorumluluğunu dengeler. Xiao’nun toplumsal işlevi, birey ile ailesi arasındaki ilişkileri düzenlemekle sınırlı değildir. Konfüçyüsçülük, bu erdemin toplumsal barış, dayanışma ve siyasal istikrar için vazgeçilmez olduğunu savunur. Bireyin aile içinde öğrendiği saygı, itaat ve sorumluluk duyguları, sosyal hayatta başkalarıyla olan ilişkilerine yansır. Bu durum, toplumsal düzenin gönüllü olarak içselleştirilmesini sağlar. Bu yönüyle xiao, geleneksel bir kültürel değer olduğu kadar aynı zamanda işlevsel bir toplumsal kuraldır.⁴³

Bireysel haklar ve özgürlüklerin ön plana çıktığı modern toplum düşüncesinde, xiao erdemi bazı açılardan eleştirilmektedir. Eleştirilerin temelinde, bu erdemin bireyin özel iradesini bastırarak ebeveyn otoritesini mutlaklaştırdığı düşüncesi yer almaktadır. Özellikle Batı kaynaklı bireyci anlayışla karşılaştırıldığında, xiao’nun bireysel özerkliği sınırladığı görülmektedir.⁴⁴ Bununla birlikte, bu tür eleştiriler Konfüçyüsçü etiğin bağlamından bağımsız olarak değerlendirildiğinde indirgemeci bir yaklaşım doğurabilir. Zira Konfüçyüsçülükte itaat, körü körüne bir boyun eğme değil, sevgi, minnettarlık ve sorumluluk bilinciyle şekillenmiş bir ahlâkî tercihtir. Öğretide sıkça vurgulanan bu bağlılık, bireyin aile içindeki rollerini özümsemesiyle toplumsal düzenin temellerini de güçlendirir. Konfüçyüs, ailede kazanılan terbiyenin devlet yönetimine ve sosyal düzene doğrudan etki ettiğini savunur. Aile büyüklerine saygı gösteren bir bireyin, toplumda da sorumlu davranışlar sergilemesi beklenir.

Modern araştırmalar, xiao erdeminin bireylerin psikolojik iyi oluşuna katkıda bulunduğunu göstermektedir. Bir toplumda aile üyeleri arasında karşılıklı saygı ve sorumluluk ne kadar çoksa bireyler arasında daha yüksek güven, dayanışma ve yaşam memnuniyeti gözlemlenmektedir.⁴⁵ Ayrıca, yaşlılara bakımın yalnızca sosyal bir yük olarak değil, ahlâkî bir ödev olarak görülmesi, toplumsal bağların güçlenmesini sağlar.

Sonuç olarak Konfüçyüsçülükte aile, ahlâkî eğitimin ve toplumsal düzenin temel kurumu olarak değerlendirilir. Ailede tesis edilen hiyerarşik uyum, görev bilinci ve ritüel pratikler, bireyin karakter gelişimi ile birlikte toplumun ve devletin sürdürülebilirliğini sağlar.

⁴² James Legge, *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean* (New York: Dover Publications, 1960), 93.

⁴³ Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1996), 31.

⁴⁴ Daniel A. Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 55.

⁴⁵ Ying Liu vd., “Filial Piety, Intergenerational Support and Psychological Well-Being in Chinese Older Adults,” *Frontiers in Psychology* 10 (2019), 100.

2. Hz. Muhammed'in Anne Babaya Saygı Konusundaki Öğretisi

Hz. Muhammed'in hayatına, düşüncelerine ve uygulamalarına dair tarihi veriler, Konfüçyüs'ünkiler ile mukayese edilemeyecek kadar çoktur. Bu makalede iki dinî önderin anne babaya saygı konusundaki öğretileri inceleme ve karşılaştırma konusu edilmiş bulunmaktadır. Ancak anne babaya saygı konusu genel olarak aile içi ilişkilerin tamamı dikkate alınmadan kuşatıcı olarak incelenemez. Hz. Muhammed'in aile hayatı ve aileye dair sözleri hakkında, Konfüçyüs'ün aile hayatı hakkındaki sözleriyle mukayese edilemeyecek kadar fazla dinî metin ve tarihî kaynak bilgileri bulunmamaktadır. Hz. Muhammed, "Küçüğümüze şefkat, büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir."⁴⁶ demiştir.⁴⁷ Hz. Muhammed bir çocuk gördüğü zaman yüzünü sevinç kaplar, çocuklara ilgi gösterir, yanlarına gider ve onlara selam verirdi.⁴⁸ Çocuklara sevgi ile seslenir, onları hoşnut etmek için hediyeler verir, onlarla oynar ve şakalaşır.⁴⁹ Hz. Peygamber, çocukların oyun oynamasına karışmaz, karışılmasına da müsaade etmezdi. Bir defasında çocukların toprakla oynamasını engellemek isteyen sahabileri "Onlara karışmayınız. Çünkü toprak, çocukların ilkbaharıdır." diyerek uyarmıştır.⁵⁰

Hz. Peygamber, sevgisini hissettirmek için çocukları öperdi. Bir gün torunu Hasan'ı öptüğü sırada orada bulunan Akra b. Hâbis: "Benim on çocuğum var, fakat onlardan hiçbirini öpmüş değilim." deyince Hz. Peygamber: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez." şeklinde karşılık vermiştir.⁵¹ Bu yüksek sevgisinden dolayı da çocuklar onu severdi.⁵²

Çocukluğundan itibaren on yıl Hz. Peygambere hizmet etmiş olan Enes b. Mâlik başından geçen şöyle bir hadiseyi anlatmıştır: "Allah Resûlü, insanlar içerisinde ahlakı en güzel olan idi. Bir gün beni bir iş için göndermişti. Ben, Allah'a yemin olsun ki gitmem, dedim. Oysa içimde Resûlullahın emrettiği işe gitme niyeti vardı. Derken bu iş için yola koyuldum. Sokakta oynayan çocuklara rastladım, oyuna dalıp işimi unuttum. Bir de baktım ki, Allah Resûlü arkamdan başımı tutmuş, gülümseyerek duruyor. Bana, Enesciğim, sana emrettiğim yere git haydi, dedi. Ben de, peki ya Resûlallah, hemen gidiyorum, dedim." Enes b. Mâlik devamlı şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki, ben

⁴⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Birr ve sıla" 15 (4/321-22).

⁴⁷ Yusuf Ziya Kesgin, "Hz. Peygamber'de Çocuk Sevgisi", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu*. (Şanlıurfa: b.y., 2007), 209-218.

⁴⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Seybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 6/144; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970), "Selâm" 2/1708; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtu'l-asfiyâ'* (Kâhire: b.y., 1987), 6/291.

⁴⁹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Edeb" 62 (5/131). Muhammed b. Ömer Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: 1984), 3/979-80.

⁵⁰ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994), 5/416.

⁵¹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Birr ve sıla" 12 (4/318).

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), "Cihâd" 196 (4/39); Ebû Dâvûd, *cihâd* 164 (III/219).

kendisine on yıl hizmet ettim. Yaptığım bir işten dolayı niye böyle yaptın?, yapmadığım bir işten dolayı da niçin böyle yapmadın? dediğini hatırlamıyorum.”⁵³

Medine yaylasında ütanneye verilen oğlu İbrahim’in yanına gider, onu kucağına alıp öper, sonra dönerdi. Kızı Fâtıma yanına gelince onu güler yüzle karşılar, iltifat eder, yanına oturtup sohbet ederdi.⁵⁴ Zaman zaman torunlarını omzuna alıp gezdirirdi. Buna örnek olarak Şeddâd b. el-Hâd şu hadiseyi anlatır: Bir namaz vakti Hz. Peygamber yanımıza geldi. Torunu Hasan veya Hüseyin’i taşıyordu. Peygamber öne geçti ve çocuğu yere bıraktı. Sonra namaza durdu. Namazın ortasında secdeye gitti, fakat secdeyi uzattı. Başımı kaldırıncı çocuğun secde halindeyken Resûlullah’ın sırtında durduğunu gördüm. Ben tekrar secdeye döndüm. Peygamber namazı bitirince cemaat: Ey Allah’ın Resûlü, sen namazdayken secdeyi o kadar uzattın ki, bir şey olduğunu veya sana vahiy geldiğini sandık, dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Bunlardan hiç biri olmadı. Ancak oğlum beni binek yaptı. İsteği yerine gelinceye kadar onu acele ettirmek istemedim.”⁵⁵

Hz. Peygamber bir gün torunu Hasan veya Hüseyin’i bağrına basarak şöyle demiştir: “Siz çocuklar insanı cimri, korkak ve bilgisiz kılacak şekilde meşgul edersiniz. Siz Allah’ın güzel kokulu nimetlerisiniz.”⁵⁶ Üsâme b. Zeyd, Hz. Peygamber’in torunlarıyla oynadığını gösteren şöyle bir olayı anlatır: Bir gece bir ihtiyacım için Hz. Peygamber’in kapısını çalmıştım. O, ne olduğunu bilmediğim bir şeye sarılmış halde karşıma çıktı. İşimi bitirince, bu sarıldığın şey nedir ey Allah’ın Resûlü? Diye sordum. Örtüyü açınca bir de ne göreyim! Hasan ve Hüseyin değil miy miş! Bunun üzerine Resûlullah: Bunlar benim oğullarım ve kızımın oğullarıdır. Allah’ım! Ben onları seviyorum. Sen de onları sev, dedi.⁵⁷ Hz. Peygamber bir gün sahabe ile birlikte bir yemeğe giderken sokakta oynayan torunu Hüseyin ile karşılaştı. Hüseyin’i yakalamak için iki kolunu açtı. Hüseyin ise yakalanmamak için sağa sola kaçıyordu. Resûlullah da gülerek onu kovalıyordu. Sonunda onu yakaladı. Bir elini Hüseyin’in çenesinin altına, diğer elini ensesine koyup onu öptü ve “Hüseyin benden, ben de Hüseyin’denim. Kim Hüseyin’i severse Allah da onu sever. Hüseyin torunlardan bir torundur.” dedi.⁵⁸

Kur’an’da anne babaya iyi davranılması (valideyne ihsan) gerektiğine dair birçok hatırlatma vardır. Anne babaya saygı ve iyiliğin hemen Allah’a ibadetten sonra zikredilmesi ayrıca büyük önem arz etmektedir.

“Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anne babaya iyi davranmanızı emretti. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına erişirse sakın onlara ‘öf!’ bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanatlarını indir ve de ki: Rabbim! Nasıl onlar beni küçükken büyütüp yetiştirdilerse sen de aynı şekilde onlara merhamet et.”⁵⁹

⁵³ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Edeb” 39 (7/82-83).

⁵⁴ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Fadâil” 63 (2/1808)..

⁵⁵ İbn Hanbel, *Musned*, 6/467.

⁵⁶ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Birr ve sıla” 11 (4/317).

⁵⁷ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Menâkıb” 30 (5/656-57).

⁵⁸ İbn Mâce, *“Mukaddime”*, Sahihu Süneni İbn Mace, tah. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Riyad : Mektebetü’t-Terbiyetü’l-Arabi li-Devli’l-Halic, 1986/1407), 11 (1/51).

⁵⁹ İsrâ 17/23-24.

“İnsana, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi, onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. Bundan dolayı insana şöyle emrettik: Bana ve anne babana şükret. Dönüş banadır. Eğer seni hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığın şeyi bana ortak koşman için zorlarsa onlara itaat etme. Fakat dünyada onlarla iyi geçin...”⁶⁰

Abdullah b. Mes’ud, Hz. Peygamber’e “Allah katında en değerli ibadet hangisidir?” diye sorunca Hz. Peygamber: “Namazı zamanında eda etmendir.” Şeklinde cevap vermiştir. Abdullah: “Ondan sonra en değerli ibadet hangisidir?” diye sorunca: “Anne-babana iyi muamele etmendir.” cevabını vermiştir. Abdullah’ın “Sonra hangisidir?” sorusuna ise “Allah yolunda cihattır.” şeklinde cevap vermiştir.⁶¹

H. Muhammed: “Anne babasından her ikisinin veya sadece birinin yaşlılığına yetiştigi halde cennete giremeyen kimseye yazıklar olsun.” demiştir.⁶²

“Cennet annelerin ayakları altındadır.” ifadesiyle meşhur olan hadis, şu bağlamda söylenmiştir: Bir sahabi Allah rızası için cihada çıkmak üzere Hz. Peygamber’den izin istemeye gelmişti. Ona, “Annen sağ mıdır?” diye sordu. “Evet, sağdır” cevabını alınca evine dönüp annesine iyilik yapmasını emretti. Sahabi cihat arzusunu ikinci ve üçüncü defa tekrarlayınca Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Sözlerime dikkat etsene! Annenin ayağı dibinde otur. İşte cennet oradadır.” Bir rivayette ise “Annenin yanından ayrılma, çünkü cennet onun ayakları altındadır.” demiştir.⁶³

H. Peygamber, babaya hürmetin önemine dair şöyle demiştir: “Baban cennete gidişin orta kapısıdır, onu muhafaza etmek ya da yok etmek senin elindedir.” Başka bir hadiste ise: “Babanı memnun etmen Allah’ı memnun etmendir, babanı öfkeliendirmen ise Allah’ı öfkeliendirmendir.”⁶⁴ demiştir. Bu konudaki bir diğer hadis şöyledir: “Evlat babanın hakkını asla ödeyemez; onu köle olarak alıp azat etmiş olsa bile.”⁶⁵

H. Peygamber: “En faziletli iyilik kişinin, babasının samimi dostuna ilgiyi ve ihsanı devam ettirmesidir.” buyurmuştur.⁶⁶

Peygamber daha anne karnındayken babası Abdullah vefat etmişti. Annesi Amine’yi ise kendisi 6 yaşında iken kaybetti. Amine, küçük Muhammed’i yanına alarak Abdullah’ın mezarını ziyarete gitmişti. Ziyaret dönüşünde Amine, Ebva’da vefat etti ve oraya gömüldü. Hz. Peygamber bir defasında annesinin mezarının yanından geçerken durdu ve onun hatırasına gözlerinden yaşlar süzölmeye başladı. Muhammed’e küçükken bir süre süt annesi Halime bakmıştı. Ebu Tufeyl, Cirane’de Muhammed’i bir kadının

⁶⁰ Lokman 31/14-15.

⁶¹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabü’l-Edeb” (no. 5973); Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Birr ve Sıla”, 3/349.

⁶² Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Kitabü’l-Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb”, 13/17-18.

⁶³ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, “Kitabü’l-Edeb” (no. 5975); Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Kitabü’l-Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb” (13/10-11).

⁶⁴ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Birr ve Sıla” (3/350).

⁶⁵ Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Birr ve Sıla”, (3/355).

⁶⁶ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, “Kitabü’l-Birr ve’s-Sıla ve’l-Âdâb” (13/19); Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, “Birr ve Sıla” (3/352).

karşılığını rivayet etmiştir. Hz. Peygamber onu bulunca oturacağı yere yaygısını sermiştir. Ebu Tufeyl, onun kim olduğunu sorunca, süt annesi olduğunu söylediler.⁶⁷

Hz. Peygamber, Hudeybiye Umresinde Mekke'ye giderken Ebvâ'ya uğramıştı. Allah'tan izin isteyerek annesinin kabrini ziyaret etti. Ziyaret esnasında kabri eliyle düzeltti, annesinin şefkatini hatırlayarak ağladı. Niçin ağladığını soranlara: "Annemin benim hakkımda şefkat ve merhametini hatırladım da ağladım" cevabını verdi.⁶⁸

Hz. Muhammed'in şahsiyeti, Kur'an ile şekillenmiş olduğu için onun aile ve bilhassa anne baba ile ilişkilerdeki tutumu, Kur'an ahlâkının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Kur'an, anne babaya iyiliği, Allah'a kulluktan hemen sonra zikretmekte ve onların yaşlılık döneminde en ufak bir saygısızlığı dahi yasaklamaktadır. Hz. Muhammed bu ilahi emirleri yaşantısında bizzat uygulamıştır. O, anne babaya iyi davranmayı yüksek fazilet olarak görmüş, özellikle yaşlılık döneminde onlara gösterilecek merhameti cennetle ilişkilendirmiştir. "Cennet annelerin ayakları altındadır" hadisi bu anlayışın simgesel ifadesi olarak alınabilir.

Hz. Peygamber'in kendi anne ve babasına karşı gösterdiği duygusal hassasiyet, bu öğretilerin bir başka boyutunu ortaya koyar. Annesinin vefat ettiği Ebvâ'da kabri başında gözyaşı dökmesi ve onun hakkında şefkatle konuşması, vefat etmiş anne babaya yönelik vefa ve hatırlama sorumluluğunun önemini vurgulamaktadır. Hadislerde Hz. Peygamber'in anne babaya itaat ve saygıyı yalnızca biyolojik bağlarla sınırlamadığı, aynı zamanda babanın dostuna gösterilecek ilgiyi de "en faziletli iyilik" olarak nitelendirdiği görülmektedir. Bu, sosyal hafıza ve vefanın dinî bir sorumluluk olarak içselleştirildiğini göstermektedir. Ayrıca, evladın babasının hakkını asla tam anlamıyla ödeyemeyeceğini ifade eden hadisler, ebeveynlik hakkının kutsallığına işaret etmektedir. Hz. Peygamber, aile bağlarını toplumsal barış ve ahlaki bütünlüğün temeli olarak görmüş; bu bağlamda çocuklara şefkat, büyüklere saygı gösterilmesini ümmet bilinciyle ilişkilendirmiştir. Anne babaya saygı öğretisinin bu kapsamlı tasviri, onun yalnızca bireysel değil, toplumsal bir değer olarak benimsendiğini de ortaya koymaktadır.

3. İki Öğretinin Mukayesesi

Anne babaya saygı erdeminin Konfüçyüs ve Hz. Muhammed'in öğretilerinde kazandığı anlam, bireysel ve toplumsal düzeyde oynadığı rol, araştırmacıya farklı medeniyet anlayışlarını ahlâkî bakımdan karşılaştırma imkânı sunmaktadır.

Konfüçyüsçülükte "xiao" kavramı, bireyin ebeveynlerine duyduğu saygı, sevgi ve sorumluluğun ifadesi olarak ele alınır. Xiao, sadece bireysel bir erdem olmayıp, toplumsal düzenin inşası bakımından da temel bir ilkedir. Konfüçyüs'e göre ahlâkî gelişimin başlangıç noktalarından biri olan xiao, bireyin ailesiyle kurduğu saygı temelli ilişkinin toplumsal örgütlenme ve siyasal düzene yansıdığını ifade eder. Ailede gelişen bu erdem, devletin ahlâk temelinde yönetilmesini sağlar. Bu nedenle, Konfüçyüs aileyi, toplumu oluşturan mikro birimler olarak görür ve aile içindeki hiyerarşik yapının, toplumdaki genel otorite anlayışı ile benzerlik taşıdığını savunur.

⁶⁷ Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, çev. heyet (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996), 2/230.

⁶⁸ Bekir Topaloğlu, "Âmine", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1991), 3/64; Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, 2/230.

Hız. Muhammed'in öğretisinde ise anne babaya saygı, Kur'an ve Sünnet temelli bir sorumluluk olarak öne çıkar. Kur'an'da Allah'a ibadetin hemen ardından gelen bu sorumluluk, çok katmanlı bir ahlâk anlayışını ortaya koyar. "Onlara öf bile deme" ayeti, sadece davranış düzeyinde değil, dil ve duygu düzeyinde dahi saygının korunması gerektiğini vurgular. Hız. Muhammed, anne babaya saygıyı en yüksek erdemlerden biri olarak kabul etmiş, bu sorumluluğu hem yaşarken hizmet hem de öldükten sonra vefa ve hatırayı yaşatma şeklinde uygulamaya dökmüştür. "Cennet annelerin ayakları altındadır" ve "Baban cennete gidişin orta kapısıdır" gibi hadislerle bu bağlılığın dinî boyutu vurgulanmaktadır.

Her iki öğretilerde de anne babaya saygı bireyin ahlâkî olgunluğunun ölçüsü olarak değerlendirilir. Konfüçyüsçülükte bu durum toplumsal yapıya olan etkisiyle öne çıkarken, İslam düşüncesinde Allah'a yaklaşma ve kulluk bilinciyle ilişkilendirilir. Bu fark, iki sistemin ontolojik temelleriyle doğrudan bağlantılıdır: Konfüçyüsçülük ahlâkı sosyal düzen ve uyum çerçevesinde inşa ederken, İslam ilahî buyruk ve sorumluluk çerçevesinde inşa eder.

Konfüçyüsçülük, xiao erdemini "lı" ile birlikte ele alır. Bu durum, bireyin aile içi saygısını belirli davranış kalıpları ve sosyal ritüeller aracılığıyla ifade etmesini zorunlu kılar. Örneğin, ebeveynlerin ölümlerinden sonra üç yıllık yas süreci, duygunun sosyal bir forma dönüşmesini sağlar. Bu ritüeller, bireyin hem içsel hem de toplumsal süreçlere uyumunu güçlendirir. Benzer şekilde, Hız. Muhammed'in öğretisinde de anne babaya hizmet, dua ve sadaka gibi ibadetlerle somutlaştırılmıştır. Ancak burada ritüellerin kaynağı ilahî vahiy olup, bu durum sorumluluğun dünyevî boyutunu aşarak uhrevî bir nitelik kazanmasını sağlar.

Konfüçyüsçülük, bireyin özgürlüğü ve iradesi açısından zaman zaman eleştirilmiştir. Xiao, ebeveyn otoritesinin mutlaklaştırıldığı bir model olarak görülüp, bireysel otonomiye sınırlandırdığı düşünülmüştür. Buna karşın Konfüçyüsçüler, bu itaati sevgi ve minnettarlık temelli bir ahlâk tercihi olarak yorumlamaktadır. Hız. Muhammed'in öğretisinde ise, ebeveynin evladı Allah'a ortak koşma gibi tevhide aykırı bir eyleme zorlaması halinde genel saygı ve hizmeti devam ettirmek şartıyla bu konuda onlara itaat edilmemesi emredilir. Bu kriter, İslam ahlâkında ebeveyn mutlak itaatten ziyade nezaket ve ihsan ekseninin gözetilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

İslam'da ataların dinine uymak eleştiriliyorken, Konfüçyüsçülükte övülmektedir. Aşağıda her iki öğretinin kutsal metinlerinden alınmış olan pasajlar bu farkı ortaya koymaktadır.

"Yâkub son nefesini verirken yoksa siz de orada mıydınız? O sırada Yâkub oğullarına: Benden sonra kime kulluk edeceksiniz? diye sormuş, onlar da: Sadece senin ilâhına; ataların İbrâhim, İsmâil ve İshâk'ın ilâhı olan tek Allah'a kulluk edeceğiz. Biz sadece O'na teslim olmuşuz, demişlerdi."⁶⁹

"Onlara: Allah'ın indirdiğine ve Peygamber'e gelin; onlar ne buyuruyorsa onu yapın, denildiği zaman: Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter, derler. Peki, ya ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolu da bulamayan kimseler ise?"⁷⁰

⁶⁹ Bakara 2/133.

⁷⁰ Maide 5/104.

Bu konuda Konfüçyüs şöyle demektedir:

“İnsanın özyapısı eğitim ve toplum kurallarıyla oluşur.”⁷¹

“Törenler olmasa saygı sıkıcı bir davranış olur. Tören kuralları olmasa sakınma korkaklık, cesaret taşkınlık, doğruluk da kabalık durumuna gelir.”⁷²

İslam, tevhit-şirk karşıtlığını önemsemekte, ataların yanlış ve kötü olan inanç ve uygulamalarını reddetmektedir. İslam’ın doğduğu esnada toplumda yaygın olarak geçerliliği olan inanç ve uygulamalar, Hz. Muhammed’i atalar dinine ve kültürüne karşı böyle sert bir tavır almaya yöneltmiş görünmektedir. Konfüçyüs’ün yaşadığı toplumda dinî ritüellerden ziyade sosyal hayatın tanzim edilmesinde süre gelen örf ve âdetler değerli kabul edilmiş, kültürel insicama önem verilmiştir. Konfüçyüs’te ve yaşadığı dönemde kendi toplum kural ve törenlerine karşı inanç kaynaklı bir tepkinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu makalede karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmacılığı kapsamında anne babaya saygı konusu Konfüçyüsçülüğün kurucusu olan Konfüçyüs’ün öğretileri ve İslam’ın peygamberi olan Hz. Muhammed’in öğretileri üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İslam’ın inanç, ibadetler ve hukukuyla daha kapsamlı ve ilahi kökenli bir din olmasına karşılık, Konfüçyüsçülük ahlaki ve sosyal hayata dair öğretilerin baskın olduğu, ama kısmen dini törenler ve Tanrıya kurban adama gibi dini ritüellere sahip bir öğretilerdir.

Anne babaya saygı, hem Konfüçyüsçü düşünce sisteminde hem de İslam’da bireysel ve toplumsal hayatın merkezinde yer alan ahlâkî bir erdemdir. Ancak bu ortak erdemin anlamı, uygulanışı ve gerekçelendirilmesi her iki öğretilerde farklı metafizik, sosyolojik ve kültürel bağlamlarda şekillenmiştir. Bu yönüyle, anne babaya saygı üzerine yapılan karşılaştırmalı analiz, yalnızca iki büyük öğretinin birey ve toplum tasavvurlarını anlamakla kalmaz, aynı zamanda farklı uygarlıkların ahlâk felsefelerini ve değer üretim mekanizmalarını da karşılıklı olarak anlamlandırmaya yardımcı olur.

Konfüçyüsçülükte bireyin anne ve babasına duyduğu saygı, sevgi ve sorumluluğu ifade eden “xiao” kavramı, duygusal bir bağlılık olarak dışa vurmasının yanında ayrıca davranışsal, ritüel ve toplumsal düzeylerde de kurumsallaşmıştır. Xiao, bireyin sadece ailesiyle olan ilişkisini düzenlemekle kalmaz; aynı zamanda toplum ve devlet ile olan ilişkilerini de şekillendirir. Bu bağlamda Konfüçyüs, ailede geliştirilen erdemlerin topluma yansıdığını, devlet düzeninin ve kamu ahlâkının da ancak bu mikro düzeyde kazanılan değerlere dayanarak tesis edilebileceğini savunur. Bu nedenle ailedeki hiyerarşi, ritüeller ve gelenekler (li), bireysel gelişimi sosyal düzenle entegre edecek şekilde işlevselleştirilmiştir.

Hız. Muhammed’in öğretisinde ise anne babaya saygı, Kur’an ve Sünnet’ ile şekillenen vahiy temelli bir değer olarak kendini gösterir. Kur’an’da Allah’a kulluktan hemen sonra anne babaya iyiliğin (ihsan) emredilmesi, bu değer inanca olan güçlü bağını ortaya koyar. Hız. Peygamber’in kendi hayatında bu öğretiyi nasıl içselleştirdiği ve yaşadığı hadislerle sabittir. Anne babaya saygı sadece dünyevi bir sorumluluk olarak değil, aynı

⁷¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 49 (8/8).

⁷² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 48 (8/2).

zamanda uhrevi kurtuluşla doğrudan bağlantılı bir yükümlülük olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, İslam ahlâkının toplum düzeni yanında bireyin Allah ile olan ilişkisini de merkeze alan bir sistem olduğunu gösterir.

Araştırmada, anne babaya saygının her iki öğretide de, bireyin ahlâkî yetkinliğini ve karakterini ölçen temel bir ilke olarak yer aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu ilkenin, Konfüçyüsçülükte daha çok toplumun düzeni ve uyumuyla; İslam'da ise bireyin imanî duruşu ve Allah'a bağlılığıyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Konfüçyüsçü öğretilerde birey, topluma, geleneksel sosyal yapının içinde erdemli bir rol üstlenerek katkı sunar. Anne babaya saygı, bu toplumsal rolün ön şartı olarak görülür. Buna karşılık Hz. Muhammed'in öğretilerinde anne babaya saygı, Allah'a yakınlaşmanın ve cenneti kazanmanın bir vesilesi olarak görülmektedir. Bu, İslam'da bireyin kulluk bilincinin bir yansımasıdır.

Konfüçyüsçülükte "li" kavramı, xiao'nun dışavurumunu sağlayan ritüel ve sosyal davranışlar bütünüdür. Üç yıllık yas süresi, cenaze törenleri, ata ruhlarına saygı gibi uygulamalar, bireyin ebeveynlerine olan bağlılığını somutlaştırırken, aynı zamanda kültürel sürekliliği ve toplumsal istikrarı garanti eder. Bu ritüeller, bireyin hem içsel duygularını hem de dış dünyadaki sorumluluklarını dengeleyen bir yapıda kurgulanmıştır. İslam'da ise benzer bir işlev anne babanın vefatından sonra dua ve sadaka gibi ibadet temelli uygulamalarda ortaya çıkar. Ancak burada ritüellerin kaynağı ilahi vahiy olduğu için anne babaya saygı ve hizmet sosyal sorumluluk olduğu kadar dinî bir vecibe olarak da görülür.

İki öğreti arasındaki temel farklardan biri, otoriteye bağlılık ve bireysel özgürlük arasındaki dengeye ilişkin yaklaşımlarda ortaya çıkar. Konfüçyüsçülükte ebeveynlere bağlılık ve itaate geniş bir alan tanınmış, bireyin özgürlüğü geleneksel yapı içinde şekillenmiştir. Xiao, zaman zaman bireysel özerkliğe karşı bir kısıtlama olarak görülmüşse de bu durum Konfüçyüsçüler tarafından bir ahlâkî ödev ve kültürel süreklilik şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşın Hz. Muhammed'in öğretilerinde anne babaya saygı mutlak bir itaate indirgenmemiştir. Özellikle tevhid inancına aykırı talepler söz konusu olduğunda, Kur'an bu taleplere itaat edilmemesini emretmekle birlikte ebeveynlere saygılı davranış ve iyiliği sürdürmeyi telkin etmiştir. Bu yaklaşım, İslam ahlâkında itaatin koşullu, ama saygının evrensel olduğunu ortaya koymaktadır.

Dikkat çekici bir diğer fark ise, atalara ve geleneklere yaklaşımdadır. İslam'da ataların inanç ve uygulamaları mutlak bir şekilde benimsenmez; eğer bu inançlar tevhid ilkesiyle çelişirse açıkça reddedilir. "Biz atalarımızı böyle bulduk" anlayışı, Kur'an'ın eleştirdiği bir zihniyettir. Konfüçyüsçülükte ise ataların bilgeliği ve geleneksel törenler kutsal bir devamlılığın simgesi olarak görülür. Bu yönüyle Konfüçyüsçülük kültürel sürekliliği, İslam ise ilahî hakikati esas alan sistemler olarak karakterize edilmektedir.

Sonuç olarak, her iki öğreti de anne babaya saygıyı birey-toplum ilişkisinin ve ahlaki insanın merkezine yerleştirirken, bu değeri dayandırdıkları ontolojik, epistemolojik ve sosyokültürel bağlamlar açısından birbirinden ayrılmaktadır. Konfüçyüs, xiao aracılığıyla bireyin içsel erdemlerini toplumla uyumlu hâle getirmeyi hedeflerken, Hz. Muhammed'in öğretileri anne babaya ihsan erdemini Allah'a kulluk bilinciyle ilişkilendirir. Böylece Konfüçyüsçülük sosyal istikrarı, İslam ise kulluğu merkeze alır. Bununla birlikte, her iki sistemin de aileyi bireylerin ilk ve en etkili ahlâkî eğitim ocağı

olarak görmeleri, aile kurumunun toplumlar üzerindeki dönüştürücü gücünü ve sürdürülebilir değerlerin aktarımındaki rolünü gözler önüne sermektedir.

Bu analitik çalışma, farklı kültürlerin ortak ahlaki değerler etrafında nasıl şekillendiğini anlamaya katkıda bulunurken, dinî ve felsefi sistemlerin toplum üzerindeki etkisini de gözler önüne sermektedir. Gelecekte bu minvalde yapılacak olan akademik çalışmalarla farklı kültürel bağlamlarda anne babaya saygının nasıl uygulandığı karşılaştırmalı olarak incelenerek, küresel düzeyde ahlaki değerlerin ortak yönleri ve farklılıkları ortaya konabilir. Bunun yanı sıra konunun çeşitli boyutlarıyla ileri araştırmalarda ele alınması, aileye ilişkin dinamiklerin çağdaş toplumsal yapıların şekillenmesinde ne gibi bir rol oynadığının ortaya konması bakımından önem arz etmektedir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Acar, Şeyda. *Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Afzalur Rahman. *Siret Ansiklopedisi*. çev. heyet. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Musned*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Ames, Roger T. – Rosemont, Henry. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books, 1998.
- Ay, Rahim. “Konfüçyüsçü Ahlâk ile İslam Ahlakının Mukayesesi”. *Daniname*, 2 (2021), 139-174.
- Aydın, Fuat. *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2018.
- Battal, Emine – Taşkın, Rümeyza. “Konfüçyanizm’de Aile”. *Dinlerde Aile*. ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal. 313-333. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021.
- Bell, Daniel A. *China’s New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-Sahîh, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. ter. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetu’l-evliyâ’ ve tabakâtu’l-asfiyâ’*. Kâhire: b.y., 1987.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü’t-Tirmizî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Haiming, Wen. *Çin Felsefesi: Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*. çev. Aysun Güneysu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- İbn Ebî Seybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*. nşr. Saîd Muhammed el-Lahhâm. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994.
- İbn Mâce. “Mukaddime”. *Sahihu Süneni İbn Mace*, tah. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad : Mektebetü’t-Terbiyeti’l-Arabi li-Devli’l-Halic, 1986/1407.
- Kesgin, Yusuf Ziya. “Hz. Peygamber’de Çocuk Sevgisi”. *I. Kutlu Doğum Sempozyumu*. (Şanlıurfa: b.y., 2007.
- Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Sehergül Kutlu. Ankara: Alter Yayınları, 2017.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Legge, James. *Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*. New York: Dover Publications, 1960.

Liu, Ying vd. "Filial Piety, Intergenerational Support and Psychological Well-Being in Chinese Older Adults". *Frontiers in Psychology*. 10 (2019). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00100>.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh, Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. ter. Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1970.

Novak, Philip. *The World's Wisdom: Sacred Texts of the World's Religions*. New York: HarperCollins Publishers, 1995.

Okay, Bülent. *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2017.

Özkan, Cuma. "Çin Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 234-259. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.

Pierre, Claude - Joseph Emmanuel. *Zerdüşt, Konfüçyüs ve Muhammed*. çev. Heval Bucak. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2016.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.

Topaloğlu, Bekir. "Âmine". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/63-64. İstanbul: İSAM Yayınları, 1991.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim 28 Haziran 2025. <https://sozluk.gov.tr/>

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: 1984.

Weiming, Tu. *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1996.



Rhetoric, Creativity, and Machine Limits: ChatGPT 4.5 Plus as a Model for Comparing Human and AI-Generated Arabic Prose

Mohammed Yaseen¹

Abstract

While recent advances in generative AI have significantly enhanced the fluency and coherence of machine-produced texts, questions remain regarding the extent to which such systems can emulate the creative, rhetorical, and cultural intricacies of human-authored Arabic prose. This study investigates this issue by focusing on a single advanced language model—ChatGPT 4.5 Plus—as a representative case. It juxtaposes AI-generated prose with selected works by Abdullah İbnü'l-Mukaffa', Mustafa Sâdık er-Râfî, and Ğassân Kenefânî, examining stylistic and rhetorical features through a dual methodological lens: computational linguistic metrics and critical literary analysis. The findings suggest that although ChatGPT 4.5 Plus demonstrates commendable syntactic fluency and textual organization, it currently falls short in reproducing the semantic density, cultural embeddedness, and rhetorical subtlety that characterize human creativity. However, this limitation is understood not as a definitive judgment on AI's potential, but rather as a reflection of the present capabilities of the studied model. The study concludes by highlighting the enduring significance of human experience in Arabic literary expression and advocates for the development of culturally responsive AI systems, trained on diverse Arabic corpora, to better complement human literary production in the future.

Keywords: Arabic Prose, Artificial Intelligence, Literary Creativity, Rhetorical Deviation, Generative Texts.

Yaseen, Mohammed. "Rhetoric, Creativity, and Machine Limits: ChatGPT 4.5 Plus As a Model for Comparing Human and AI-Generated Arabic Prose". Turkey Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 740-771. <https://doi.org/10.32711/tiad.1670986>.

Date of Submission	07.04.2025
Date of Acceptance	29.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Dept. of Basic Islamic Sciences, Arabic Language and Rhetoric, Yozgat, Türkiye. mohammed.yaseen@yobu.edu.tr, ORCID:0000-0002-3206-9884



Arapça Düz Yazıda Retorik ve Yaratıcılık Açısından İnsan ve Yapay Zeka (ChatGPT 4.5 Plus) Tarafından Üretilen Metinlerin Sınırlarının Karşılaştırmalı Analizi

Mohammed Yaseen ¹

Öz

Bu çalışma, insan kaleminden çıkan Arapça nesrin yaratıcı ve retorik derinliğini üretken yapay zekânın — örnek olay olarak ChatGPT 4.5 Plus — ne ölçüde yansıtabildiğini incelemektedir. Model tarafından üretilen metinler, İbn Mukaffa', Mustafa Sâdık er-Râfî ve Ğassân Kenefânî'nin eserlerinden seçilen örneklerle karşılaştırılmıştır. İnceleme, hesaplamalı dilbilim ölçütleri ile modern Arap edebiyat eleştirisini birleştiren karma bir yöntem kullanır. Bulgular, modelin sözdizimsel akıcılık ve metinsel tutarlılıkta başarılı olduğunu, ancak insan yaratıcılığını belirleyen anlam zenginliği, kültürel derinlik ve retorik incelikleri henüz yeterince üretmediğini göstermektedir. Bu sınırlamalar, yapay zekânın nihai potansiyeline dair kesin bir yargı değil, incelenen modelin mevcut kabiliyetlerinin yansımasıdır. Çalışma, insan deneyiminin edebî üretimdeki kalıcı önemini vurgular ve çeşitli Arapça derlemelerle eğitilecek, kültürel açıdan duyarlı sistemlerin geliştirilmesini önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Nesri, Yapay Zeka, Edebi Yenilik, Dilsel Sapma, Güncel Metinler

Yaseen, Mohammed. "Arapça Düz Yazıda Retorik ve Yaratıcılık Açısından İnsan ve Yapay Zeka (ChatGPT 4.5 Plus) Tarafından Üretilen Metinlerin Sınırlarının Karşılaştırmalı Analizi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 740-771. <https://doi.org/10.32711/tiad.1670986>.

Geliş Tarihi	07.04.2025
Kabul Tarihi	29.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati, Yozgat, Türkiye. mohammed.yaseen@yobu.edu.tr, ORCID:0000-0002-3206-9884

Introduction

At the heart of contemporary debates surrounding generative AI lies the question of whether such systems can meaningfully approximate the depth, emotional resonance, and cultural nuance found in human-authored Arabic prose. Unlike technical applications such as grammar correction or translation, literary creativity involves a layered interplay of rhetorical, stylistic, and semantic elements that extend beyond mere linguistic functionality. This study investigates the potential of AI—specifically ChatGPT 4.5 Plus—to engage with these dimensions within the context of Arabic literature.

Given the linguistic and cultural richness of Arabic, this challenge is particularly pronounced. Arabic prose, with its intricate morphological structures, rhetorical density, and deep-rooted symbolic traditions, presents a formidable test for AI systems. For instance, texts like İbnü'l-Mukaffa's "el-Edebü'l-kebîr," Mustafa Sâdık er-Râfî's "Vaḥyü'l-kalem," and Ğassân Kenefânî's politically charged short stories, embody a level of artistic depth that is often lost in machine-generated outputs. These works are not merely collections of syntactically correct sentences but are vehicles for conveying philosophical reflections, cultural memory, and emotional intensity.

Understanding Creativity

Margaret A. Boden's tripartite model of creativity—combinational, exploratory, and transformational—offers a critical framework for evaluating AI's creative capacity. Given the linguistic and cultural richness of Arabic, evaluating literary creativity within this language poses a distinct challenge for AI systems. Arabic prose—characterized by its intricate morphology, rhetorical density, and deeply symbolic traditions—requires a level of interpretive and expressive sophistication not easily captured by computational models. Canonical works such as İbnü'l-Mukaffa's "el-Edebü'l-kebîr," Mustafa Sâdık er-Râfî's "Vaḥyü'l-kalem," and Ğassân Kanafan's politically resonant narratives exemplify the multidimensional nature of Arabic literary expression. Rather than simply presenting grammatically coherent sentences, these texts engage with philosophical reflection, collective memory, and emotional resonance—dimensions that serve as critical benchmarks in assessing AI's current generative capacities.³

This study aims to address a critical gap in current research by pursuing the following core objectives:

To examine stylistic, rhetorical, and semantic patterns across human-authored and AI-generated Arabic texts, drawing on selected works such as "el-Edebü'l-kebîr" by Abdullah İbnü'l-Mukaffa', "Vaḥyü'l-kalem" by the esteemed modern writer Mustafa Sâdık er-Râfî, and "A World Not Ours *قصة عالم ليس لنا*" by the Palestinian author Ğassân Kenefânî as representative examples of Arabic literary expression.

To quantify lexical diversity and semantic density in AI-generated Arabic texts, and to contextualize these findings through comparison with human-authored counterparts, using tools such as AraComLex and metrics like repetition ratio and semantic density.

To investigate how the ChatGPT-4.5 Plus model engages with dimensions of literary creativity in Arabic prose—particularly those involving cultural symbolism and

³ Margaret A. Boden - Margaret A. Boden, *Creativity and Art: Three Roads to Surprise* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 117.

emotional subtext—and to identify specific areas where this model may encounter challenges.

To evaluate the extent to which the ChatGPT-4.5 Plus model engages with the cultural and social dimensions of Arabic literature, particularly its symbolic resonance and historical context.

To outline data-driven recommendations for improving the ChatGPT-4.5 Plus model's ability to generate Arabic prose that more effectively reflects cultural nuance and stylistic richness.

To achieve these objectives, the study addresses the following research questions:

In what ways does the ChatGPT-4.5 Plus model reflect—or diverge from—the stylistic and rhetorical patterns observed in selected human-authored Arabic literary texts?

To what extent can the ChatGPT-4.5 Plus model approximate the semantic depth and stylistic complexity characteristic of human-authored Arabic prose?

To what extent do AI-generated Arabic texts exhibit characteristics of literary creativity, beyond surface-level imitation, in terms of originality, expression, and structural variation?

In what ways do texts generated by the ChatGPT-4.5 Plus model differ from human-authored Arabic texts in their treatment of cultural symbolism and historical context?

What are the key technical and ethical challenges observed in using the ChatGPT-4.5 Plus model to generate Arabic literary texts, and what data-informed strategies can be proposed to address them?

Based on the findings of this study, what development strategies can be implemented to enhance future iterations of ChatGPT-4.5 Plus in producing culturally nuanced and stylistically rich Arabic literary texts?

Through this multi-layered analytical approach, the study aims to enrich current scholarship at the intersection of Arabic literary studies and generative language technology. By presenting data-driven evidence, it clarifies both the capacities and the current constraints of the ChatGPT-4.5 Plus model as an emerging co-creator, thereby informing future efforts to develop culturally responsive and stylistically adept AI systems.

1- مفهوم الإبداع: قراءة تحليلية في تعدد

المنظائر والدلالات

1.1. الإبداع وأثره في تشكيل الرؤية الأدبية

إنَّ المتأملَ في الأسس النظرية التي اتبناها في هذا البحث، يدرك بوضوح عمق تعدد الرؤى التي أُسِّست عليه؛ إذ اكتشف في تجليات متباينة تجمع بين المنظور اللغوي والفلسفي والأدبي والبالغي والنقدي، تُشكل مجتمعةً صورةً شاملةً تُبرز أثره في صياغة الرؤية الأدبية وتأسيسها.

1.1.1. المنظور اللغوي الكلاسيكي

تجمع معاجم التراث العربي (مثل لسان العرب لابن منظور، ومقاييس اللغة لابن فارس، والصحاح للجوهري، وتاج العروس للزبيدي، وتذريب اللغة للأزهري) على أن جذر كلمة الإبداع (ب-د-ع) يدل على الإنشاء والاختراع على غير مثال سابق جاء في كتاب مقاييس اللغة لابن فارس قوله بَدَعَ أَبَاءَ الدَّالِّ وَالْعَيْنُ أَصْلَانِ: أَخَذَهُمَا ابْنَاءُ الشَّيْءِ وَصَنَعَهُ لَا عَنْ مِثَالٍ، وَالْآخِرُ الْإِنْقِطَاعُ وَالْكَالُ. فَأَلَّوْهُ قَوْلُهُمْ: أَبْدَعْتُ الشَّيْءَ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا: إِذَا ابْتَدَأْتَهُ لَا عَنْ سَابِقٍ مِثَالٍ.

وَاللَّهُ يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. وَالْعَرَبُ تَقُولُ: ابْتَدَعَ فَلَانَ الرَّكِي: إِذَا اسْتَنْبَطَهُ. وَفُلَانٌ يَدْبَغُ فِي هَذَا الْأَمْرِ 4. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (فَلَنْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنْ الرُّسُلِ) سورة الأحقاف 9، أَي: مَا كُنْتُ أَوَّلَ 5. وفي الصحاح للجوهري: أَبَدَعَ الشَّيْءُ: اخْتَرَعَهُ لَا عَلَى مِثَالٍ 6. ومن ذلك تَمَيُّي البديع للشَّيْءِ الَّذِي يَكُونُ أَوَّلًا غَيْرَ مَسْبُوقٍ وَكَذَلِكَ اسْمُهُ تَعَالَى الْبَدِيعُ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أَي خَالَقَهَا وَمَوْجِدَهَا مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ سَابِقٍ. إِذَا، الْمَعْنَى الْأَصْلِي لِلْإِبْدَاعِ فِي اللُّغَةِ هُوَ الْإِحْدَاتِ وَالْإِخْتِرَاعُ الْجَدِيدُ غَيْرَ الْمَسْبُوقِ بِنَظِيرٍ 7. ، وهو معنى حملته المعاجم القديمة وروته في سياقاتها المعجمية واللغوية.

2.1.1. المنظور المعجمي الحديث

في حين ورد تعريف الإبداع في المعاجم الحديث بمعانٍ ودلالات جديدة منها ما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أَنَّ الإبداع يدل على الابتكار والتخيّر الخلاق، وأن قوة الإبداع تعني قوة الابتكار والخلق الجديد هذا التحول الدلالي يُظهر انتقال المصطلح من حقل ديني ولغوي صرف إلى استخدامات عامة في الحياة المعاصرة، حيث أصبح يُطلق على كل فكرة أو عمل فيه تجديد وتمييز 8.

3.1.1. الإبداع من منظور اصطلاحي

لقد عرفه (Ellis Paul Torrance) بأنه عملية يصبح من خلالها الفرد حساسًا للمشكلات والتغرات في المعرفة والعناصر الناقصة، ويقوم من خلالها بتحديد الصعوبات والبحث عن الحلول، وتشكيل الفرضيات، ثم اختبار هذه الفرضيات وإعادة صياغتها وإيصال النتائج للآخرين 9.

1.2. Linguistic Deviation: Breaking Syntactic Expectations

Linguistic deviation in Arabic prose constitutes a deliberate divergence from normative language patterns, employed to heighten rhetorical effect and provoke deeper cognitive engagement. Unlike grammatical errors, such deviations are purposeful, elevating language from mere communication to artistic expression. This section explores three dimensions of deviation—phonological, syntactic, and semantic—through examples drawn from classical Arabic literature, and compares them with outputs generated by ChatGPT-4.5 Plus.10

1.2.1. Phonological Deviation

In classical texts such as el-Edebü'l-kebîr by ‘Abdullah İbnü'l-Mukaffa‘, phonological play is used to intensify tone and rhythm. The phrase "...لا يلومن الوالي على الزُّلَّة" demonstrates purposeful repetition of emphatic sounds (e.g., /t/ and /d/), lending the passage a weighty, reflective resonance. By contrast, preliminary analysis reveals that ChatGPT-4.5 Plus, while maintaining phonological correctness, lacks such deliberate sound-based artistry, often favoring fluidity over rhetorical texture.

1.2.2. Syntactic Deviation

Semantic deviations—manifested through paradox, irony, and symbolic contrast—are prominent in Ġassân Kenefânî's A World Not Ours, where statements like "أرض تحفني بأهلها" encode powerful political metaphors. ChatGPT-4.5 Plus can generate metaphorical content, but often lacks the layered socio-political subtext and cultural embeddedness evident in human-authored literature.

Quantitative Evidence and Comparative Analysis

4 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, Mu‘cemü Mekâyisi'l-Luġa (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1979), 1/209.

5 Kur‘ân-ı Kerîm, no date.

6 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, TÂCÜ'l-LUGA (Beyrut: Dârü'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 1979).

7 Muḥammed b. Mukrim İbn Manzûr, LİSÂNÜ'l-ARAB (Beyrut: Dâr Şâdir, 1993).

8 Ahmed Muḥtâr Umar, Mu‘cemu'l-Luġa el-‘Arabiyye el-Mu‘âsira (Kahire: Älemü'l-Küttüb, 2008), c. 1/171.

9 E. Paul Torrance Reviewed work(s);, "Scientific Views of Creativity and Factors Affecting Its Growth," Daedalus 94/3, (1965), 663–681.

10 Mehmet Yenice, Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri - Abdülkâhîr el-Cürçânî ve Temmâm Hassân Üzerine Bir Araştırma ve Karşılaştırma (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

Using tools like AraComLex and WordSmith Tools, we observe that classical human-authored texts consistently display lower repetition ratios (around 30%) and higher semantic density than AI outputs (often exceeding 40% repetition). This supports the claim that human prose exhibits richer lexical diversity and deeper conceptual layering. These findings suggest that while ChatGPT-4.5 Plus has made notable advances in fluency, it remains limited in reproducing the nuanced stylistic deviations that characterize Arabic literary artistry.

2. Literature Review

The study of AI-generated texts and their comparison with human-authored literary works requires a comprehensive understanding of computational linguistics, literary theory, and translation studies. This section seeks to provide a robust theoretical framework for evaluating the creative capacity of AI in generating Arabic prose, drawing upon foundational models of creativity, established theories in translation studies, and cutting-edge advancements in machine translation.

2.1. Foundations of Literary Creativity

Margaret A. Boden's tripartite model of creativity (1990) remains one of the most influential frameworks for evaluating the creative potential of both human and AI-generated texts. Boden categorizes creativity into three distinct types:

Combinational Creativity: The recombination of existing ideas in novel ways. This form is relatively common in AI, as demonstrated by the ability of models like ChatGPT-4.5 Plus model to generate texts that blend linguistic structures from diverse training datasets. For instance, an AI might generate a passage that echoes the style of classical Arabic texts while incorporating contemporary vocabulary, reflecting this combinational approach.

Exploratory Creativity: The systematic exploration of a conceptual space within established boundaries. the ChatGPT-4.5 Plus model frequently engage in this form of creativity when they generate variations on a given theme or style. For example, a recent study by Alwajih et al. (2024) demonstrated that an Arabic language model trained on both classical literature and modern dialects was able to produce stylistically diverse outputs, including poetic forms and rhetorical devices common in classical prose¹¹.

Transformational Creativity: The capacity to redefine or alter the fundamental structures of a conceptual space, leading to groundbreaking innovations. This form of creativity remains largely beyond the reach of current AI systems, as it requires a deep understanding of cultural context, emotional nuance, and symbolic meaning. For instance, while an AI can mimic the structure of a text like *el-Edebü'l-kebîr* by İbnü'l-Mukaffa', it struggles to replicate the philosophical depth and cultural allegories that define this seminal work.

Empirical evidence supports this limitation. In a comparative analysis of AI-generated texts and excerpts from *Vahyü'l-Şalem* by Mustafa Sâdık er-Râfî, it was observed that the

11 Fakhraddin Alwajih et al., "Dallah: A Dialect-Aware Multimodal Large Language Model for Arabic," Proceedings of The Second Arabic Natural Language Processing Conference (Proceedings of The Second Arabic Natural Language Processing Conference, Bangkok, Thailand: Association for Computational Linguistics, 2024), 320–336.

AI outputs, despite their grammatical coherence, lacked the layered symbolism and emotional resonance found in the original human-authored texts. For example, where er-Râfî might employ metonymy and symbolic imagery to critique social pretentiousness, the AI-generated counterparts often resorted to literal descriptions, failing to capture the implicit cultural critique that characterizes his work. This classification provides a lens through which to assess whether AI-generated texts exhibit merely combinational features or attempt deeper transformational creativity.

2.2. Translation Theories and Machine Translation

The field of translation studies provides critical insights into the challenges of replicating human creativity in machine-generated texts. Nida and Taber's seminal work, "The Theory and Practice of Translation" (1969), emphasizes the importance of dynamic equivalence, which prioritizes the effect of the translated text on the target audience over strict linguistic fidelity. This approach underscores the significance of cultural context in achieving meaningful translation—a factor that remains challenging for AI systems¹².

Similarly, Venuti's concept of the "invisibility" of the translator (1995) highlights the tension between domesticating and foreignizing strategies, illustrating the difficulty of achieving stylistic authenticity without erasing the cultural distinctiveness of the source text. This challenge is particularly acute in Arabic literature, where symbolic nuance and rhetorical depth are critical components¹³.

Hatim and Mason's work, "Discourse and the Translator" (1990), further contributes to this discussion by emphasizing the role of context, ideology, and power dynamics in translation. Their discourse-based approach provides a critical framework for analyzing how machine-generated texts may fail to capture the socio-cultural dimensions of human-authored prose¹⁴. These theoretical positions on translation will help evaluate how AI negotiates cultural nuance and stylistic integrity in Arabic literary contexts.

2.3. Machine Translation Models: Neural vs. Statistical Approaches

Recent advances in machine translation have been driven by the transition from Statistical Machine Translation (SMT) to Neural Machine Translation (NMT). SMT, which relies on probabilistic models to generate translations based on word and phrase frequencies, often produces rigid, contextually limited outputs. In contrast, NMT systems, such as OpenAI's ChatGPT-4.5 Plus model, utilize deep learning architectures to generate more fluid, context-aware texts by leveraging massive amounts of training data. However, this approach also introduces new challenges, including the risk of reinforcing cultural biases and failing to capture the nuanced emotional and symbolic layers of Arabic literature¹⁵.

While NMT models have achieved significant improvements in fluency and coherence, their reliance on statistical patterns still limits their ability to produce genuinely creative texts. This limitation is particularly evident in Arabic prose, which demands a deeper cultural and historical awareness that extends beyond mere linguistic accuracy.

This approach aligns with the insights of Alwajih et al. (2024), who emphasize the importance of embedding culturally grounded reference frameworks within the architecture of such models. They further advocate for rebalancing training data to ensure

¹² Eugene A. (Eugene Albert) Nida, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden, E.J. Brill, 1969), 8.

¹³ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility* (London: Routledge, 2003).

¹⁴ B. Hatim - Ian Mason, *Discourse and the Translator* (London: Routledge, 2014).

¹⁵ Dzmitry Bahdanau et al., "Neural Machine Translation by Jointly Learning to Align and Translate," (2014).

the inclusion of classical Arabic literature and local vernaculars, thereby fostering models that are not only linguistically competent but also culturally resonant¹⁶. These insights into machine translation technologies will directly inform the study's evaluation of ChatGPT-4.5 Plus, particularly in assessing its capacity to generate Arabic prose that reflects both linguistic fluency and cultural depth.

3. Methodology and Evaluation Metrics

To ensure a rigorous and comprehensive analysis of the differences between AI-generated and human-authored Arabic texts, a structured methodological approach was adopted, encompassing text selection, criteria for evaluation, and objective scoring techniques. This section outlines the key components of this approach.

3.1. Selection of Texts

The texts selected for analysis were chosen to represent a diverse spectrum of Arabic literary styles, periods, and thematic complexity. The primary texts included:

el-Edebü'l-kebîr by Abdullah İbnü'l-Mukaffa' – a foundational work of classical Arabic prose known for its allegorical narratives and intricate moral lessons.

Vahyü'l-Kalem by Mustafa Sâdık er-Râfî – a masterpiece of early 20th-century Arabic literature, characterized by its elevated style and philosophical reflections.

A World Not Ours by Ğassân Kenefânî – a politically charged collection of short stories reflecting the socio-political struggles of the Palestinian people.

These texts were selected for their rich rhetorical structures, deep cultural symbolism, and diverse narrative forms, making them ideal benchmarks for assessing the linguistic and stylistic capabilities of the ChatGPT-4.5 Plus model. A total of six texts were selected for analysis: three canonical human-authored Arabic texts and three AI-generated counterparts produced using the ChatGPT-4.5 Plus model. Each pair was matched thematically and stylistically to ensure a fair basis for comparison. The human texts include: (1) el-Edebü'l-kebîr by Abdullah İbnü'l-Mukaffa', (2) Vahyü'l-Kalem by Mustafa Sâdık er-Râfî, and (3) "A World Not Ours" by Ğassân Kenefânî. Corresponding AI-generated texts were prompted to emulate the same thematic scope and stylistic register, using prompts tailored to each work's narrative voice and philosophical depth. Each sample, human and AI, ranged between 450 to 700 words in length to maintain consistency in comparative evaluation. The AI-generated texts were produced using OpenAI's ChatGPT-4.5 Plus model, accessed during the second quarter of 2025. For each human-authored text selected, a corresponding prompt was designed to mirror its thematic scope, narrative tone, and stylistic features. Prompts were carefully crafted in Modern Standard Arabic and included brief contextual descriptions to guide the model's output. The generation process was iterative: each prompt was tested multiple times, and the most coherent and stylistically consistent output was selected for analysis. No manual editing was performed on the AI outputs, ensuring that the comparisons reflect the model's native performance.

3.2. Selection Criteria

¹⁶ Alwajih et al., "Dallah."

The texts were chosen based on the following criteria:

Cultural and Historical Significance: The texts span classical, modern, and contemporary Arabic literature, providing a comprehensive framework for evaluating AI performance across different eras.

Rhetorical Complexity: The selected works exhibit a wide range of rhetorical devices, including metaphor, irony, allegory, and moral didacticism, challenging the generative capacities of the ChatGPT-4.5 Plus model.

Stylistic Diversity: The texts vary in tone, from the philosophical and introspective style of Râfî to the politically evocative narratives of Kenefânî, providing a robust test of AI's ability to capture tonal subtleties.

Cognitive and Emotional Depth: The texts incorporate layers of existential and philosophical reflection, essential for testing the depth of AI-generated prose.

3.3. Evaluation Metrics

To quantitatively and qualitatively assess the performance of the ChatGPT-4.5 Plus model, the following metrics were employed:

BLEU (Bilingual Evaluation Understudy): Measures the precision of the generated text by comparing it to human reference translations at the n-gram level.

METEOR (Metric for Evaluation of Translation with Explicit ORdering): Provides a more nuanced assessment by considering synonymy, stemming, and word order.

ROUGE (Recall-Oriented Understudy for Gisting Evaluation): Evaluates the overlap between generated and reference texts in terms of recall, focusing on the presence of key phrases and ideas.

TER (Translation Edit Rate): Measures the number of edits required to transform a generated text into an accurate translation, reflecting the effort needed for post-editing.

Sentiment Analysis and Lexical Richness: Used to assess the emotional tone and semantic depth of the generated texts, ensuring they capture the nuanced affective states present in human-authored literature. These evaluation metrics—particularly BLEU—have been validated in empirical studies assessing AI-generated translations in multiple linguistic contexts. For example, Ghassemiazghandi (2024) demonstrates that ChatGPT-4 scores remarkably high on BLEU when translating from Persian to English, closely approaching human-level quality (BLEU $\approx$ 0.88)¹⁷. Additionally, Shahmerdanova (2025) argues that neural approaches must be carefully calibrated with hybrid models to preserve cultural nuance and stylistic integrity in literary translation¹⁸. Together, these findings support our use of BLEU, METEOR, ROUGE, TER, and sentiment analysis to ensure the study's methodology aligns with best practices in cross-linguistic AI-literature research.

3.4. Objective Evaluation Techniques

¹⁷ Mozghan Ghassemiazghandi, "An Evaluation of ChatGPT's Translation Accuracy Using BLEU Score," *Theory and Practice in Language Studies* 14/4 (April 29, 2024), 985–994.

¹⁸ Roya Shahmerdanova, "Artificial Intelligence in Translation: Challenges and Opportunities," *Acta Globalis Humanitatis et Linguarum* 2/1 (January 11, 2025), 62–70.

To mitigate subjectivity in the evaluation process, the study incorporated objective assessment methods, including:

Expert Scoring: Texts were reviewed by experienced linguists and literary scholars who provided independent evaluations of fluency, adequacy, and fidelity.

Qualitative Coding: A systematic coding framework was applied to categorize rhetorical features, cultural references, and narrative structures, ensuring a comprehensive analysis of stylistic elements.

Cross-Validation: Multiple evaluators assessed the same texts to ensure consistency and reliability in scoring.

This multi-dimensional approach aimed to capture both the linguistic precision and cultural authenticity of the generated outputs, providing a robust foundation for evaluating the creative capacities of AI in the context of Arabic literature. These methodological layers are directly aligned with the study's research objectives. Each metric—whether linguistic, semantic, or stylistic—is mapped to a specific research question, ensuring that the comparative analysis between human-authored and AI-generated Arabic prose remains both rigorous and purpose-driven. While AI technologies bring notable advantages to literary production—particularly in speed, structural fluency, and stylistic mimicry—they also raise complex ethical and technical questions that merit careful consideration. One potential concern is the possibility that machine-generated texts may be perceived as replacements for human literary expression, thereby risking a dilution of cultural authenticity. This becomes particularly salient in Arabic literature, where historical resonance, emotional subtlety, and symbolic nuance are often deeply embedded.

Moreover, the decision-making processes of neural language models remain largely opaque, complicating efforts to interpret stylistic choices and raising questions about authorial intention and accountability. As such, scholars and practitioners are increasingly calling for transparent frameworks that distinguish clearly between human-authored and machine-generated content, especially in contexts where literary authenticity holds cultural and symbolic significance.

Accordingly, this study does not claim a definitive assessment of AI's creative limits, but rather positions ChatGPT-4.5 Plus as a valuable tool whose current outputs still differ—qualitatively and contextually—from those of experienced human authors. Acknowledging this distinction is essential not to dismiss AI's contributions, but to engage with them critically and constructively within the evolving landscape of literary production.

4. نماذج سردية مختارة: ثلاث قصص قصيرة بشرية منتقاة من روائع الأدب العربي، تقابلها ثلاث نصوص سردية مُولَّدة باستخدام نموذج ChatGPT-4.5Plus، في إطار مقارنة تحليلية نقدية تستند إلى المقارنة بين الإبداع البشري والإنتاج الآلي

1.4 النموذج الأول من كتاب الأدب الكبير (ابن المقفع) - نص أدبي كلاسيكي

مطلب (فيما ينبغي للوالي أن يتخلى عنه)

لا ينبغي للوالي أن يحسد الولاة إلا على حسن التدبير.

ولا يحسدن الوالي من دونه، فإنه أقل في ذلك عذراً من السوقة التي إنما تحسد من فوقها، وكُلُّ لا عذر له.

لا يلومن الوالي على الزَّلة من ليس بمتهم عنده في الحرص على رضاه إلا لَوْمُ أدب وتقويم، ولا يعدل بالجنه في رضاه البصر بما يأتي أحداً.

فإنما إذا اجتمع في الوزير والصاحب نام الوالي واستراح، وجلبت إليه حاجاته وإن هدا عنها، وعمل له فيما يُهمه وإن غُفِّل. لا يُؤلِّقُ الوالي بسوء الظن لقول الناس، وليجعل لحسن الظن من نفسه نصيباً موفوراً يروح به عن قلبه ويُصَادِر عنه في أعماله. لا يُضَيِّقُ الوالي التثبت عندما يقول، وعندما يُعْطِي، وعندما يعمل. فإن الرجوع عن الصمت أحسن من الرجوع عن الكلام، وإن العطية بعد المنع أجل من المنع بعد الإعطاء، وإن الإقدام على العمل بعد التأني فيه أحسن من الإمساك عنه بعد الإقدام عليه.

وكل الناس محتاج إلى التثبت. وأحوجهم إليه ملوكهم الذين ليس لقولهم وفعلهم دافع، وليس عليهم مستح¹⁹. وفي سياق الدراسة التطبيقية، طُلب من نموذج ChatGPT-4.5 Plus توليد نصوص سردية تتناغم مع بنية النص وبلاغة بيانها؛ فكانت التجربة الأولى في محاكاة أسلوب كتاب الأدب الكبير لابن المقفع، فجاء النص التوليدي بعنوان: بآث في سياسة النفس للوالي وتبدير الرعية. لا ينبغي للوالي أن يغطّ سواه من الولاة إلا على سلامة الحيلة، ورهافة النظر في عواقب الأمور. ولا يَحْسَدُ من هو دونه على نعمة ساقها الله إليه، فإن الحسد سوط الضعيف، والضعيف لا يصلح لسلطان ولا لقيام شأن. ولا يلومُ الوالي مأموراً لديه على زلة عَرَضَتْ له إلا لوم تحذير وإصلاح، فإن العتاب إذا خلا من الرحمة انقلب شناعة تُفسد القلوب. ولا يعدلُ بالمخلص المجتهد، الخبير بوجه الرأي، أحداً من أصحاب الهوى والمواد؛ فالجته البصير جناح الوالي الذي يُفَرِّق به بين مضيئ ومُفَرِّع. وليحذر الوالي فرطان: فرط الرية وفرط الغفلة؛ فالإفراط في الظن يقود إلى الهوس، والإفراط في الأمن يورد موارد الندم. وليكن لحسن الظن من قلبه منزل رجب يُقَدِّدُه في الإيقاع بالناس إذ يشي بهم الوشاة؛ فإن الوشاة ريح عاصفة لا يُوقَّع بها. ولا يُقدِّمُ على قول أو عطية أو عمل إلا بعد توطئة وتبتي؛ فإن الرجوع عن الكلمة أوجع من الإمساك عنها، والمنع بعد العطاء أشنع من العقوب قبل الإباء، والعدول عن الفعل بعد الشروع فيه أقيح من التباطؤ قبل الإقدام عليه. وكل ذي سلطان محتاج إلى التثبت؛ غير أن حاجة الملوك إليه أوكد، لأن ألسنتهم سهاً لا تَرُدُّ، وأفعالهم قضاء لا يُستأنف فيه. فمن استشعر ذلك كان أهيب للزُلَّ، وأحرص على العدل، وأقرب إلى سلامة السيرة وحسن الأحذوة²⁰.

2.4. النموذج الثاني نص أدبي من كتاب وحي القلم (مصطفى صادق الرافعي) – نص أدبي حديث

(والعجيب أن هذا الذي لا يفهمه أحد من أهل الدين، يعرفه بعض علماء الدين على وجه آخر، فتراه في المسجد بمشي مختالا، قد تحلى بخلبته، وتكلف لزهوه، فليس الجئة تسع الثين، وتطاول كأنه الملمذنة، وتصد ركانة القبلة، وانتفخ كأنه متملى بالفروق بينه وبين الناس، وهو بعد كل هذا لو كشف الله غيبه لانتكشف عن تاجر علم بعض شروطه على الفضيلة أن يأكل بها، فلا يجد دنيا ذاته إلا في المسجد، فهو نوع من كذب)²¹.

التجربة الثانية، فقد انطلقت من محاكاة قصة "الأيدي المتوضئة" التي وردت في كتاب وحي القلم لمصطفى صادق الرافعي، فجاء النص المُنتج محاولاً تقليد ذلك البناء البلاغي والأسلوبى فجاء النص المعنون بـ الرجل المتظاهر بالزهد

والعجيب أن هذا الذي لا يفهم على أحد من أهل الفطرة السليمة، يذكره بعض المتصوفة على وجه آخر، فتراه في المجالس متخففاً، قد أطرق رأسه كأنما يحمل أثقال المعرفة، وأطال صمته كأن الكلام مما يشين الورع، فإذا نطق، تفجرت الكلمات من فيه كأنما تفيض من معين الحكمة، حتى يُجَلُّ إلى سامعه أنه لم ينطق إلا بوحى منزل، وهو في زيه قد تدنر بالثياب الرثة، يدور في الطرقات متواضعاً، لا يلقى السلام إلا هسماً، ولا يسير إلا ويدها متشابكان كأنهما قيد الزهد في الدنيا، فإن دعاه فقيرٌ لحاجة، أشاح عنه كأنه لم يسمع، وإن دعاه غنيٌ لوليمة، أجاب متناقلاً، كأنما يستجيب لرغبة الدنيا وهو عنها زاهد.

ولو كشف الله ستره، لانتكشف عن تاجر زهد، يبيع الخشوع كما يبيع السوقي بضاعته، لا يرى لورعه قيمة إلا فيما يدّر عليه من عيش، ولا يتوسل هيبته إلا برووس الناس المنحنية بين يديه،

كأن التواضع الذي يدعيه لا يكون إلا إذا رفعه الناس فوقهم، وإن سأل سائل عن دنياه، زفر وقال: "هي لا شيء عندي، فقد هجرتها منذ عرفت الطريق!" ولكنه لا يلبث أن يضيق صدره، إن لم يجد في حبيبه ما يسد حاجته، فتراه يمد يده متوسلاً وهو الذي كان يزعم أنه لا يطلب شيئاً.

ولو امتحن الله صدقه، ما وجد فيه من الورع إلا ما يجده الرياء في السائل حين يطلب العطاء، فإن انقطع عنه رزقه، انقطع عنه زهده، وإن نقصت وجهته، نقصت معه حكمته، حتى لا يبقى منه إلا قشرة من التواضع تغطي حب الدنيا التي زعم أنه قد تركها وراءه²².

19 Abdullah İbnü'l-Mukaffa', El-Edebü'l-Kebîr (Kahire: Hindâvî Eğitim ve Kùltür Vakfı, 2017), 1/33.

20 OpenAI ChatGPT-4, "Compose a Fable in the Style of El-Edebü'l-Kebîr" (OpenAI, June 21, 2025).

21 Mustafa Sâdik er-Râfî, Vahyü'l-Kalem (Londra: Hindavi Kùltür ve Eğitim Vakfı, 2014), 1/635.

22 OpenAI ChatGPT-4, "Compose a Short Story in the Style of Er-Râfî's 'al-Aydu al-Mutawađđi'a' from Vahyü'l-

3.4. النموذج الثالث والأخير وهو من مجموعة قصصية عالم ليس لنا (غسان كنفاني) – نص أدبي معاصر.

بعنوان عالم ليس لنا حيث يقول، طوى جريدته ورمها فوق الكرسي وتبع زوجته إلى المطبخ حيث اعتادا أن يتناولوا عشاءهما، كانت الخادمة قد أعدت كل شيء بمنتهى الاعتناء والنظام، سحب كرسيه وفكر: لا بد أن يكون الشاي بارداً، أو خفيفاً، سوف تلاحظ ذلك الآن.. جلس بهدوء وانتظر.²³

في حين سعت التجربة الثالثة إلى محاكاة النثر القصصي المعاصر من خلال توليد قصة مستلهمة من أسلوب غسان كنفاني في مجموعته عالم ليس لنا، فجاء النص المعنون بـ قصة الغريب في المكان كمحاولة لمحاكاة البنية النفسية والاجتماعية في أدب كنفاني.

(أغلق الكتاب الذي كان يقرأه، ووضع فوق الطاولة بخشونة لم يقصدها، ثم تحض متثاقلاً وتبع زوجته إلى غرفة الطعام، حيث اعتادا أن يتناولوا عشاءهما في صمت. كانت الأضواء خافتة، والستائر مسدلة، والمائدة مرتبة بدقة كعادتها، لكن الجو كان محملاً بشيء لم يستطع تحديده. سحب كرسيه بهدوء، ثم جلس متكلاً بيده على الطاولة، فكر: لا بد أن الطعام مالخ أكثر من اللازم، أو أن الخبز يابس كما في كل مرة. ستلاحظ ذلك الآن... نظر إلى زوجته، كانت تقطع اللقمة بصمت، كما لو أنها تؤدي طقساً آلياً. انتظر أن تنظر إليه، أن تقول شيئاً، أن تستدرك، لكنه أدرك أن هذا لن يحدث. الطعام أمامه، لكنه لا يشعر بالجوع. الوقت يمضي، لكنه لا يشعر بالوقت. والأصوات حوله، لكنها لا تصل إليه. هناك شيء ثقيل في الهواء، لكنه لم يستطع لمسه. كأنه غريب في مكانه، أو كأن المكان غريب فيه)²⁴.

5.The Literary Text Between Reader and Machine: From Reception Theory to the Challenges of Artificial Intelligence in Meaning-Making

Reception theory—formulated by Hans Robert Jauss and elaborated in Toward an Aesthetic of Reception (1982)—reframes literary engagement as an interactive process, where the reader becomes a co-creator of the text's meaning²⁵. When applied to AI-generated prose, particularly that produced by ChatGPT-4.5 Plus, this framework reveals significant challenges: although the model may render linguistically coherent passages, it often lacks the capacity to engage the reader's horizon of expectations in a culturally evocative manner. Moreover, similar issues have been observed in AI-literature studies across different traditions, underscoring a persistent gap between automated output and human interpretive depth.

5.1. Reader-Response Theory and the Activation of Meaning

Reception theory, articulated by Hans Robert Jauss and refined by Wolfgang Iser, reframes literary experience as an encounter in which the reader's horizon of expectations co-creates meaning rather than passively receives the author's intent. Jauss situates meaning "in the space between text and reader," while Iser highlights the textual blanks the reader must imaginatively fill to complete the work (Jauss 1982; Iser 1978). When this framework is applied to AI-generated prose—specifically the output of ChatGPT-4.5 Plus—distinct interpretive difficulties emerge. Although the model can produce grammatically correct Arabic passages, initial testing shows that it rarely activates the layered socio-historical resonances that human readers uncover in canonical works²⁶.

For instance, consider the following excerpts from classical Arabic texts and their AI-generated counterparts:

Qalem" (OpenAI, March 25, 2025).

23 Kanafani Ġassân, *A World Not Ours* (Beirut: Arab Research Foundation, 1987), 1/131.

24 OpenAI ChatGPT-4, "OpenAI, ChatGPT-4, Response to the Prompt: 'Write a Story in the Style of Ġassân Kenefânî's *A World Not Ours*', Accessed 25 March 2025." (OpenAI, March 25, 2025).

25 Bindu Premkumar, "The Impact of Artificial Intelligence on Literary Creation and Criticism: Emerging Trends and Implications," *International Journal of Language, Literature and Culture* 4/4 (2024), 37–41.

26 Paul Rockhill, *The Reception Theory of Hans Robert Jauss: Theory and Application* (Oregon, United States: Portland State University. Department of History., Master Of Arts (M.A.) In History, 2000).

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 1.

This table highlights the interpretive gap between human and AI texts, emphasizing the richness of cultural references and symbolic layers that AI often fails to capture. Human-authored texts do more than convey narrative content—they activate a broader, culturally embedded resonance, challenging readers to engage on multiple interpretive levels. These disparities echo findings in other literary traditions: Yang and Kim (2022) report similar

“semantic shallowing” when English-language readers confront AI-generated poetry²⁷,

while Gallego Cuiñas (2023) notes that AI narratives in Spanish frequently fall short in conveying culturally coded symbolism. Likewise, technical evaluations of Arabic-specific large language models reveal that even advanced systems such as GPT-4 or Bard struggle with dialectal nuance and allegorical depth, despite achieving high surface-level BLEU scores²⁸.

5.2. The Challenge of Deep Cultural Resonance in AI-Generated Texts

One critical limitation observed in texts generated by ChatGPT-4.5 Plus lies in the model’s difficulty in replicating the dense metaphorical and culturally embedded expressions that characterize canonical Arabic literature. For example, Mustafa Sâdık er-Râfî’s *Vahyü'l-Kalem* frequently deploys metaphors that echo deeply within the philosophical and spiritual lexicon of Arabic culture. The AI-generated outputs, in comparison, often simplify these constructs into literal paraphrases that diminish their symbolic potency.

Consider the following comparative examples:

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 2.

This table illustrates how ChatGPT-4.5 Plus often produces semantically correct but symbolically impoverished expressions, reflecting a broader challenge in literary AI: the failure to simulate the interpretive richness of human-authored texts. Similar findings have been noted in comparative studies across languages: Yang and Kim (2022) report “semantic shallowing” in English AI poetry, while Gallego Cuiñas (2023) notes symbolic depletion in Spanish AI-generated narratives. Evaluations of Arabic models likewise reveal a persistent gap between surface-level fluency and deeper cultural fidelity, particularly in Classical and dialectal Arabic, as evidenced in the TARJAMAT study of ChatGPT and Bard (Kadaoui et al., 2023)²⁹.

5.3. Quantitative Analysis of Symbolic Density and Cultural Embeddedness

27 Liwei Yang - Guijun Zhou, “A Semantic Similarity Analysis of Multiple English Translations of The Analects: Based on a Natural Language Processing Algorithm,” *Frontiers in Psychology* 13 (November 10, 2022), 7.

28 Ana Gallego Cuiñas, “Literature Seen Through Big Data and Artificial Intelligence: Key Concepts and Critical Challenges,” *Humanities and Big Data in Ibero-America*, ed. Ana Gallego Cuiñas - Daniel Torres-Salinas (De Gruyter, 2023), 25–42.

29 Karima Kadaoui et al., “TARJAMAT: Evaluation of Bard and ChatGPT on Machine Translation of Ten Arabic Varieties,” *Proceedings of ArabicNLP 2023 (Proceedings of ArabicNLP 2023, Singapore (Hybrid))*.

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 3.

To complement the qualitative observations outlined in prior sections, a quantitative analysis was undertaken to assess the symbolic richness and cultural embeddedness of AI-generated texts in comparison to human-authored works. This involved a systematic measurement of four core stylistic and cultural indicators: metaphor density, historical references, idiomatic expressions, and culturally grounded allusions. The following table summarizes the results: The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. These figures highlight a striking asymmetry in the expressive and interpretive potential of AI-generated versus human-authored texts. The comparative scarcity of metaphor, idiom, and historical context in AI outputs points to a flattening of symbolic depth and narrative complexity—features that are essential for literary engagement in Arabic prose. This finding aligns with recent international scholarship. Van Heerden and Bas (2024) underscore that large language models tend to default to generic metaphors and fail to reproduce the layered symbolism intrinsic to literary texts. Naous and Xu (2025) further argue that cultural bias and data limitations in pre-training stages create systemic blind spots, especially in texts requiring historical or socio-political context. Moreover, Mousi et al. (2024) demonstrate through their AraDiCE benchmarks that major LLMs, including GPT-4 and Bard, consistently underperform in dialectal and culturally embedded content, particularly when dealing with classical or regionally inflected Arabic. Collectively, these findings reinforce the central claim of this study: while AI may achieve syntactic fluency, it remains markedly deficient in generating texts with the symbolic density and cultural resonance that define authentic literary expression. These patterns are particularly evident in outputs generated by ChatGPT-4.5 Plus, which—despite improvements—still reflect these symbolic and cultural limitations.

5.4. Implications for AI in Literary Contexts

The preceding analysis highlights a persistent challenge in AI-driven literary generation: the inability of models like ChatGPT-4.5 Plus to fully engage the layered symbolic, emotional, and cultural dimensions that define human-authored prose. While these systems excel in producing syntactically accurate Arabic texts, they tend to underperform in evoking the historical resonance, intertextual depth, and metaphorical subtlety required for genuine literary expression (Mousi et al., 2024; Van Heerden & Bas, 2024).

This limitation points not merely to a technical deficiency, but to a conceptual gap in how AI is trained—prioritizing surface-level fluency over cultural literacy. To address this imbalance, future iterations of ChatGPT and similar models must incorporate training datasets enriched with classical Arabic literature, regional idioms, and culturally embedded rhetorical forms. Equally important is the integration of interpretive frameworks that account for irony, allegory, and semantic ambiguity, elements frequently employed in Arabic literary tradition.

Such enhancements would not only improve the expressive range of AI-generated texts but may also narrow the interpretive divide between human and machine creativity. As

shown in comparative benchmarks like AraDiCE (Mousi et al., 2024) and TARJAMAT (Kadaoui et al., 2023), the road toward culturally competent AI in Arabic literature remains challenging but not insurmountable.

6. The Linguistic Level: Quantitative and Qualitative Analysis Using the AraComLex Technique

To evaluate the lexical and semantic performance of AI-generated texts vis-à-vis classical Arabic prose, this study employed AraComLex—an open-source finite-state morphological analyzer developed for Modern Standard Arabic (Attia et al., 2011). This tool provides two principal metrics: the repetition index, which calculates the ratio of unique lexical tokens to the total word count, and semantic density, which assesses the presence of rare, contextually embedded, or culturally resonant vocabulary. Applying this technique to selected classical texts—particularly from “el-Edebü'l-kebîr by Abdullah İbnü'l-Mukaffa', “Vahyü'l-ķalem,” by Mustafa Sâdık er-Râfî, and A World Not Ours by Ğassân Kenefânî —revealed markedly higher lexical diversity and semantic complexity when compared to AI-generated outputs. For example, in el-Edebü'l-kebîr, refined expressions such as:

“فإن الرجوع عن الصمت أحسن من الرجوع عن الكلام، وإنَّ العطية بعد المنع أجمل من المنع بعد الإعطاء”

demonstrate rhetorical precision, moral philosophy, and layered diction—features largely absent in the AI counterparts, which tend to reproduce simplified, formulaic constructions with diminished metaphorical load.

This disparity supports earlier findings suggesting that while LLMs like ChatGPT-4.5 Plus excel at surface-level fluency, they struggle to emulate the cultural embeddedness, rhetorical intricacy, and stylistic elevation that characterize classical Arabic literature.³⁰

6.1.Narrative Structure: Functions and Composition

When applying Vladimir Propp’s structuralist model—as established in *Morphology of the Folktale* (1968)—to classical Arabic texts like el-Edebü'l-kebîr by İbnü'l-Mukaffa', we find a coherent arrangement of narrative functions (e.g., danger, trickery, rescue, moral resolution) interwoven with philosophical intent. İbnü'l-Mukaffa''s narrative, for instance, unfolds with balanced ethical arcs and plot progression, embodying Propp’s notion of functionally interdependent storytelling. In contrast, AI-generated narratives—especially those created via ChatGPT-4.5 Plus—often falter in maintaining narrative coherence and character depth. They might replicate isolated narrative elements (e.g., conflict or rescue sequences), but fail to embed them in meaningful causal or thematic ties. Characters emerge flat, their actions devoid of psychological motivation or symbolic purpose, reducing them to functional placeholders. This limitation is substantiated by recent research. Tian et al. (2024) analyzed LLM-generated stories and found that, although models can construct basic story arcs and turning points, they systematically underperform in generating emotional tension, dramatic conflict, and cohesive narrative context.

30 Muhammed Atiyye et al., “A Lexical Database for Modern Standard Arabic Interoperable with a Finite State Morphological Transducer,” *Systems and Frameworks for Computational Morphology*, ed. Cerstin Mahlow - Michael Piotrowski, Communications in Computer and Information Science (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2011), 100/103.

Their framework revealed that AI narratives are often “homogeneously positive,” lacking suspense or dynamism compared to human-authored stories. Their findings underscore that while AI can mimic structure, it rarely achieves the depth needed for true literary engagement³¹.

Propp’s structural model thus remains a powerful analytic compass, but current LLMs such as ChatGPT have not yet internalized his model’s deeper causal and affective connectivity. This aligns with the panel’s concerns and the broader argument of this study: the narrative potential of AI—in its present form—remains decidedly limited in replicating authentic Arabic prose with its moral weight, cultural allusions, and psychological richness.

7. Stylistic and Structural Characteristics of Human-Composed Texts

Human-authored Arabic prose—especially that of Mustafa Sâdık er-Râfî and Ğassân Kenefânî—demonstrates advanced rhetorical deviation and structural complexity, enhancing semantic depth and emotional resonance. Research indicates that: For instance:

In er-Râfî’s rhetoric, metonymic constructs like “he swelled as if full of distinctions” serve as subtle social critique embedded within classical syntax.

In Kenefânî’s prose, statements such as “time passes, yet he feels no passage of time” evoke existential stasis and cultural disenfranchisement amid oppression.

These rhetorical strategies are not ornamental. Rather, they act as structural vectors that activate cultural memory and psychological engagement in the reader, forging a literary resonance unattainable by superficial figurative turns. Kenefânî, on the other hand, invokes a sense of temporal displacement in expressions like “time passes, yet he feels no passage of time”—a poignant reflection of existential alienation and historical stasis that defines much of his narrative voice. These rhetorical devices are not mere embellishments but essential mechanisms that anchor emotional and intellectual gravity in human literary experience.

7.1. AI-Generated Texts

By contrast, narratives generated by ChatGPT-4.5 Plus often exhibit surface-level rhetorical elements that lack the deeper cultural and emotional resonance inherent in human-authored literature. For example, the phrase “words erupted from his mouth” attempts a figurative flourish, but it falls short of the multi-layered metaphorical resonance typical of classical Arabic prose—where figurative expressions are contextually anchored and often serve a symbolic or philosophical purpose. Empirical studies support this stylistic flattening. Al Kaabi et al. (2024) found that, while ChatGPT can identify basic rhetorical devices such as simple metaphors or metonymies, it struggles with interpreting culturally embedded layers in Arabic expressions derived from traditional sources. Similarly, Tian et al. (2024) demonstrated that although LLMs generate syntactically coherent narratives, their creative output often lacks emotional tension and dramatic depth—key components of literary storytelling.

31 Yufei Tian et al., “Are Large Language Models Capable of Generating Human-Level Narratives?,” arXiv, DOI.org (Datacite).

These findings reveal an interpretive gap: ChatGPT-4.5 Plus may simulate rhetorical markers, but rarely delivers the nuanced resonance that emerges from lived experience, cultural intuition, and stylistic intentionality.

7.2. Human-Composed Texts

Human-authored Arabic prose frequently uses complex syntactic structures and compound sentences to enrich expressive depth and intellectual nuance. Empirical stylistic analysis confirms this trend: in Mustafa Sâdık er-Râfî's expressive prose, the average sentence length reaches approximately 15 words, facilitating nuanced clause integration and multi-layered argumentation. This syntactic elaboration enables precise articulation of abstract concepts and emotional gradations.

Similarly, Ğassân Kenefânî's narratives—particularly *Men in the Sun*—utilize structural techniques such as asellipsis, rhetorical questions, and polyphony to intensify meaning and aesthetic resonance. A recent stylistic study documents his use of ellipsis to invoke humanitarian urgency and political depth, demonstrating how such devices are functionally integral rather than ornamental³².

These structural features are not mere stylistic choices; they constitute mechanisms for encoding cultural and psychological layers into narrative discourse—capabilities that current AI-generated texts, such as those from ChatGPT-4.5 Plus, still fail to replicate, as will be demonstrated in subsequent analysis.

7.3. AI-Generated Texts

Outputs generated by ChatGPT-4.5 Plus exhibit a marked tendency toward short, syntactically uniform sentences, averaging approximately 10–12 words per sentence. This stylistic pattern is corroborated by recent Arabic stylometric research, such as *The Arabic AI Fingerprint* by Al-Shaibani and Ahmed (2025), which demonstrates that AI-generated prose shows a higher degree of lexical repetition and syntactic homogeneity when compared to human-authored texts, particularly in formal or literary Arabic contexts.

These findings align with broader investigations into AI authorship detection in bilingual and academic settings, where linguistic predictability and a lack of rhetorical variation have emerged as defining features of LLM outputs. For instance, constructions such as “Caution is salvation” reveal an attempt at aphoristic phrasing, yet they fall short of embodying the figurative richness and stylistic depth that typify authentic Arabic literary expression.

While AI-generated texts may achieve syntactic correctness and clarity, they often lack the rhetorical complexity, semantic layering, and cultural inflection that characterize human-crafted narratives. This underscores a fundamental limitation of current large language models in replicating the stylistic and structural sophistication that defines Arabic literary prose. This analysis underscores the literary superiority of human-crafted narratives in their adept use of rhetorical deviation and syntactic complexity. Such features not only enrich the aesthetic texture of the text but also mirror the depth of human consciousness and cultural experience. While AI-generated texts may offer coherent and grammatically sound content, they largely fall short in embodying the

32 Hago Elmahdi - Mahyoub Hezam, “Stylistic Use of Structural Meaning in Kanafani's *Men in the Sun*.”

rhetorical artistry and structural richness that define authentic literary expression³³.

8. Cultural and Social Dimension

Human-authored Arabic literature is typically anchored in the lived realities, intellectual currents, and power structures of its age. el-Edebü'l-kebir by İbnü'l-Mukaffa' epitomises this cultural embeddedness: its maxims address court etiquette, the ethics of rulership, and the social contract between governor and governed. Modern scholarship shows that the hunter,

the minister, and other dramatis personae in the work symbolise the mechanisms of oppression and the checks required to temper authority, thereby reflecting early 'Abbāsīd political hierarchies³⁴. To test whether a large language model can reproduce that depth, ChatGPT-4.5 Plus was prompted to imitate the same passage. The model produced a text entitled "A Chapter on the Governor's Self-Discipline and Stewardship of the Subjects." Although it preserved the external aphoristic form—short injunctions beginning with "Let the governor not..."—it diluted the historical and philosophical sub-text:

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 4.

In sum, the experiment confirms that cultural resonance in Arabic prose emerges from historically situated references, stratified symbolism, and inherited rhetorical conventions—elements that ChatGPT-4.5 Plus only partially mimics. Until large language models internalise those dimensions, their narratives will remain stylistically competent but culturally under-inflected when compared with the depth of human literary production.

9. Quantitative and Qualitative Evaluation Criteria in the Context of Computational Literary Analysis

To rigorously assess the nuanced divergences between human-authored literary texts and those generated by artificial intelligence—specifically the ChatGPT-4.5 Plus model—this study employs a hybrid evaluative framework grounded in computational literary analysis. Two principal indicators were used: lexical repetition ratio and semantic density, both widely recognized in stylometric and literary linguistic scholarship³⁵.

9.1. Summary Statistics: Human vs. AI Texts

The table below summarizes the average values across three human-written and three AI-generated texts:

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 5.

The data reveals a pronounced divergence in expressive complexity. Human-authored

33 Hussein Abdul-Raof, *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis* (London: Routledge, 2011), 1/198.

34 Norillah Abdullah Hassim et al., JIMK, "[IBN AL-MUQAFFA'S SOCIOLOGICAL APPROACH IN AL-ADAB AL-KABIR]" Vol. 22 No. 3 (2021) (December 28, 2021), 8.

35 Philip M. McCarthy - Scott Jarvis, "MTLD, Vocd-D, and HD-D: A Validation Study of Sophisticated Approaches to Lexical Diversity Assessment," *Behavior Research Methods* 42/2 (May 2010), 381–392.

texts demonstrate significantly lower repetition ratios—indicating richer lexical variety—and higher semantic density, reflecting deeper conceptual layering.

9.2. Detailed Textual Metrics

Each text was subjected to systematic quantitative evaluation, yielding the following detailed findings

The quantitative results are presented in the summary table located at the conclusion of the article, directly preceding the list of references. Table 6.

9.3. Interpretive Insights

The data supports the conclusion that AI-generated texts, while grammatically accurate, fall short in lexical richness and figurative sophistication. This outcome echoes McCarthy and Jarvis's (2010) assertion that lexical diversity is a key predictor of literary creativity. Moreover, Bender et al. (2021) argue that LLMs such as GPT-4, though fluent, tend to rely on statistical predictability rather than intuitive selection or cultural fluency.

9.4. Syntactic Complexity

Human-authored texts exhibit higher syntactic variation, with average sentence lengths reaching approximately 15.2 words, versus 12.8 in AI-generated texts. This indicates a structural simplification in AI prose, which, while enhancing readability, undermines the syntactic layering essential to expressive and rhetorical richness.³⁶ This phenomenon of reduced diversity is not incidental. It mirrors a structural limitation in current language models, as noted by Bender et al. (2021), who argued that large-scale language models, despite their fluency, often operate within constrained vocabularies and predictable lexical pathways. Rather than inventing or intuitively selecting language informed by lived experience or creative intent, these models draw from probabilistic associations embedded in their training corpora³⁷. As a result, AI-generated texts frequently lack the lexical variation that distinguishes human writing, particularly in artistic and literary domains. Considering these findings, the disparity in lexical richness becomes a diagnostic marker for evaluating creative authenticity. True literary expression depends not solely on grammatical accuracy or syntactic fluency, but on the capacity to deploy language inventively, surprising the reader with novel turns of phrase, metaphorical depth, and semantic layering—all elements where human prose still outpaces machine generation by a considerable margin.

9.5. Rhetorical Deviations

Human-authored prose included 5–7 figurative expressions per text, often original and culturally resonant. AI texts, by contrast, averaged 2–3 metaphors, frequently generic and contextually flat—such as repeated phrases like “the hunter waits in silence.” This supports previous findings that AI struggles with symbolic nuance (Sulejmani, 2025).

9.6. Analytical Commentary

36 Philip M. McCarthy - Scott Jarvis, “MTLD, Vocd-D, and HD-D: A Validation Study of Sophisticated Approaches to Lexical Diversity Assessment,” *Behavior Research Methods* 42/2 (May 2010), 386.

37 Emily M. Bender et al., “On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?,” *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FACCT '21: 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency, Virtual Event Canada: ACM, 2021)*, 615.

From a broader perspective, these results reaffirm Noam Chomsky's (1965) distinction between linguistic competence and creative performance. While ChatGPT-4.5 Plus demonstrates considerable syntactic competence, it lacks the creative autonomy necessary to produce metaphorically rich or philosophically subtle literature. Consequently, lexical richness and rhetorical deviation remain key indicators of human authorship³⁸.

10. Ethical and Cultural Implications of ChatGPT-4.5 Plus in Arabic Literary Production

10.1. Cultural Bias & Dialect Flattening

Large-scale studies reveal that current Arabic LLMs, including ChatGPT-4.5 Plus, frequently default to Modern Standard Arabic and overlook dialectal or minority registers. AraDiCE, a benchmark that stresses dialectal and cultural evaluation, shows significant performance drops whenever models are tested on Gulf, Levantine or North-African varieties . A recent meta-survey of Arabic LLMs echoes the finding, warning that "dialect-aware adaptation remains the missing pillar of inclusivity" . Beyond Arabic, research in Nature Machine Intelligence documents systematic social-identity bias in leading LLMs, underscoring that statistical optimisation alone does not remove prejudice . Early theoretical critiques (the "Stochastic Parrots" paper) had already cautioned that training-data skews are reproduced—often amplified—at inference time .

Implication. Unless training corpora are re-balanced and culturally calibrated, ChatGPT-4.5 Plus will continue to produce fluent yet culturally flattened prose, marginalising precisely the voices that Arabic literature seeks to foreground.

10.2. Plagiarism, Authorship & Intellectual Property

Because ChatGPT-4.5 Plus re-synthesises snippets from the trillions of tokens in its pre-training mix, users risk emitting near-verbatim or conceptually derivative passages. WIPO's 2024 Generative AI report stresses that outputs created without "substantial human input" are not automatically copyright-protected, and may even infringe if they reproduce protected expression . Comparative legal scholarship likewise warns that AI-generated works test classical standards of "originality" and "ownership," recommending tiered,

human-AI attribution models³⁹.legal scholarship likewise warns that AI-generated works test classical standards of "originality" and "ownership," recommending tiered, human-AI attribution models .Implication. Researchers and publishers must demand transparent prompt logs and automated provenance checks before accepting AI-assisted Arabic literary content.

10.3. Ethical Governance for Arabic LLMs

International frameworks now converge on three pillars—transparency, accountability, justice—as minimal safeguards for generative systems. IBM's governance white-paper

38 Chomsky Noam, *Aspects of the Theory of Syntax* (UK: Cambridge, MA: MIT Press, 1965), 1/165.

39 Hafiz Gaffar - Saleh Albarashdi, "Copyright Protection for AI-Generated Works: Exploring Originality and Ownership in a Digital Landscape," *Asian Journal of International Law* 15/1 (January 2025), 23–46.

and Security Intelligence's audit model both argue that bias monitoring must be continuous and domain-specific. For Arabic literature, that translates into:

Dialect-inclusive data pipelines and routine bias-stress tests (e.g., CAMEL 2.0).

Explainable decoding so reviewers can trace why certain stylistic or cultural choices were made.

Multistakeholder oversight—linguists, ethicists, and legal scholars—embedded from data curation to publication.

ChatGPT-4.5 Plus undoubtedly excels at grammatical fluency; yet empirical evidence shows persistent gaps in cultural fidelity, dialectal inclusivity, and IP clarity. Closing those gaps will require dialect-rich training corpora, bias-aware fine-tuning, explicit attribution protocols, and enforceable governance charters. Only then can Arabic literary AI move from producing a polished shell of language to conveying the lived depth, symbolism and historical consciousness that define genuine adab.

Conclusion

This study has presented a multifaceted analysis of the stylistic, semantic, and cultural differences between human-authored Arabic prose and texts generated by the ChatGPT-4.5 Plus model. By employing a combined quantitative-qualitative methodology—including measures of lexical diversity, semantic density, syntactic complexity, and rhetorical variation—the study has demonstrated clear, empirically supported distinctions between the two types of texts, without resorting to premature generalizations about the limitations of artificial intelligence.

Lexical and Semantic Richness. The analysis reveals that human-authored texts consistently display greater lexical variation and semantic layering. Classical texts such as *el-Edebü'l-kebîr* and *Vahyü'l-İkalem* include culturally grounded terminology, idiomatic complexity, and metaphorical language. In contrast, AI-generated texts, while grammatically sound and contextually coherent, exhibit higher repetition rates and lower semantic density—attributes supported by the statistical data presented in Section 10.

These linguistic features suggest that human-authored texts are better equipped to communicate abstract thought and emotional nuance.

Rhetorical and Stylistic Complexity

Human texts engage more extensively in rhetorical strategies such as irony, metonymy, and allegory. For instance, *el-Edebü'l-kebîr* demonstrates allegorical framing to explore themes of governance and morality, while *Vahyü'l-İkalem* critiques social affectation through layered symbolic phrasing. AI-generated texts attempt such rhetorical maneuvers but often fall into stylistic redundancy, lacking the cultural contextualization and originality observed in human-crafted prose. This does not suggest an inherent inability in AI but points to current model limitations, particularly in accessing lived cultural knowledge.

Narrative Structure and Character Depth

Human-authored narratives are marked by intricate temporal layering, evolving character arcs, and coherent moral development—as demonstrated in *A World Not Ours* by Ğassân Kenefânî.

AI narratives tend to follow more linear plotlines with less developed characters and weaker causal logic. This structural difference, supported by narrative function analysis in Section 7, highlights the importance of psychological and historical context in shaping narrative credibility—dimensions that remain challenging for current AI systems to simulate.

Cultural Resonance and Symbolic Efficacy

The study also underscores a significant disparity in cultural embeddedness. Human-authored texts draw on regional dialects, historical events, and symbolic traditions rooted in Arab literary heritage. This is particularly visible in how *A World Not Ours* and *el-Edebü'l-kebir* articulate identity, authority, and exile. In contrast, AI-generated texts—even when linguistically fluent—often lack meaningful references to socio-cultural realities, producing outputs that feel semantically coherent but culturally detached.

Emotional and Existential Depth

Finally, human-authored literature consistently demonstrates a capacity to render emotional depth and existential reflection. The tension between inner conflict and social constraint, so central to the Arabic literary imagination, is largely absent in AI-generated content. The study's findings suggest that emotional resonance in literature arises not from syntactic correctness but from the fusion of language with historical memory and subjective experience—elements that AI, in its current form, cannot fully emulate. Rather than concluding with a binary judgment on human vs. AI capability, this study affirms that human literary production currently exhibits greater depth in areas of cultural specificity, rhetorical creativity, and emotional authenticity. These findings do not preclude future advances in AI, but they highlight the need for culturally informed training data, ethically governed model design, and nuanced evaluation metrics when deploying AI in the literary domain.

Recommendations

1. Lexical & Semantic Enrichment

Diversify training data: incorporate balanced corpora spanning (a) classical prose (e.g., *İbnü'l-Mukaffa'*, *al-Jāhiz*), (b) modern canonical works, and (c) under-represented dialects (Gulf, Levantine, Maghrebi).

Embed semantic resources: align the model with annotated metaphor banks, idiom lexicons, and domain-specific terminology to raise semantic-density scores.

Continuous vocabulary auditing: deploy lexical-richness dashboards (type-token ratio, MTLD) during fine-tuning to flag repetition spikes above human baselines.

2. Rhetorical & Stylistic Modelling

Integrate rhetorical parsers that detect and reproduce Arabic devices—parallelism, *saj'*, antithesis—within the decoding pipeline.

Cognitive-linguistic augmentation: fine-tune on datasets labelled for irony, metaphor, and implied meaning to approximate human interpretive strategies.

Style-transfer checkpoints: implement controllable generation modules that allow authors to specify target registers (classical, neo-classical, colloquial).

3.Narrative Construction

Hybrid architectures: couple neural language models with rule-based narrative grammars (e.g., Propp-informed plot schemas) to capture multilayered story arcs.

Human-in-the-loop post-editing: institutionalise collaborative workflows in which literary editors refine AI drafts for pacing, character depth, and thematic cohesion.

Long-context memory: expand context windows or use retrieval-augmented generation so the model can track foreshadowing and motif development across sections.

4.Cultural Authenticity & Representation

Dialect-aware fine-tuning: create dedicated adapters for major Arabic varieties and allow dynamic code-switching where the source corpus demands.

Symbolic knowledge graphs: link the model to curated databases of Arab historical figures, places, and cultural artefacts to ground references accurately.

Bias-stress testing: schedule periodic evaluations (e.g., CAMEL bias suite) to detect stereotyping or erasure of minority voices.

5.Emotional & Existential Engagement

Affective-computing layers: incorporate sentiment and emotion recognition during generation to raise affective valence beyond surface-level wording.

Exposure to existential literature: fine-tune on works that foreground psychological tension (e.g., Kenefânî, Naguîb Mahfouz) to model complex interiority.

Metaphor-centric training tasks: explicitly reward original metaphor production and penalise clichéd figurative language using reinforcement-learning signals.

6.Ethical Governance & Intellectual Property

Bias-detection watchdogs: implement continuous evaluation pipelines that flag culturally insensitive outputs before publication.

Transparent attribution logs: store prompts, system messages, and post-edits to ensure traceability of AI contributions in scholarly and creative contexts.

Tiered authorship protocols: adopt a “human + AI” rights framework in line with WIPO guidance, clarifying ownership, citation, and liability for co-created texts.

By operationalising these six recommendation clusters, stakeholders can move beyond syntactic fluency toward culturally resonant, ethically robust, and literarily sophisticated Arabic AI generation—helping future models complement, rather than dilute, the richness of Arab literary heritage.

Section of Tables

5.1. Reader-Response Theory and the Activation of Meaning. Table 1.

Text Type	Human-Authored Excerpt	Typical Reader Construction	AI Counterpart (ChatGPT-4.5 Plus)	Observed Deficit
el-Edebü'l-kebîr	Let not the governor envy others except for their wisdom in governance. Nor should he blame a trusted subordinate for a mistake unless it is for refinement and correction. Restraint in speech, charity, and action is essential, for kings' words are unopposable, and their deeds irreversible.	A moral and political ethic of leadership, emphasizing restraint, wisdom, and the governor's responsibility in justice.	A governor should not envy others unless for their good judgment. He must be careful in speech and action, for kings' words are sharp and irreversible.	Rhetorical and moral complexity is simplified; the philosophical and cultural resonance is diminished.
Vahyü'l-Çalem	"He spoke as though his words were prayers, heavy with the weight of forgotten history."	Evokes spiritual authority and cultural memory.	"He spoke with deep meaning."	Misses the historical and cultural undertones.
A World Not Ours	"The exiled heart knows no peace, only the cold comfort of distant memories."	Captures the anguish of displacement and loss.	"He felt alone and far from home."	Simplifies emotional complexity and metaphorical depth.

5.2. The Challenge of Deep Cultural Resonance in AI-Generated Texts.Table 2.

Work	Human-Authored Excerpt	ChatGPT-4.5 Plus model	Observations
Vahyü'l-Kalem	He was a river flowing with the memories of his ancestors, each word a ripple of forgotten glories	He spoke with memories	The AI output lacks metaphorical layering, reducing the expression to a simplified summary
A World Not Ours	The wind whispered the names of the fallen, each breath a requiem for a lost homeland	The wind spoke of the past	Symbolic resonance and emotional depth are flattened into a neutral, unspecific phrasing

5.3. Quantitative Analysis of Symbolic Density and Cultural Embeddedness.Table 3.

Metric	Human Texts	ChatGPT-4.5 Plus Texts	Relative Difference
Average Metaphor Density (per 1000 words)	45	18	-60%
Cultural Allusions (per 1000 words)	30	8	-73%
Idiomatic Expressions (per 1000 words)	20	5	-75%
Historical References (per 1000 words)	15	2	-87%

8. Cultural and Social Dimension. Table 4.

Aspect	İbnü'l-Mukaffa's original (sample)	ChatGPT-4.5 Plus imitation
Ethical	Rooted in mirrors-for-princes tradition; Generalised piety: "envy is the	

Aspect	İbnü'l-Mukaffa's original (sample)	ChatGPT-4.5 Plus imitation
frame	invokes concrete offices (vizier, scourge of the weak"; offices companion) and consequences for civic replaced by generic "loyal order.	counsellor".
Socio-political context	Alludes to caliphal oversight, public accountability, and the jurisprudence of mazālim.	Removes historical markers; no reference to caliph or Abbasid court.
Rhetorical texture	Employs rhythmic parallelism (lā yalūmann... illā ...), Qur'ānic cadences, cadence is flatter; loses internal and paratactic crescendo.	Retains imperative mood, but rhyme and parataxis.

9.1. Summary Statistics: Human vs. AI Texts.Table 5.

Criterion	Average Texts)	(Human Average Texts)	(AI-Generated
Repetition Ratio	27.34%	39.45%	
Semantic Density	72.65%	60.54%	

9.2. Detailed Textual Metrics.Table 6.

Text Type	Total Words	Unique Words	Repetition Ratio	Semantic Density
el-Edebü'l-kebir	212	148	30.18%	69.81%
Simulated Version (AI)	228	132	42.1%	57.89%
Vahyü'l-Kalem	184	136	26.08%	73.91%
The Ascetic (AI)	245	142	42.04%	57.96%
A World Not Ours	97	72	25.77%	74.22%
The Stranger (AI)	149	98	34.22%	65.77%

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes -Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

References / Kaynakça

Abdul-Raof, Hussein. Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis. 1 Volume. London: Routledge, 2011. <https://www.routledge.com/Arabic-Rhetoric-A-Pragmatic-Analysis/Abdul-Raof/p/book/9780415663793>

Al-Shaibani, Maged S. - Ahmed, Moataz. "The Arabic AI Fingerprint: Stylometric Analysis and Detection of Large Language Models Text." arXiv, 2025. arXiv, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2505.23276>

Alwajih, Fakhraddin et al. "Dallah: A Dialect-Aware Multimodal Large Language Model for Arabic." Proceedings of The Second Arabic Natural Language Processing Conference. 320–336. Bangkok, Thailand: Association for Computational Linguistics, 2024. <https://doi.org/10.18653/v1/2024.arabnlp-1.27>

Atiyye, Muhammed et al. "A Lexical Database for Modern Standard Arabic Interoperable with a Finite State Morphological Transducer." Systems and Frameworks for Computational Morphology. ed. Cerstin Mahlow - Michael Piotrowski. 100/98–118. Communications in Computer and Information Science. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2011. https://doi.org/10.1007/978-3-642-23138-4_7

Bahdanau, Dzmitry et al. "Neural Machine Translation by Jointly Learning to Align and Translate." <https://arxiv.org/abs/1409.0473>

Bender, Emily M. et al. "On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?" Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. 610–623. Virtual Event Canada: ACM, 2021. <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>

Boden, Margaret A. - Boden, Margaret A. Creativity and Art: Three Roads to Surprise. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. TÂCÜ'l-LUGA. 6 Volume. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. bs., 1979.

ChatGPT-4, OpenAI. "Compose a Fable in the Style of El-Edebü'l-Kebîr." OpenAI, March 25, 2025.

ChatGPT-4, OpenAI. "Compose a Short Story in the Style of Er-Râfi's 'al-Aydî al-Mutawađđi'a' from Vahyü'l-Kalem." OpenAI, March 25, 2025.

ChatGPT-4, OpenAI. "OpenAI, ChatGPT-4, Response to the Prompt: 'Write a Story in the Style of Ğassân Kenefânî's A World Not Ours', Accessed 25 March 2025." OpenAI, March 25, 2025.

Gaffar, Hafiz - Albarashdi, Saleh. "Copyright Protection for AI-Generated Works: Exploring Originality and Ownership in a Digital Landscape." Asian Journal of International Law 15/1 (January 2025), 23–46. <https://doi.org/10.1017/S2044251323000735>

Gallego Cuiñas, Ana. "Literature Seen Through Big Data and Artificial Intelligence: Key Concepts and Critical Challenges." Humanities and Big Data in Ibero-America. ed. Ana Gallego Cuiñas - Daniel Torres-Salinas. 25–42. De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783110753523-003>

Ğassân, Kenefânî. A World Not Ours. 1 Volume. Beyrut: Arab Research Foundation, 1st

Ed., 1987.

Ghassemiazghandi, Mozghan. "An Evaluation of ChatGPT's Translation Accuracy Using BLEU Score." *Theory and Practice in Language Studies* 14/4 (April 29, 2024), 985–994. <https://doi.org/10.17507/tpls.1404.07>

Hago Elmahdi, Omer Elsheikh - Mahyoub Hezam, Abdulrahman Mokbel. "Stylistic Use of Structural Meaning in Kanafani's *Men in the Sun*." *English Literature and Language Review* 66 (June 20, 2020), 92–98. <https://doi.org/10.32861/ellr.66.92.98>

Hassim, Norillah Abdullah et al. JIMK. "[IBN AL-MUQAFFA'S SOCIOLOGICAL APPROACH IN AL-ADAB AL-KABIR]" Vol. 22 No. 3 (2021) (December 28, 2021), 8. <https://doi.org/10.37231/jimk.2021.22.3.605>

Hatim, B. - Mason, Ian. *Discourse and the Translator*. London: Routledge, 1st Edition., 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315846583>

Heerden, Imke van - Bas, Anil. "A Perspective on Literary Metaphor in the Context of Generative AI." *arXiv*, 2024. *arXiv*, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2409.01053>

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. 1 Volume. Beyrut: Dâru'l-Cil, 6th Ed., 1979.

İbn Manzûr, Muḥammed b. Mukrim. *LİSÂNÜ'L-ARAB*. 15 Volume. Beyrut: Dâr Şâdir, 3. bs., 1993.

İbnü'l-Mukaffa', Abdullah. *El-Edebü'l-Kebîr*. Kahire: Hindâvî Eğitim ve Kültür Vakfı, 1st Ed., 2017.

Abdul-Raof, Hussein. *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. 1 Volume. London: Routledge, 2011. <https://www.routledge.com/Arabic-Rhetoric-A-Pragmatic-Analysis/Abdul-Raof/p/book/9780415663793>

Al-Shaibani, Maged S. - Ahmed, Moataz. "The Arabic AI Fingerprint: Stylometric Analysis and Detection of Large Language Models Text." *arXiv*, 2025. *arXiv*, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2505.23276>

Alwajih, Fakhraddin et al. "Dallah: A Dialect-Aware Multimodal Large Language Model for Arabic." *Proceedings of The Second Arabic Natural Language Processing Conference*. 320–336. Bangkok, Thailand: Association for Computational Linguistics, 2024. <https://doi.org/10.18653/v1/2024.arabicnlp-1.27>

Atiyye, Muhammed et al. "A Lexical Database for Modern Standard Arabic Interoperable with a Finite State Morphological Transducer." *Systems and Frameworks for Computational Morphology*. ed. Cerstin Mahlow - Michael Piotrowski. 100/98–118. *Communications in Computer and Information Science*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2011. https://doi.org/10.1007/978-3-642-23138-4_7

Bahdanau, Dzmitry et al. "Neural Machine Translation by Jointly Learning to Align and Translate." <https://arxiv.org/abs/1409.0473>

Bender, Emily M. et al. "On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?" *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*. 610–623. Virtual Event Canada: ACM, 2021.

<https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>

Boden, Margaret A. - Boden, Margaret A. Creativity and Art: Three Roads to Surprise. Oxford, New York: Oxford University Press, 2010.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd el-. TÂCÜ'l-LUGA. 6 Volume. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. bs., 1979.

ChatGPT-4, OpenAI. "Compose a Fable in the Style of El-Edebü'l-Kebîr." OpenAI, March 25, 2025.

ChatGPT-4, OpenAI. "Compose a Short Story in the Style of Er-Râfî's 'al-Aydî al-Mutawađđi' a' from Vahyü'l-Kalem." OpenAI, March 25, 2025.

ChatGPT-4, OpenAI. "OpenAI, ChatGPT-4, Response to the Prompt: 'Write a Story in the Style of Ğassân Kenefânî's A World Not Ours', Accessed 25 March 2025." OpenAI, March 25, 2025.

Gaffar, Hafiz - Albarashdi, Saleh. "Copyright Protection for AI-Generated Works: Exploring Originality and Ownership in a Digital Landscape." Asian Journal of International Law 15/1 (January 2025), 23–46. <https://doi.org/10.1017/S2044251323000735>

Gallego Cuiñas, Ana. "Literature Seen Through Big Data and Artificial Intelligence: Key Concepts and Critical Challenges." Humanities and Big Data in Ibero-America. ed. Ana Gallego Cuiñas - Daniel Torres-Salinas. 25–42. De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783110753523-003>

Ğassân, Kenefânî. A World Not Ours. 1 Volume. Beyrut: Arab Research Foundation, 1st Ed., 1987.

Ghassemiazghandi, Mozghan. "An Evaluation of ChatGPT's Translation Accuracy Using BLEU Score." Theory and Practice in Language Studies 14/4 (April 29, 2024), 985–994. <https://doi.org/10.17507/tpls.1404.07>

Hago Elmahdi, Omer Elsheikh - Mahyoub Hezam, Abdulrahman Mokbel. "Stylistic Use of Structural Meaning in Kanafani's Men in the Sun." English Literature and Language Review 66 (June 20, 2020), 92–98. <https://doi.org/10.32861/ellr.66.92.98>

Hassim, Norillah Abdullah et al. JIMK. "[IBN AL-MUQAFFA'S SOCIOLOGICAL APPROACH IN AL-ADAB AL-KABIR]" Vol. 22 No. 3 (2021) (December 28, 2021), 8. <https://doi.org/10.37231/jimk.2021.22.3.605>

Hatim, B. - Mason, Ian. Discourse and the Translator. London: Routledge, 1st Edition., 2014. <https://doi.org/10.4324/9781315846583>

Heerden, Imke van - Bas, Anil. "A Perspective on Literary Metaphor in the Context of Generative AI." arXiv, 2024. arXiv, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2409.01053>

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa. 1 Volume. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 6th Ed., 1979.

İbn Manzûr, Muḥammed b. Mukrim. LİSÂNÜ'l-ARAB. 15 Volume. Beyrut: Dâr Şâdir, 3. bs., 1993.

İbnü'l-Mukaffa', Abdullah. El-Edebü'l-Kebîr. Kahire: Hindâvî Eğitim ve Kültür Vakfı, 1st

Ed., 2017.

Kaabi, Moza H. Al et al. "Developing the Teaching Arabic Rhetoric: A Comparative Analysis of Artificial Intelligence and Traditional Hermeneutical Approaches." *Journal of Infrastructure, Policy and Development* 8/15 (December 11, 2024), 9925. <https://doi.org/10.24294/jipd9925>

Kadaoui, Karima et al. "TARJAMAT: Evaluation of Bard and ChatGPT on Machine Translation of Ten Arabic Varieties." *Proceedings of ArabicNLP 2023*. 52–75. Singapore (Hybrid): Association for Computational Linguistics, 2023. <https://doi.org/10.18653/v1/2023.arabnlp-1.6>

McCarthy, Philip M. - Jarvis, Scott. "MTLD, Vocd-D, and HD-D: A Validation Study of Sophisticated Approaches to Lexical Diversity Assessment." *Behavior Research Methods* 42/2 (May 2010), 381–392. <https://doi.org/10.3758/BRM.42.2.381>

Mousi, Basel et al. "AraDiCE: Benchmarks for Dialectal and Cultural Capabilities in LLMs." *arXiv*, 2024. *arXiv*, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2409.11404>

Naous, Tarek - Xu, Wei. "On The Origin of Cultural Biases in Language Models: From Pre-Training Data to Linguistic Phenomena." *arXiv*, 2025. *arXiv*, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2501.04662>

Nida, Eugene A. (Eugene Albert). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden, E.J. Brill, 1st Ed., 1969. http://archive.org/details/theorypracticeof0000unse_p0n2

Noam, Chomsky. *Aspects of the Theory of Syntax*. UK: Cambridge, MA: MIT Press, 50th Edition., 1965. <https://mitpress.mit.edu/9780262527408/aspects-of-the-theory-of-syntax/>

Premkumar, Bindu. "The Impact of Artificial Intelligence on Literary Creation and Criticism: Emerging Trends and Implications." *International Journal of Language, Literature and Culture* 4/4 (2024), 37–41. <https://doi.org/10.22161/ijllc.4.4.5>

Propp, V. *Morphology of the Folktale*. 1 Volume. United States of America: the American Folklore Society and Indiana University, 1st Ed., 1968.

Râfî, Mustafa Sâdık er-. *Vahyü'l-İkalem*. 1 Volume. Londra: Hindavi Kültür ve Eğitim Vakfı, 1st Ed., 2014.

Rockhill, Paul. *The Reception Theory of Hans Robert Jauss: Theory and Application*. Oregon, United States: Portland State University. Department of History., Master Of Arts (M.A.) In History, 2000. <https://doi.org/10.15760/etd.7029>

Shahmerdanova, Roya. "Artificial Intelligence in Translation: Challenges and Opportunities." *Acta Globalis Humanitatis et Linguarum* 2/1 (January 11, 2025), 62–70. <https://doi.org/10.69760/aghel.02500108>

Tian, Yufei et al. "Are Large Language Models Capable of Generating Human-Level Narratives?" *arXiv*, 2024. *arXiv*, DOI.org (Datacite). Accessed June 22, 2025. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2407.13248>

Umar, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Luġa el-'Arabiyye el-Mu'āsıra*. 1 Volume. Kahire: Ālemü'l-Kütüb, 1. bs., 2008.

Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility*. London: Routledge, 1st Ed., 2003.

<https://doi.org/10.4324/9780203360064>

work(s); E. Paul Torrance Reviewed. "Scientific Views of Creativity and Factors Affecting Its Growth." *Daedalus* 94/3, (1965), 663–681.

Yang, Liwei - Zhou, Guijun. "A Semantic Similarity Analysis of Multiple English Translations of The Analects: Based on a Natural Language Processing Algorithm." *Frontiers in Psychology* 13 (November 10, 2022), 992890. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.992890>

Yenice, Mehmet. *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri - Abdülkâhir el-Cürcânî ve Temmâm Hassân Üzerine Bir Araştırma ve Karşılaştırma*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1st Ed., 2021. <https://www.ilahiyatyayin.com/klasik-ve-cagdas-donemlerde-anlam-bilesenleri-abdulkahir-el-curcani-ve-temmam-hassan-uzerine-bir-arastirma-ve-karsilastirma/>



Feminist Hareketi (cinsiyet) Tarihi Çıkışı Üzerinde Okuma, Fıtrat, Değerler ve Dinlere Bakışı

Thaer Alhallak ¹

Öz

Bu araştırma, terimin belirlenmesi ve modern çağdaki tarihi çıkışını el almaktadır. Kadınlara yönelen adaletsizliği ortadan kaldırmayı talep eden bir hareketten dışlayıcı feminist harekete dönüşen ve zamanla kendini geliştirip görüşlerini yaymak ve nüfuzunu arttırmak için siyaset gücünü kullanarak bilişsel ve felsefi teoriye varan bu hareketi inceleyerek, bu akımı temsil eden düşünürlerin en önemli kitap ve kaynaklarına değinilmektedir. Bununla birlikte bu hareketin beslendiği fikri kaynakları irat ederek, erkek, koca, aile, toplum, değerler, din ve din alimlerine karşı duruşu ve düşüncelerini irdelemektedir.

Bu çalışmada önemli sonuçlara varılmış olup bazıları şöyledir: Bu kavramın doğuşunun tarihi bağlamına ve gelişim evrelerine vukufun ehemmiyeti, kadın hareketleri ile feminizm terimleri arasındaki ayırımın zarureti, korunmuş din olarak İslâm ile uzun tarihi boyunca gelişime maruz kalan diğer dinler arasındaki ayırt etmenin ihtiyacı, İslâmî feminizm akımının, vahiy metinlerinin tevil sınırları ve tefsir kurallarına bakmaksızın her okumaya açık bir metin olduğunu saymakla hata etmeleri ve böylece feminizm dini aşırp insanlığı – kendilerince – din olarak edinmeleri, değerlerin sabit kriterlere bağlı olmadan göreceli ve değişken saymıştır.

Anahtar kelimeler: Kadın Hareketi, Cinsiyet, Kadına Zulüm, Baba Rejimi, Eşcinsellik.

Alhallak, Thaer. "Feminist Hareketi (cinsiyet) Tarihi Çıkışı Üzerinde Okuma, Fıtrat, Değerler Ve Dinlere Bakışı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 9/2 (Haziran 2025), 772-793. <https://doi.org/10.32711/tiad.1550279>

Geliş Tarihi	14.09.2024
Kabul Tarihi	14.06.2025
Yayın Tarihi	30.06.2025
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. Kahramanmaraş, Türkiye, thaer.alhallak@istiklal.edu.tr, ORCID:0009-0008-2206-8678.



Feminist Movement (gender) a Reading of its Historical Origins and its Position on Values, Nature, and Religions

Thaer Alhallak¹

Abstract

This research dealt with defining the term and the history of its emergence in the modern era from a women's movement that demanded the elimination of injustice against women to exclusionary feminism that developed itself into a cognitive and philosophical theory, this movement was armed with the power of politics to spread its ideas and extend its influence. This research also presented the most important books of the theorists of this trend, which represent the gospel of this trend and its spiritual father, as well as talking about the intellectual sources, and highlighted its opinions regarding its position on men, marriage, family, society, values and fitrah (common sense), and religion.

The research concludes with results including: the importance of examining the historical context of the birth of this term and the stages of its development, and the necessity of distinguishing between the terms women's rights movements and feminism, As well as the distinction between Islam as a preserved religion and other religions that have developed greatly during its long history, The mistake of the Islamic feminist trend was to make the text of revelation open to all readings and open to all directions, far from the controls and rules of interpretation, Thus feminism went beyond religion to take humanity - according to its understanding of it - as a religion, and made values relative and variable, not subject to a fixed standard.

Keywords: Feminism, Gender, Women's Oppression, Patriarchy, Homosexuality.

Alhallak, Thaer. "Feminist Movement (gender) a Reading of its Historical Origins and its Position on Values, Nature, and Religions". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 772-793. <https://doi.org/10.32711/tiad.1550279>

Date of Submission	14.09.2024
Date of Acceptance	14.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Faculty Member, Kahramanmaraş İstiklal University, College of Arab and Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religion. thaer.alhallak@istiklal.edu.tr. Orcid.org/0009-0008-2206-8678



الحركة النسوية (الجندر) قراءة في نشأتها التاريخية وموقفها من القيم والفترة والأديان "دراسة تحليلية وصفية"

¹ الحلاق ثائر

ملخص

تناول البحث تحديد المصطلح وتاريخية نشأته في العصر الحديث؛ من حركة نسائية طالبت برفع الغبن عن النساء إلى نسوية إقصائية طوّرت نفسها لتغدو نظرية معرفية وفلسفية؛ وتسلمت بقوة السياسة لنشر أفكارها وبسط نفوذها، كما عرض أهم كتب منظرية هذا الاتجاه التي تمثل إنجيل هذا التيار وأباه الروحي، وكذا تحدّث عن روافدها الفكرية، وأبرز آرائها في موقفها من الرجل، والزواج، والأسرة، والمجتمع، والقيم، والفترة، والدين ورجاله. لينتهي البحث إلى نتائج منها: أهمية الوقوف على السياق التاريخي لولادة هذا المصطلح ومراحل تطوره، وضرورة التفريق بين مصطلحي نسائية ونسوية، وكذا التفريق بين الإسلام بوصفه ديناً ليس تاريخياً وبين الأديان الأخرى التي تطورت كثيراً خلال تاريخها الطويل، وأن خطأ الاتجاه النسوي الإسلامي تمثل في جعل نص الوحي قابلاً لكل القراءات مفتوحاً على كل الاتجاهات بعيداً عن ضوابط التأويل وقواعد التفسير، وبذلك تجاوزت النسوية الدين لتتخذ الإنسانية -بحسب فهمها لها- ديناً، وجعلت القيم نسبية متغيرة لا تخضع لمعيار ثابت.

الكلمات المفتاحية: الحركة النسوية، الجندر، قهر المرأة، النظام الأبوي، المثلية.

Alhallak, Thaer. "وصفية تحليلية دراسة" والأديان والفترة القيم من وموقفها التاريخية نشأتها في قراءة (الجندر) النسوية الحركة". Türkiye Journal of Theological Studies 9/2 (Haziran 2025), 772-793. <https://doi.org/10.32711/tiad.1550279>

Date of Submission	14.09.2024
Date of Acceptance	14.06.2025
Date of Publication	30.06.2025
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ عضو هيئة تدريسية، جامعة قهرمان مرعش استقلال/تركيا، كلية العلوم الإسلامية، قسم الفلسفة والأديان، البريد الإلكتروني: thaer.alhallak@istiklal.edu.tr، الأوركيد: 0009-0008-2206-8678.

المقدمة:

لن يحمي العاد -ولو اجتهد- عدد الدراسات التي كُتبت بلسان العرب عن قضايا المرأة التقليدية، غير أن اليوم -وتحت تأثير الحضارة الغربية الوافدة- عادت قضايا المرأة إلى الواجهة من جديد؛ لتتناول مشكلات أفرزها الفكر الحديث؛ فغدت من أكثر المسائل حضوراً وأشدّها تأثيراً على البيئة الاجتماعية دينياً وسلوكياً، فقد طوّرت النسويّة نفسها لتغدو نظريةً معرفيةً وفلسفيةً مشبعةً بالأفكار متسلّحةً بقوة السياسة، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي حاولت -بما استطعت- أن أخرج فيها سبيلاً علمياً؛ معوّلاً على المنهج التاريخي التحليلي في رصد الفكرة ومراحل تطوّرها، ولم أعط مساحةً كبيرةً للنقد، ذلك أن حُسن عرض الآراء يغني أحياناً عن الاشتغال بدفعها لتهافت أكثرها، وقد جاءت هذه الورقة البحثية في تمهيدٍ، ومطلبين، وخاتمة، على النحو الآتي:

تمهيد:

على الرغم من التحذيرات الكبيرة التي تواجه المرأة المسلمة، فهي في العالم ليست أحسن حالاً ولا أرحى مآلاً؛ إذ واجهت ألواناً من الاضطهاد حتى في الدول المتقدّمة، فالنساء يشكّلن حتى يومنا هذا ثلثي عدد الأميين في العالم، والحلول لا تزال تسير سير السلفاة، والحال في الجانب الطبي أكثر بؤساً؛ إذ يُعَيَّب الموت أكثر من نصف مليون امرأة في العالم؛ بسبب مشكلات الإنجاب والإجهاض.⁽²⁾

ووضع المرأة الاقتصادي يعاني من ضموٍ كبيرٍ وقصور؛ فالتّساء يؤلّفن نصف اليد العاملة في العالم ويعمل معظمهن في ظروف سيئة، ومع ذلك فأجورهن أقل بكثيرٍ من أجور الرجال،⁽³⁾ ويستطيع أرباب العمل بدهاء أن يسوغوا ذلك؛ بأن قدرة المرأة أقل من قدرة الرجل، وليس بسبب عجزها عن المطالبة بحقوقها، وبعض النساء اضطرت لقبول ذلك؛ لأنها وجدت في عملها بوصلةً تقودها إلى انتزاع حريتها، وكان المجتمع الرجوازي يتعمّد ذلك؛ كي تبقى المرأة في حاجةٍ إلى وصايةٍ عليها، كما أن من مصلحة الرجل أن لا يجد منافساً له في العمل.

ومن جانب آخر؛ لا يشغلن - في أحسن الأحوال - إلا (20%) من المواقع الإدارية فحسب، ونسبةٌ ضئيلة من الوظائف العليا في الأماكن المهمة؛ بل هناك مجالات تكاد تكون قاصرةً على الرجال فحسب؛ كالتكنولوجيا وإدارة الأعمال والعلوم التطبيقية.⁽⁴⁾

وإذا تجاوزنا ذلك إلى الوضع السياسي؛ فقد تفهقر نصيبهن من المقاعد البرلمانية في العالم من (12%) عام (1975م) إلى (10%) عام (1993م)؛ بل إن هناك عشرات من دول العالم ليس للنساء في برلمانها حضور، وكذا فإن معظم المناصب التي تولتها النساء فضلاً عن ندرتها تعد رمزيةً شكلية.⁽⁵⁾ ويلاحظ أن معظم ضحايا الحرب نساءً وأولاد، كما أن معظم لاجئي العالم منهن ومن أبنائهن، والمظالم الأخرى لا تقل شأناً عن سابقتها، كالتجارة بالنساء واغتصابهن وإكراههن على البغاء، فنتج عن ذلك آثارٌ اجتماعية ونفسية كبيرة.⁽⁶⁾

وبعد هذه التوطئة نُفَصِّل القول في مطلبن أساسيين:

(2) هالة كمال، وآية سامي (تحرير)، النسوية والجنسانية، مترجم: عايدة سيف الدولة، (مؤسسة المرأة والذاكرة 2016م)، 46.

(3) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 41.

(4) انظر: محمد هيثم الخياط، المرأة المسلمة وقضايا العصر (مصر: سفير الدولية للنشر، 2007م)، 69-74.

(5) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 24-44. وانظر هذا المعنى عند سيمون دوبو فوار، الجنس الآخر، الوقائع والأساطير، مترجم: سحر سعيد الرحبة (2015م)، 20.

(6) انظر: أميرة العبيدي، "تأثير الحروب وفترات النزاع في المرأة وحقوقها"، المجلة الأمريكية الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية (تاريخ الوصول: 31-8-2024).

أولاً: المصطلح وتاريخية حركات التحرر (من النسائية إلى النسوية):

1. المصطلح:

1.1. النسوية:

لفظة فرنسية الأصل استحدثها الاشتراكي شارل فورير، واستخدمت في أواخر القرن التاسع عشر؛ لتشير إلى المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق كافة، ثم تطورت دلالة هذا المصطلح ليغدو حركةً سياسيةً غايتها الدفاع عن المرأة، وقد شاع في الثلاثينيات في الولايات المتحدة، ثم ازدهر بعد الحرب العالمية الثانية في فرنسا،⁽⁷⁾ إلى أن غدت في القرن العشرين نظريةً معرفية فرضت حضورها وتركت أثرها،⁽⁸⁾ وتُقدّم نفسها اليوم بوصفها فلسفةً ناقدةً للحضارة الغربية في موقفها العام من المرأة.

أما بالنسبة لـ"الجندر" و"الجنسانية"؛ فقد مضت عقودٌ على ولادتهما، ومع ذلك يكتنفهما الغموض، ولا سيما بعد انتقالهما إلى البيئات التقليدية المحافظة كالبلدان الإسلامية، وهما يتأدّيان حيناً ويفترقان أحياناً بحسب منظريّ هذا الاتجاه ودارسيه، والأول تأخّر في ولادته عن الثاني؛ إذ لم ينتشر إلا في تسعينيات القرن العشرين مجسداً فكرة أن الفروق بين المرأة والرجل ليست محسومةً ولا قدرّاً محتوماً، وتأسيساً على ذلك: لا بد من التمييز بين الجنس الذي نولد به -وهو الصفات البيولوجية- وبين الجندر الذي نكتسبه تحت تأثير الثقافة الاجتماعية الغالبة.⁽⁹⁾

لقد دخل مصطلح الجندر إلى المجتمعات العربية مع وثيقة مؤتمر السكان في "القاهرة" عام (1994م)؛ إذ ذكر في (51) موضعاً، ولم يثر حينئذ انتباه أحد؛ لأنه تُرجم بالعربية إلى الذكر/الأنثى،⁽¹⁰⁾ ثم ظهر مرةً أخرى في وثيقة "بكين" عام (1995م) حيث ذكر (233) مرةً؛ من غير تفسير لمعناه، وقد رفضت الدول العربية تعريف المصطلح بالذكر والأنثى؛ فكانت النتيجة أن عرفته بعدم تعريفه؛⁽¹¹⁾ فبقي عائماً ضبابياً بُرّه من الزمن إلى أن عُرِف بأنه منظومة من الأدوار والعلاقات بين النساء والرجال التي تتحدد في سياق اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، لا في سياق بيولوجي، وإذا كان الجنس البيولوجي يُخلّق مع الإنسان فإن جندره يُصاغ ويشكل.⁽¹²⁾ ويُلاحظ هنا تمييزهم بين الجنس وبين الجندر، فالأول هو البيولوجيا، وهو ما يجعل الفرد ذكراً أو أنثى، والثاني له معانٍ نفسية وثقافية؛ فالجندر تحدّد عوامل متأخرة عن الميلاد؛ بصرف النظر عن التشريح وفسيولوجيا الأعضاء الخارجية.⁽¹³⁾ يبدو أن مصطلح الجندر غدا اليوم أشبه بوعاءٍ كبيرٍ تصبّ فيه الاتجاهات كافة؛ الموجودة منها والتي ستوجد؛ بحيث تشكّل جيشاً واحداً تدعمه السياسية العالمية؛ غايتها الجهرية كما يرى خصومه اقتراع الفطرة، ولهذا وُجدَ المثلثون ومريدو التحول الجنسي ومحاربو حصر الشكل الجنسي بشكليّن فقط، وجد هؤلاء جميعاً مكاناً لهم في هذا الوعاء المفتوح.⁽¹⁴⁾

2. تاريخية الحركة:

لا يمكن رصد التطور التاريخي على نحو دقيقٍ لتداخل مراحل وتباين يبقائه؛ لذا اجتهدت في تقسيمه إلى مرحلتين تسهياً وضبطاً:

2.1. المرحلة الأولى:

تمتد هذه المرحلة تقديراً لا تحديداً بين عامي (1800-1920م)؛ وخلالها ظهرت حركات نسائية متعددة انتشرت في الولايات المتحدة ثم بريطانيا فالعالم، ومن أهم المفاهيم التي دعت إليها: حق المساواة والاقتراع، وهذا الإجحاف بحق المرأة ليس وليد العصور الحديثة؛ بل مستندٌ ثقافة اجتماعية

(7) انظر: تد هوندترش، دليل أكسفورد للفلسفة، مترجم: نجيب الحصادي (ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير، 2003م)، 1/925.

(8) انظر: ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، مترجم: يحيى الخولي، (الكويت: عالم المعرفة، 2004م)، 13.

(9) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 67، 97.

(10) انظر: عبد السلام محمد الحشاني، "جغرافية الجندر والإسلام"، (الجامعة الأسلمية الإسلامية زليتن، 23 عام 2013م)، 86-100.

(11) انظر: الحشاني، "جغرافية الجندر والإسلام"، 90.

(12) الخطاط، المرأة المسلمة وقضايا العصر، 84؛ عماد أيوب، "أيدلوجيا الجندر: غموض في المفهوم وسوء في التوظيف"، (مجلة الاستغراب، 16/4 عام

2019م)، 51؛ كمال، النسوية والجنسانية، 29.

(13) انظر: أيوب، "أيدلوجيا الجندر"، 51؛ كمال، النسوية والجنسانية، 29.

(14) انظر: أيوب، "أيدلوجيا الجندر"، 41.

موروثة عميقة الجذور، عرفتها معظم الحضارات القديمة حتى الفلسفة، فالتخيل الأرسطي يرى أن الجنين كامنٌ في التطفة ومكتملٌ ولا تقدّم المرأة له إلا مادةً سلبيةً؛ وساد هذا التصور الخرافي حتى العصر الحديث؛ فـ"هيجل" تكلم عن جنسين مختلفين؛ فاعلٍ للرجل، ومنفعلي هو الأنثى.⁽¹⁵⁾

وهذا التيار النسائي (أريد بكلمة نسائي من لم يغل في مطالبه بخلاف النسوية) الذي جعل رسالته نصرته المرأة لم يكن عفويًا؛ بل شارك في صناعته أرباب الفكر والسياسة، ومن الأهمية بمكان تسليط الضوء على أهم كتب إرهاباته الأولى، فأولها "دفاع عن حقوق المرأة" للبريطانية Mary Wollstonecraft (ت. 1797م)؛ إذ ركزت فيه على تحسين الحياة الزوجية، وأهمية تعليم المرأة بوصفه وسيلة استقلالها المادي، ولقي الكتاب استحسانًا إلى أن صدرت مذكرات زوجها عنها التي أظهرتها غير أخلاقية فمجهوه،⁽¹⁶⁾ ولم تقتصر المساهمات الفكرية على النساء؛ فطالب John Stuart Mill (فيلسوف بريطاني، ت. 1873م) في كتابه "استعباد النساء" بتحرير المرأة؛ إذ يراها في أدنى درجات العبودية، ومن ثم فخضوعها لسلطة الرجل يعيق تقدّم البشرية، وقد منعها من العمل السياسي؛ لأنه يخشى منافستها.⁽¹⁷⁾

وقد نجحت النسويات بإزالة كثير من المعوقات القانونية والسياسية⁽¹⁸⁾ من خلال نشاطات متعاقبة ومنظمة كمؤتمر "سينيكا فولز" في عام (1848م) الذي جعل محوره محاربة التمييز القائم على الجنس، وأسست جمعية المرأة الأمريكية بولاية "أوهايو"، ثم أنشأت في عام (1869م) أول كلية للبنات في إنجلترا.⁽¹⁹⁾ وأهم ما حققته هذه الموجة -بعد نضال طويل- حق الاقتراع في عام (1918م)، وعمومًا لم تخرج في مطالبها عن القيم المجتمعية؛ مع ضرورة إتاحة المعارف لها لتفهم عمل زوجها وتعينه عليه، وهكذا بقي الإنسان على قمة الهرم الكوني بوصفه حراكيمًا.⁽²⁰⁾

2.2. المرحلة الثانية:

يمكن رصد ملامحها الأولى في الستينيات وما تلاها إلى بواكير القرن الواحد والعشرين؛ ظهرت في الولايات المتحدة، ثم انتشرت في العالم، وقد وسّعت في مطالبها وتجاوزت سابقتها التي كانت في معظمها محاولات إصلاح فردية، والجديد الذي جاء به حق ممارسة النقد بغية تحرير المرأة من قمع الرجل في المجالات كافة؛ فكان الحلّ في القضاء على النظام الأبوي السائد، وقد كانت المطالب الرئيسة لمؤتمر راسكن بأكسفورد (عام 1970) المساواة في الأجور، والتعليم، وفرص العمل، وإنشاء حضانات تعمل دائميًا، وحرية الإجهاض واستخدام وسائل منع الحمل.⁽²¹⁾ وأبرز منظري هذه المرحلة التي شاعت فيها الكتابات النسوية شولاميث فايرستون في كتابها جدلية الجنس *The Dialectic of Sex*؛ إذ رأت أن تحرير المرأة يتحقق وفق النموذج الماركسي بثورة الطبقة الدنيا (النساء) من خلال السيطرة على التناسل، ووافقتها على ذلك شيلا رويوثام في كتابها "وعي المرأة وعالم الرجل" الذي نشر في عام (1970م)،⁽²²⁾ والمفكرة الفرنسية Simone de Beauvoir (ت. 1986م) في كتابها "الجنس الآخر"، وبلخصه عبارتها الشهيرة: "لا تولد المرأة امرأة وإنما يجعلها المجتمع بنقافته كذلك"، وتجاهلت الفوارق البيولوجية والنفسية، وعمومًا لفتت أنظار العالم إلى موضوع استعباد النساء،⁽²³⁾ ورأت أن تحرر المرأة مرتبطٌ بخروجها إلى الحياة العامة، فمن قبلت بدورها التقليدي فلن تتحرّر أبدًا، وكتاب اليهودية Betty Friedan (ت. 2006م) "اللغز الأنثوي - 1963م"؛ إذ ترى فيه أن هناك منظومة متكاملة تعمل على تشكيل هوية النساء وحصر أدوارها المتعددة في دور "ربة المنزل"،⁽²⁴⁾ ودعت الأمريكية Kate Millett (ت. 2017م) في كتابها *Sexual Politics - 1970م*

(15) انظر: فوار، الجنس الآخر، 35-36.

(16) انظر: فاليري ساندرز، الموجة النسوية الأولى، (ضمن كتاب سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية)، مترجم: أحمد الشامي (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، 39-41.

(17) انظر: جون استيوت مل، استعباد المرأة، مترجم: إمام عبدالفتاح إمام (مصر: مكتبة مدبولي، 1998م)، 7-12.

(18) انظر: خضر حيدر، "مفهوم الجندر دراسة في معناه ودلالاته وجذوره وتياراته الفكرية"، (مجلة الاستغراب، 16/4 عام 2019م)، 291.

(19) انظر: مثنى الخولي، النسوية وفلسفة العلم (مؤسسة هنداوي، 2018م)، 42؛ ساندرز، الموجة النسوية الأولى 50-51.

(20) انظر: عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى (مصر: نخبة مصر للطباعة والنشر، 2010م)، 9؛ ساندرز، الموجة النسوية الأولى (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 44-54.

(21) انظر: ساندرز، الموجة النسوية الأولى (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 60.

(22) انظر: ساندرز، الموجة النسوية الأولى (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 68، 70.

(23) انظر: فوار، الجنس الآخر، 15؛ عبد الرؤوف مشري، "الجندر إشكالية تماثل الأدوار في المجتمع الجزائري"، (مركز جيل البحث العلمي، 51 عام 2019م)، 47-56.

(24) انظر: بيتي فريدان، اللغز الأنثوي، مترجم: عبد الله فاضل (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2014م)، 95-100؛ سو ثورنام، الموجة النسوية الثانية، 65.

إلى تحرر المرأة من الهيمنة الذكورية؛ واصفةً الوضع بين الجنسين أنه ضربٌ من العبودية، وهو شكلٌ مبتكرٌ من الاستعمار الداخلي؛ ساعد عليه مجتمعٌ أبويٌّ استحوذ على السلطات كافة في معظم الحضارات التاريخية⁽²⁵⁾ وبدون القضاء عليه ستبقى المرأة مطيعة الرجل،⁽²⁶⁾ وينتمي إلى بواكير هذه المرحلة الإنجليزية Virginia Woolf (ت. 1941م)؛ ففي كتابها "غرفة تخص المرء وحده" يَبْتَس فيه وطأة الظلم الواقع على المرأة؛ إذ حُرمت من حقوقها وخضعت لقوالب مجتمعية فتولّد لديها شعورٌ عميقٌ بالحرمان وعدم الأمان، كما حُرمت من غرفةٍ خاصة بها لممارسة الكتابة واكتساب الوعي، وترى أن المرأة سخرت حياتها لخدمة الآخرين أصحاء ومرضى وأهملت نفسها، وتابعت سلفها "دي بوار" بأنه لا ينبغي جعل الفوارق البيولوجية أساس التمايز، وهذا بالضرورة ردٌّ لنظرية Sigmund Freud الذي جعل للعامل الجنسي أولويةً مطلقةً في التحليل النفسي، ونقدت صمت النساء خلال التاريخ بوصفهن ماريات تملك إحداهن قوةً سحريةً تستطيع أن تعكس صورة الرجل تُظهر ضعفه، كما نقدت حرمان النساء من دخول المكتبات والجامعات،⁽²⁷⁾ وكتاب الاسترالية Germaine Greer "المرأة المخصية" الذي يتناول الصراع بين تيارٍ تقليدي يدافع عن الصورة النمطية للمرأة، وبين تيارٍ يسعى إلى تخطيها؛ فنبئت فيه فكرة أن الطبيعة منحت مزايا للمرأة سلبها منها المجتمع، وكانت رفيقة الرجل فغدّت عبدة، والف العبودية هذا جعلها تعشق النقا، ولا قيمة لأي علاج إن أصبحت تلك النقا عرقاً،⁽²⁸⁾ ومن ثم يعرض الحقوق التي انتزعتها النساء، ويتمركز عمومًا حول فكرة حرية المرأة المطلقة لا المساواة فحسب.⁽²⁹⁾

وفي هذه المرحلة ظهرت قضية المرأة السوداء؛ إذ كانت تعاني بوصفها امرأةً أولاً وبوصفها سوداءً ثانيًا، وهي أكثر تنظيمًا من سابقتها وإنتاجًا؛ إذ حاولت رسم معالم فلسفة نسوية تعيد من خلالها تعريف القيم والدين واللغة، كما ظهر ما يُعرف بتبار ما بعد النسوية؛ فقد زاد إغراقًا في الغلو وشططًا، معلنًا نهاية الزمن الذي كانت فيه المرأة مقهورةً مقموعة، حبيسة البيت، مسلوية الحق، عاجزة عن اتخاذ قرارٍ صحيح، ومن ثم الانتقال إلى المرأة العصرية القوية التي وقفت في وجه الرجل بوصفه نداءً مع انتفاء التراتبية، حتى في مجال التصوير أضفت صورة الذكورة على جسد المرأة تعبيرًا عن منافسة الرجل، وتخلصت من أدوات العبودية: الزواج، والإنجاب، وحظر الإجهاض، حتى عدّ السحاق ثورة كل النساء ومرادفًا لتحرير المرأة بوصفه أداة استغناء عن الرجل.⁽³⁰⁾ وعمومًا مرحلة ما بعد النسوية جعلت النسوية بلا مشروع؛ بل قد دمرت بعض المكاسب التي حققت من قبل، وجعلت المرأة مستهلكة حائرة.⁽³¹⁾

ولتساءل هل نالت المرأة حريتها وكرامتها؟ وهل تجاوزت اضطهادها؟ أو أنها وقعت ضحية ظلمٍ أكبر هو أمرٌ وأنكى، فلا زالت أنوثتها مصدر ضعفها، ولا تزال الأعراف والشرائع تراها كذلك.⁽³²⁾

وإذا تجاوزنا ذلك إلى النسوية العربية، فإنها ترجع في بواكيرها الأولى إلى زمن الاستعمار الغربي؛ إذ جعلوا قضية المرأة غرضًا فأرجعوا تحلقها إلى بنية الإسلام ذاته، ومن ثم ربطوا تقدمها بتجاوزه، وعمومًا مرّت بأطوارٍ، أولها بدأ بعصر النهضة الذي يُورخ له بدخول الحملة الفرنسية إلى مصر في سنة (1798م)، ولم تخرج في مطالبيها عن حق التعليم، وإباحة الاختلاط بين الجنسين كونه من مقتضيات العلم لا من منطق المساواة، وكان دعاها رجالاً،⁽³³⁾ ثم جاءت مرحلة أخرى مع نهاية القرن التاسع عشر حيث أصدر مرقص فهمي (ت. 1955م) كتابه "المرأة في الشرق" في عام (1894م)؛ فأحدث هزةً اجتماعية؛ إذ نقل حقوق المرأة إلى ساحة صراع مع معتقدات الإسلام، كما جعل محمد عبده (ت. 1905م) من قبل -وهو رائد من رواد النهضة المصرية- قضايا المرأة من مفردات مشروعه الإصلاحية، وكان من تجلياته بعض الأعمال التي بدأت بكتابي قاسم أمين (ت. 1908م)

(25) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 22-23.

(26) انظر: ليندا جزاوي، النسوية في الفكر العربي المعاصر (عمان: الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراه، 2017م)، 39.

(27) انظر: جزاوي، النسوية في الفكر العربي المعاصر، 40.

(28) انظر: جيمين غرير، المرأة المخصية، مترجم: عبد الله بدیع فاضل (دمشق: الرحلة للنشر والتوزيع، 2014م)، 27.

(29) انظر: غرير، المرأة المخصية، 15-18؛ نورهان هبة صوالح، "الحركة النسوية ودورها في تدمير الأسرة"، (مجلة الإحياء 32/23 عام 2023م)، 805-816.

(30) انظر: سو ثورنام، الموجة النسوية الثانية (ضمن كتاب: النسوية وما بعد النسوية)، 62؛ فيونا كارسون النسوية والجسد (ضمن كتاب: النسوية وما بعد النسوية)، 191.

(31) انظر: سارة جامبل، ما بعد النسوية، مترجم: أحمد الشامي (ضمن كتاب: النسوية وما بعد النسوية) (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 2002م)، 80، 88.

(32) انظر: جزاوي، النسوية في الفكر العربي المعاصر، 44.

(33) انظر: سلمى أبو حسين، "قراءة في المدارس النسوية وتياراتها"، (المركز العربي للبحوث والدراسات، 54 عام 2020م)، 28-44.

"تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" وثارت بعد نشرهما أصداءً وزوايج؛ إذ حركت المياه الراكدة، وكان لقضية تعليم المرأة أولوية مطلقة متأثرة برفاعة الطهطاوي (ت. 1873م) صاحب "المُرشد الأمين"، ثم تنوعت الاتجاهات بين نهج إصلاحية مثله باحثة البادية في كتابها "النسائيات" نشرته عام (1910م) وقد دعت فيه إلى رفع الظلم عنها وتحريرها بما لا يتعارض مع مبادئ الدين، أو متشدّد كالطاهر الحداد التونسي (ت. 1935م) في كتابه "امراتنا في الشريعة والمجتمع" طبعه في عام 1930 وناقش فيه قضية اضطهاد المرأة،⁽³⁴⁾ وفي هذه المرحلة تأسس الاتحاد النسائي المصري في عام (1923م)، ومن أبرز شخصياته هدى شعراوي (ت. 1947م) وصفيّة زغلول (ت. 1946م)، ونبوية موسى (ت. 1951م) وأصبحت كتابات هذه المرحلة تنادي بتقليد الإفرنج يجعل المرأة الغربية أُمُودًا يُقتدى به، وحاولن تطويع النصوص الدينية للاستدلال على أفكارهن،⁽³⁵⁾ ثم بدأت مرحلة ثالثة أشدّ نشاطاً اهتمت بترجمة الأعمال النسائية، ونادت بأفكار خارجة عن الإطار الاجتماعي والديني، وقد برزت اليوم وجوه نسوية أكثر حضوراً وتأصيلاً، ففي عام (2006م) عقد مؤتمر دولي حول ما سمي بالنسوية الإسلامية، وسبقه بعام واحد ندوة في "برشلونة" تناولت القضية ذاتها؛ شارك فيه عددٌ كبير من الباحثات، منهن المغربية فاطمة المرينسي والباكستانية رفعت حسن والإيرانيات الثلاث: أفصانة نجم آبادي، وزينا مير حسيني، ونيرة توحيدى، والأمريكية آمنة ودود وغيرهن⁽³⁶⁾ (سنعرض لبعض آرائهن لاحقاً).

ثانياً: روافد الجندر وآراؤه:

2.1. روافد الجندر:

أفكار الجندر في صورته الحالية هذه جاءت من تيارات أنثوية متعددة، نعملها على النحو الآتي:

2.1.1. الحركة الأنثوية الليبرالية:

يُؤرّخ لظهورها بزمان الثورة الفرنسية وبواكير عصر التنوير، تهدف إلى رفع الظلم عن المرأة وتحسين وضعها من الناحية القانونية، والصحية، والتعليمية، ودعم حقها في المشاركة السياسية، عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى كقانون المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء، والاعتقاد بأن للرجال والنساء القدرة العقلية ذاتها، وبعبارة Mary Wollstonecraft (ت. 1797م): "لو حبس الرجال في أقفاصٍ كما تحبس النساء ستكون صفاتهم كذلك الصفات التي ينسبونها إلى النساء".⁽³⁷⁾

2.1.2. الحركة الأنثوية الشيوعية:

إن المرأة –من منظور هذه الحركة التي جعلت مرجعيتها أفكار Karl Marx (1883م) و Friedrich Engels (ت. 1895م) Lenin (ت. 1924م)– مكافئة للرجل، لها ما له، وأن أنوثتها يجب ألا تُعيقها عن ممارسة أي عمل يقوم به، ويجب تمكين المرأة اقتصادياً؛ لأنه السبيل الوحيد لتقدمها اجتماعياً، وذلك بإخراجها من البيت لتكون منتجةً، وتخليصها من واجبات الزواج عن طريق إنشاء المطاعم الجماعية ودور الحضانه، وقد بين Engels أن مصير المرأة مرتبطٌ بحريتها ولن تحرر إلا بخروجها من الأسر المنزلي،⁽³⁸⁾ وقد ذكر Marx أن بعض أرباب العمل يستخدم المتزوجات خاصة؛ لأنهن يُظهرن طاعةً أكثر وجلداً على العمل حتى ينهكن قوتهم بغية تأمين حاجات الأسرة؛ فيعقب قائلاً: "هكذا تُشوّه خصائص المرأة؛ فتصبح كل عناصرها الطبيعية وسائل استبعاد لها".⁽³⁹⁾

ويرى Engels أن القضاء على اضطهاد النساء لا يتحقق إلا بإلغاء المجتمع الطبقي وتشكيل المجتمع الشيوعي،⁽⁴⁰⁾ ومن مقتضيات هذه الحركة إباحة العلاقات الجنسية؛ فالزوجة ليست ملكاً فردياً للزوج، وعندما يتحقق المجتمع الاشتراكي لن يكون هناك رجال ونساء، ولكن عمالٌ متساوون

(34) انظر: فهمي جدعان، خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإنغراءات الحرية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، 33.

(35) انظر: حسين، "قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها"، 39؛ ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، ترجمة: منى إبراهيم، هالة كمال، (المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، 273.

(36) انظر: حسين، "قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها"، 39.

(37) انظر: أنثوني غدنز، علم الاجتماع، مترجم: فايز الصباغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م)، 196.

(38) انظر: فوار، الجنس الآخر، 154.

(39) انظر: فريدريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مترجم: أحمد عز العرب، (د. ط. د. ت. 50)، 72؛ فوار، الجنس الآخر، 155، 171.

(40) انظر: أنجلز، أصل العائلة، 93، 94.

فحسب.⁽⁴¹⁾ وهكذا فإنَّ سيطرة الرجل على المرأة ستختفي بدخول المرأة ميدان العمل.⁽⁴²⁾ وما يقال هنا: إن الماركسية نظرت إلى النساء بوصفهن كائنات اقتصادية، فقيمتهن في الإنتاج المالي فحسب، مع تجاهل سافر للفروقات بين الرجل وبين المرأة في النواحي الأخرى.

2.1.3. الحركة الأنثوية الراديكالية:

تشكَّلت في ستينيات القرن الماضي، وهي أتر من آثار ما بعد الحداثة تحمل غلواً بلغ حدَّ العدمية العيثية، وقد اتسمت فلسفة هذه الحركة بعدم الواقعية، والبعد عن التدرج، والانحياز المفرط للمرأة.

ودعت إلى إنشاء مؤسسات خاصة بالنساء؛ لأن الرجل هو سبب مآسي المرأة، وبالتالي ينبغي أن تعتمد النساء على بعضهن؛ لتشكيل مجتمع نسائي موحد حتى في العلاقات الجنسية الطبيعية، ومن هنا طالبن بتحرر المرأة من كونها أمًا أو زوجة.⁽⁴³⁾

2.1.4. النسوية السوداء: (Black feminism):

بيئة نسوية صنعتها المناخات العنصرية ضد الزوج في الغرب، وهي حالة نضالية ظهرت في الولايات المتحدة في ستينيات القرن العشرين بغية المطالبة بالمساواة مع النسوية البيضاء في الحقوق والواجبات، وقد اتخذت هذه النسوية الكتابة الأدبية والفكرية سلاحاً لمواجهة السياسية العرقية البيضاء بالتحليل، والنقد، والتقويض.⁽⁴⁴⁾

2.2. آراء النسوية:

يمكن إجمالها على النحو الآتي:

2.2.1. الفوارق بين الرجل والمرأة:

يرى هذا الاتجاه أن رداء الأنوثة أو الذكورة تصنعه المجتمعات وتفرضه عليهما؛ لهذا نادى بالغاء جميع الفروق بينهما حتى البيولوجية، والنظر إليها على أنها فروق مصطنعة لا يلفت إليها،⁽⁴⁵⁾ وأن المرأة لا تولد امرأة؛ بل تصبح امرأة، وفي هذا إشارة إلى الدور الكبير الذي ينهض به المجتمع في صياغة الأنثى، ومن ثم فإنَّ افتقار المرأة للقوة الجسدية العليا يأتي من عدم استخدامها، لا من طبيعتها البيولوجية، وما الحيض، والإخصاب، والحمل إلا أعراض مَرَضِيَّة تستوجب الضبط الطبي فحسب، وأنانية الرجل هي التي أشاعت أن المرأة ضعيفة البنية؛ كي تزهّد النساء بالأعمال الرخيصة كالصناعة الثقيلة؛ فضلاً عن أن الحضارة الحديثة استبدلت بالقوة العضلية وسائل أخرى؛ تعتمد على التكنولوجيا والمعرفة.⁽⁴⁶⁾

وطالبت بتغيير جذري في علاقات الجنسين؛ فلن تنال المرأة سيادتها المطلقة إلا بالقضاء على التسلط الذكوري؛ لذا يرفض فكرة توزيع الأدوار وتقسيم العمل، ويؤكد استحالة اللقاء بين الرجل والمرأة، ولا يعول على فكرة العدل والقيم، ويطالب أن يصبح الذكور آباء وأمّهات في الوقت نفسه؛ فالمرأة عند أنصار هذا الاتجاه كائن متطور وليست حقيقة جامدة،⁽⁴⁷⁾ وما الذكورة والأنوثة إلا ما يشعر به الذكر والأنثى، وما يريد كل منهما لنفسه ولو كان ذلك مناقضاً لواقع البيولوجي؛ فمن حق المرأة أن تصبح رجلاً، ومن ثم لا تترتب على أي منهما في الخروج عن الصيغة النمطية للأسرة، فلا مشكلة ألبتة أن تتشكّل الأسرة من رجلين، أو من امرأتين، أو من أولاد بالتبني، أو من أولاد جاؤوا ثمرة زواج غير شرعي، ومن ثم فإنَّ الشذوذ الجنسي علاقة طبيعية، وقد طالبت بذلك بعض المؤتمرات العالمية فعلاً، مع التلويح بعقوبات زاجرة لكل دولة تحظر تلك العلاقات الشاذة.

وجاءت خطوة أخرى على يد الدكتور "جون مني" لتدعم أنصار هذا التيار ومنظريه وهي أن الفكرة القائلة: "إن التمايز الجنسي متأصل في الفوارق

(41) انظر: فوار، الجنس الآخر، 77.

(42) انظر: أنجلز، أصل العائلة، 70.

(43) انظر: جزراوي، النسوية في الفكر العربي المعاصر، 52.

(44) انظر: حيدر، "مفهوم الجندر"، 293.

(45) انظر: الحشاني، "جغرافية الجندر والإسلام"، 92.

(46) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 26.

(47) انظر: فوار، الجنس الآخر، 58.

البيولوجية بين الرجل والمرأة" ليست صادقة؛ إذ قرر أنّ الهوية الجنسية لكل إنسان تتوقف على ما نبتى عليه وهو طفل، وأنه يمكن تحويل جنس الطفل، ولا سيما إن كان ممن ولدوا بأعضاء تناسلية ملتبسة، وقد استفاد من فرصة ذهبية -عززت قناعاته بل خداعه- عندما جاءه أبوا توأمين ذكرين متماثلين؛ لأن أحد التوأمين قد أقتطع جزء من عضوه الذكري أثناء عملية ختان فاشلة، فنصحهما بخصائيه ليتحول إلى فتاة، وبعد أن نجحت العملية، وتقبل الغلام هويته الجديدة، طار دعاة الأنثوية فرحاً بمذه الفكرة،⁽⁴⁸⁾ غير أن بعض الخبراء لم يطمئن إلى تلك العملية، فدفعه فضوله العلمي إلى تتبع ذلك التوأم الذي تكثف -كما زعموا- مع وضعه الجديد، فاكشف أن التجربة كانت فاشلة؛ فالتوأم لم ينسجم مع التأنيث الذي فرض عليه دون أن يعرف السبب، فحاول الانتحار عندما وصل إلى سن البلوغ، وعند ذلك نصح هذا الطبيب أباه أن يخبره بحقيقة الأمر، فاستقرت حالته النفسية، ثم صمم على الرجوع إلى ذكوريته بعد عملية دقيقة وصعبة، وبزواجه انتهى هذا الكابوس.⁽⁴⁹⁾

ومما قوض أركان نظرية "مني" أيضاً تلك الدراسات التي أجريت على الدماغ البشري، فقد بينت بجلاء أن دماغ الذكر يُخالف دماغ الأنثى حتى في المرحلة الجنينية، وأن لكل منهما استعداداته الفطرية حتى في اختيار دمي اللعب، فضلاً عن أن كل طرف يستعد -منذ أن كان في الرحم- لوظيفته، وأن الصلة اللصيقة بين الأم وبين رضيعها عامل أساسي في نمائه العاطفي، وهذا ما تعجز عن تحقيقه مراكز رعاية الأطفال كافة.

وبقي أن يُفسر لنا سبب ضعف المرأة وزمانه! هناك عدة تفسيرات منها: اتجاه تقليدي يرى أن الرجل تسلط على المرأة نتيجة قوته البدنية، وقدرته على الجري، ونزعت العدوانية، فقد مكنته تلك الصفات أن يصبح صياداً ماهراً؛ فلا شك أن من يزود القبيلة بالطعام سيُنال شرفاً أعظم من غيره، ثم مهارات الصيد تلك جعلته محارباً ناجحاً، فغداً متفضلاً على المرأة في الإطعام والحماية، وكلما زادت قوته زاد ضعفها وقهرها.⁽⁵⁰⁾

ولما انتقلت البشرية إلى مرحلة الزراعة تولّت المرأة مهمة ذلك؛ فاستعادت مكانتها وظهر ما يُعرف بالأهالة الأنثى استيحاءً من الأرض رمز الخصوبة، وكانت الأرض الزراعية صغيرة المساحة، وعندما اكتُشف الفولاذ زاد حجمها؛ فطلبت ذلك وجود أطفال للقيام بشأها فلم تستطع المرأة التوفيق بين عملها في الزراعة وبين وظيفتها في الإنجاب، فأثرت الثاني على الأول؛ فكانت ثمة هزيمة كبرى بالانتقال من مرحلة الأمومية إلى الأبوية؛ فحلّ العبيد مكان النساء، وهنا مارس الرجل سلطة مطلقة؛ إذ بملكته الأرض ملك كل شيء، وغدت وظيفة المرأة خدمته؛ بل غدت رمز الشر في الموروث الديني والفلسفي، فهي شرّ والشر ضروري للخير كي يشبع رغبته ويستمر وجوده، ومن يومئذٍ ورثت كما تورث الأرض، وزاد الطين بلة أن التشريعات الأوروبية كافة كُتبت استناداً إلى القوانين الثلاث: الكنسي، والروماني، والجرماني، وكانت جميعها ضد المرأة، حتى قيل: "لن تحظى امرأة غربية بحريتها إلا إذا كانت مومساً أو راهبة"،⁽⁵¹⁾ وأن وجود البغايا يمكن أن يعد كما كان في الماضي من أسباب علو شأن المرأة الإغريقية، فيلجأ البغايا وذوقهن الفني سامهن في تقوية مركزها؛ فكان على المرأة أن تصبح بغياً لتصبح زوجة.⁽⁵²⁾ وهناك فريضة أخرى ترى أن أسباب ضعف المرأة ناتجة من طبيعة المرأة ذاتها؛ فالطمث، والحمل، والولادة أمراضٌ تجرد المرأة من بعض قدرتها، ويرى Engels في كتابه "أصل العائلة" أن انتهاء انتساب الأطفال للأم هو الهزيمة التاريخية للأنثى؛ فسيطر الرجل على المنزل، وأصبحت المرأة عبدة لشهوته وآلة لتربية أولاده، وأما Frud فنظر إلى الأمر من زاوية الفروق الجنسية؛ فالرجل أكمل؛ لأن الأنثى لا تملك قضيباً؛⁽⁵³⁾ ولهذا معظم النسوة ناصبن فرويد العداء؛ لأنه ينظر إلى المرأة كرجل ناقص وغيور بطريقة لا شعورية، مع أن تحليله النفسي لا يُوصي بمجتمع أبوي وإنما يحلله ويكشف الستار عنه.⁽⁵⁴⁾

والذي أراه: أنّ كل ما قيل من أسباب -صغ بعضها أو لم يصح- يؤكد وجود فوارق بين الرجل والمرأة لا يُمكن تجاهلها، وأن البيولوجية منها تعدّ جوهرية في تقرير ذلك، وهذه نتيجة لا تصبّ في صالح الاتجاه النسوي الذي تجاهل الفوارق كافة أو رآها مصطنعة.

2.2.2 الأسرة:

وقفت النسوة موقفًا سلبيًا من الأسرة في نظر خصومها بوصفها -كما يرى أبو النزعة الأنثوية الفرنسية فورييه (ت. 1837م)- تُشكّل سداً منيعاً

(48) انظر: الخياط، المرأة المسلمة وقضايا العصر، 83.

(49) انظر: الخياط، المرأة المسلمة وقضايا العصر، 80-83.

(50) انظر: غريدا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، مترجم: أسامة إسبر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013م)، 46.

(51) انظر: فوار، الجنس الآخر، 93-109-137.

(52) انظر: أنجلز، أصل العائلة، 59.

(53) انظر: ليرنر، نشأة النظام الأبوي، 49، 50.

(54) انظر: دانييل رامزي، النسوية والتحليل النفسي، (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 245-253.

في وجه الحرية والتقدم،⁽⁵⁵⁾ فهي "مؤسسة قهر المرأة"؛ لذا يجب هدمها، والزواج هو السجن الأبدي الذي يقضي على أحلام المرأة، فغاية الزواج - في أحسن حالاته - أن يتسلط الرجل على المرأة،⁽⁵⁶⁾ كي يلغي شخصيتها واستقلالها؛ فالزواج هو العبودية الوحيدة المستمرة بعد انتهاء العبودية التقليدية في إنكلترا،⁽⁵⁷⁾ وتُشكّل مع الإنجاب أهم آليات ذلك الاضطهاد حتى وضعية الجماع طقس إذلائي،⁽⁵⁸⁾ ودعم الإجهاض بوصفه حقاً خالصاً للمرأة، وعبارة عن "رحمي بخصني"؛ وأنشأت مؤسسات لتحقيق ذلك كالرابطه القومية لممارسة الإجهاض.⁽⁵⁹⁾

والحالة المعيشية هي التي أكرهت المرأة على الزواج، ففي النظام الشيوعي مثلاً تكفل الدولة الجميع، فيسقط ساعتئذ الأساس الذي قام عليه الزواج؛ فتتحرر المرأة حينها من جميع قيودها، ومثلت بعض النسويات بالنساء الصوفيّات اللاهي زهدن في الزواج كرابعة العدوية (ت.180هـ) لتأكيد قدرة المرأة عن الاستقلال من أي سلطة ذكورية؛ فحبها للخالق لم يترك مكاناً لحب الزوج.⁽⁶⁰⁾ ومن نتائج العداء للزواج: ما يُعرف بالمساكنة (يعيش رجل مع امرأة بغير رابطة قانونية)، وكثرة الخيانة الزوجية، وتربية الأولاد عند أحد الوالدين أو ما يُسمّى بـ عائلة الوالد المنفرد، وأخيراً زيادة كبيرة في عدد الطلاق.

كما تم إعلان موقف مناهض للرجال، ولم يبق الأمر محصوراً في دائرة الشعارات؛ بل تجسّد واقعاً؛ إذ حدث تراجع كبير في العلاقات الاجتماعية الطبيعية، فأصبحت "المثلية" شكلاً مثلاً للخرق من سيطرة الرجل الذي استخدم الجنس - كالاغتصاب مثلاً - وسيلة لعقاب المرأة.⁽⁶¹⁾

ويعتقد أنصار هذا الاتجاه أن الرجال مسؤولون عن استغلال النساء، فأصبحت الأسرة النبع الأول لقمع المرأة. ولا تؤمن هذه الجماعة بفكرة الإصلاح التدريجي؛ لذلك سعت إلى الإطاحة بالنسق الأبوي جملةً واحدة، ويجب من جانب آخر التشكيك بكل ما كتبه الرجل عن المرأة؛ لأنه خصمٌ وحكم. ⁽⁶²⁾ وما أنّ النساء لم ينلن حقهن من الحرية والتعليم فلا يمكن الحكم عليهن بما كنّ عليه في الماضي؛ فلا فائدة تدل على أنّ رتبة من الرجل، والاختلافات التي يُظهرها التشريح لا تُشكّل ميزة للرجل، وبعد قرون من استعباد المرأة لتستعيد مكانتها إلا بالنضال الدائم، فتكبيّل الناس بالسلاسل أسهل من نزعها عنهم.⁽⁶³⁾

ومن خلال هذه الفلسفة تغدو الأسرة مجموعةً أناسٍ يعيشون معاً، يجمعهم مال وطعام، وهذا المعنى يُحطم كافة المبادئ التي تحكم الأسرة، كما أنه يُطيل واجبات الفرد وحقوقه، ويتركز على نقطتين هامشتيتين هما: المال المشترك، ووجبة الطعام المشتركة، وهذا ينطبق على كلّ مجموعة بشرية صغيرة أو كبيرة تشترك في ذلك.

ومرجعية هذا التيار في موقفه من الأسرة Engels؛ إذ بيّن في كتابه "أصل العائلة" - نقلاً عن Marx - أن أول صراع تاريخي كان بين الرجل والمرأة في مؤسسة الزواج، وأول اضطهاد طبقي يتمثل في اضطهاد الرجل للمرأة، ولهذا نجد في الزواج نعمةً ونقمةً وحسناً وبؤساً،⁽⁶⁴⁾ ثم جاءت Firestone لتقرر أنّ الخلاص من الطبقة الجنسية يستلزم ثورة النساء لاستلام زمام الأمور في العلاقات الجنسية والاستئثار بحق الإنجاب؛ فالقوارق في الأعضاء التناسلية ليس لها أي شأن،⁽⁶⁵⁾ وقد اتّكأن على بعض البحوث الحديثة التي كشفت أن الأنثى في بعض الثدييات - كالبلّوة والشمبانزي -

(55) انظر: محمد عمارة، الغرب والإسلام أين الخطأ وأين الصواب (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004م)، 236.

(56) انظر: أمل الخريف، مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام (الرياض: مركز باحثات لدراسة المرأة، 2016م)، 142.

(57) انظر: استيوارت مل، استعباد المرأة، 144.

(58) انظر: فوار، الجنس الآخر، 66-86.

(59) انظر: خالد قطب، وآخرون. الحركة النسوية واخلخله المجتمعات الإسلامية (القاهرة: مجلة البيان، 2006م)، 137؛ هبة، "الحركة النسوية ودورها في تدمير الأسرة"، 814.

(60) انظر: ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 105، 106.

(61) انظر: خالد قطب، وآخرون، الحركة النسوية، 150.

(62) انظر: فوار، الجنس الآخر، 21.

(63) انظر: فوار، الجنس الآخر، 144، 151.

(64) انظر: أنجلز، أصل العائلة، 60.

(65) Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex. Bantam Books: N.Y. 12.

لها سلوكٌ إيجابي في العلاقات الجنسية.

2.2.3. الفطرة:

يرى خصوم هذا الاتجاه أنه يثلم الفطرة من خلال صور متعددة، منها: التمسك بقولة جسدك ملكك *Your body is your Own*، أو زجلك لك تسويماً للإجهاض، أو جسد الأنثى وسيلة حريتها،⁽⁶⁶⁾ وأدى ذلك إلى شيوع الإباحية؛ فانتقل الشذوذ بعد الستينات من حالة فردية إلى ظاهرة عامة، وانتمى هؤلاء إلى جمعيات تطالب بحقوقهم في سريّ تشريعات تعترف بهم كأسر قانونية تملك الحقوق الطبيعية كافة، ولم يقف الأمر عند ذلك الحد؛ فقد جعلوا العلاقات الجنسية الطبيعية *Hetero Sexual* أمراً مرفوضاً؛ لأنها مفروضة على المرأة أولاً؛ ولأن المرأة تملك بدلاً ثانياً؛ إذ تستطيع إشباع رغبتها عن طريق امرأة مثلهما؛ بل إن قبول الشذوذ غذاً شرطاً عند بعض أنصار هذه الحركة، وسعى هؤلاء لدمج الشواذ في المجتمع بوصفه مُكْتَبَلًا للتحرر الاجتماعي، تقول *Adrienne Rich*: إذا أرادت المرأة أن تكون أنثى حقيقةً فعليها أن تكون سحاقية *She must become a lesbian* وقد جاء قرار الأمم المتحدة في عام (2004م) دعماً لحصول الشواذ على حقوق الزواج الطبيعي كافة: الميراث، والضرائب، والتأمينات الاجتماعية.⁽⁶⁷⁾

ووفقاً لذلك؛ فإنّ الإجهاض ومنع الحمل ونَشْءُ الأطفال في مراكز الرعاية هي شروط لازمة لتحرير المرأة؛ بل إن المثلية من لوازم تلك الحرية! وليست بدائل شاذة. ويلاحظ تعاطف النسوية مع المثليين وتبني مطالبهم؛ لأن العلاقة الطبيعية اتسعت لديهم لتشملهم،⁽⁶⁸⁾ وهكذا باستطاعة البشرية أن تعود إلى الإباحية في كل صورها دون حرج؛ ثم جاء اكتشاف حبوب منع الحمل في عام (1965م) وكذا عمليات الإخصاب في المختبر ليكرس واقعاً جديداً تجلّى في فصل كامل بين الحياة الجنسية وبين الإنجاب؛⁽⁶⁹⁾ ولهذا بُولغ في اكتشاف طرق تسويق المفاتن الجنسية، فتسلّع جسد المرأة وعُذّا مادّة في صناعة السينما، والدعايات التجارية، ومسابقات ملكات الجمال، وعروض الأزياء، وعُذّا التسليغ غايّة؛ فإنقاص الوزن لرشاقة الجسم أهم من النجاح في العمل، وتصوير الجسد عاريّاً هو الذي يُعَبِّر عن الروح الإنسانية، وهذا يخالف ما كان عليه الحال أوّل الأمر، فقد قامت مظاهرات احتجاج نسائية؛ بعد مسابقة ملكة جمال أمريكا لعام (1967م) حطمن فيها أدوات القمع الأنثوية كما سمينها (حمالة الصدر، وأدوات الزينة) انتقاداً للنظام الذي يقيس قيمة المرأة بمظهرها.⁽⁷⁰⁾

2.2.4. معاداة الأديان السماوية وإعادة صياغة اللغة:

النسويات في موقفهن من الأديان لسن سواء، فهناك اتجاهان:

الأول: انقلابي وقف موقفاً صارماً من الأديان السماوية وتراثها؛ فهي شرّ ميثوس منه لا يمكن تخذيه ولا تجديده بوصفه خصماً للمرأة وسبب قهرها؛ فالأديان في نظر هؤلاء انقلبت على الوثنيات التي كانت تقلّس المرأة بوصفها رمزاً للطبيعة، وهذا الانقلاب جاء بدكورية أضرتّ بالمرأة، ومن هنا يسعى هذا التيار إلى بناء دين نسوي جديد يستوحي معاليه من الوثنيات البائدة؛⁽⁷¹⁾ بل بعضهن تتكلم عن الله بلغة صوفية رمزية وبصيغة الأنثى؛ لتجاوز إشكالية التحيز الذكوري.⁽⁷²⁾

وبسبب قصة آدم وحواء انتقدت بعض النسوية الموقف الديني، فلوونية المرأة جاءت في نظرهن من ثلاثة أمور:

أولها: آدم عليه السلام أول الخلق ومن ضلعه جاءت حواء فوجودها إذاً ثانوي. **وثانيها:** أن حواء بوابة الشيطان؛ لأنها سبب الخطيئة. **وثالثها:** أنها لم

(66) انظر: هذا المعنى عند: جوديث بتلر، النسوية وتخريب الهوية، مترجم: فتحي المسكيني. (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022م)، 97-

98.

(67) انظر: عمارة، الغرب والإسلام، 237.

(68) انظر: مشري، "الجنود إشكالية تماثل الأدوار في المجتمع الجزائري"، 54.

(69) انظر: الخياط، المرأة المسلمة وقضايا العصر، 80؛ فوار، الجنس الآخر، 160.

(70) انظر: فيونا كارسون، النسوية والجسد (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 178، 182.

(71) انظر: خالد قطب، وآخرون. الحركة النسوية واخلخله المجتمعات الإسلامية، 42؛ الخريف، مفهوم النسوية، 118.

(72) See: Ann Marie Priest, Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray, "n" The Journal of Religionm Vol. 83, No.1. (Jan 2003), 4.

تُخلق من الرجل وإنما خلقت لأجله.⁽⁷³⁾ وهكذا سقط الرجل بسببها، ويسقطه سقطت البشرية، كما أن الأكل قد يأتي مجازاً بمعنى الوطء؛ فهي إذاً أغوته لممارسة اللذة فحلّت عليها اللعنة؛ إذ دثرت الفردوس لتحقيق شهواتها، فكان عقوبتها مشقة الحمل، وآلام الإنجاب، والخضوع المطلق للرجل، كما جاء في سفر التكوين.⁽⁷⁴⁾ فهذه العلاقة بين المرأة والجنس والخطيئة هي التي مهدت للفكر الغربي الأبوي؛⁽⁷⁵⁾ فالرجال الذين استحوذوا على السلطة الدينية جعلوا المرأة في حالة تبعية مطلقة، فاليهود يقولون في صلاتهم الصباحية: "الحمد للرب إلهنا وإله كل العوالم، لأنه لم يخلقني امرأة"، بينما تتمم الأثنى اليهودية بخضوع: "الحمد لله الذي خلقي حسب مشيئته". ومن أسباب العداء للأديان تحريمها للإجهاض، فالطفل كان جزءاً من الأم، ثم أعطته النصرانية روحاً؛ فعدا الإجهاض جنائياً على الجنين نفسه.⁽⁷⁶⁾

وخلاصة ما انتهين إليه من تأويل لقصة آدم وحواء: أن كلمة آدم تشير إلى الجنس البشري كافةً رجالاً ونساءً، أو أن خلقهما كان معاً في وقتٍ واحدٍ، كما أن القول بخلق آدم بعد حواء يجعلها أكمل منه وفق مبدأ سُلّم التطور البشري الصاعد.⁽⁷⁷⁾

وفي هذا السياق سعت إلى إعادة صياغة اللغة مستلهمة مقولة Michel Foucault: "إن من يملك السلطة يملك اللغة؛ فكلمة إله تتضمن الجنس التذكوري"⁽⁷⁸⁾ وهكذا شككت في لغة الكتاب المقدس؛ لأنها من صنع الرجل، فظهرت كلمات مثل Gender بدلاً من رجل وامرأة لوصف العلاقة الجنسية، وكلمة شريك Partenr بدلاً من زوج، وسموا الطاعة الزوجية بعلاقة القوة Power Relation وتوسع مفهوم الأسرة، فهناك أسرة تقليدية، وأخرى لا تغطي خاصة بالشاذين جنسياً، وقد نجحت هذه الحركات في الضغط على المؤسسات الدينية الغربية حتى أصدرت عام (1994م) طبعةً جديدةً من الكتاب المقدس سميت بالطبعة المنقّحة، تمّ فيها تخفيف جدّة الكلمات التي تصفُ الشذوذ الجنسي، وتحويل المصطلحات والضمائم المذكّرة إلى ضمائم محايدة؛⁽⁷⁹⁾ فغيّرت مثلاً كلمة Sons في إنجيل "متى" إلى كلمة Children، وفي موضع آخر من الإنجيل ذاته غيّرت كلمة Man إلى Person؛ إذ الخطاب بصيغة المذكّر - في نظرهن - يُهَيِّش المرأة ويُقلِّل من شأنها.⁽⁸⁰⁾

والإسلام ليس استثناءً؛ فبعض النسويات المسلمات كالبulgارية Taslima Nasrin رأين أن تحرير المرأة مُحالٌ بدون تمهيش قيود الدين، فلا يوجد دين أقرّ لمن بصفة الكائن الإنساني، ومثلت لذلك بما ورد من أحاديث تلعن المرأة الناشز، وأن نشوزها يستوجب العقاب، وتساءلت: لماذا لا يرتدي الرجل الحجاب؟ ثم انتهت إلى النتيجة الآتية: الرجل فاسدٌ ومُحْتَل المرأة مسؤولة فساد، والدين ضد المساواة، والمجتمع والدولة متواطئان معه، وهذا الاتجاه الذي تجاوز الدين اتخذ الإنسانية ديناً، وبعبارة Taslima Nasrin: فلتحوّل أركان الأديان إلى رماد، ولتلق في النار المساجد والكنائس والبيع، ولا يُنقذ المرأة إلا المرأة.

وأما Ayaan Hirsi Ali الكاتبة الصومالية فلم تكن أحسن حالاً؛ فقد جعلت مشروعها محاربته متأسيةً بـ Voltair (ت. 1778م) و Spinoza، (ت. 1677م)، وأرجعت تخلف المسلمين إلى عُذرية الفتاة المسلمة وعدم التحرر الجنسي، وIrshad Manji الهندية الأصل فقد بذلت وسعها للتوفيق بين المثلية وبين الإسلام؛ فممارسة السحاق أمرٌ قابلٌ للنقاش كما تزعم، وكانت تُقدِّم برنامجاً تلفزيونياً عن الشذوذ، لهذا

(73) انظر: رفعت حسان، الإسلام وحقوق النساء، مترجم: جهان الجندي (دمشق: دار الحصاد، 1998م)، 16-17.

(74) انظر: سفر التكوين، 3/16.

(75) كمال، النسوية والجنسانية، 57-58؛ ستيفاني هودجسون _ رايت، بواكير النسوية (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 24.

(76) انظر: فوار، الجنس الآخر، 21-160-185.

(77) sue morgan "feminist approaches" in "approaches to study of religion" peter Connolly, London, 2004. 53.

أحمد محمد جاد، "المناهج النسوية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة"، (مجلة كلية الجامعة الإسلامية العالمية، 44/2 عام 2009م)، 65؛ رايت، بواكير الفلسفة، 26.

(78) See: Seth D. KUNIN, religion The Modern Theories.142.

(79) انظر: الخريف، مفهوم النسوية، 116.

(80) انظر: الخريف، مفهوم النسوية، 117؛ ماري م. تالوت، النسوية واللغة (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية) 211.

حاولت صنع إسلام ينسجم مع مهنتها.⁽⁸¹⁾

وترى ليلي أحمد أن المرأة في الجاهلية كانت تحظى بحرية شخصية حرمتها بعد الإسلام؛ فالنبي محمد وضع المرأة تحت وصاية الأب وقوامة الزوج، وتُثقل لذلك بخديجة وعائشة، فالأولى تاجرت بما لها وهي من بادرت للزواج من محمد،⁽⁸²⁾ وأن المرأة في الجاهلية كانت تُطلق زوجها فسلها الإسلام هذا الحق،⁽⁸³⁾ وأن آية الحجاب -كما فهمها محمد مع أنها لا تدل على ذلك- قد قيدت النشاط المجتمعي للمرأة فَعَدَّت حبيسة البيت، وشيوع الحجاب وعزلة النساء يرجع لتأثر المسلمين بالمناطق المجاورة، وكذا لتزايد ثرواتهم؛ إذ استغنوا عن جهد المرأة فجعلوا لها خدماً،⁽⁸⁴⁾ وموت محمد تُرُن عليه لِمَا شَرَعَ من القيود عليهن، واستدلت بتمرر امرأتين ادَّعَتَا النبوة كسجاح وسلمى وكذا نساء حضرموت.⁽⁸⁵⁾

وطالب بعضهن باسترداد حقوق المرأة بتعديل التشريعات تأسيساً بالمرأة الغربية، وغالباً بعضهن أكثر فطالبن بإعادة قراءة نصوص الوحي وتفكيكها؛ بل تجاوزها بوصفها نصوصاً تاريخية لم تُعد صالحة بعد عصر الرسالة.⁽⁸⁶⁾

الاتجاه الثاني: لجأ إلى التفريق بين الدين وبين سلوك رجاله؛ ورفض كل تفسير للنص الديني يُهَيِّئُ المرأة،⁽⁸⁷⁾ وتأسيساً على ذلك؛ فإن الأديان الثلاثة قدمت موقفاً صلباً في عدم إخضاع مخلوق لمخلوق، وكذا رسمت صورة إيجابية عن المرأة؛ فالرجال والنساء خلقوا على صورة الرب، وهم متساوون أمامه في الحقوق والواجبات، لكن رجال الدين وطُفُوهُم للهيمنة الذكورية،⁽⁸⁸⁾ فعلى الرجال أن يرفعوا أقدامهم عن أعناق النساء ليقفن في الموقع الذي أرادته الله لهم، ففي العهد القديم صنعوا صورة قاتمة عن المرأة؛⁽⁸⁹⁾ ونتيجة تعسف في فهم تلك النصوص دفعوا النساء نحو وضع مُهَيَّن؛ إذ استبعدن من المشاركة في المجالات كافة، فَعَدَّ الاضطهاد الديني للمرأة من أكبر مثالب العقائد التوحيدية؛⁽⁹⁰⁾ فنصوص التراث الديني كتبها رجالٌ تجاهلوا فهم النساء ومشاعرهن،⁽⁹¹⁾ ففي اليهودية فسروا خراب "أورشليم" بانتصار الشر على الخير؛ ولهزمته ينبغي الفصل بين الرجال والنساء، فعزلت المرأة ثم فُسرَت كثيرٌ من الطقوس انطلاقاً من هذه الفكرة، ومع تزايد العزل سهل عليهم صياغة طقوس على مقاسهم،⁽⁹²⁾ وعندما طلبت بعض النساء الانضمام إلى سلك الكهنوتية زعم بعض الأحرار أن ذلك سيكون نهاية اليهودية؛ لأن حضورهن سيثير شهوة الرجال فيفقد الخشوع في الصلاة، وقد تجاهلوا ما يحق بالمرأة من آلام الحيض، والحمل، ومأساة العقم، ومسائل الولادة والتربية، ثم انتزعن في العقود الثلاثة الأخيرة بعض الحقوق فلم يقبلن تقاسم

(81) انظر: جدعان، خارج السرب، 97-99-107-110-133-144-161؛ إمان العيسوي، "النسوية الإسلامية وصلتها بالفكر النسوي الغربي"، (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمشق، 3/5 عام 2018)، 665.

(82) انظر: ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 46.

(83) انظر: ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 48.

(84) انظر: ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 58، 60.

(85) انظر: ليلي أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 64.

(86) انظر: خولة الجراح، "القراءة الحداثية النسوية الإسلامية للنص القرآني آمنة ودود ورفعت حسان أمودجاً دراسة نقدية"، (مجلة كلية الجامعة الإسلامية، 74 عام 2023م)، 282-283؛ أليسون جاسبر، النسوية والدين، (ضمن كتاب النسوية وما بعد النسوية)، 236.

(87) انظر: خولة الجراح، "القراءة الحداثية النسوية الإسلامية للنص القرآني آمنة ودود ورفعت حسان أمودجاً دراسة نقدية"، (مجلة كلية الجامعة الإسلامية، 74 عام 2023م)، 282-283.

(88) See, Iman Hashim, reconciling islam and femininism, in, gender and development, Vol.7, No 1, religion, (Mar 1999). 7.

رايت، بواكير النسوية، 25.

(89) انظر: إمان غريب خوري، المرأة في الكتاب المقدس (بيروت: تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر، 2011م)، 11.

(90) انظر: إيفون يازينيك حداد، وجون إسبوزيتو، بنات إبراهيم، الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام، مترجم: عمرو بسيوني، وهشام سمير (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، لبنان: دار الروافد الثقافية، 2018م)، 51-52.

(91) See: Seth D. kunin, religion The Modern Theories, The Johans Hopkins Un Press, 2003. 138.

(92) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 107.

- الفطيرة مع الرجال، وإنما صنع فطيرة جديدة، وأصبح لمن طقوس خاصة في القضايا النسائية، حتى ما يتعلق بالمغتصبة لكسر عزلتها.⁽⁹³⁾
- وفي النصرانية كان للمسيح أنصاراً من النساء سافرن معه وساعدنه وشاهدن لحظة قيامه من بين الأموات،⁽⁹⁴⁾ ولكن هذه الصورة لم تستمر؛ فمعظم الكتابات التي تُنسب إلى بولس وتُحط من شأن المرأة قد كُتبت بعد موته أو لا تصح، ومنها العبارة المشهورة: "أيها النساء اخضعن لأزواجكن خضوعكن للرب"،⁽⁹⁵⁾ كما نظر آباء الكنيسة إلى المرأة بوصفها حَجَرٌ عَثَرٌ في طريق الإيمان،⁽⁹⁶⁾ وهذا تأثر بالفكر الأرسطي الذي عدَّ المرأة ذكراً مشوهاً ضعيفة العقل، والبدن، والأخلاق⁽⁹⁷⁾ إلى أن بلغت المرأة ذروة التهميش على يد القديس Augustine (ت. 430م)؛ إذ جعل الخطيئة الأصلية مسألة مركزية في الرؤية النصرانية؛ فبينغي أن تُعاقب المرأة على غريزتها الجنسية؛ إذ لا يمكن التوفيق بينها وبين المقدس، ومن هنا سوى بعض آباء الكنيسة بين البغاء وبين الزواج فآثروا الثبُّل، ولضرورة الزواج نظروا إليه بوصفه خطيئة قد يغفرها الرب ضرورة؛ فالإصلاحى Martin Luther (ت. 1546م) كان يميل إلى إقصاء المرأة عن الحياة العامة؛ لتبقى في المنزل كمسماز مثبت في جدار،⁽⁹⁸⁾ وكانت النساء ممنوعات من الرسامة؛ فأبعدن عن التعليم اللاهوتي، ونتيجة جهود تراكمية انتزعت بعض حقوقهن، كالتدريس في النصف الثاني من القرن المنصرم من قِبَل الكنائس الإصلاحية، واستمر نشاطهن فأسسن كنيسة نسوية لتفكيك السيطرة الأبوية التي استأثرت بفهم النص الكتابي، وقد تركن أثراً كبيراً على تفسير النصوص باستخدام لغة الجنسين،⁽⁹⁹⁾ وهكذا يتغين لاهوتاً جديداً؛ يقوم مقام القديم الذي نظر للمرأة على أنها أدنى أخلاقياً من الرجل، ومشبعة بالعاطفة لا العقل؛ ولأن الرب ذكراً فلا يحق لغير الرجل تمثيله.⁽¹⁰⁰⁾ وبعد رفع الحظر انكبت النساء على دراسة تاريخ الكنيسة وكتابتها المقدس، حتى يمكن أن يكتب المرأة ألف صفحة من أسماء عنوانات لدراسات هُجَّ بالإنكليزية فحسب، وقد طوون جمعية للبحث اللاهوتي، كما خصصت كثير من الجامعات مقاعد للاهوت النسوي، وهو ما سمي "الغزو داخل الغزو"، ولحجم تأثيرهن اليوم؛ فالأصوليون المسيحيون -رجالاً ونساءً- يرون النسوية أعظم شرٍّ على الإطلاق؛ إذ يشعر الأزواج أن رجولتهم انتزعت وجرى إخصاؤهم بطريقة غير مباشرة أمام مشهد المرأة القوية؛ بل في المعتدات الثلاثة تخشى الأصولية أن تُباد على يد المؤسسات العلمانية؛ فتصير أجساد النساء هي محور الاهتمام.⁽¹⁰¹⁾
- ويلاحظ أن تعميم الحكم ليشمل الإسلام ليس دقيقاً؛ فالإيمان ولد بين ذراعي امرأة، وقد مُنحت المرأة قدرًا من الاحترام بوصفها أمًّا أو زوجة باعترافهن، كما منحت حقوقاً لم تعرفها الشرائع من قبل كالميراث والطلاق، ولم تكن المرأة معزولةً عن المجتمع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم غير أنه بعد أربعة أجيال حاكي المسلمون عادات الروم والفرس والمسيحية فحطوا من شأن المرأة، فلم تعد تملك مكاناً ولا مكانة؛ وهكذا تحالفت الأدیان والفلسفة لجعل المرأة تحت وصاية الرجل، ومن ثم تركوا خيالهم رسم صور ذلك الوهن.⁽¹⁰²⁾
- وطالب بعضهم بإعادة تأويل النصوص؛ لتجاوز التفسير الذكوري لها وتصويبه مستلهماً المناهج الغربية كاللسانيات؛ للتأكيد على أن الفقه الذكوري هو الذي منح الحقوق للرجال وليس الله تعالى، وأن السلطة الحاكمة كما ترى نوال السعداوي (طبيبة مصرية ت. 2021) هي التي تعيد تفسير الدين لصالحها،⁽¹⁰³⁾ وأن للقرآن قراءات بعدد القراء فهو ليس صخرة صماء، وفي هذا السياق استطلق النص الديني بقضية المساواة بين الرجل والمرأة من خلال القول بنبوته مريم، وإضفاء الكمال على النساء اللاتي ذكرهن القرآن، وجعلن المساواة في أصل الخلق بين الرجل وبين المرأة مساواة مطلقة⁽¹⁰⁴⁾
-
- (93) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 110-116-118.
- (94) انظر: رايت، بواكير النسوية، 33.
- (95) انظر: رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثس 14، 34-35.
- (96) انظر: خوري، المرأة في الكتاب المقدس، 13؛ رايت، بواكير النسوية، 28.
- (97) See: Sue Morgan "feminist approaches" in "approaches to study of religion". 48.
- رايت، بواكير النسوية، 25.
- (98) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 53-54.
- (99) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 128-129، 145.
- (100) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 146، 148.
- (101) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 56، 153.
- (102) انظر: فوار، الجنس الآخر، 109، 21.
- (103) انظر: نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى: 2000)، 80.
- (104) انظر: أمينة ودود، القرآن والمرأة، ترجمة: سامية عنان، (القاهرة، مكتبة مدبولي: 2006)، 29، 78؛ ملاك الجهني، الحریم العلماني الليبرالي، (مركز باحثات لدراسات المرأة، الطبعة الأولى: 1436)، 222، 224.

متجاهلات الفوارق البيولوجية بينهما التي أشار الله إليها بقوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾ [آل عمران، 36/3]، وهكذا فللمرأة حقٌ تملك النص وإعادة تفسيره لتفهمه بعقلها، فلا يحق لأحدٍ احتكار تفسيره؛ إذ لا كهنوت في الإسلام كما ترى السعداوي.⁽¹⁰⁵⁾

وفي هذا السياق ذهبت أمينة ودود إلى أن حواء خلقت في أحسن صورة كآدم وليست من ضلعه،⁽¹⁰⁶⁾ واتهمت اللغة العربية بقصورها عن فهم مصطلحات القرآن ومراده، ولتجاوز هذه المعضلة جُوِّزَت ترجمة القرآن لغير العربية،⁽¹⁰⁷⁾ وأنكأت على فكرة التاريخانية؛ لتسويج تجاوز بعض أحكام القرآن اليوم، كالتعدد الذي ربطته بعصر تنزُّل القرآن، وفستره بدوافع اقتصادية بحثية، وأن التبرج خاصٌّ بزمان الجاهلية.⁽¹⁰⁸⁾

وأما فاطمة المزني: فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم في نظرها نسويًا حيث أكرم المرأة ونحاز لها، غير أن عمر بن الخطاب -بعد تولي الخليفة- غيّر مسار الرسالة، وتأسى به -لا بالنبي- العلماء والفقهاء؛ فهي تفرق بين الإسلام الروحي كنصٍّ وبين التطبيق السياسي للنص.⁽¹⁰⁹⁾

ووافقتها ليلى أحمد (كاتبة مصرية) على أن عمر بن الخطاب هو الذي اتخذ سلسلة قرارات بصيغة دينية ضد المرأة، كرجم الزانية، ومنع المرأة من صلاة المسجد، وعندما فشل في ذلك أنشأ فكرة الفصل بين الجنسين مع تخصيص إمامٍ خاصٍ بكلٍّ منهما، ومنع زوجات محمد من الحج حتى أذنَ لهنَّ عثمان،⁽¹¹⁰⁾ ثم تنتهي إلى نتيجةٍ وهي: أن الصبغة الرسمية هي التي هيمنت على فهم القرآن، ومن هنا لم تتردد بالتنبؤ به إلى أهمية قراءات المتصوفة له والقرامطة خروجًا من الإطار الرسمي.⁽¹¹¹⁾

وأثيرت أسئلة كثيرة تتعلق بالقوامة والطاعة والميراث وتعدد الزوجات والختان والزواج القسري، ووقوف المرأة بجوار الرجل في الصلاة، أو إمامتها له، كما انتقد هذا التيار ما سُمِّيَ بـ"جرائم الشرف" (قتل الزانية المحصنة)، والتشوية الجنسي للإناث (الختان)، وفحوص العذرية الجبرية؛ بل نُظِرَ إلى الختان بوصفه طقسًا تشكّل من خلاله الهوية الذكورية؛ فختان الصبي مناسبة للفرح -بخلاف الأنثى حيث يتم في سرية تامّة- يخلصه من غشاء الأنوثة؛ فينتقل رمزياً من عالم الأنثى إلى عالم الذكر إيماناً بابتداء الهيمنة،⁽¹¹²⁾ وقد أغرب هذا الاتجاه عندما فسّر ختان المرأة بوصفه تعبيراً عن خوف الرجل من قوة الأنثى الجنسية، فلن يهيمن عليها إلا بعد ختانها.⁽¹¹³⁾

تعقيب:

جُعِلَ الإسلام يقف بجوار اليهودية والنصرانية على صعيدٍ واحدٍ حيثُ كبيرٌ، ومن هنا فإن نشأة نسوية تعادي اليهودية والنصرانية أمرٌ لا مَنَاصَ منه؛ لأن الكتاب المقدس -بعد التطور الذي حاق به- قدّم مادّةً خصبةً لأسباب ذلك العداء. أما بالنسبة للإسلام؛ فإن كلّ الأمثلة التي ساقها النسويات المسلمات وغيرهن كانت وليدة قراءاتٍ مجرّاةٍ لا تخضع للضوابط الصحيحة في قراءة الوحي.

الخاتمة:

توصل إلى نتائج منها: أهمية الوقوف على السياق التاريخي الذي وُلِدَت فيه المصطلحات الغربية الوافدة، مع دراسة تلك المصطلحات دراسةً تقييميةً نقديةً، وكذا ضرورة التفريق بين الحركة النسائية وبين الحركة النسوية، فغاية الأولى إنصاف المرأة من الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بها، أما الثانية فقد بالغت كثيرًا في المطالبة بالمساواة المطلقة، وفهمتها فهمًا خاصًا على نحو أضرت بالأسرة والقيم، وأن مفهوم النسوية زبني يصعب ضبطه؛ بسبب تطوره من حركةٍ ثنائيٍ بحقوق المرأة إلى فلسفةٍ لها أبعادها السياسية، والاجتماعية، والقانونية، والدينية، والأخلاقية، وينبغي -حتى نفهم النسوية- أن

(105) انظر: السعداوي، قضايا المرأة والفكر والسياسة، (مؤسسة هنداوي، 2018) 140؛ السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، (مؤسسة هنداوي، 2017) 209.

(106) انظر: حداد، بنات إبراهيم، 179.

(107) انظر: أمينة ودود، القرآن والمرأة، 24.

(108) انظر: أمينة ودود، القرآن والمرأة، 133-151.

(109) انظر: أمال موهوب، صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المزني (أتمودجنا) الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد: 10، 2013، 51.

(110) انظر: ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 65-66.

(111) انظر: ليلى أحمد، المرأة والجنوسة في الإسلام، 109.

(112) انظر: السعداوي، الوجه العاري للمرأة العربية، 143؛ كمال، النسوية والجنسانية، 139، 164.

(113) انظر: كمال، النسوية والجنسانية، 167.

نُعي الخلفية التاريخية والظروف المجتمعية التي أدت إلى ظهورها وتشكل فلسفتها، ومن ثم غاية التسوية الدينية أن تُعيد بناء فهم الدين على نحو يحقق حاجات المرأة ورغباتها، وبذلك يصبح النص الديني قابلاً لكل القراءات، مفتوحاً على كل الاتجاهات، يُند عن أصول التفسير وقواعد التأويل، وأخيراً فإنَّ الاتجاهات الدينية كافة التي تحارب الاتجاه النسوي في بلاد الإسلام لن تثمر جهودها كثيراً ما لم نرفع الظلم عن المرأة المسلمة، ونحررها من أسر الأعراف الجائرة والتقاليد البالية، فانحرمت الاجتماعية في بعض بلاد الإسلام أكثر من المحرمات الدينية، وبلا حظ أن بعض النسويات تخلن الأديان أخطاء أتباعها، فنظرن إلى الاجتهاد في فهم الدين بوصفه ديناً، وهنا موطن الخلل والزلل، والله أعلم. تمت بحمد الله تعالى.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

المصادر والمراجع | References

- حيدر، خضر. "مفهوم الجندر دراسة في معناه ودلالاته وجدوره وتياراته الفكرية". *مجلة الاستغراب*. 16/4 (2019م). 282-295.
<https://istighrab.iicss.iq/?id=94&sid=358>
- أبو حسين، سلمى. "قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها". *المركز العربي للبحوث والدراسات*. 54 (2020م)، 28-44.
<https://search.mandumah.com/Record/1046040>
- أنجلز، فريدريك. *أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة*. مترجم: أحمد عز العرب. د. ط، د. ت.
- أيوب، عماد. "أيدلوجيا الجندر: غموض في المفهوم وسوء في التوظيف". *مجلة الاستغراب*. 16/4 (2019م). 37-54.
<https://search.mandumah.com/Record/997370>
- بتلر، جوديث. *قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية*. مترجم: فتحي المسكيني. قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة 1، 2022م.
- جاد، أحمد محمد. "المناهج النسوية في دراسة الدين دراسة نقدية مقارنة". *مجلة كلية الجامعة الإسلامية العالمية*. 44/2 (2009م)، 41-100.
<http://demo.mandumah.com/Record/902552>
- جامبل، سارة. *النسوية وما بعد النسوية*. مترجم: أحمد الشامي. مصر: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 1، 2002م.
- جدعان، فهمي. *خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرفضية وإنغراءات الحرية*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة 1، 2012م.
- الجراح، خولة. "القراءة الحدائثية النسوية الإسلامية للنص القرآني آمنة ودود ورفعت حسان أنموذجاً دراسة نقدية". *مجلة كلية الجامعة الإسلامية*. 74 (2023م)، 272-302.
<https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/2913/manuscripts>
- جزاوي، لينا. *النسوية في الفكر العربي المعاصر*. عمان: الجامعة الأردنية، أطروحة دكتوراه، 2017م.
- الجهني، ملاك. *الحريم العلماني الليبرالي، مركز باحثات لدراسات المرأة، الطبعة الأولى: 1436*.
- حداد، إيفون يازينيك، وإسبوزيتو، جون. *بنات إبراهيم، الفكر النسوي في اليهودية والمسيحية والإسلام*. مترجم: عمرو بسيوني، هشام سمير، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، لبنان: دار الروافد الثقافية، الطبعة 1، 2018م.
- حسان، رفعت. *الإسلام وحقوق النساء*. مترجم: جهان الجندي. دمشق: دار الحصاد، الطبعة 1، 1998م.
- الحشاشي، عبد السلام محمد. "جغرافية الجندر والإسلام". *الجامعة الأسلمية الإسلامية زلتيين*، 23 (2013م)، 86-100.
<https://search.mandumah.com/Record/766220>
- الحريف، أمل. *مفهوم النسوية دراسة نقدية في ضوء الإسلام*. الرياض: مركز باحثات لدراسة المرأة، الطبعة 1، 2016م.
- خوري، إيما غريب. *المرأة في الكتاب المقدس*. بيروت: تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2011م.
- الحويلي، يحيى. *النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة هنداي، 2018م*.
- الخطاط، محمد هشام. *المرأة المسلمة وقضايا العصر*. مصر: سفير الدولية للنشر، الطبعة 1، 2007م.
- ستيورت مل، جون. *استعباد النساء*. مترجم: إمام عبد الفتاح إمام. مصر: مكتبة مدبولي، الطبعة 1، 1998م.
- السعداوي، نوال. *قضايا المرأة والفكر والسياسة، مؤسسة هنداي، 2018*.

- السعداوي، نوال. *المراة والدين والأخلاق* (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى: 2000).
- السعداوي، نوال. الوجه العاري للمراة العربية، مؤسسة هنداوي، 2017.
- شيفرد، ليندا جين. *أنثوية العلم*. مترجم: يحيى الخولي. الكويت: عالم المعرفة، 2004م.
- صالح، نورهان هبة. "الحركة النسوية ودورها في تدمير الأسرة". *مجلة الإحياء* 32/23 (2023م)، 805-816.
- <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/213499>
- العبیدی، أميرة. "تأثير الحروب وفترات النزاع في المرأة وحقوقها"، *المجلة الأمريكية الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية*. الوصول 31-8-2024.
- <https://2u.pw/c4DN10uQ>
- العسيري، إيمان. "النسوية الإسلامية وصلتها بالفكر النسوي الغربي". *مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور*. 3/5 (2018)، 631-686.
- https://journals.ekb.eg/article_45632.html
- عمارة، محمد. *الغرب والإسلام أين الخطأ وأين الصواب*. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة 1، 2004م.
- غدنز، أنتوني، علم الاجتماع. مترجم: فايز الصباغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م.
- غريز، جبرمين. *المراة المخصية*. مترجم: عبد الله بدیع فاضل. دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2014.
- فريدان، بيتي. *اللغز الأنثوي*. مترجم: عبد الله فاضل. دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2014م.
- فوار، سيمون دويو. *الجنس الآخر، الوقائع والأساطير*. مترجم: سحر سعيد الرحبة، الطبعة 1، 2015م.
- قطب، خالد، وآخرون. *الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية*. القاهرة: مجلة البيان، الطبعة 1، 2006م.
- كمال، هالة، وسامي، آية (تحرير). *النسوية والجنسانية*. مترجم: عايدة سيف الدولة، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2016م.
- ليزير، غيردا. *نشأة النظام الأبوي*. مترجم: أسامة إسبر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، 2013م.
- المسيري، عبد الوهاب. *قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى*. مصر: نخضة مصر للطباعة والنشر. الطبعة 2، 2010م.
- مشيري، عبد الرؤوف. "الجنادر إشكالية تماثل الأدوار في المجتمع الجزائري". *مركز جيل البحث العلمي*، 51 (2019م)، 47-56.
- <https://2u.pw/jbnLuF3s>
- موهوب، أمال. *صوت المرأة في زمن الصمت، فاطمة المرنيسي أنموذجا*، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد: 10، 2013.
- هوندترتش، تد. *دليل أكسفورد للفلسفة*. مترجم: نجيب الحصادي. ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير الطبعة 1، 2003م.
- ودود، أمينة. *القرآن والمرأة*، ترجمة: سامية عنان، القاهرة، مكتبة مدبولي: 2006.

Ann Marie Priest, Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray, "n" The Journal of Religion Vol. 83, No.1. (Jan, 2003).

Seth D. kunin, religion The Modern Theories, The Johans Hopkins Un Press, 2003.

Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex. Bantam Books: N.Y.

Sue Morgan "feminist approaches" in "approaches to study of religion" peter Connolly, London, 2004.

Kaynakça / References

- Amâre, Muhammed. *el-Ğarb ve'l-İslâm Eyne'l-Hata' ve Eyne's-Savâb*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûk ed-Devliyye, 1. Basım, 2004.
- Betler, Cûdis. *Kalaku'l-Cender: en-Neseviyye ve Tahrîbu'l-Huvîyye*. çev. Fethî el-Miskînî. Katar: el-Merkezu'l-Arabiyyu li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 1. Basım, 2022.
- Câd, Ahmed Muhammed. "el-Menâhîcu'n-Neseviyye fî Dirâseti'd-Dîn Dirâsetun Nakdiyyetun Mukârenetun." *Mecelletu Külliyyeti'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti'l-Alemîyye* 2/44 (2009), 41-100. <http://demo.mandumah.com/Record/902552>
- Câmbale, Sâre. *en-Neseviyye ve Mâ Ba'de'n-Neseviyye*. çev. Ahmed eş-Şâmî. Mısır: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1. Basım, 2002.
- Ced'ân, Fehmi. *Hâricu's-Sirbi Bahsun fî'n-Neseviyyeti'l-İslâmiyyeti'r-Râfida ve İğrâati'l-Hurriyye*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 1. Basım, 2012.
- Cezrâvî, Lîna. *en-Neseviyye fî'l-Fikri'l-Arabîyyi'l-Mu'âsir*. Amman: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2017.
- Ebû Hüseyin, Selma. "Kırâetun fî'l-Medreseti'n-Neseviyyeti ve Teyyârâtuhâ". *el-Merkezu'l-Arabî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 54 (2020), 28-44. <https://search.mandumah.com/Record/1046040>
- el-'Ubeydî, Emîre. "Te'sîru'l-Hurûb ve Feterâti'n-Nizâ' fî'l-Mer'e ve Hukûkîhâ." *el-Mecelletu'l-Emrikiyye ed-Devliyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye*. Erişim 31 Ağustos 2024. <https://2u.pw/c4DN10uQ>
- el-Asîrî, İmân. "en-Neseviyyetu'l-İslâmiyye ve Silatuhâ bi'l-Fikri'n-Nesevî el-Ğarbî." *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benât bi Demanhûr* 5/3 (2018), 631-686. https://journals.ekb.eg/article_45632.html
- el-Cerrâh, Havle. "el-Kırâetu'l-Hedâsiyyetu'n-Neseviyyetu'l-İslâmiyye li'n-Nassi'l-Kur'ânî Âmine Vedûd ve Rıf'at Hassân Enmûzecen Dirâsetun Nakdiyyetun." *Mecelletu Külliyyeti'l-Câmiati'l-İslâmiyye* 74 (2023), 272-302. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/2913/manuscripts>
- el-Cuhenî, Melâk. *el-Harîmu'l-Almânî el-Lîberâlîyyu*. Merkez Bâhîsât li Dirâsâti'l-Mer'e, 1. Basım, 1436.
- el-Harîf, Emel. *Mefhûmu'n-Neseviyye Dirâsetun Nakdiyyetun fî Dav'i'l-İslâm*. Riyad: Merkez Bâhîsât li Dirâseti'l-Mer'e, 1. Baskı, 2016.
- el-Haşşânî, Abdu's-Selâm Muhammed. "Cuğrâfiyyetu'l-Cender ve'l-İslâm." *el-Câmiatu'l-Esmeriyye el-İslâmiyye Zilîlîn* 23 (2013), 86-100. <https://search.mandumah.com/Record/766220>
- el-Hayyât, Muhammed Heysem. *el-Mer'etu'l-Müslime ve Kadâyâ'l-Asr*. Mısır: Sefir ed-Devliyye li'n-Neşr, 1. Baskı, 2007.
- el-Hülî, Yumnâ. *en-Neseviyye ve Felsefetu'l-İlm*. Müessesetu Hindâvî, 2018.
- el-Mesîrî, Abdu'l-Vehhâb. *Kadiyyetu'l-Mer'e beyne't-Tahrîr ve't-Temerküz Havle'l-Ünsâ*. Mısır: Nahdatu Mısır li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2. Basım, 2010.
- Encliz, Frîdrîk. "Aslu'l-'Aile ve'l-Mülkiyyeti'l-Hâsse ve'd-Devle". çev. Ahmed 'Izzu'l-'Arab. b.y., t.y.

- es-Sa'dâvî, Nevâl. *el-Mer'e ve 'd-Dîn ve 'l-Ahlâk*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 2000.
- es-Sa'dâvî, Nevâl. *el-Vechu 'l-A'rî li 'l-Mer'eti 'l-Arabiyye*. Müessesetu Hindâvî, 2017.
- es-Sa'dâvî, Nevâl. *Kadâyâ 'l-Mer'e ve 'l-Fikri ve 's-Siyâse*. Müessesetu Hindâvî, 2018.
- Eyyûb, 'Imâd. "İdulûciyâ el-Cender: Ğumûdun fî'l-Mefhûm ve Sû'un fî et-Tavzîf." *Mecelletu 'l-İstiğrâb* 4/16 (2019), 37-54. <https://search.mandumah.com/Record/997370>
- Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. N.Y.: Bantam Books.
- Frîdân, Biytî. *el-Luğzu 'l-Ünsevi*. çev. Abdullâh Fâdıl. Dimaşk: er-Rahbe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Baskı, 2014.
- Fuvâr, Sîmûn Dûbû. *el-Cinsu 'l-Âher, el-Vekâi' ve 'l-Esâtîr*. çev. Sahr Sa'id er-Rahbe, 1. Baskı, 2015.
- Ğadniz, Entûnî. *'İlmu 'l-İctimâ'*. çev. Fâiz es-Sabbâğ. Beyrut: el-Munazzametu'l-Arabiyye li't-Terceme, 2005.
- Ğarîr, Cirmîn. *el-Mer'etu 'l-Mahsiyye*. çev. Abdullâh Bedî' Fâdıl. Dimaşk: er-Rahbe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Baskı, 2014.
- Haddâd, İfûn Yâzbek – İsbüzîtu, Cûn. *Benâtu İbrâhîm, el-Fikru'n-Nesevî fî 'l-Yahûdiyye ve 'l-Mesîhiyye ve 'l-İslâm*. çev. Amr Basîûnî – Hişâm Semîr. Cezayir: İbnu'n-Nedîm li'n-Neşr ve't-Tevzi'; Lübnan: Dâru'r-Revâfid el-Sekâfiyye, 1. Basım, 2018.
- Hassân, Rıf'at. *el-İslâm ve Hukûku'n-Nisâ*. çev. Cihân el-Cündî. Dimaşk: Dâru'l-Hasâd, 1. Basım, 1998.
- Haydar, Hıdır. "Mefhûmu'l-Cender Dirâsetun fî Ma'nâhu ve Delâlatihî ve Cuzûrihî ve Teyyârâtihi'l-Fikriyye." *Mecelletü 'l-İstiğrâb* 4/16 (2019), 282-295. <https://istighrab.iicss.iq/?id=94&sid=358>
- Hûndırîç, Ted. *Delîlu Uksfûrd li 'l-Felsefe*. çev. Necîb el-Hasâdî. Libya: el-Mektebu'l-Vatanî li'l-Bahs ve't-Tatvîr, 1. Basım, 2003.
- Hûrî, İmâ Ğarîb. *el-Mer'e fî 'l-Kitâbi 'l-Mukaddes*. Beyrut: Te'âvuniyyetu'n-Nûr el-Ortodoksiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Baskı, 2011.
- Kemâl, Hâle – Sâmi, Âye (ed.). *en-Neseviyye ve 'l-Cinsâniyye*. çev. 'Âyide Seyfu'd-Devle. Müessesetu'l-Mer'e ve 'z-Zâkire, 2016.
- Kunin, Seth D. *Religion: The Modern Theories*. The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Kutb, Hâlid vd. *el-Haraketu'n-Neseviyye ve Halhaletu 'l-Mücteme'âtî 'l-İslâmiyye*. Kahire: Mecelletu'l-Beyân, 1. Baskı, 2006.
- Lîrmer, Ğirdâ. *Neş'etu'n-Nizâmî 'l-Ebevî*. çev. Usâme İsbir. Beyrut: Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Baskı, 2013.
- Meşrî, Abdu'r-Rauf. "el-Cender İşcâliyyetu Temâsuli'l-Edvâr fî 'l-Müctema'i'l-Cezâirî." *Merkez Cîl el-Bahs el-İlmî* 51 (2019), 47-56. <https://2u.pw/jbnLuF3s>
- Mevhûb, Emâl. *Savtu 'l-Mer'e fî 'z-Zemeni's-Samt, Fâtîma el-Mernîsî Enmûzecen*. Fas: el-Akademiyye li'd-Dirâsâtî'l-İctimâiyye ve 'l-İnsâniyye, Sayı: 10, 2013.
- Morgan, Sue. "Feminist Approaches". *Approaches to Study of Religion*. ed. Peter Connolly. London, 2004.

Priest, Ann Marie. "Woman as God, God as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray". *The Journal of Religion* 83/1 (Ocak 2003).

Savâlih, Nûrhân Hiba. "el-Haraketu'n-Neseviyye ve Devruhâ fî Tedmîri'l-Uşra." *Mecelletu'l-İhyâ* 23/32 (2023), 805-816. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/213499>

Sitîvîrt Mill, Cûn. *İsti'bâdu'n-Nisâ*. çev. İmâm Abdu'l-Fettâh İmâm. Mısır: Mektebetu Medbûlî, 1. Baskı, 1998.

Şifird, Lîndâ Cîn. *Enseviyyetu'l-İlm*. çev. Yumnâ el-Hûlî. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 2004.

Vedûd, Emine. *el-Kur'an ve'l-Mer'e*. çev. Sâmiye 'Anan. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 2006.