



Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-9343

Sayı/Number: 15  
Bahar/Spring 2021

BARTIN

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**ISSN:** 2148-3507  
**e-ISSN:** 2619-9343

**Sahibi / Owner**  
Prof. Dr. Erol KIRDAR  
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

**Editör / Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ

**Editör Yardımcısı / Assistant of Editor**  
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK

**Yayın Kurulu / Editorial Board**  
Prof. Dr. Asife ÜNAL  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Prof. Dr. Âdem CEYHAN  
Prof. Dr. Burhan BALTAÇI  
Doç. Dr. Hasan MEYDAN  
Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU  
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA  
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

**Adres / Adress**  
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE  
**e-mail:** [islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr](mailto:islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr)  
**Tel / Phone:** 0378 501 10 00/1273

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

## DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĐLU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KOŐUM	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat YILDIZ	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŐ	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŐ	(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Cem ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĐLU	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN	(Bartın Üniversitesi)

## HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD

**Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD)**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır.

## İÇİNDEKİLER

### **Araştırma Makaleleri**

#### **Prof. Dr. Ramazan EGE**

İbn Kemal'in Tagyîru'l-Telhis Adlı Risâlesi: Edisyon-Kritik ..... 6

#### **Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN**

Mukayeseli Hukuka Göre Suların Kirletilmesinden Dolayı Oluşan Hukukî Sorumluluk  
..... 41

#### **Mehmet ÇİMEN**

Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları ..... 63

#### **Ubeydullah EFE**

Buharî Rivâyetinde Anakronizm İddiası: Hz. Ali'nin Cezalandırdığı Şahıslar Zındıklar mıydı? ..... 92

#### **Dr. Emrullah KILIÇ**

Kıyıdan (Doğa) Uzaklaşan İnsana Karşı Jean-Jacques Rousseau'da Yeni İnsan ve  
Ahlak ..... 112

#### **Mohammad ALİ YOUSEF ABU-EİD**

Def' ve İnkâr Kavramlarının Uygulamalı Tahlili Okunuşu ..... 128

**Kitap Değerlendirmesi**

**Abdullah YARGI**

Wael B. Hallaq-*İmkansız Devlet* Kitabının İncelemesi ..... 144

**Ümit ESKİN**

Temir, Hakan. Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020),  
392 sayfa. ISBN: 978-605-768-980-1 ..... 151

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## İBN KEMAL'İN *TAGYÎRU'T-TELHİS* ADLI RİSÂLESİ: EDİSYON-KRİTİK

IBN KEMAL'S NAMED TREATISE OF THE *TAGYIRU'T-TELHIS*: EDITION-CRITICAL

### Ramazan EGE

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Uşak/Türkiye  
*Prof. Dr., Usak University, Faculty of Islamic Sciences, Usak / Turkey*

[ramazan.ege@usak.edu.tr](mailto:ramazan.ege@usak.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5749-510X](https://orcid.org/0000-0002-5749-510X)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 08 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 24 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Ege, Ramazan. “İbn Kemal’in *Tagyîru'l-Telhis* Adlı Risâlesi: Edisyon-Kritik”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 6-40.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

İbn Kemal'in, Arap dili ve belagatı dâhil, birçok alanda kitap ya da risâleleri bulunmaktadır. Bu eserler, çoğunluğu Arapça olmak üzere, üç dilden birisiyle; Türkçe, Arapça ya da Farsça olarak kaleme alınmıştır. *Tagyîru't-Telhis*, İbn Kemal'in risâlelerinden birisi olup konusu belagattır. *Tagyîru't-Telhis* adı içinde geçen *et-Telhis*, Hatib el-Kazvîni tarafından telif edilmiş olup asırlardan beri medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Risalede *et-Telhis*'in giriş kısmında yer alan bazı kelime ve terimlerin açıklamaları yapılmaktadır. Bu esnada başta Kur'an olmak üzere hadis, şiir, mesel vb. kaynaklardan da yararlanılmıştır. Muhtemelen, öğrencilerin, alanla ilgili bir takım ön bilgilerle donatılarak daha sonra işlenecek olan ağır belagat konularını kolayca kavramaları hedeflenmiştir. Makale Türkçe ve Arapça olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Türkçe bölümü bir giriş, iki ana başlık ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Burada İbn Kemal'in hayatı ve eserleri hakkında özet bilgiler verilmekte; üzerinde çalışılan *Tagyîru't-Telhis* ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Arapça bölümünde ise nüshaların da yardımıyla edisyon-kritiği yapılan *Tagyîru't-Telhis*'in Arapça metni sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, *Tagyîru't-Telhis*, el-belâgatü, el-fasâhatu, en-nazmu, el-meânî, el-beyan.

## ABSTRACT

İbn Kemal has many books or treatises in many fields, including Arabic language and rhetoric. These works, mostly Arabic, are written in one of these languages; Turkish, Arabic or Persian. *Tagyir al-Talhis* is one of the treatises of İbn Kemal and its subject is rhetoric. *al-Talhis* mentioned in the title of this treatise called *Tagyir al-Talhis* was written by Hatib al-Kazvini and has been taught as a textbook in madrasas for centuries. Some words and terms in the introduction of *al-Talhis* were explained in the treatise. In the meantime, especially the Quran, hadith, poetry, parable, etc., resources have been used. Probably, it was aimed that the students could easily grasp the heavy rhetoric subjects that will be covered later, by equipping them with some prior knowledge about the field. The article consists of two parts; Turkish and Arabic. The Turkish section consists of an introduction, two main titles and a conclusion. Here, summary information about İbn Kemal's life and his works and evaluations on *Tagyir al-Talhis* are given. In the Arabic part the Arabic text of *Tagyir al-Talhis* edited-criticized with the help of copies is presented.

**Keywords:** Arabic Language and rhetoric, *Tagyir al-Talhis*, al-balâga, al-fasaha, al-ma'âni, al-bayan, al-nazm.

## GİRİŞ

### 1. Belagat çalışmaları.

**1. 1. Birinci Dönem.** Belagat çalışmaları önceleri, sarf, nahiv, iştikak, sözlük vb. ilimlerle karışık halde tek bir eser/kitap bünyesinde yürütülürdü. Arapça gramer kaynaklarının temeli kabul edilen Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitab*'ında belagat, sarf, nahiv ve dil ile ilgili diğer bilgiler karışık halde sunulmuştur.<sup>1</sup> Câhiz (ö. 255/869) *el-Beyan ve't-tebyin* adlı eserinde, diğer bölümlerin arasında, "Babu'l-belaga" başlığıyla bir bölüm açmış burada belagat ve belagatçılar hakkında bilgiler vermiş; beyanın anlamı, çeşitleri, dilin âfetleri, belagat ve fesahatin çeşitli tariflerini sunmuştur.<sup>2</sup>

**1. 2. İkinci Dönem.** Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) telif ettiği *Delâilu'l-i'caz* ve *Esrâru'l-belâga* adlarını taşıyan eserlerde müellifin, o döneme kadar diğer dil disiplinlerinin içinde dağınık halde işlenen belagat konularını özel bir dal halinde topladığı görülmektedir. Müellifin, *Delâilu'l-i'caz*'da üzerinde durduğu ve eserin temeline aldığı nazm teorisi hem kendi hem de daha sonraki dönemlere damgasını vurmuştur.<sup>3</sup>

**1. 3. Üçüncü Dönem.** Ebû Ya'kub Yusuf es-Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından telif edilen *Miftâhu'l-'ulûm* adındaki bu eserde müellif, Arap dili ve belagatı ile ilgili bilimlere ele almış; birinci bölümü 'ilmu's-sarf'a ikinciyi 'ilmu'n-nahv'e üçüncü bölümünü belagatın iki temel unsuru olan me'ânî ve beyan'a tahsis etmiştir.<sup>4</sup> Böylece sarf ve nahiv ilimlerinin belagat için ne kadar önemli olduklarına işaret edilmiştir. Sekkâkî'nin bu kitabıyla belagat, daha da sistemli hale gelmiştir.<sup>5</sup>

**1. 4. Dördüncü Dönem.** Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) telif ettiği *Telhîsu'l-Miftah: es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümünün özeti, kısaltılmış hali mahiyetindedir. el-Kazvîni, bu eserin girişinde, *Miftâhu'l-'ulûm*'un üçüncü bölümünün, belagat konusunda telif edilen kitaplar içinde, düzen, yazım ve

<sup>1</sup> Sîbeveyhi'nin *el-Kitab*'ındaki belagat temelli konular için bk. Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitab*, thk. 'Abdusselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988), 5/208-239. Ayrıca bk. Zafer Kızıklı, "Sîbeveyhi'nin el-Kitab'ında Belagat Biliminin Temelleri", *Nüşa*, Yıl: VI/Sayı: 23 (Güz 2006), 49-60.

<sup>2</sup> Ebû 'Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbub el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyan ve't-tebyin*, thk. 'Abdusselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 1/88-98.

<sup>3</sup> *Delâilu'l-i'caz* ile ilgili olarak bk. Hulusi Kılıç, "Delâilu'l-i'caz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/114-115.

<sup>4</sup> es-Sekkâkî bu eserinde sırasıyla sarf, nahiv, meânî-beyan, 'ilmu'l-istidlal ve 'ilmu-şî'r gibi konuları "*Miftâhu'l-'ulûm*", adı altında bir kitap halinde toplamıştır.

<sup>5</sup> *Miftâhu'l-'ulûm* ile ilgili olarak bk. Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-'ulûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/20-21.



belagat temellerini işleme yönlerinden, yararlanılabilecek en büyük eser olduğunu; ancak lüzumsuz fazlalıklar, uzatmalar ve karışıklıkların yer aldığını; bunları gidermek amacıyla *Telhîsu'l-Miftah* adıyla bir “muhtasar” telif ettiğini belirtir. Öğrencilerin eserden rahatça yararlanabilmeleri, konuları kolayca kavrayabilmeleri düşüncesiyle ihtisarda aşırıya kaçmadığını ekler. el-Kazvînî, söz konusu “muhtasar”ın muhtevasına *Miftâhu'l-'ulûm*'da geçen temel kurallara ilave olarak ihtiyaç duyulacak diğer örnek ve şahitleri aldığını ifade eder. el-Kazvînî, bu “muhtasar”da *Miftâhu'l-'ulûm* ile yetinmediğini; başka kaynaklarda bulunup ta burada da yer almasının yararlı olacağını düşündüğü bilgileri ilave ettiğini söyler. Bu bilgilerin içinde kimsenin sözünü etmediği hatta işarette bile bulunmadığı malumatın bulunduğunu söyler.<sup>6</sup>

***Telhîsu'l-Miftah* Üzerine Yapılan Çalışmalar:** Konusu belagat olan *Telhîsu'l-Miftah* ilim dünyası tarafından yoğun ilgi görmüş; şöhreti, telhisini yaptığı *Miftâhu'l-'ulûm*'un şöhretini geride bırakmıştır. Bu konuda fikir sahibi olmak için *Keşfu'z-zunûn*'un ilgili maddesini dikkatle gözden geçirmek yeterlidir. Burada *Telhîsu'l-Miftah* üzerine yapılan şerhler, şerhlerin şerhleri, hâşiyeler, hâşiyelerin hâşiyeleri, muhtasarlar, manzumlar ve Türkçe dâhil çeşitli dillere yapılan tercümelemleri sıralanmıştır.<sup>7</sup>

**Günümüzde Telhis Üzerinde Yapılan Çalışmalar:** Medreselerde yıllarca ders kitabı olarak okutulan *Telhis* günümüzde de ilgi odağı olma özelliğini sürdürmektedir. Bu amaçla bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>8</sup>

*Tagyîru't-Telhis:* Bu çalışmanın konusu olan ve üzerinde çalışılan bu risâle es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adındaki eserinin üçüncü bölümünün muhtasarı mahiyetindeki *Telhîsu'l-Miftah*'ın yalnızca giriş kısmı üzerine yapılmış bir şerhidir.

## 1. İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri

### 1. 1. İbn Kemal'in Hayatı

Esas adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman olan İbn Kemal'in, dedesi Kemal Paşa'ya nispet edilerek aldığı bu unvanın yanında, yine aynı sebeple Kemalpaşazâde ve

<sup>6</sup> Detaylı bilgi için bk. Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftah*, zabt ve şerh. 'Abdurrahman el-Berkûkî (yy: Dâru'l-fikri'l-'Arabîy, 1350/1932), 21-23.

<sup>7</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünun* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabîyy, 1360/1941), 1/473-479.

<sup>8</sup> Yürütülen bu çalışmalarla ilgili olarak bk. Mücahit Kaçar, “Muhtasar Bir Belagat Metni: Mefhûmu't-Telhis”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 1 Issue: 2, Autumn 2015, (45-64).

Kemalpaşaoğlu lakaplarıyla da şöhret bulduğu ifade edilir.<sup>9</sup> Milâdî 1469 (Hicrî 873) yılında dünyaya geldi. Önce askeriye giren İbn Kemal, yaşadığı bir olay üzerine bilim dünyasına geçmeye karar verdi.<sup>10</sup> Zamanının önde gelen üstatlarından dersler alıp öğrenimini tamamladıktan sonra müderris oldu. İbn Kemal, çoğu Edirne'de olmak üzere Üsküp ve İstanbul Sahn-ı Seman'da müderrislik ve Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Şeyhu'l-İslam'lık gibi kritik devlet görevlerinde bulundu. Osmanlı şeyhülislam, hukukçu ve müfessiri olan meşhur Ebussuud Efendi öğrencileri arasında yer almaktadır. İbn Kemal, 940/1533 yılında vefat etti.<sup>11</sup>

## 1.2. İbn Kemal'in Eserleri

İbn Kemal, öğretim ve idari görevlerinin yanında yoğun telif faaliyeti yürütmüş; İslâmî ilimlerin hemen her dalında, çoğu risale olmak üzere, eserler vermiştir. Çalışmalarında bilgileri yalnızca aktarmakla yetinmemiş; konulara eleştirel yaklaşmış, tartışmış ve alternatif görüşlerini de sunmuştur. İbn Kemal'in eserlerinin sayısı konusunda kesin bir rakam vermek zor görünmektedir. Arapça, Farsça ve Türkçe olarak üç dilde telif ettiği eserlerinin sayısının 100, 200 hatta 300'e yakın olduğu şeklinde görüşler bulunmaktadır. Nihal Atsız, sayıyı 209 olarak verir. Sayıyı, 243 rakamına kadar çıkaran çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>12</sup> Bu dönemde Osmanlı devletinin geniş bir coğrafyaya yayılmış olması sebebiyle, yazma halindeki bu eserlerin buralarda farklı mekânlarda bulunması; kimisinin hala bilinmiyor olması eserlerinin sayısı üzerinde ortaya çıkan farklı rakamların nedenleri arasında sayılabilir.<sup>13</sup> Üzerinde çalışılan bu yazma risâle, İbn Kemal'in belagatla ilgili çalışmaları arasında yer almaktadır.

<sup>9</sup> Nihal Atsız'ın, özellikle kullandığı Kemalpaşaoğlu, lakabıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Nihal Atsız, "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası* VI (1966), 71-72.

<sup>10</sup> Söz konusu bu olayın detayı için bk. Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, nşr. hzr. Abdulkadir Özcan (İstanbul: 1989/1409), 1/381-382.

<sup>11</sup> İbn Kemal ve hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Derviş Ahmed Âşıkî Âşıkpaşa-zâde, *Tevârih-i Âli 'Osman* (İstanbul: 1332), s. 191; 'İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabiyy, 1395/1975), 1/226; Mecdî, *Hadâiku's-Şakâik*, 1/381; Hüseyin Hüsameddin Abdi-Zâde, *Amasya Tarihi* (İstanbul: 1927), III, 224; V. L. Ménage, "Kemâl Pasha-Zâde, or İbn(-i) Kemâl", *The Encyclopaedia of Islam: Nev Edition*, prepared by a number of leading orientalis, ed. E. Von DONZEL, B. LEVİS and C. H PELLAT (Leiden: E. J. BRİLL, 1997), IV, 879-881; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. İslam Ansiklopedisi Yayınları, 2002), 25/238-240, [https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade#1\(07.11.2020\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade#1(07.11.2020)); Ramazan Ege, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 24-36; Necdet Gürkan, "Kemal Paşazâde (873/1469-940/1534)'nin Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları Ve Bu Dile Yaklaşımı", *Marife*, 9/2 (Güz 2009), 135-165. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344068>.

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bk. Mecdî, *Hadâik*, I, 384; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: 1308), 197; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: 1333), I, 223; Atsız, *Şarkiyat Mecmuası*, VI, 71-112, sy. VII, 83-135; Ramazan Ege, *İbn Kemal'in Esraru'n-nahvi*, 17-63.

<sup>13</sup> Atsız, Kemalpaşa-oğlunun Eserleri, *Şarkiyat Mecmuası*, VI/71-112, sy. VII, 83-135.

Risâlenin adı içinde geçen ve Celâleddin el-Hatib Muhammed b. Abdirrahman el-Kazvîni'nin (ö. 736/1338) eseri olan *et-Telhis*, es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unun 3. Kısmının özeti mahiyetindedir.<sup>14</sup>

## 2. Risâlenin Adı ve Müellifi

**2. 1. Risâlenin Adı:** *Tağyîru't-Telhis* adını taşıyan risâleye bu ismin verilmesi şuradan gelmektedir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 3943 numaralı demirbaşta kayıtlı Mecmûatü'r-resâil'in 292a-296a varakları arasında yer alan ve çalışmada ( ) harfiyle gösterilen nüshanın 292a yüzünün ilk satırının sağ üst kenarında şöyle bir kayıt vardır: (تغيير تلخيص لابن كمال باشا زاده): *Tağyîru Telhis li'bni Kemal Bâşâ Zâde*. Çalışmada temel nüsha kabul edilen ve (ك) harfiyle gösterilen Köprülü nüshasında bir isim yoktur. Ancak kütüphane kayıtlarında adı: *Risâletun fi Hakâiki'l-meânî* şeklinde geçmektedir. Kataloqlama yapılırken, konusuna bakılarak risâleye bu ismin verilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda, risâleye *Tağyîru't- Telhis* adının verilmesi daha uygun görülmüştür.

**2. 2. Risâlenin Müellifi:** Araştırmalar, yazma risâlenin müellifinin İbni Kemal olduğu yönündeki kanaati güçlendirmektedir. Buna göre;

**2. 2.1.** Bu çalışmada temel kabul edilen Köprülü nüshasının sonunda şöyle bir kayıt yer alır: (إلى هنا انتهت نسخة المصنف الشهير بابن كمال باشا بين الأنام): *İnsanlar arasında İbn Kemal Bâşâ diye şöhret bulan musannıfın nüshası burada son bulmaktadır*. Bu kayıtla iki şey; risâlenin müellifinin İbn Kemal ve nüshanın da müellif nüshasından istinsah edildiği anlaşılabilir.

**2. 2. 2.** Dokuz Eylül ( ) nüshasının ilk varağı (292) nin a yüzünün ilk satırının sağ kenarında, biraz önce arz edildiği üzere, *Tağyîru Telhis li'bni Kemal Bâşâ Zâde* kaydının yer alması.

**2. 2. 3.** Risâlenin isminde bulunan “tağyir” kelimesinin, İbni Kemal tarafından başka eserlerinde de kullanılıyor olması. *Tağyîru'l-Miftah* adlı eseri buna örnek verilebilir.<sup>15</sup> Burada

<sup>14</sup> el-Kazvîni ve eseri *et-Telhis* kitabı ile ilgili olarak bk. İsmail Durmuş, “el-Kazvîni, Hatib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/156-157.

<sup>15</sup> Bu eserin şerhi 2009 yılında Musa ALAK tarafından “*Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftah Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*” adıyla doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bk. Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftah Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

İbn Kemal, es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'unun "tağyîr"ini ya da şerhini yapmaktadır.

**2. 2. 4.** İzlenen metot risâlenin İbni Kemal'e ait olma yönündeki görüşü desteklemektedir. Daha önce edisyon-kritiği yapılan İbni Kemal'in kitab ve risâleleri incelendiğinde ortaya çıkan benzer yönler de bu risâlenin İbni Kemal'e âit olduğu görüşünü desteklemektedir.<sup>16</sup>

**2. 3. Risâle Nüshalarının Tavsîfi:** Risâlenin tahkiki esnasında yararlanılan iki nüshadan Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu nüshası (ع) harfiyle Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi nüshası (د) harfiyle gösterilmiştir. Bu nüshaların tavsifleri şu şekildedir:

**2. 3. 1. Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu Nüshası (ع).** Bu nüsha, içinde bulunduğu mecmua'nın 75b-79b varakları arasında toplam dört varak halinde yer almaktadır. Arşiv numarası 34 FA 1580/15 olan bu risâle *Risâletun fî Hakâiki'l-me'âni* ismini taşımaktadır. Risâlenin müstensihisi ise Arapzâde Abdurrauf'tur. Her sayfasında 31 satır, her satırında da ortalama 15-17 kelime bulunmakta olan bu nüshada İbni Kemal'in, tağyîr ya da şerhte bulunduğu kelime ya da terkiplerin altları kırmızı ile çizilerek gösterilmiştir. Hat türü nes-ta'lik'tir. Sayfaların etrafı dikdörtgen şeklinde oldukça düzgün kalın çizgiyle çizilerek yazının taşması önlenmeye çalışılmıştır. İstinsah tarihi verilmemiş olan bu nüshanın bizzat müellifin nüshasından istinsah edildiği ifade edilmiştir.<sup>17</sup>

**2. 3. 2. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Nüshası (د).** Bu nüsha, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi 3943 numaralı demirbaşta kayıtlı *Mecmu'atü'r-Resâil*'in 292a-296a varakları arasında yer almakta; toplam üç buçuk varaktan oluşmaktadır. Her varak 29 satır, her satırda ortalama 14-16 kelime bulunmaktadır. Varakların ebadları şöyledir: 257 x 150 (190 x 85) mm. Risâlenin istinsah tarihi bulunmamaktadır. Ancak içinde yer aldığı mecmuanın diğer risalelerinde görülen tarihler, genel olarak hicrî 980-1003 aralığında olduğu ve yazı karakterleri de benzediği için, bu risâlenin de aynı tarihler arasında istinsah edildiği düşünülebilir. İbn Kemal h. 940'ta vefat ettiğine göre nüshanın onun vefatından sonraki 40-60 seneleri içinde istinsah edildiği düşünülebilir.

<sup>16</sup> İbn Kemal Paşa ve eserleri konusunda detaylı bilgi için bk. Ramazan Ege, *İbn Kemal'in Esrârü'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış* (Basılmamış doktora tezi), İzmir 2002.

<sup>17</sup> Bk. Anılan risâle 79b/30.

**2. 4. Risâlenin Konusu:** Risâlenin adının aynı zamanda risâlenin konusunu da yansıttığı söylenebilir. Risâlenin adı: *Tagyîru't-Telhis*, olduğuna göre konusu da el-Kazvîni'ye ait olan *et-Telhis*'in tağyîridir. Burada geçen *tağyîr* kelimesi *şerh* anlamında olmalıdır. Nitekim 296 a'nın bitişinde: (إلى هنا انتهى شرح المصنّف): Yani musannifin şerhi burada son bulmaktadır, şeklindeki kayıt da bunu desteklemektedir. *Şerh* yerine *tağyîr* yani değiştirme anlamındaki kelimenin kullanılması ise İbni Kemal'in bu alandaki iddiasından kaynaklanıyor, olabilir. İbni Kemal, bu çalışmasıyla bu konuda yerleşik düşünce ve algıları âdetâ değiştirecek nitelikte bilgi ve yorumlar getirdiğini îmâ etmiş olabilir.

**2. 5. Risâlenin Muhtevâsı:** İbn Kemal bu risâlede el-Kazvîni'nin *et-Telhis* adını taşıyan kitabının girişinde (الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَنْعَمَ) diye başlayıp (الفنُّ الأوَّلُ عِلْمُ الْمُعَانِي) cümlesine kadar devam eden bölümde yer alan fesâhat ve belâgat ile ilgili bazı önemli kelime ve terimleri açıklamakta, bunların buralarda yer almalarının sebeplerini irdelemekte ve görüşlerini alanın temel kaynaklarıyla destekleyerek açıklamaktadır. Risâlede şerhleri yapılan bu kelime ve terimlere bir göz atalım:

(البِسْمَلَةُ وَالْحَمْدَةُ) Besmele-Hamdele. İbn Kemal, risâlenin telifine besmele ve hamdele ile başlama sebebini Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetine uymak, diye açıklar.<sup>18</sup> Hamd-i luğavî ile hamd-i örfî terkiplerini açıklayan İbn Kemal, her iki hamd çeşidinin, aslında Kur'ân-ı Kerim, Hz. Âişe ve Hz. Ali'den rivayet edilen hadisler ile Arap şiir ve mesellerinde de geçtiğini delilleriyle ortaya kor.<sup>19</sup>

(الله) Allah lafzı. İbn Kemal'e göre, Allah'ın isim ve sıfatlarının içinden yalnızca Allah lafzının seçilmesi, O'nun hamd'e istihkakının, zâtının gereği olduğunu ifade etmek içindir.<sup>20</sup>

(الْفَهْمُ وَالْإِفْهَامُ وَحَقَائِقُ الْمُعَانِي) Fehm, İfham ve Hakâiku'l-meânî. İbn Kemal'e göre fehm muhatabın sözünden bir şeyin tasavvuru, ifham kelâmın anlamını dinleyenin fehmine; anlayışına ulaştırmak, hakâiku'l-meânî ise vâkıa mutabık olan şekillerdir.<sup>21</sup>

(الْإِلْهَامُ، الْبَيَانُ وَدَقَائِقُ الْبَيَانِ) İlham, beyan ve dekâiku'l-beyan. İlham anlamın rûha ulaştırılması, beyan kelâm-ı nefsi'nin kelâm-ı hissî ile keşfedilmesi, dekâiku'l-beyan ise beyanın gizli anlamları demektir.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Bk. 75b/1-2)

<sup>19</sup> Bk. 75b/10-15.

<sup>20</sup> Bk. 75b/30.

<sup>21</sup> Bk. 76a/2-5.

<sup>22</sup> Bk. 76a/4-7.

(الْبَيْعِ وَالصَّنْعِ) Bedi‘ ve sun‘. Bedi‘ garib ya da eşsiz olan, sun‘ ise madde içinde sûretin oluşturulması anlamlarına gelir.<sup>23</sup>

(التَّهْجِ وَالتَّبْيَانِ وَالْإِفْحَامِ) en-Nehc, et-tibyan ve ifham(hâ ile). en-Nehc açık yol, et-tibyan îzah etmek, ifham(hâ ile) ise iskat; susturmak demektir.

(الْعَرَبِ وَ الْعَرَبِ الْعَرَبِيَّاتِ) el-‘Arab ve el-‘Arabu’l-‘Arbâ’. el-‘Arab maruf olan kavmin adı, el-‘Arabu’l-‘Arbâ’ ise o kavmin hâlis olanlarıdır.<sup>24</sup>

(إِعْجَازِ الْقُرْآنِ) İ‘câzu’l-Kur’ân, terkiğini İbni Kemal, belâğatu’l-Kur’an, diye açıklar.

(اللِّسَانِ وَاللِّغَةِ) İbni Kemal, el-lisan ile el-luğat lafızları arasında bir karşılaştırma yapsa da burada her iki lafzın da kastedilmesinin caiz olduğunu söyler. (خَيْرُ الْأَدْيَانِ) “Hayru’l-edyan” terkiğini oluşturan “hayr” ve “edyan” kelimelerini de açıklar.<sup>25</sup>

(الْأَلِّ) el-âlu. Kelimenin aslı “ehl”dir. Çünkü ism-i tasğîri “uheylyn” dür.<sup>26</sup>

(الْخَلِيفَةِ) el-halîfetu. İbn Kemal, halîfe’yi, başkasının peşinden gelen ve onun yerine geçip onun görevini yürüten, şeklinde açıklar.<sup>27</sup> Söz konusu olan bu halifeler “el-ahtan”<sup>28</sup> ve “el-ashar” şeklinde açıklanmışlardır ki “el-ahtan” Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer, “el-ashar”<sup>29</sup> ise mukâbele karînesiyle Hz. Osman ile Hz. Alî’dirler.<sup>30</sup>

(السَّائِرِ) es-Sâir. İbn Kemal bu kelime üzerinde durur ve burada Cevherî’nin de aralarında bulunduğu bazı önde gelen ilim adamlarının hata ettiklerini; zira bu kelimeyi cemi olarak algıladıklarını belirtir.<sup>31</sup>

(أَمَّا وَ لَمَّا) İbn Kemal, *Telhis* metnindeki “emmâ” ve “lemmâ” edatlarını da inceler.<sup>32</sup>

(الْبَلَاغَةِ) el-Belagatu. İbn Kemal’e göre belâğat ilmi iki temel unsurdan oluşmaktadır: Meânî ve beyan.<sup>33</sup> İbn Kemal, *Telhis*’te geçen ve belâğat ilminin, değer açısından, Arapça ilimler içinde en yücesi olduğunu belirten ifadeyi eleştirir ve derki: “Arapça” kaydının gelmesi ile usûlüddin: Tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri gibi ilimlerin belagat ilmiyle

<sup>23</sup> Bk. 76a/8-10.

<sup>24</sup> Bk. 76a/10-15 arası.

<sup>25</sup> Bk. 76a/15-20.

<sup>26</sup> Bk. 76a/20.

<sup>27</sup> Bk. 76a/28.

<sup>28</sup> el-Ahtan, bir kimsenin hanımı tarafından akrabası; kayınpederi ve kayınbiraderi için kullanılan bir ifadedir. Bk. el-Cevherî, es-Sıhah, 5/2107.

<sup>29</sup> Evlilik yoluyla oluşan akrabalık. Bk. el-Cevherî, es-Sıhah, 2/717.

<sup>30</sup> Bk. 76a/30.

<sup>31</sup> Bk. 76b/1-4.

<sup>32</sup> Bk. 76b/8-15.

<sup>33</sup> Bk. 76b/16.

karşılaştırılma ihtimali yok olmaktadır. İbn Kemal, böyle bir karşılaştırmanın “vâkıa mutabık” olmadığını ve “sû-i edep”ten ibaret olduğunu belirtir.<sup>34</sup>

(الْقُرْآنُ وَ نَظْمُ الْقُرْآنِ وَ دَقَائِقُ النَّظْمِ) el-Kur'an, Nazmu'l-Kur'an ve Dekâiku'n-nazm. İbn Kemal'e göre el-Kur'an, “fu'lân” kalıbında ve “mef'ûl” anlamında olup Nebîy(S.) üzerine inzal edilen kelimeler anlamında değildir. Çünkü bu durumda tilâveti mensuh olanlar da tarif içine girer. Hâlbuki tilâveti mensuh olanlar Kur'an'dan değildirler. el-Kur'an, ile kastedilen Mushafın iki kapakları arasında nakledilmiş olan mecmû'a'dır.<sup>35</sup> “Nazm” ile kastedilen de, mütekellimin, maksadına göre kelimeleri oluştururken, kelimeler arasında nahiv kurallarını göz önüne alması; kelimeleri bunlara uygun olarak oluşturmasıdır. Dekâiku'n-nazm, çeşitli nazım şekillerinde bulunan bir takım hoş telakkilerdir ki bunlar bazı ayrıntılarla idrak edilir; başkasına tarifi mümkün olmaz.<sup>36</sup>

(الْكَشْفُ) el-Keşfu. İbn Kemal bu terimin, başka birine bir şeyi beyan etmek değil; belâgat ilmiyle kazanılan zevk ile meydana gelen “müşâhede” olduğunu açıklar.<sup>37</sup>

(الْفُرْقَانُ) el-Furkan. Bu kelime hakk ile batıl'ı ayırt etmesi yönüyle Kur'an'ın bir ismidir. Furkan'ın icazı konusunda ortaya çıkan ayrışmada tercih edilen görüş onun belâgatındaki eşsizliğidir.<sup>38</sup>

(التَّحْرِيرُ) et-Tahrir. İbn Kemal bu kelimeyi bir şeyin zübdesini; özünü ortaya koymak şeklinde açıklar.

(الْأَصْلُ وَ الْقَاعِدَةُ) el-Aslu ve el-Kâidetu. İbn Kemal'e göre “asıl” başkasının, kendisi üzerine bina edildiği temel kâide ise cüzlerinin tümüne uyan küllî bir hükümdür.<sup>39</sup>

(مَعَاقِدُ الْمَعَانِي وَ مَبَادِيُ الْبَيَانِ) Me'âkıdu'l-me'ânî-Mebâdi'u'l-beyan, terimleriyle İbn Kemal'in, meânî ve beyan konuları içinde yer alan küllî kaideleri kastettiği anlaşılmaktadır. İbn Kemal *el-İzah fî 'ulûmi'l-belâğa* müellifi Celâleddin Muhammed el-Kazvîni'yi (ö. 739/666) bu çalışmasında konuyu işlerken biraz haşiv ve tatvilde bulunduğunu; bunun da aslı anlamayı zorlaştırdığını söyleyerek el-Kazvîni'yi eleştirir ve onun, sahanın uzmanlarına muhalefet ettiğini belirtir.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Bk. 76b/17-20.

<sup>35</sup> Bk. 76b/20-30.

<sup>36</sup> Bk. 76b/20-30.

<sup>37</sup> Bk. 77a/1-3.

<sup>38</sup> Bk. 77a/3-5.

<sup>39</sup> Bk. 77a/13-15.

<sup>40</sup> Bk. 77a/15-20.

(المقدِّمة) İbn Kemal, *Telhis*'te geçen "Mukaddeme" kelimesi üzerinde durur. Bu kelimenin nekre gelmesinin sebebini, marife gelmesini gerektiren bir durumun bulunmaması şeklinde açıklar. Buna karşılık diğer üç fenn; el-meânî, el-beyan, el-bedî' ve el-hâtîme terimleri elif-lâm'lı ve marife olarak gelmiştir. İbn Kemal, "Mukaddeme" nin aslında ordunun öncü kuvvetini oluşturan bir topluluğun adı olduğunu; istiâre tarikiyle de, her şeyin başlangıcı için kullanıldığını ifade eder. Ayrıca kelimenin ortasında bulunan dal harfinin kesre ile ismi fâil mi yoksa fetha ile ismi mef'ul mü olduğunu inceler ve kelimenin "Mukaddeme" şeklinde ismi mef'ul olarak kullanımını daha uygun bulur; tekaddüm'ün, zâtî bir öne geçiş hak edişi; takdîm'in ise tamamen dış etkinin sonucu öne geçişi ifade ettiğini açıklar.<sup>41</sup>

(النَّظْمُ وَاللَّفْظُ) "en-Nazmu" - "el-lafzu". İbn Kemal, belagatın en büyük rüknünün meânî, meânî'nin esasının da nazm olduğunu belirtir ve bu konuda Zemahşerî'den delil getirir. Zemahşerî'ye göre nazm, Kur'ân'ın i'câzının<sup>42</sup> anası ve Kur'ân'ın tehaddî'sinin<sup>43</sup> temellendiği kanundur. Konu hakkında Abdulkâhir el-Cürcânî'den de yararlanır.<sup>44</sup>

(تَوَخَّى) Tevahhâ. İbn Kemal'e göre, sâdık bir kardeşin maksad ve iradesi kardeşinkiyle örtüşür; birbirine denk düşerse (يتَوَخَّى فلان شأنَ فلان) denilir. Yani onun seyrini takib ediyor, yolundan gidiyor., demektir.<sup>45</sup>

(الفصاحة) el-Fesâhatü. İbn Kemal fesâhati "cevdetu'l-luğa" yani "iyi dil" diye açıklar ve "Fasih" teriminin kullanımı ile ilgili bilgiler verir. Bu konuda Abdulkâhir el-Cürcânî'den istifade eder; der ki: Fasih kelime, denildiği zaman, onun anlamı değil nazım içindeki yeri, kelimenin diğer kelimelerle olan anlam uyumu, aynı anlamdaki kelimelerle ünsiyetinin göz önüne alınması kastedilir.<sup>46</sup> Bunun için İbn Kemal, fesâhat kelimesinin hem müfred hem de mürekkebin sıfatı olabileceğini belirtir. (الفصاحة والصحة) "Fesahat – Sıhhat". İbn Kemal, fesahatin sıhhatin de ötesinde bir şey olduğunu ve lafzın, ister müfred isterse mürekkebe olsun, ancak dil ve sarf yönlerinden, sahih olduktan sonra fasih olabileceğini, bunun için onun tarifi yapılırken sıhhat şartlarının, ayrıca zikredilmediğini söyler.<sup>47</sup> (الفصاحة في التركيب) Terkipte

<sup>41</sup> Bk. 77b/6-10.

<sup>42</sup> İ'caz: Eşsizlik, benzerinin bulunmaması demektir.

<sup>43</sup> Tehaddî: Meydan okuma, demektir.

<sup>44</sup> Bk. 77b/10-17.

<sup>45</sup> Bk. 77b/15-18.

<sup>46</sup> Bk. 78a/5-15.

<sup>47</sup> Bk. 78a/20-30, 78b/9.



fesahat onun, nahiv kurallarına uygun olması, şeklindeki ifadeyi İbn Kemal, meşhur olması ve cumhurun görüşüne muhalif olmaması diye açıklar.<sup>48</sup>

(الاستعمال والوضع) İsti'imâl - Vaz'. İsti'imâl'in, vaz'ın ötesinde bir şey olduğunu ifade eden İbn Kemal, dil kurallarından birini ihlal etmenin fesahate aykırı olmasını, bunu gerektiren bir sebebin bulunmaması şartına bağlar. Dil kurallarına aykırılık, muvâzene ya da vezni korumak gibi bir sebebe dayanıyorsa böyle bir uygulamanın fesahate aykırı olmayacağını belirtir; konuyla ilgili olarak hadis ile istişhata bulunur.<sup>49</sup>

(تنافر الحروف) Tenâfuru'l-huruf. Harflerde uyumsuzluk, anlamındaki bu terkibi İbn Kemal, telaffuzda ağırlık ve nutukta zorluk, şeklinde açıklar.<sup>50</sup> Bu bağlamda kaynaklarda geçen (التَوَعَّر) Tevağğur, terimini lafzın kulağa ağır gelmesi tabîi zevkin de hoşlanmaması şeklinde açıklar.<sup>51</sup>

**2. 6. Risâlenin Şâhitleri.** İbn Kemal başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere hadîs-i şerif, şiir ve emsal ile istişhatlarda bulunmuştur. Şöyle ki:

**2. 6. 1. Âyetler.** Risâlede beş yerde âyetlerle istişhad edilmiştir. Risâlenin girişinde yer alan "Ummu'l-kitab" ifadesiyle, *Telhis* müellifinin, eserine besmele ve hamdele ile başlamasına delil olarak Kur'ân'ın başlangıcında Fâtiha sûresinin geçiyor olmasını göstermektedir. Müellif ayrıca hamd ile ilgili görüşü sebebiyle ez-Zemahşerî'yi (ö. 538/1144) vehimle itham etmektedir.<sup>52</sup>

**2. 6. 2. Hadisler.** İbn Kemal, dört yerde hadisle istişhad etmiştir. Bunlardan ilki Hz. Ali diğeri ise Hz. Âişe hadisleridir.<sup>53</sup> Üçüncü ve dördüncü hadisler doğrudan Allah Rasûlüne nisbet edilmektedir.<sup>54</sup>

**2. 6. 3. Şiirler.** İbn Kemal risâlede yedi yerde Arap şiiriyle istişhad eder.<sup>55</sup>

**2. 6. 4. Meseller.** İbn Kemal hamdin, ilim ve şuur sahiplerine mahsus olmadığını meselle örneklendirir.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Bk. 79a/30.

<sup>49</sup> Bk. 79a/8-10.

<sup>50</sup> Bk. 79a/20.

<sup>51</sup> Bk. 79a/25.

<sup>52</sup> Risâle metninde geçtiği yerler şöyledir: 75b/1-5); 76a/25);Bk. 76b/5); 76b/8); 79b/28

<sup>53</sup> Bk. 75b/10.

<sup>54</sup> Bk. 79a/11-16.

<sup>55</sup> Şiirlerin geçtiği yerler şöyledir: 75b/10; 79a/17; 79a/20; 79a/30; 79b/4; 79b/8; 79b/10.

<sup>56</sup> Bk. 75b/14.

Anlaşıldığı üzere İbn Kemal en çok Arap şiiiriyle istişhat etmiştir: yedi yerde. İkinci sırada Kur'an-ı Kerim gelmektedir: Beş yerde. Üçüncü sırada hadislerle istişhat gelmektedir: Üç yerde. Bir yerde de Arap meseliyle istişhatta bulunmuştur.

**2. 7. Risâlenin Kaynakları.** “Kaynaklar” kelimesiyle müellifin atıfta bulunduğu, yararlandığı ve görüşleri üzerinde tartıştığı eserler kastedilmektedir. İbn Kemal, kaynak sayısı olarak bakıldığında en çok Zemahşerî’den yararlanmıştır. Zemahşerî’nin telifi olan bu kaynaklar: *el-Keşşaf*, *el-Fâik*, *Esâsu'l-belâğa*, *el-Kıstas fî 'ilmi'l-'aruz*'dur. Ancak dikkatle incelendiğinde risâlede İbn Kemal'in, en çok Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'ından yararlandığı anlaşılmaktadır. Yapılan alıntılar çoğu defa birebir uyduğu için nüshalarda okunamayan ya da çelişkiye düşülen yerlerde söz konusu bu kaynaktan yararlanılma yoluna gidilmiş ve durum dipnotta belirtilmiştir. İbn Kemal, buralardan aldığı görüşleri karşılaştırıp değerlendirdikten sonra kendine göre doğru olanı belirtmekte ve sonuca bağlamaktadır. Bu kaynaklarla ilgili bibliyografik bilgiler, edisyon-kritik yapılırken geçtikleri yerlerde dipnotlarda verilmiştir.

Vefat tarihleri ve yaşadıkları yüzyıllara göre kaynakların müellifleri şu şekildedir:

Hicrî 1. Yüzyıl: Hassan b. Sâbit, (ö. 60/680); el-'Accac (ö. 97/715-716).

Hicrî 2. Yüzyıl: Ebû 'Amr b. el-'Alâ (ö. 154/771); Beşşar b. Bürd (ö. 167/783-784); Sîbeveyhi (ö. 180/796); Halef el-Ahmar (ö.180/796); el-Kisâî (ö. 189/805).<sup>57</sup>

Hicrî 3. Yüzyıl: el-Asmaî (ö. 216/831); el-Câhiz (ö. 255/869); el-Buhârî (ö. 256/870); İbn Mâce (ö. 273/887); Sa'leb (ö. 291/904).<sup>58</sup>

Hicrî 4. Yüzyıl: el-Merzubânî (ö. 384/994).

Hicrî 5. Yüzyıl: el-Cevherî (ö. 400/1009); Ebû Hilal el-'Askerî (ö. 400/1009); İbn Sîde (ö. 458/1066); el-Hafâcî (ö. 466/1073); Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-1079).

Hicrî 6. Yüzyıl: el-Meydânî (ö. 518/1124)<sup>59</sup>; Hatib et-Tebrîzî (538/1144); ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).

Hicrî 7. Yüzyıl: İbnu'l-Esir, Meceddin el-Mübârek b. Muhammed (ö. 606/1210)<sup>60</sup>; es-Sekkâkî (ö. 626/1229); İbnu'l-Esir, Ziyâeddin Nasrullah b. Muhammed (ö. 637/1239); en-Nevevî (ö. 679/1277); el-Beydâvî (ö. 685/1286).

<sup>57</sup> Bk. 76A/15.

<sup>58</sup> Bk. 76A/15.

<sup>59</sup> Bk. 76A/25.

Hicrî 8. Yüzyıl: el-Kazvîni (ö. 739/1338); İbn Hişam (ö. 761/1360); et-Taftâzânî (792/1390).

Hicrî 9. Yüzyıl: es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413).<sup>61</sup>

**2. 8. Yapılanlar.** Çalışmaya temel kabul edilen Köprülü nüshasının varaklarının her bir yüzünde yer alan 31 satır, edisyon-kritik çalışmasında beşerli satırlar halinde altıya bölündü. Araştırmalarda kolaylık sağlamak için bölünme yerleri satır başlarında belirtildi. 75b/1, 75b/5... gibi.

Metin içinde geçen âyetlerin Kur'an'daki yerleri ile hadislerin kaynakları dipnotlarla gösterildi. Bu ikisinin dışında kalan ve müellifin yararlandığı kaynaklardan bazıları, muhtemelen henüz basılmadıkları için yazmalarından yararlanıldı; bu eserlerle ilgili bibliyografik bilgiler sunuldu. Eserin bütünlüğünü bozmamak için garip kelimelerle ilgili açıklayıcı bilgiler dipnota alındı. Tesis edilen metnin içinde muhakkik tarafından yapılan bölümlemeler esnasında, risalede bulunmayan konu başlıkları köşeli parantez içinde verilerek asıl metinden ayrı tutuldu.

Nüshalarda okunamayan ya da karıştırılan harf, kelime ya da terkipler, müellifin yararlandığı kaynak/kaynakların yardımıyla bağlam; siyak ve sibâk da göz önüne alınarak, tespit ya da tashih edildi; ancak bu durum dipnotta belirtildi.

## SONUÇ

Edisyon - kritiği yapılan *Tagyîru't-Telhis* adlı bu risâlede, İbn Kemal döneminde okutulan belagat derslerinin önemli bir kitabı olan el-Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftah*ının tamamının değil mukaddeme; giriş kısmında yer alan temel terimler ile ilgili açıklamalar yer almaktadır. Burada, günümüzdeki ifadesiyle, kitaba başlarken genel bir sunum yapılmaktadır. Bu esnada önemli belagat kaynaklarından yararlanılmaktadır. Kaynaklar incelendiğinde bunların, hicrî birinci ile dokuzuncu yüzyıllar arasında geniş bir yelpazede yer aldıkları görülür. İbn Kemal, kullanılan kaynaklarda hatalı bulduğu görüşleri eleştirir; aralarında tercihler yapar; kendine göre doğru olanını, sebeplerini de ortaya koyarak açıklar. Risâlenin adında yer alan değiştirme anlamındaki "tağyir" kelimesinin kullanılması muhtemelen buradan gelmektedir. İbn Kemal, Kur'an'ın îcâzı yani eşsizliği ifadesinden onun belagatının anlaşılacağını, muhtar olan görüşün bu olduğunu söyleyerek belagat ilminin Kur'an'ın tefsiri

<sup>60</sup> Bk. 76A/15.

<sup>61</sup> (ö. 716/1413)

için ne kadar önemli ve vazgeçilemez olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece, bu giriş kısmıyla, meânî ve beyandan oluşan belagatin sonraki konularına dair ön bilgi verilmektedir. İbn Kemal'in bu risalesiyle kendi döneminde verilen örnek bir belagat dersini yazıya döktüğü de söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Abdi-Zâde, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 6 Cilt. İstanbul: 1927.
- Alak, Musa. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftah Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Âşıkpaşa-zâde, Derviş Ahmed Âşıkî. *Tevârih-i Âli 'Osman*. İstanbul: 1332.
- Atsız, Nihal. "Kemalpaşaoğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* VI. (1966), 71-112, VII (1966), 83-135.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 30/20-21.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: 1333.
- Câhiz, Ebû 'Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinânî. *el-Beyan ve't-tebyin*. thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1418/1998.
- Ege, Ramazan. *İbn Kemâl'in Esrâru'n-nahvi ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).
- Gürkan, Necdet. "Kemal Paşazâde (873/1469-940/1534)'nin Arap Dili Ve Edebiyatına Katkıları Ve Bu Dile Yaklaşımı". *Marife* 9/2 (Güz 2009), 135-165. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344068>
- Kaçar, Mücahit. "Muhtasar Bir Belagat Metni: Mefhûmu't-Telhîs". *Journal of Turkish Language and Literature*. Volume: 1 Issue: 2, Autumn 2015, (45-64).
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunun 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünun*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabiyy, 1360/1941.
- Kızıklı, Zafer. "Sîbeveyhi'nin el-Kitab'ında Belagat Biliminin Temelleri". *Nüsha* VI/Sayı: 23 (2c.) (Güz 2006), 49-60.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şakâik*. nşr. hzr. Abdulkadir Özcan. 5 Cilt, İstanbul: 1989/1409.
- Mehmed Süreyyâ. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: 1308.

Ménage, V. L. “Kemâl Pasha-Zâde, or İbn(-i) Kemâl”. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Prepared by a Number of Leading Orientalists. ed. E. Von DONZEL, B. LEVIS and C. H PELLAT. 13 Vol. Leiden: E. J. BRILL, 1997.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osman b. Kanber. *el-Kitab*. thk. ‘Abdusselam Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.

Taşköprüzâde, ‘Isamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabiyy, 1395/1975).

TURAN, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV. İslam Ansiklopedisi Yayınları, 2002), 25/238-240,

[https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade#1\(07.11.2020\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/kemalpasazade#1(07.11.2020)).

[ تَغْيِيرُ التَّلْخِصِ لِابْنِ كَمَالٍ بِأَشَأَ زَادَهُ ]<sup>62</sup>

/ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1/ظ75

الْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْرَدَ التَّسْمِيَةَ وَالتَّحْمِيدَ فِي الْفَاتِحَةِ عَلَى وَفْقِ مَا وَرَدَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ<sup>63</sup> إِثَاراً طَرِيقَةَ الْأَخْيَارِ فِي اقْتِدَائِهِمْ  
بِالنَّبِيِّ الْمُخْتَارِ فِي مُرَاسَلَتِهِ إِلَى مُلُوكِ الْأَقْطَارِ عَلَى مَا وَرَدَ فِي بَعْضِ<sup>64</sup> الْأَثَارِ. وَأَمَّا الْإِمْتِنَانُ بِحَدِيثِي الْإِبْتِدَاءِ<sup>65</sup> فَيَحْصُلُ  
بِمُجَرَّدِ ذِكْرِهِمَا عِنْدَ / الشُّرُوعِ فِي التَّصْنِيفِ. وَكَذَا<sup>66</sup> آدَاءُ حَقِّ شَيْءٍ مِمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ مِنْ شُكْرِ نِعْمَائِهِ؛ مِنْ جُمْلَتِهَا الْإِقْتِدَارُ عَلَى  
مِثْلِ هَذَا التَّأْلِيفِ يَحْصُلُ بِإِنشَاءِ الْحَمْدِ؛ وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى إِرَادِهِ فِي الْأُخْبَةِ.

5/ظ75

[الْحَمْدُ]

وَالْحَمْدُ هُوَ الْمَدْحُ وَالْوَصْفُ بِالْجَمِيلِ. كَذَا فِي الْفَائِقِ<sup>67</sup> وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِمَا فِي الصِّحَاحِ؛ حَيْثُ جَعَلَ فِيهِ الْحَمْدَ تَقْيِضَ  
الدِّمِّ وَالدِّمُّ<sup>68</sup> تَقْيِضُ الْمَدْحِ.<sup>69</sup> وَفِي الْإِقْتِصَارِ عَلَى الْوَصْفِ بِالْجَمِيلِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ فِي مُقَابَلَةِ شَيْءٍ أَوْ إِفْتِرَائِهِ بِقَصْدِ  
التَّعْظِيمِ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ فِي مَفْهُومِهِ اللَّغَوِيِّ. وَإِنْ كَانَ كَوْنُهُ عَلَى / جِهَةِ التَّعْظِيمِ ظَاهِراً وَبَاطِناً مُعْتَبَراً فِي اعْتِدَادِ أَهْلِ الْعُرْفِ بِهِ  
وَعَدَهُ حَمْداً وَلَا اخْتِصَاصَ لِلْحَمْدِ اللَّغَوِيِّ بِاللَّهِ تَعَالَى. يُفْصِحُ عَنْ ذَلِكَ قَوْلُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِحَمْدِ  
اللَّهِ؛ لَا بِحَمْدِكَ.<sup>70</sup> وَقَوْلِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا تَحْمَدَنَّ امْرَأَةً حَتَّى تُجَرِّبَهُ وَلَا تَذُمَّنَّهُ مِنْ غَيْرِ تَجْرِبٍ.<sup>71</sup> وَقَوْلِ الْحَمَّاسَةِ:

10/ظ75

إِنِّي حَمَدْتُ بَنِي شَيْبَانَ إِذْ حَمَدْتَنِي رَانَ قَوْمِي<sup>72</sup> وَفِيهِمْ شَبْتُ النَّارِ.<sup>73</sup>

بَلْ نَقُولُ: لَا اخْتِصَاصَ لَهُ بِذِي عِلْمٍ وَشُعُورٍ، يُرْشِدُكَ إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً؛<sup>74</sup>  
وَقَوْلِ الْعَرَبِ فِي الْأَمْتَلِ السَّائِرِ: عِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السَّرِيَّ.<sup>75</sup> وَبِمَا قَرَرْنَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمَحْمُودَ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلاً لِمَا

15/ظ75

<sup>62</sup> هامش د: تَغْيِيرُ تَلْخِصِ لِابْنِ كَمَالٍ بِأَشَأَ زَادَهُ، بدون الألف واللام.

<sup>63</sup> " أم الكتاب" اسم لسورة الفاتحة.

<sup>64</sup> د - بعض: انظر: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، الجامع الصحيح، مح. محمد زهير بن ناصر (قاهرة: دار طوق النجاة، 1422)، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقبصر، 4425/ (10/6)؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، باب كتب النبي، 75 (1774)، 1397/3.

<sup>65</sup> انظر لهذين الحديثين: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (قاهرة: دار إحياء الكتب العربية وفيصل عيسى البابي الحلبي)، 610/1 (1893، 1894).

<sup>66</sup> د: كذا، بدون واو.

<sup>67</sup> انظر: أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، مح. إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار المعرفة، ط. 2، د. ت.)، 1/314. الزمخشري هو أبو القاسم محمود بن عمر. ولد في "زمخشتر" سنة 467/1075 وسافر إلى بلاد بعيدة لطلب العلم وألف في التفسير والحديث والكلام واللغة وتوفي سنة 538هـ/1144م. من تصانيفه: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، المفصل في علم اللغة، أساس البلاغة، المستقصى في أمثال العرب، الفائق في غريب الحديث والأثر. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 2687/6-2691؛ الداودي، طبقات المفسرين، 316-314/2؛ بروجلمان، تاريخ الأدب العربي، 238-215/5.

<sup>68</sup> د: الدُّمُّ في الهامش.

<sup>69</sup> إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ط. 4، 1990/1411)، "فصح"، 391/1.

<sup>70</sup> البخاري، الجامع الصحيح، باب حديث الإفك، 120/5 (4141، 4143). الحديث كذا: بحمد الله؛ لا بحمد أحد ولا بحمدك. هذا الحديث من ضروب الأمثال؛ يضرب لمن يمن بمن لا أثر له فيه. انظر: أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال (قاهرة: 1379)، 465/96(1).

<sup>71</sup> ينسب هذا القول إلى أبي الأسود الدؤلي. انظر: أبو الأسود الدؤلي، ديوان أبي الأسود الدؤلي: صنعة أبي سعيد الحسن السكري، مح. محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط. 2، 1998/1418)، 387(57). انظر أيضاً: سمير شخاني، قاموس الحكم والأمثال (بيروت: 1993/1413)، 140.

<sup>72</sup> ك: قوي: صححنا كما في د.

<sup>73</sup> القتال هو يزيد بن حماد السكوني حليف بني شيبان. وهو يمدح بني شيبان. انظر: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، الحماسة، مح. عبد الله بن عبد الرحيم عسبلان (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1981/1401)، 175/1.

<sup>74</sup> سورة الإسراء، 79/17.

<sup>75</sup> المثل يُضْرَبُ لِمَنْ يَحْتَمِلُ الْمَشَقَّةَ رَجَاءَ الْوَصُولِ إِلَى الرَّاحَةِ. السَّرَى السَّرِيرُ لَيْلًا. أَوَّلُ مَنْ قَالَهُ الصَّحَابِيُّ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. الميداني، مجمع الأمثال، 318/2 (2387).

حُمِدَ بِهِ؛ فَضْلاً أَنْ يَكُونَ مُخْتَاراً فِيهِ كَمَا تَوَهَّمَهُ صَاحِبُ الْكُشَافِ،<sup>76</sup> وَأَنْ مَنْ وَهَمَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالْمَدْحِ بِصِحَّةِ تَعْلُقِ التَّائِي بِالْجَمَادِ دُونَ الْأَوَّلِ فَقَدْ وَهَمَ. وَكَذَا مَنْ خَالَفَهُ بِإِنْكَارِهِ تَعْلُقَ التَّائِي أَيْضاً بِهِ وَاتَّضَحَ أَنَّهُ لَا دَخَلَ لِمَسْئَلَةِ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ أَمْ لَا فِي هَذَا الْمَقَامِ كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ. لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي / الْحَمْدِ اللَّغْوِيِّ وَالْمَرْجِعِ فِيهِ إِلَى مَنْ وَثِقَ بِعَرَبِيَّتِهِمْ. وَقَدْ ثَبَّتَ بِالنَّقْلِ الصَّرِيحِ وَالِاسْتِعْمَالِ الصَّحِيحِ مِنْ قِبَلِهِمْ عَدَمَ إِخْتِصَاصِهِ بِهِ تَعَالَى وَأَمَّا حَمْلُ التَّعْرِيفِ فِي الْحَمْدِ بِهِ عَلَى الْجِنْسِ دُونَ الْإِسْتِعْرَاقِ كَمَا وَقَعَ مِنْ صَاحِبِ الْكُشَافِ<sup>77</sup> فَمَنْشَاؤُهُ<sup>78</sup> أَمْرٌ آخَرُ وَرَاءَ ذَلِكَ وَهُوَ أَنْ مُقْتَضَى مَقَامِ الْخُطَابَةِ تَخْصِيصُ حَقِيقَةِ الْحَمْدِ بِهِ تَعَالَى<sup>79</sup> تَنْزِيلاً لِلْحَمْدِ الثَّابِتِ لِغَيْرِهِ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ وَقصد هَذَا الْمَعْنَى إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ حَمْلِ التَّعْرِيفِ الدَّاخِلِ عَلَيْهِ عَلَى الْجِنْسِ دُونَ الْإِسْتِعْرَاقِ؛ / لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ عَرَفِيًّا فَلَا يَدُلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ كَمَا فِي جَمْعِ<sup>80</sup> الْأَمِيرِ الصَّاعَةِ.<sup>81</sup> وَأَيْضاً قَدْ يَكُونُ الْإِخْتِصَاصُ فِي صُورَةِ الْإِسْتِعْرَاقِ لِلْكَلِّ لَا لِكُلِّ وَاحِدٍ وَلَا بُعْدَ فِي تَعْلُقِ بَعْضِ أَفْرَادِ الْحَمْدِ بِمَحْمُودِينَ بِجِهَتَيْنِ كَمَا قِيلَ مِنْ طَرَفِ الْمُعْتَرِلَةِ: إِنَّ تَمَكِينَ الْعِبَادِ وَإِقْدَارَهُمْ عَلَى أَفْعَالِهِمْ<sup>82</sup> الْحَسَنَةِ الَّتِي يَسْتَحِقُّ الْحَمْدَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ يُمَكِّنُ جَعْلُ ذَلِكَ الْحَمْدِ رَاجِعاً إِلَيْهِ تَعَالَى. فَمَنْ وَهَمَ أَنَّ قَرِينَةَ الْإِسْتِعْرَاقِ فِي مَقَامِ الْخُطَابَةِ كُنَّا عَلَى عِلْمٍ فَقَدْ وَهَمَ.

75/ظ 20

75/ظ 25

[الله]

وَاللَّهُ اسْمٌ لِلذَّاتِ غَيْرٌ مُشْتَقٌّ؛ فَلَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَيْهِ؛ فَفِي إِثَارِهِ فِي مَقَامِ الْحَمْدِ عَلَى أَسْمَاءِ الصِّفَاتِ إِشْعَارٌ بِأَنَّ اسْتِحْقَاقَهُ تَعَالَى لَهُ بِالذَّاتِ لَا بِإِغْتِبَارِ وَصْفٍ / مِنْ أَوْصَافِهِ. وَمَبْنَى هَذَا عَلَى مَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْحَمْدَ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ شَيْءٍ.

76/و 1

[ الفهم والإفهام ]

الَّذِي أَفْهَمْنَا. الْفَهْمُ تَصَوُّرُ الشَّيْءِ مِنْ عِبَارَةِ الْمُخَاطَبِ.<sup>83</sup> وَالْإِفْهَامُ إِصَالٌ مَعْنَى الْكَلَامِ إِلَى فَهْمِ السَّامِعِ.

حَقَائِقَ الْمَعَانِي. هُوَ الصُّورُ الْمُطَابِقَةُ لِلْوَاقِعِ.

[ الإلهام، البيان ودقائق البيان ]

وَأَلْهَمْنَا. الْإِلْهَامُ إِقْدَاءُ الْمَعْنَى فِي الرَّوْعِ.<sup>84</sup> دَقَائِقَ الْبَيَانِ. الْبَيَانُ كَشْفُ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ بِالْكَلامِ الْحِسِّيِّ؛ وَدَقَائِقُهُ مَعَانِيهِ الْحَقِيقِيَّةِ.<sup>85</sup> وَالْمُرَادُ بِهِمَا عِلْمًا بِالْبَلَاغَةِ؛ وَوَجْهُ تَخْصِيصِ الْإِفْهَامِ بِالْحَقَائِقِ وَالْإِلْهَامِ بِالْدَقَائِقِ ظَاهِرٌ. وَأَمَّا وَجْهُ تَخْصِيصِ الْحَقَائِقِ بِالْمَعَانِيِّ وَالْدَقَائِقِ بِالْبَيَانِ فَلَأَنَّ فِي الْحَقِيقَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الدَّقِيقَةِ. وَكَذَا فِي الْمَعَانِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَيَانِ

76/و 5

<sup>76</sup> يقول الزمخشري: الحمد والمدح أحوران وهو الثناء والبداء على الجميل من نعمة وغيرها، تقول: حمدت الرجل على إنعامه وحمدته على حسبه وشجاعته. وأما الشكر فعلى النعمة بالقلب خاصة. وهو بالقلب واللسان والجوارح. والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران. أبو القاسم محمود بن عمار بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مح. عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (رياض: 1998/1418)، 1، 111=112.

<sup>77</sup> الزمخشري، الكشاف، 1/ 112.

<sup>78</sup> د: فمئأه

<sup>79</sup> د - تعالى.

<sup>80</sup> في ك: جميع؛ صححنا كما في د.

<sup>81</sup> ك: الصاعه. هذه الجملة بمعنى: جمع الأمير صاعه مملكته.

<sup>82</sup> د: أفعاله.

<sup>83</sup> علي بن محمد بن علي السني الشريفي الجرجاني، التعريفات (د. م. 1253 هـ)، 102.

<sup>84</sup> السني الشريفي الجرجاني، التعريفات، 18.

<sup>85</sup> د: الحقيفة



[ البديع ]

وَعَلَّمَنَا التَّعْلِيمَ قَدْ يُرَادُ بِهِ مَعْنَى التَّنْذِيرِ؛ فِي قَوْلِهِ: مَا لَمْ نَعْلَمْ، دَفَعَ هَذَا الْإِحْتِمَالَ. مِنْ بَدِيعِ صُنْعِهِ. الْبَدِيعُ الْغَرِيبُ فِيهِ. وَفِي عِبَارَةِ الْمُعَانِي وَالْيَبَانَ بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ.<sup>86</sup> وَالصَّنْعُ تَرْكِيبُ الصُّورَةِ فِي الْمَادَّةِ.

[ تَأْلِيفِ الْحُرُوفِ وَ النَّظْمِ ]

فِي تَأْلِيفِ / الْحُرُوفِ. التَّأْلِيفُ الْجَمْعُ عَلَى تَشَاكُلٍ وَ نَظْمِ الْكَلِمِ.<sup>87</sup> قَالَ الرَّاعِبُ: النَّظْمُ ضَمُّ بَعْضِ الْكَلِمَاتِ إِلَى بَعْضٍ ضَمًّا لَهُ مَبَادِيٌّ وَمَقَاطِعٌ وَمَدَاخِلٌ وَمَخَارِجٌ.<sup>88</sup> عَلَى نَهْجِ النَّبِيَانِ. النَّهْجُ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ وَالنَّبِيَانُ الْإِيضَاحُ.

10/76

[ الْعَرَبُ وَالْعَرَبُ الْعَرَبَاءُ ]

وَالصَّلَوَةُ عَلَى مَنْ أَفْحَمَ. الْإِفْحَامُ الْإِسْكَاتُ. فَصَحَاءُ الْعَرَبِ الْعَرَبَاءُ. "الْعَرَبُ" اسْمٌ هَذَا الْجِنْسِ الْمَعْرُوفِ. وَ "الْعَرَبُ الْعَرَبَاءُ" الْخُلُصُ مِنْهُمْ. أُخِذَ مِنْ لَفْظِهِ وَأُكِّدَ بِهِ.

[ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ ]

بِإِعْجَازِ الْقُرْآنِ. الْقُرْآنُ اسْمٌ لِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى الْمَكْتُوبِ فِي الْمَصَاحِفِ. وَإِعْجَازُهُ / فِي الْمُخْتَارِ بِلَاغَتُهُ.

15/76

مَحَمَّدِ الْمُبْعُوثِ بِفِصَاحَةِ اللِّسَانِ. اللِّسَانُ يُذَكَّرُ وَ يُؤنَّثُ. فَمَنْ ذَكَرَهُ ذَهَبَ إِلَى الْعَضْوِ. وَجَمَعُهُ عَلَى أَلْسِنَةٍ كَجِمَارٍ وَأَحْمِرَةٍ؛ وَمَنْ أَنْتَهَ ذَهَبَ إِلَى الْجَارِحَةِ وَجَمَعُهُ عَلَى أَلْسِنٍ كِذْرَاعٍ وَأَذْرَعٍ. وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَى اللَّغَةِ؛ وَكُلٌّ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ يَصْلُحُ أَنْ يُرَادَ هُنَا.

الْمُبْعُوثُ بِخَيْرِ الْأَدْيَانِ. "الذِّينُ" اسْمٌ لِمَا يُنْفَادُ لَهُ مِمَّا شَرَعَ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ عَلَى لِسَانِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ<sup>89</sup> وَالسَّلَامُ. وَ "خَيْرٌ" بِمَعْنَى أَفْعَلُ؛ وَلِذَلِكَ لَا يُنْتَى وَلَا يُجْمَعُ.

[ الْأَلِ ]

وَعَلَى / آلِهِ. أَصْلُ الْأَلِ أَهْلٌ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَمْ يُسْمَعْ " أَهْلِيلٌ ". وَلَا يَرِدُ<sup>90</sup> بِأَنَّ اخْتِصَاصَهُ بِأُولِي الْأَخْطَارِ يَمْنَعُهُ لِأَنَّهُ قَدْ يَرِدُ لِلتَّعْظِيمِ. وَعِنْدَ الْكِسَائِيِّ<sup>91</sup> أَصْلُهُ " أول "؛ قَالَ: سَمِعْتُ أَعْرَابِيًّا فَصِيحًا يَقُولُ: أُوَيْلٌ فِي تَصْغِيرِهِ. قَالَ تَعْلُبُ:<sup>92</sup> فَقَدْ صَارَ أَصْلَيْنِ لِمَعْنِيَيْنِ لَا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْبَصْرَةِ<sup>93</sup> إِلَّا أَنَّهُ لَا يُضَافُ الْأَلُ إِلَى الْبِلَادِ وَالْجُرُفِ وَلَا إِلَى مَنْ لَا خَطَرَ لَهُ بِخِلَافِ الْأَهْلِ.

20/76

<sup>86</sup> بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ أَنْ يُوَافِقَ ابْتِدَاءَ الْكَلَامِ لِلْمَقْصُودِ؛ لِهَذَا تَقَعُ عَادَةً فِي أَوَائِلِ الْكُتُبِ. السِّيْدُ الشَّرِيفُ الْجُرْجَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، 24.

<sup>87</sup> السِّيْدُ الشَّرِيفُ الْجُرْجَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، 27.

<sup>88</sup> أَبُو الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّاعِبِ الْإِصْفَهَانِيِّ، تَفْسِيرِ الرَّاعِبِ الْأِصْفَهَانِيِّ: الْمَقْدِمَةُ وَتَفْسِيرِ الْفَاتِحَةِ وَالْبِقْرَةَ، مَح. مُحَمَّدُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بَسِيوْنِي (طَنْطَا: كَلِيَّةُ الْأَدَابِ بِجَامِعَةِ طَنْطَا، 1999/1420)، 45/1.

<sup>89</sup> د: الصَّلَاةُ سَاقِطَةٌ.

<sup>90</sup> د: تَرَدُّ.

<sup>91</sup> الْكِسَائِيُّ هُوَ عَلِيُّ بْنُ حَمْرَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ. تَوَفَّى بِالرَّيِّ سَنَةَ 189 هـ/ 805 م. مِنْ تَصَانِيفِهِ: مَعَانِي الْقُرْآنِ، الْقِرَاءَاتُ، الْحُرُوفُ، الْمَخْتَصَرُ فِي النَّحْوِ. انظُر: الْفَهْرَسْتُ، 97؛ الذَّهَبِيُّ، مَعْرِفَةُ الْقُرَّاءِ الْكِبَارِ، 120/1؛ طَاشُ كَبْرِي زَادَةَ، مِفْتَاحُ السُّعَادَةِ، 149-148/1؛ بَرُوجْكَلْمَانِ، تَارِيخُ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ، 199-197/2.

<sup>92</sup> تَعْلُبُ هُوَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَيْدٍ، إِمَامُ الْكُوفِيِّينَ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ. وَكَانَ مَشْهُورًا بِمَعْرِفَةِ الْغَرِيبِ وَرَوَايَةِ الشُّعْرِ الْقَدِيمِ. تَوَفَّى سَنَةَ مَائَتَيْنِ وَتِسْعِينَ هِجْرِيًّا. انظُر: مَعْجَمُ الْأَدْبَاءِ، 5/ 84-86؛ شَدْرَاتُ الذَّهَبِ، 207/2-208.

<sup>93</sup> الْمَرْزُوقِيُّ، شَرْحُ الْحَمَاسَةِ، 298/1. أَهْلُ الْبَصْرَةِ هُمُ الْبَصْرِيُّونَ مِنَ النَّحْوِيِّينَ.

[ الأَطْهَار ]

الأَطْهَار. جَمَع طَاهِرٌ كَأَصْحَابٍ فِي جَمْعٍ صَاحِبٍ. وَالْأَفْعَالُ<sup>94</sup> يُجْمَعُ عَلَى فَاعِلٍ عَلَى الْقِلَّةِ. قَالَ الْإِمَامُ الْمَيْدَانِيُّ فِي مَجْمَعِ الْأَمْثَالِ: إِنَّ<sup>95</sup> هَذَا الْجَمْعُ غَزِيرٌ<sup>96</sup> فِي الْكَلَامِ.<sup>97</sup> وَقَالَ الْعَلَامَةُ الرَّمَخَسَرِيُّ فِي الْفَائِقِ: الْأَمْجَادُ جَمْعُ مَا جِدَّ كَشَاهِدٍ وَأَشْهَادٍ.<sup>98</sup> وَقَالَ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ الشُّعْرَاءِ: وَأَنْبَاعُكَ جَمْعُ تَابِعٍ كَشَاهِدٍ وَأَشْهَادٍ.<sup>99</sup> وَإِنْكَارُ الْجَوْهَرِيِّ<sup>100</sup> ذَلِكَ مَرْدُودٌ بِشَهَادَةِ هَذَيْنِ الْإِمَامَيْنِ.

25/76

[ الْخُلَفَاء ]

وْخُلَفَائِهِ. "الْخَلِيفَةُ" مَنْ يَخْلَفُ<sup>101</sup> الْعَيْرَ وَيَتُوبُ مَنَابَهُ مِنَ الْأَخْتَانِ وَالْأَصْهَارِ. الْخَتَنُ أَبُو امْرَأَةِ الرَّجُلِ<sup>102</sup> وَالْخَتْنَةُ أُمُّهَا. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْأَخْتَانُ مَنْ قَبِلَ الْمَرْأَةَ وَالْأَحْمَاءُ مَنْ قَبِلَ الرَّوْجَ وَالصَّهْرَ يَجْمَعُهُمَا.<sup>103</sup> كَذَا فِي الْفَائِقِ.<sup>104</sup> فَأَلْمُرَادُ<sup>105</sup> بِالْأَخْتَانِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ وَبِالْأَصْهَارِ بِقَرِينَةِ الْمُقَابَلَةِ<sup>106</sup> عُثْمَانُ وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَلَيْسَ فِيهِ تَأْخِيرٌ مَا حَقَّهُ التَّقْدِيمُ رِعَايَةً لِلْسَّجْعِ<sup>107</sup> كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ.

وَعَلَى سَائِرِ صَحَابَتِهِ. "الصَّحَابَةُ" الْأَصْحَابُ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ. وَ"السَّائِرُ" الْبَاقِي اسْمٌ فَاعِلٌ مِنْ سَارَ إِذَا بَقِيَ. وَهَذَا مِمَّا يَغْلُطُ فِيهِ الْخَاصَّةُ؛ فَتَضَعُهُ فِي مَوْضِعِ الْجَمْعِ. كَذَا فِي الْفَائِقِ<sup>108</sup> وَفِي التَّهْذِيبِ لِلنُّوَوِيِّ.<sup>109</sup> فَذُ حُكْمٌ عَلَى الْجَوْهَرِيِّ بِالْعَلْطِ فِي هَذَا مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا فِي تَفْسِيرِهِ بِالْجَمْعِ؛<sup>110</sup> وَالثَّانِي فِي أَنَّهُ ذَكَرَهُ فِي فَصْلِ "سِير"؛<sup>111</sup> وَحَقُّهُ أَنْ يُذَكَّرَ فِي "سَارٍ" لِأَنَّهُ مِنَ السُّورِ بِالْهَمْزَةِ. الْأَخْيَارُ جَمْعُ خَيْرٍ مُخَفَّفٌ "خَيْرٌ". ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكُشَافِ/ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: لِمَنْ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ.<sup>112</sup> وَإِنَّمَا قَالَ: "مُخَفَّفٌ خَيْرٌ" لِأَنَّهُ بِالتَّخْفِيفِ أَفْعَلُ النَّفْصِيلِ فَلَا يُجْمَعُ. مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ أَيَّ عَلَى جَمِيعِ الصَّحَابَةِ كَمَا فِي<sup>113</sup> خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ وَالْمَعْنَى: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.

1/ظ76

5/ظ76

<sup>94</sup> د: + و .

<sup>95</sup> د: "و" بدل "إن"

<sup>96</sup> أي قليل.

<sup>97</sup> المَيْدَانِيُّ، مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ، 167/1 (878)

<sup>98</sup> الرَّمَخَسَرِيُّ، الْفَائِقُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ، 278/1.

<sup>99</sup> الرَّمَخَسَرِيُّ، الْكُشَافُ، 3/ 324 (الآية: قَالُوا أَنْوَمْنَا لَكَ وَاتَّبَعْنَاكَ الْأَرْدُنُونَ، 111/26)

<sup>100</sup> الْجَوْهَرِيُّ، الصِّحَاحُ، " طهر "، 727 / 2.

<sup>101</sup> د: تَخَلَّفَ

<sup>102</sup> د: رَجُلٍ

<sup>103</sup> الْأَصْمَعِيُّ هُوَ أَبُو سَعِيدِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ قَرِيبٍ؛ صَاحِبُ اللَّغَةِ وَ النَّحْوِ وَ الْغَرِيبِ وَ الْأَخْبَارِ. وَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ. لِلْمَزِيدِ انظُر: السِّيْرَافِي، أَخْبَارِ

النَّحْوِيِّينَ الْبَصْرِيِّينَ، 58- 67؛ ابْنِ نَدِيمٍ، الْفَهْرَسْتُ، 55- 56؛ ابْنِهَا الرَّوَاةُ، 2 / 198.

<sup>104</sup> الرَّمَخَسَرِيُّ، الْفَائِقُ، 1/ 307: مِنْ قَبْلِ الرَّجُلِ، لَا مِنْ قَبْلِ الرَّوْجِ.

<sup>105</sup> د: وَالْمُرَادُ

<sup>106</sup> الْمُقَابَلَةُ هِيَ إِيرَادُ الْكَلَامِ ثُمَّ مُقَابَلَتُهُ بِمَثَلِهِ فِي الْمَعْنَى وَاللَّفْظِ عَلَى جِهَةِ الْمُوَافَقَةِ أَوْ الْمَخَالَفَةِ. أَبُو هِلَالٍ الْعَسْكَرِيُّ، كِتَابُ الصَّنَاعَتَيْنِ، 337/1.

<sup>107</sup> السَّجْعُ وَهُوَ تَوَاطُرُ الْفَاعِلَيْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلَى حَرْفٍ وَأَجِدُ فِي الْأَخْرِ. السِّيْدُ الشَّرِيفُ الْجُرْجَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، 29.

<sup>108</sup> الرَّمَخَسَرِيُّ، الْفَائِقُ، 1/ 60 و 136.

<sup>109</sup> أَبُو زَكَرِيَّا مُحْيِي الدِّينِ يَحْيَى بْنُ شَرَفِ النَّوَوِيِّ، تَهْذِيبُ الْأَسْمَاءِ وَاللِّغَاتِ، مَح. شَرِكَةُ الْعُلَمَاءِ (بَيْرُوت: د. ت.)، 140/3. وَوَلَدُ النَّوَوِيِّ وَتَوَفَّى فِي " نَوَا " مِنْ قَرْيَةِ " حُورَانَ " مِنْ سُورِيَا سَنَةَ 1277/676. مِنْ كُتُبِهِ: تَهْذِيبُ الْأَسْمَاءِ وَاللِّغَاتِ، مِنْهَاجِ الطَّالِبِينَ فِي شَرْحِ صَحِيحِ مُسْلِمٍ. انظُر: ابْنِ

تَغْرِيْبِرْدِي، النُّجُومُ الزَّاهِرَةُ، 7/ 676؛ الْيَافِعِيُّ، مِرَاةُ الْجَنَانِ، 2/ 183-182؛ ابْنُ الْعِمَادِ، شَذْرَاتُ الذَّهَبِ، 5/ 354، 356؛ طَاشُ كَبْرِي زَادَهُ، مِفْتَاحُ

السَّعَادَةِ، 1/ 398؛ حَاجِي خَلِيفَةُ، كَشْفُ الظُّنُونِ، 56، 70، 96، 97، 110.

<sup>110</sup> د: بِالْجَمْعِ

<sup>111</sup> الْجَوْهَرِيُّ، الصِّحَاحُ، 2/ 691.

<sup>112</sup> الرَّمَخَسَرِيُّ، الْكُشَافُ، 5/ 275.

<sup>113</sup> ك: " ل "

وَالسَّلَامُ عَلَى التَّابِعِينَ لَهُمْ بِالْإِحْسَانِ نَاطِرَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى؛<sup>114</sup> فَإِنَّ الْإِتِّبَاعَ لَهُمْ بِالْإِحْسَانِ اتِّبَاعٌ بِالْهُدَى.

[ أَمَا ]

76ظ/10 أَمَا بَعْدُ. "أَمَا" حَرْفٌ شَرْطٌ وَتَفْصِيلٌ وَ تَأْكِيدٌ. أَمَا الْأَوَّلُ فَبِدَلِيلِ لُرُومِ الْفَاءِ بَعْدَهَا وَ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ وَإِلَّا لَمْ يَدْخُلْ

عَلَى الْجُزْءِ<sup>115</sup> وَلَا زَائِدَةٌ وَإِلَّا يَصِحُّ الِاسْتِغْنَاءُ عَنْهَا. وَأَمَا الثَّانِي فَهُوَ غَالِبٌ حَالِيًا. وَقَدْ تَأْتِي لِغَيْرِ تَفْصِيلٍ نَحْوُ أَمَا زَيْدٌ فَمُنْطَلِقٌ. وَأَمَا الثَّلَاثُ فَقَدْ حَقَّقَهُ الرَّمَحْشَرِيُّ حَيْثُ قَالَ: فَائِدَةُ "أَمَا" فِي الْكَلَامِ أَنْ تُعْطِيَهُ<sup>116</sup> فَضْلًا تَأْكِيدًا، تَقُولُ: زَيْدٌ ذَاهِبٌ، فَإِذَا فَصَدَتْ تَوْكِيدَ ذَلِكَ وَأَنَّهُ لَا مَحَالَةَ ذَاهِبٌ وَأَنَّهُ يَصْدَدُ الْإِهَابَ وَأَنَّهُ مِنْهُ عَزِيمَةٌ قُلْتَ: لَا، أَمَا زَيْدٌ ذَاهِبٌ. وَلِذَلِكَ قَالَ سَبِيئِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ: مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَرَيْدٌ ذَاهِبٌ.<sup>117</sup> وَهَذَا التَّفْسِيرُ مُدَلٌّ بِفَائِدَتَيْنِ: / بَيَانُ كَوْنِهِ تَوْكِيدًا وَأَنَّهُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ".<sup>118</sup>

76ظ/15

[ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ وَ عِلْمُ الْأَدَبِ ]

فَلَمَّا كَانَ. "لَمَّا" ظَرْفٌ يُسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ لِأَنَّهُ حَرْفٌ شَرْطٌ كـ "لَوْ". عِلْمُ الْبَلَاغَةِ. هُوَ الْمَعْنَايِ وَالْبَيَانُ. لَمْ يُقَلْ: وَتَوَابِعُهَا كَمَا قَالَ صَاحِبُ التَّلْخِيصِ؛ إِذْ لَا حَظَّ لَهُ مِنَ الْأَجَلِيَّةِ قَدْرًا وَالْأَدَقِّيَّةِ سِرًّا.

أَجَلُ الْعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ قَدْرًا فَيَدَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ كَيْلًا يَلْزَمُ تَفْصِيلَ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ عَلَى عِلْمِ أَصُولِ الدِّينِ وَفُرُوعِهِ وَعِلْمِ التَّفْسِيرِ وَالْحَدِيثِ أَوْ تَشْرِيكُهُ تِلْكَ الْعُلُومِ فِي مَرْيَةِ الْفَضْلِ؛ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ. وَفِي ادِّعَائِهِ سُوءَ أَدَبٍ لَا يَحْفَى. /وَأَدَقُّ الْفُنُونِ الْأَدَبِيَّةِ سِرًّا. عِلْمُ الْأَدَبِ وَهُوَ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ عِلْمٌ يُحْتَرَزُ بِهِ عَنِ الْخَلَلِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لَفْظًا أَوْ كِتَابَةً. وَيَنْقَسِمُ عَلَى مَا رَعَمَهُ الرَّمَحْشَرِيُّ وَذَكَرَ فِي قِسْطِاسِ الْعُرُوضِ إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ قِسْمًا وَهِيَ: عِلْمُ مَثَنِ اللَّغَةِ وَعِلْمُ الصَّرْفِ وَعِلْمُ الِاسْتِثْقَاقِ وَعِلْمُ النَّحْوِ وَعِلْمُ الْمَعْنَايِ وَعِلْمُ الْبَيَانِ وَعِلْمُ الْعُرُوضِ وَعِلْمُ الْفَاقِيَةِ وَعِلْمُ قَرُوضِ الشَّبَعِ وَهُوَ قَوْلُ الشَّبَعِ وَعِلْمُ إِنْشَاءِ<sup>119</sup> النَّثْرِ وَعِلْمُ الْمُحَاضَرَاتِ وَعِلْمُ الْإِمْلَاءِ.<sup>120</sup>

76ظ/20

[ الْقُرْآنُ وَ نَظْمُ الْقُرْآنِ ]

76ظ/25 بِهِ يُعْرَفُ. تَقْدِيمُ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ لِلتَّخْصِيصِ، مِنْ / دَقَائِقِ نَظْمِ الْقُرْآنِ وَأَسْرَارِهِ.<sup>121</sup> بَيَانٌ لـ " مَا " فِي قَوْلِهِ: مَا لَا يُعْرَفُ، فُذِمَّ عَلَيْهِ مُحَافَظَةٌ عَلَى السَّجْعِ. وَالْقُرْآنُ فُعْلَانٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ؛ جُعِلَ اسْمًا لِمَجْمُوعِ الْمُنْفُوعِ بَيْنَ دَقَّتِي الْمَصَاحِفِ لَا لِلْكَلامِ الْمُنَزَّلِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>122</sup> لِانْتِظَامِهِ مَنَسُوخِ التَّلَاوَةِ وَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ.

<sup>114</sup> طه 47/20.

<sup>115</sup> د: الخبير؛ صححنا كما في د.

<sup>116</sup> د: يعطيه بالياء.

<sup>117</sup> أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: كتاب سيبويه، مح. عبد السلام محمد هارون (قاهرة: 1988/1408)، 3/ 137. وُلِدَ سَبِيئِيُّ فِي الْبَيْضَاءِ قُرْبَ شِيرَازَ وَتَوَقَّى فِي وَطَنِهِ عَنْ نَيْفٍ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً وَقِيلَ عَنْ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً 793/177 أَوْ 804/188. كَانَ سَبِيئِيُّ شَهْرَ تَلَامِيذِ الْخَلِيلِ. انظر: ابن النديم، الفهرست، 76؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 463/3؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 351-352/8؛ ابن الأنباري، نزهة الألباء، 60-66؛ القفطي، إنباه الزواة، 60-346/2؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 2122/5؛ كشف الظنون، 1426/2؛ طاش كبري زادة، مفتاح السعادة، 148-146/1؛ بروجكلمان، تاريخ الأدب العربي، 136-134/2؛ الزركلي، الأعلام، 252/5.

<sup>118</sup> الرَّمَحْشَرِيُّ، الْكُشْفَاتُ، 1/ 243.

<sup>119</sup> د - إِنْشَاء.

<sup>120</sup> محمود بن عمر الرَّمَحْشَرِيُّ، الْقِسْطَاسُ فِي عِلْمِ الْعُرُوضِ، مح: فخر الدِّين قباوة (بيروت: مكتبة المعارف، ط. 2، 1989/1410)، 15.

<sup>121</sup> ك وَأَسْرَارُهَا؛ صححنا كما في د.

<sup>122</sup> د: عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَالْمُرَادُ مِنَ النَّظْمِ تَوْجِيهِ مَعَانِي النَّحْوِ فِيمَا بَيَّنَّ الْكَلِمَ عَلَى حَسَبِ الْمَقَاصِدِ الَّتِي يُصَاحُّ لَهَا الْكَلَامُ. وَدَقَائِقُهُ مَا<sup>123</sup> فِي خُصُوصِيَّاتِهِ مِنْ إِعْتِبَارَاتٍ لَطِيفَةٍ يُدْرِكُ بِالدُّوقِ<sup>124</sup> وَلَا يُمَكِّنُ تَعْرِيفُهُ لِلْغَيْرِ كَالْمَلَاخَةِ. وَمَرَجِعُهَا إِلَى عِلْمِ الْمَعَانِي وَ<sup>125</sup> أَسْرَارِ تِلْكَ الدَّقَائِقِ مَا فِي الإِعْتِبَارَاتِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ دَلَالَاتٍ خَفِيَّةٍ مِنْ جِهَةِ التَّعْرِيفِ وَالتَّلْوِيحِ<sup>126</sup> وَالإِيمَاءِ،<sup>127</sup> وَمَرَجِعُهَا إِلَى عِلْمِ الْبَيَانِ.

[ الكشف ]

77/1 وَيُكْشِفُ / قَدْ عَرَفْتُ أَنَّ هَذَا "الْكُشْفُ" لَيْسَ بِمَعْنَى الْبَيَانِ لِلْغَيْرِ بَلْ بِمَعْنَى الْمَشَاهِدَةِ بِالدُّوقِ الْمَكْتَسَبِ مِنْ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ؛ فَلَا يُنَاقِي مَا ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ كُشْفَ الْفِنَاحِ عَنْ وَجْهِ الإِعْجَازِ؛ إِذِ الْمُرَادُ مِنْهُ عَدَمُ إِمْكَانِ بَيَانِهِ لِلْغَيْرِ.<sup>128</sup>

[ الفرقان ]

77/5 عَنْ وُجُوهٍ مُخَدَّرَاتٍ<sup>129</sup> إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْفُرْقَانِ. "الْفُرْقَانُ" اسْمٌ لِلْقُرْآنِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ فَارَقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ. وَاخْتَلَفُوا فِي جِهَةِ إِعْجَازِهِ؛ وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ مِنْ / جِهَةِ الْبَلَاغَةِ. وَ"الْخَدْرُ" السُّنْرُ يُقَالُ: جَارَتْهُ مُخَدَّرَةٌ إِذَا أَلَزَمَتْ الْخَدْرَ.<sup>130</sup> أَسْتَارَهَا؛ شَبَّهَ مَا فِي النَّظْمِ الْمَعْجَزِ مِنْ أَبْكَارِ أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ الْمُخْتَجَبَةِ تَحْتَ نُسْخِ الْعِبَارَةِ عَلَى مَثْوَالِ الْفَصَاحَةِ وَالتَّبْرَاعَةِ بِالْمُخَدَّرَاتِ. وَشَبَّهَ أَسْبَابَ إِخْتِفَائِهَا وَعَدَمَ ظُهُورِهَا فِي بَادِيِ الْإِسْتِثْنَاءِ. وَيُوقَفُ عَلَى مَا لَا يُوصَفُ لِمَا مَرَّ أَنَّهُ أَمْرٌ ذَوْقِي.<sup>131</sup>

[ القسم الثالث من المفتح ]

77/10 وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّلَاثُ مِنَ الْمِفْتَاحِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الْعَلَامَةِ السَّكَاكِيِّ أَجَلٌ مَا صُنِفَ فِيهِ لِطَلَابِ هَذَا الْفَنِّ نَعْمًا تَمَيِّزٌ مِنْ " أَجَلٍ " لِكُونِهِ / أَيِ الْقِسْمِ الثَّلَاثُ مِنَ الْمِفْتَاحِ أَحْسَنُهَا أَيُّ أَحْسَنَ تِلْكَ الْمُصَنَّفَاتِ تَرْتِيبًا هُوَ وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَرْتَبَتِهِ

[ التحرير، الأصول والقواعد ]

وَتَحْرِيرًا تَحْرِيرُ الشَّيْءِ إِظْهَارُ زُبْدَتِهِ؛ أَصْلُهُ جَعَلَ الشَّيْءَ حَرًّا أَيَّ خَالِصًا؛ وَمِنْهُ: حَرُّ الطَّيْنِ؛ لِمَا لَا يَشْتَوِيهِ<sup>132</sup> جَوْهَرٌ مَعْدِيٌّ.<sup>133</sup> وَأَكْمَلُ مَا أَلْفَ فِيهِ لِلْأَصُولِ<sup>134</sup> وَالْقَوَاعِدِ "الأصل" مَا يُبَيِّنُ عَلَيْهِ الْغَيْرُ؛ وَ"القاعدة" حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى

123 ك - ما.

124 د: بِالْفُرُوقِ

125 د + يكتشف.

126 قال الجوهري: لَوْحَتُهُ الشَّمْسُ: عَزَّرْتُهُ وَسَفَعْتُ وَجْهَهُ. انظر: الصَّحاح، "لوح"، 402 / 1.

127 يُقَالُ: أَوْمَأْتُ إِلَيْهِ: أَسْرَرْتُ. انظر: الصَّحاح، "وما"، 82 / 1.

128 انظر: أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم (قاهرة: 1318)، 416. (في بحث الكناية).

السكاكي، هو أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت. 1229/626). عالم في النحو والتصريف والمعاني والبيان والعروض والشعر. أخذ عن محمود بن ساعد الحارثي وعن الخبائطي وأخذ عنه علم الكلام مختار بن محمود الزاهدي وصنَّف كتاب "المفتاح" ومصنف الزهرة. ابن قطلبغا، تاج التراجم، 317؛ ياقوت الحموي، معجم الأديباء، 6 / 2846؛ البغدادي، خزانة الأدب، 1 / 280؛ GAL، 1 / 294-296؛ GALS، 1 / 515-519.

129 ك: مخدرات بالذال؛ صححنا كما في د.

130 انظر: الجوهري، الصَّحاح، 643 / 2.

131 انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 416. (في بحث الكناية).

132 ك: لا يشعر به؛ صححنا كما في د.

133 الجوهري، الصَّحاح، "حرر"، 2 / 626؛ مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، مح. محمود

محمد الطنحاجي (قاهرة: 1963/1383)، 1 / 362.

134 ك: للأصول

جَمِيعٌ<sup>135</sup> جُرِّيئَاتِهِ لِتَعْرِفَ<sup>136</sup> أَحْكَامَهَا مِنْهُ جَمْعًا. تَعَلَّقَ بِهِ الْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ الْمُتَقَدِّمُ؛ وَهُوَ عَامِلٌ بِلا تَأْوِيلٍ؛ إِذْ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ فِي الظَّرْفِ رَائِحَةٌ مِنَ الْفِعْلِ. وَعَلَى تَقْدِيرٍ / التَّأْوِيلِ لَيْسَ كُلُّ مُؤَوَّلٍ لَشَيْءٍ حُكْمُهُ<sup>137</sup> حُكْمُ<sup>138</sup> مَا أَوَّلَ بِهِ.

15/و77

## [ المَعَادِقُ وَالْمَبَانِي ]

لِكُونِهِ أَشْمَلَهَا لِمَعَادِقِ الْمَعَانِي وَمَبَادِي الْبَيَانِ. وَالْمَرَادُ مِنَ الْمَعَادِقِ وَالْمَبَانِي كَلِمَاتٌ مَبَاحِثٌ ذَيْنِكَ الْعِلْمَيْنِ؛ وَقَدْ تَصَدَّى لِتَلْخِيصِهِ صَاحِبُ الْإِيضَاحِ جَلَالُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الْغَزْوِينِي<sup>139</sup> حَاطِبٌ بِمَشَقِّ قَائِلًا: إِنَّ فِيهِ نَبْذًا مِنَ الْحَشْوِ وَالتَّطْوِيلِ؛ يَأْتِي بَيَانُ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا فِي فَصْلِ الْإِطْنَابِ غَيْرَ أَنَّهُ قَابِلٌ لِلنَّقْدِ وَالتَّحْصِيلِ<sup>140</sup> لَمْ يَدْرُ أَنَّ حَشْوَهُ حَشْوٌ لَوْزِينِج<sup>141</sup> وَتَطْوِيلُهُ تَطْوِيلٌ سَمَاحٍ؛ لَيْسَ فِيهِ / سَمَلَجٌ<sup>142</sup> وَ<sup>143</sup> لَمْ يَبَالِغْ فِي الْإِخْتِصَارِ تَقْرِيْبًا تَخْلِيلٌ لِلنَّفْيِ لَا نَفْيٌ لِلتَّغْلِيلِ. وَذَلِكَ ظَاهِرٌ مِنَ الْكَلَامِ مَتَبَادِرٌ بِحَسَبِ الْمَقَامِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّأْوِيلِ؛ بَلْ لَا وَجْهَ لَهُ عِنْدَ أَرْبَابِ التَّحْصِيلِ إِلَى الْأَفْهَامِ وَتَسْهِيلًا لِطَرِيقِ الْأَفْهَامِ؛ فَإِنَّ الْإِيجَازَ الْمُنْجَاوِرَ عَنِ الْحَدِّ مُخِلٌّ لِلْفَهْمِ إِلَّا أَنَّهُ خَالَفَ الْأَصْلَ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ. وَمَا أَصَابَ فِي قَوْلِهِ: خَالَفَ الْأَصْلَ إِيهَامٌ لَطِيفٌ

20/و77

وَأَبْقَى<sup>144</sup> عَلَيْهِ فِي مَجَالٍ عَدِيدَةٍ اعْتِرَاضًا وَهُوَ مُجَابٌّ عَلَى مَا تَقَفَّ عَلَيْهِ فِي مَوَاضِعِهِ. فَأَرَدْتُ أَنْ / أَكْشِفَ الْقِتَاعَ عَنْ وُجُوهِ الْخَلَلِ فِي مَوَاقِعِ الدَّلَلِ مُرَاعِيًا فِيهِ شَرِيطَةَ الْإِنْصَافِ وَأُبَيِّنُ أَنَّهُ عَدَلٌ عَنْ نَهْجِ الصَّوَابِ فِي مَوَاقِعِ خَالَفَ فِيهِ الْأَصْحَابَ يَغْنِي أَصْحَابَ هَذَا الْفَنِّ مُتَجَانِبًا عَنِ التَّعَصُّبِ وَالِإِعْتِسَافِ فَرْتَبَ الْكُتَابَ يَغْنِي مَا صَنَّفَهُ مِنْ تَلْخِيصِ الْمِفْتَاحِ<sup>145</sup> فِي تَفْصِيلِ<sup>146</sup> لَفُتُونِ الْبَلَاغَةِ عَلَى تَرْتِيْبِهِ وَأُورِدْتُ أَكْثَرَ الْمَسَائِلِ بَعِيْنِ تَرْكِيْبِهِ لِأَنَّ الْغَرَضَ تَصْحِيْحُ السَّقِيمِ؛ وَالْمُسْتَقِيمِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّقْوِيمِ،

25/و77

وَأَصَفْتُ إِلَيْهِ فَوَائِدَ قَوَاعِدِ التَّنْقِطِهَا مِنْ كُتُبِ الْقَوْمِ مِثْلُ الْجَاحِظِ<sup>147</sup> وَالشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ وَالْعَلَامَةِ الرَّمَحْشَرِيِّ وَالْإِمَامِ الْمَرْزُوقِيِّ<sup>148</sup> وَالْمِيدَانِيِّ<sup>149</sup> وَالْإِمَامِ الْمَطَّرِزِيِّ<sup>150</sup> وَصَدَرَ الْأَفَاضِلِ.<sup>151</sup>

<sup>135</sup> ك: جميع، ساقطة؛ صححنا كما في د.

<sup>136</sup> ك: ليتعرف.

<sup>137</sup> د: أحكم

<sup>138</sup> د: تحكم

<sup>139</sup> جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الغزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مح. محمد عبد المنعم خفاجي (بيروت: د. ت.)، 21/1. الغزويني هو محمد بن عبد الرحمن جلال الدين. ولد سنة ست وستين وستمائة. قدم دمشق واشتغل بالفنون وأتقن الأصول والعربية والمعاني والبيان، وتوفي سنة تسع وثلاثين وسبعمائة. من تصانيفه: تلخيص المفتاح، الإيضاح في علوم البلاغة. انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، 499/3-500؛ البيهقي، 156-157/1.

<sup>140</sup> ك: "و" ساقطة؛ أثبتنا كما في د.

<sup>141</sup> نوع من الحلوى شبه القطايف تؤدم بدهن اللوز. وهذه الكلمة معربة. أبو منصور عبد الملك بن محمد النعالي، فقه اللغة وسر العربية، مح.

محمد صالح موسى حسين (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2010/1431)، 312؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، لسان

العرب، 15 مج. (بيروت: دار صادر، 1414)، 408/5.

<sup>142</sup> السملج: اللبن الدسم الطيب الطعم. ابن منظور، لسان العرب، 301/2.

<sup>143</sup> د - و.

<sup>144</sup> د: وترتقي

<sup>145</sup> د: "و" زائدة.

<sup>146</sup> ك: تفضيل، وهذا خطأ.

<sup>147</sup> الجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر (ت. 869/255). من مؤلفاته: الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء و المحاسن والأضداد. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 8/140، 141؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 12/212 - 220؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/490 - 492؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 16/74 - 114.

<sup>148</sup> المرزوقي هو أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ت. 421/1030). من تصانيفه: شرح الحماسة لأبي تمام، شرح الفصيح لثعلب، شرح أشعار هنزيل وشرح المفضليات. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 5/34، 35؛ القفطي، إنباه الزواة، 1/106؛ السبوطي، بغية الوعاة 159؛ كوبرلي زاده محمد باشا كتبخانه سنده 55؛ كتبخانه أيا صوفيه 241؛ كتبخانه ولي الدين 149.

77ظ/1 وَنَصَبْتُ فِيهِ /مَوَائِدَ فَوَائِدَ أَنْزَلَ<sup>152</sup> عَلَيَّ مِنَ السَّمَاءِ أَرَادَ بِهِ جَوَاهِرَ زَوَاهِرَ اسْتَحْرَجَهَا مِنْ بَحْرِ الْخَاطِرِ، وَاکْتَفَيْتُ فِيهَا بِفَضْلِ الْعِبَارَةِ عَنْ بَيَانِهِ مِنَ الْمَعْنَى الدَّقِيقَةِ بِالْإِشَارَةِ وَالتَّلْوِيحِ نَوْعٌ خَاصٌّ مِنَ الْإِشَارَةِ. وَكَذَا الْإِيمَاءُ فِي قَوْلِهِ: وَالْكِنَايَةُ وَالْإِيمَاءُ نَوْعٌ خَاصٌّ مِنَ الْكِنَايَةِ عَلَى مَا تَقَفَ عَلَيْهِ عِنْدَ تَحْقِيقِهَا وَمَا تَوْفِيقِي فِي تَحْقِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ جُمْلَةٌ اعْتَرَضِيَّةٌ /هَادِيًا إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ. 77ظ/5

### [ مَقْدَمَةٌ ]

مُقَدِّمَةٌ نَكَرَهَا لِعَدَمِ الْمُفْتَضِي لِلتَّعْرِيفِ؛ بِخِلَافِ الْفُنُونِ الثَّلَاثَةِ وَالْخَاتِمَةِ. قَالَ فِي الْفَاتِقِ: "الْمُقَدِّمَةُ الْجَمَاعَةُ الَّتِي تَتَقَدَّمُ الْجَيْشُ مِنْ قَدَمِ<sup>153</sup> بِمَعْنَى تَقَدَّمَ؛ وَقَدْ أُسْتَعِيرَتْ لِأَوَّلِ كُلِّ شَيْءٍ فَقِيلَ: مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ وَ مُقَدِّمَةُ الْكَلَامِ. وَفَتَحَ الدَّالَّ خَلْفَ".<sup>154</sup> وَلَعَلَّ وَجْهَ ذَلِكَ أَنَّ التَّقَدُّمَ يُبَيِّنُ عَنِ اسْتِحْقَاقِ ذَاتِي<sup>155</sup> لَهُ بِخِلَافِ التَّقْدِيمِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ مَا ذَكَرَهُ<sup>156</sup> هُنَا كَانَ<sup>157</sup> حَقُّهُ التَّقْدِيمُ؛ وَإِنْ أَحْرَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ بَعْضَهَا وَسَكَتَ عَنْ بَعْضِ. وَأَمَّا التَّصَرُّفُ /بِالْفَرْقِ بَيْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ وَ مُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ تَعَسَّفُ<sup>158</sup> لَا حَاجَةَ إِلَى ارْتِكَابِهِ؛ كَمَا لَا يَخْفَى. 77ظ/10

### [ النَّظْمُ وَالنَّفْظُ ]

وَلَمَّا كَانَ النَّظْمُ أَصْلَ الْبَلَاغَةِ بِاعْتِبَارِ رُكْنِهَا الْأَعْظَمِ الْمَعْنَوِيِّ وَ أَسَاسِ الْمَعْنَوِيِّ النَّظْمِ؛ وَلِذَلِكَ قَالَ الْعَلَامَةُ الرَّمَحْشَرِيُّ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ طه: وَهُوَ<sup>159</sup> أَي النَّظْمُ أَمْ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ وَالْقَانُونُ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ التَّحْدِيدُ انْتَهَى.<sup>160</sup> وَذَلِكَ أَنَّ نَظْمَ الْكَلَامِ مَوْزُونًا كَانَ أَوْ غَيْرَ مَوْزُونٍ صِيَاعَةً وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيرِ. ذَكَرَهُ الشَّنْبُخُ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ<sup>161</sup> وَ الْبَحْثُ فِي مَعْنَايَ عَنِ خُصُوصِيَّاتٍ / تِلْكَ الصُّورِ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَتِهَا لِمُقْتَضَى الْمَقَامِ بَدَأَ بِهِ<sup>162</sup> وَقَالَ: النَّظْمُ فِي مُصْطَلَحِ أَهْلِ هَذَا الْقَرْنِ 77ظ/15

<sup>149</sup>الميداني هو أبو الفضل أحمد بن محمد (ت. 518 هـ / 1124 م). له مجمع الأمثال. انظر: ياقوت، معجم الأدباء، 45/5؛ ابن القفطي، إنباه الزواة، 156/1؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، 57/1.

<sup>150</sup>المطرزوي هو أبو الفتح ناصر بن عبد السدي. (ت. 610 / 1213) أديب، نحوي، لغوي، فقيه. من آثاره: الإيضاح في شرح المقامات للحريري، المصباح في النحو، المغرب في ترتيب المعرب، الإقناع في اللغة، مختصر إصلاح المنطق لابن السكيت. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/199؛ ياقوت، معجم الأدباء، 19/212، 213؛ السبوي، بغية الوعاة، 402؛ ابن قلوبغا، تاج التراجم، 58؛ طاش كبري زادة، مفتاح السعادة، 1/108.

<sup>151</sup>صدر الأفاضل هو أبو محمد القاسم بن الحسين الخوارزمي (ت. 617 / 1220). فقيه، نحوي، أديب، ناظم، ناثر، لغوي، بياني. من تصانيفه: الزوايا والخبايا في النحو؛ عجالة السفر في الشعر؛ شرح مقامات الحريري وسماه التوضيح. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 16/238 - 253؛ السبوي، بغية الوعاة 376.

<sup>152</sup> د - أنزل.

<sup>153</sup> ك: مقدم وهذا خطأ؛ صححنا كما في د.

<sup>154</sup>الرمحشري، الفائق، 1/41.

<sup>155</sup> ك: ذات.

<sup>156</sup> ك: الهاء ساقطة.

<sup>157</sup> ك: "كان" ساقطة.

<sup>158</sup> العسف الأخذ على غير الطريق وكذلك التعسف والاعتساف. انظر: الصّاح، " عسف"، 4/1403.

<sup>159</sup> ك: هو.

<sup>160</sup> للمزيد على "النظم" انظر: أبو القاسم محمود بن عمّار بن أحمد الرمخشري، أساس البلاغة، مح. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1998)، 2/284، 3/63.

<sup>161</sup> أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مح. أبو فهر محمود محمد شاکر ( القاهرة: 1984/1404)، 55، 80، 100. وُلِدَ عِنْدَ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي فِي جُرْجَانَ وَتُوفِيَ بِجُرْجَانَ أَيْضًا سَنَةَ 471/1078. من تصانيفه: أسرار البلاغة، دلائل الإعجاز، العوامل المأه، الجمل، التيممة في النحو، العمدة في التصريف. انظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء، 363؛ القفطي، إنباه الزواة، 2/188-190؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 5/149-150؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/432-33؛ طاش كبري زادة، مفتاح السعادة، 1/160؛ بروجلمان، تاريخ الأدب العربي، 5/197.

<sup>162</sup> من بدا له في هذا الأمر بداء، ممدود، أي نشأ له فيه رأى. انظر: الجوهرى، الصّاح، " بدا"، 6/2278. ك: بدائة.

تَوْخِي مَعَانِي النَّحْوِ. 163 لما كان الأُخ الصَّدِيقُ مَقْصَدُهُ<sup>164</sup> مَقْصَدُ أَخِيهِ وَإِرَادَةُ كُلِّ مِنْهُمَا تَكُونُ مُوَافَقَةً لِإِرَادَةِ الْآخَرِ يَقُولُونَ: يَتَوَخَى فُلَانٌ شَأْنَ فُلَانٍ أَيْ يَقْصِدُهُ<sup>165</sup> فِي سَيْرِهِ. 166

فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَاصِدِ سَوَاءً كَانَ تِلْكَ الْمَقَاصِدُ مِنْ جِنْسِ مُقْتَضِيَّاتِ<sup>167</sup> الْمَقَامِ بِأَنْ يَحْتَاجُ فِي تَأْدِيَتِهَا إِلَى

77ظ/20

زَائِدٍ مِنْ دَلَالَاتٍ وَضَعِيَّةٍ أَوْ لَا يَكُونُ مِنْ جِنْسِهَا / بِأَنْ لَا يَحْتَاجُ فِي تَأْدِيَتِهَا إِلَى زَائِدٍ مِنْ دَلَالَاتٍ وَضَعِيَّةٍ. وَهَذَا ظَاهِرٌ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ حَيْثُ قَالَ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ: وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّ صُورَ الْمَعَانِي لَا تَتَغَيَّرُ<sup>168</sup> بِنَقْلِهَا مِنْ لَفْظٍ إِلَى لَفْظٍ حَتَّى يَكُونَ هُنَاكَ اتِّسَاعٌ وَمَجَازٌ. ثُمَّ قَالَ: وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا كَذَلِكَ مَا دَامَ النَّظْمُ وَاحِدًا. فَأَمَّا إِذَا تَغَيَّرَ النَّظْمُ فَلَا بُدَّ ح أَنْ يَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى يَغْنِي صُورَتُهُ<sup>169</sup>. وَهَذَا صَرِيحٌ فِي أَنَّهُ لَا يَتَوَقَّفُ<sup>170</sup> لِوُجُودِ النَّظْمِ فِي الدَّلَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ؛ بَلْ لِنَبْدَلِهِ أَيْضًا مِنْ خُصُوصِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى؛ فَمَنْ وَهَمَ/ أَنَّ النَّظْمَ تَطْبِيقُ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَقَدْ وَهَمَ. وَ<sup>171</sup>لَمْ يَقُلْ: عَلَى حَسَبِ الْأَعْرَاضِ كَمَا قَالَ لِلْغَيْرِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُنْزَرَهُ عَنِ الْأَعْرَاضِ؛ فَلَا يَنْتَظِمُ<sup>172</sup> الْحَدَّ الْمَذْكُورَ نَظْمَ كَلَامِهِ.

77ظ/25

ثُمَّ لَمَّا كَانَ اللَّفْظُ وَهُوَ عَلَى مُصْطَلِحِهِمْ عِبَارَةً عَنْ صُورَةِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الذَّالِ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي عَلَى مَا صَرَخَ بِهِ الشَّيْخُ حَيْثُ قَالَ: إِذَا وَضَعُوا اللَّفْظَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى تَفْخِيمِهِ لَمْ يَرِيدُوا اللَّفْظَ الْمُنطَوِّقَ وَلَكِنْ مَعْنَى اللَّفْظِ الَّذِي دَلَّ بِهِ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي. وَالسَّبَبُ أَنَّهُمْ لَوْ جَعَلُوهَا وَصْفًا<sup>173</sup> لِلْمَعْنَى لَمَا فَهَمَ أَنَّهَا صِفَاتٌ لِلْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَفْهُومَةِ أَغْنَى الزِّيَادَاتِ وَالْكَفَيَّاتِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ؛ فَجَعَلُوا كَالْمُؤَاضَعَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا: اللَّفْظُ وَهُمْ يَرِيدُونَ / الصُّورَةَ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْمَعْنَى وَالْخَاصَّةَ<sup>174</sup> الَّتِي تَجَدَّدَتْ فِيهِ تَلَوُّ النَّظْمِ فِي الْأَصَالَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ أَسَاسُ الْبَيَانِ بِاعْتِبَارَاتِ الْبَحْثِ فِيهِ عَنْ خُصُوصِيَّاتِ تِلْكَ الصُّورِ الْحَادِثَةِ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمُعَبَّرِ عَنْهَا بِالْأَلْفَافِ مِنْ جِهَةِ كَيْفِيَّةِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي أُرْدَفَ النَّظْمَ بِهِ وَقَالَ:

78و/1

و<sup>175</sup>الْأَلْفَافُ تَوْخِي مَعَانِي اللُّغَةِ لِلْكَلِمِ الَّتِي يَقَالُ<sup>176</sup> لَهَا الْمَعْنَى الْأَوَّلُ عَلَى حَسَبِ الدَّلَالَةِ أَيْ دَلَالَةِ تِلْكَ الْمَعْنَى بِوَجْهِهِ مِنْ وَجْهِهِ الدَّلَالَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ عِنْدَ الْبُلْغَاءِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُقْصُودَةِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا: الْمَعْنَى<sup>177</sup> الثَّانِيَّةُ.

78و/5

### [ الْفَصَاحَةُ ]

الْفَصَاحَةُ هِيَ جُودَةُ اللُّغَةِ. ذَكَرَهُ الْجَوْهَرِيُّ<sup>178</sup> وَقَالَ فِي الْأَسَاسِ: "أَفْصَحَ الْعَجْمِيُّ: تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ وَفَصَحَ: انْطَلَقَ لِسَأْنِهِ بِهَا وَخَلَصَتْ لُغَتُهُ مِنَ اللُّكْنَةِ"<sup>179</sup> تَقُولُ: أَفْصَحَ فُلَانٌ ثُمَّ فَصَحَ. لَفْظِيَّةٌ<sup>180</sup> تَفْسِيمٌ<sup>181</sup> الْفَصَاحَةُ إِلَى اللَّفْظِيَّةِ وَالْمَعْنَوِيَّةِ

163 عِنْدَ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ، دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ، 81.

164 ك: مقصد، بدون هاء؛ صححنا كما في د.

165 ك: لقصده؛ صححنا كما في د.

166 من تَوْخِيَتْ مرضاتك، أي تحرَّيْتُ وقصدت. انظر: الجوهري، الصحاح، " وحي " 6 / 2520.

167 ك: مقتضياً

168 ك و د: لا يتغير؛ صححنا حسب السياق.

169 عِنْدَ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ، دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ، 265.

170 ك: لا توقف؛ صححنا كما في د.

171 ك: "و" ساقطة؛ صححنا كما في د.

172 د: ينظم.

173 د: أوضعا

174 ك: والخاصية.

175 ك - و.

176 د: تتناول.

177 د - المعاني.

178 انظر: الجوهري، الصحاح، " فصح "، 1 / 391، 4 / 1326.

179 الرَّمْخُسْرِيُّ، أَسَاسُ الْبُلْغَاءِ، 24/2. اللُّكْنَةُ هِيَ عُجْمَةٌ فِي اللِّسَانِ وَعِيٌّ. يَقَالُ: رَجُلٌ أَلْكُنُ بَيْنَ الْلُكْنِ. انظر: الجوهري، الصحاح، " لكن "، 2196/6.

- 10/78 مَذْكَورٌ فِي الْمِفْتَاحِ. 182 وَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيمِهِ عَلَى مَا يَنْبَأُ 183 بَيَانُهُ لِأَنَّ الْمُفْرَدَ إِنَّمَا يُوصَفُ/ بِقِسْمِهَا الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي لِأَنَّ مَرْجِعَهَا إِلَى الْخُلُوصِ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَلِكَ غَيْرُ مُتَّصِرٍ فِي الْأَلْفَاطِ الْمُفْرَدَةِ عَلَى مَا أَفْصَحَ عَنْهُ الشَّيْخُ حَيْثُ قَالَ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ: وَمِنْ الصِّفَاتِ الَّتِي تَجِدُهُمْ يُجْرَوْنَهَا عَلَى " اللفظ "، ثُمَّ لَا تَعْتَرِضُكَ شَبْهَةٌ وَلَا يَكُونُ مِنْكَ تَوَقُّفٌ فِي أَنَّهَا لَيْسَتْ لَهُ؛ وَلَكِنْ لِمَعْنَاهُ قَوْلُهُمْ: لَا يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَحَقًّا اسْمَ الْبَلَاغَةِ حَتَّى يُسَابِقَ 184 مَعْنَاهُ لَفْظُهُ وَأَلْفَظُهُ مَعْنَاهُ. وَلَا يَكُونُ لَفْظُهُ 185 أَسْبَقَ إِلَى فَهْمِكَ مِنْ مَعْنَاهُ أَي إِلَى 186 قَلْبِكَ./ وَقَوْلُهُمْ: يَدْخُلُ فِي الْأَذْنِ بِلَا إِذْنٍ. فَهَذَا مِمَّا لَا يَشْكُ فِيهِ 187 الْعَاقِلُ فِي أَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى دَلَالَةِ الْمَعْنَى عَلَى الْمَعْنَى وَأَنَّهُ لَا يُتَّصَرُّ أَنْ يُرَادَ بِهِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنَاهُ الَّذِي وَضَعَ لَهُ فِي اللَّغَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو السَّمْعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِاللَّغَةِ وَبِمَعَانِي الْأَلْفَاطِ الَّتِي يَسْمَعُهَا؛ 188 أَوْ يَكُونَ جَاهِلًا بِذَلِكَ؛ فَإِنْ كَانَ عَالِمًا لَمْ يُتَّصَرُّ أَنْ يَتَّفَاوَتْ حَالُ الْأَلْفَاطِ مَعَهُ؛ فَيَكُونُ مَعَ لَفْظِ 189 أَسْرَعَ إِلَى قَلْبِهِ 190 مِنْ مَعْنَى لَفْظٍ آخَرَ؛ وَ إِنْ كَانَ جَاهِلًا كَانَ ذَلِكَ فِي وَصْفِهِ 191 أُبْعَدَ. 20/78 انْتَهَى. 192/وَإِذْ لَا إِحْتِمَالَ لِلتَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْأَلْفَاطِ الْمُفْرَدَةِ؛ فَلَا مَجَالَ لِأَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا مُنْتَازِعًا عَنْ بَعْضِهَا بِالْفَصَاحَةِ الَّتِي مَرْجِعُهَا إِلَى الْخُلُوصِ عَنْهُ.

### [إِطْلَاقُ لَفْظِ الْفَصَاحَةِ]

- ثُمَّ إِنَّ الشَّيْخَ يُكْرِئُ إِطْلَاقَ الْفَصَاحَةِ عَلَى وَصْفِ الْكَلِمَةِ لَا بِإِعْتِبَارِ مَعْنَاهَا؛ 193 فَإِنَّهُ قَالَ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ: وَهَلْ يَفْعُ فِي وَهْمٍ وَإِنْ جُهِدَ أَنْ تَتَّفَاضَلَ 194 الْكَلِمَتَانِ الْمُفْرَدَتَانِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى مَكَانِ تَفْعَانِ 195 فِيهِ مِنَ التَّأْيِيفِ وَالنَّظْمِ بِأَكْثَرٍ مِنْ أَنْ تَكُونَ 196 هَذِهِ مَأْلُوفَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَتِلْكَ غَرِيبَةٌ وَحَشِيْبَةٌ أَوْ أَنْ تَكُونَ حُرُوفٌ / هَذِهِ أَخْفَتْ وَامْتَرَزَتْ جُهَاً أَحْسَنَ وَمِمَّا 197 يَكْدُ اللِّسَانَ أُبْعَدَ؟
- وَهَلْ تَجِدُ أَحَدًا يَقُولُ: " هَذِهِ اللَّفْظَةُ فَصِيحَةٌ" إِلَّا وَهُوَ يَعْتَبِرُ مَكَانَهَا مِنَ النَّظْمِ وَحَسَنَ مَلَاعِمَةَ مَعْنَاهَا لِمَعَانِي جَارَاتِهَا وَفَضْلَ مُؤَانَسَتِهَا لِأَخْوَاتِهَا؟
- وَهَلْ قَالُوا: " لَفْظَةٌ مُتَمَكِّنَةٌ وَمَقْبُولَةٌ "؛ وَفِي خِلَافِهِ: " قَلْقَةٌ وَنَابِيَةٌ وَمُسْتَكْرَهَةٌ " إِلَّا وَعَرَضْتُهُمْ أَنْ يُعْبِرُوا "بِالْتَّمَكِّنِ" عَنْ حُسْنِ الْإِتِّفَاقِ بَيْنَ هَذِهِ وَتِلْكَ مِنْ جِهَةِ مَعْنَاهُمَا وَ "بِالْقَلْقِ وَالنَّبْوِ" عَنْ سُوءِ التَّلَاوُمِ وَأَنَّ الْأَوْلَى لَمْ تَلْقُ بِالثَّانِيَةِ فِي مَعْنَاهَا وَإِنَّ السَّابِقَةَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ تَكُونَ لِفَقًا لِلثَّانِيَةِ فِي مَوَادِّهَا؟ 198 انْتَهَى. 199

180 د - لفظية.

181 د-لفظة.

182 السكاكي، مفتاح العلوم، 417-421.

183 د - ما ينبأ.

184 د: سابق.

185 د: لفظ.

186 د - إلى.

187 د - فيه.

188 د: سمعها.

189 د: لفظه.

190 د: - إلى قلبه.

191 ك و د: وضعه؛ صححنا كما في دلائل الإعجاز، 267(باب اللفظ والنظم).

192 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 267.

193 ك: معناه؛ صححنا كما في د.

194 ك: يتفاضل؛ صححنا كما في د.

195 ك: يقعان؛ صححنا كما في د.

196 ك: يكون؛ صححنا كما في د.

197 د: بما.



فَصَاحَةُ الْكَلِمَةِ عِنْدَهُ<sup>200</sup> إِصَابَةٌ مَكَانِهَا مِنَ النَّظْمِ وَحُسْنُ الْمَلَائِمَةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَارَاتِهَا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى. وَكَذَا يَنْكُرُ فَصَاحَةَ الْكَلَامِ لِأَنَّ مِنْ / جِهَةِ الْمَعْنَى؛ فَإِنَّهَا عِنْدَهُ خُصُوصِيَّةٌ فِي نَظْمِ الْكَلِمِ وَصَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ عَلَى طَرِيقِ مَخْصُوصٍ. ذَكَرَهُ فِي الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ.<sup>201</sup>

78/ظ1

يُوصَفُ بِهَا الْمَفْرَدُ وَ الْمَرْكَبُ كَلَامًا كَانَ أَوْ غَيْرَ كَلَامٍ عَلَى مَا سَتَقَفُ عَلَيْهِ. وَإِنَّمَا لَمْ تُقَلَّ: <sup>202</sup> تَرْكِيْبٌ فَصِيْحٌ إِذْ لَا دَلَالَةَ فِيهِ عَلَى تَوْصِيْفِهِمَا بِالْفَصَاحَةِ اللفظية بل نقول: لا دلالة فيه على تَوْصِيْفِهِمَا بِالْفَصَاحَةِ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَ هُنَا فَإِنَّ / لَهَا مَعَانٍ أُخَرَ فَيَحْتَمَلُ<sup>203</sup> أَنْ يَكُونَ التَّوْصِيْفُ الْمَذْكُورُ بِحَسَبِ مَعْنَى أُخَرَ مِنْهَا عَلَى <sup>204</sup> مَا ذَكَرَ الْخَفَاجِيُّ فِي سِرِّ الْفَصَاحَةِ<sup>205</sup> الْكَلَامَ بَدَلِ الْمَرْكَبِ؛ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْإِيضَاحِ<sup>206</sup> وَلَمْ يَصِبْ؛ إِذْ يَلْزَمُ حِ التَّأْوِيلُ فِيهِ أَوْ <sup>207</sup> فِي الْمَفْرَدِ وَلَا وَجْهَ لِالتزامه<sup>208</sup> بِإِلَّا ضَرُورَةً.

78/ظ5

وَمَعْنَوِيَّةٌ يُوصَفُ بِهَا الْمَفْرَدُ وَالْمَتَكَلِّمُ عَلَى مَا سَتَقَفُ عَلَيْهِ.

[ الْبَلَاغَةُ ]

وَالْبَلَاغَةُ الْمَفْهُومُ مِنَ الصِّحَاحِ<sup>209</sup> وَسَائِرِ كُتُبِ اللُّغَةِ التَّرَاثُفِ بَيْنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ. نَعَمْ، فَرَّقَ بَيْنَهُمَا أَصْحَابُ هَذَا الْفَنِّ كَصَاحِبِ الْمَفْتَاحِ / وَغَيْرِهِ. وَالْفَرْقُ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رَحَى عَلَى الْإِصْطِلَاحِ الْمَذْكُورِ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ لِابْنِ الْأَثِيرِ.<sup>210</sup> يُوصَفُ بِهَا الْأَخِيرَانِ فَقَطْ<sup>211</sup> عَلَى مَا سَتَقَفُ عَلَيْهِ. أَي لَا يُوصَفُ بِهَا الْمَفْرَدُ. وَقَطُّ<sup>212</sup> بِالتَّخْفِيفِ اسْمٌ مَبْنِيٌّ عَلَى السُّكُونِ مِثْلُ قَدْ لَفْظًا وَمَعْنَى وَكِلَاهُمَا بِمَعْنَى " حَسْبُ " إِلَّا أَنَّهَا مُعْرَبَةٌ وَقَدْ يَكُونُ اسْمٌ فَعْلٌ بِمَعْنَى " يَكْفِي " فَيُقَالُ: قَطَّنِي، بِنُورِ الْوَقَايَةِ كَمَا يُقَالُ: يَكْفِينِي؛ كَذَا فِي مُعْنَى اللَّيْبِ<sup>213</sup> وَالْمُنَاسِبِ لِلْمَقَامِ هُوَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ.

78/ظ10

وَاعْلَمْ أَنَّ تَفْصِيلَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ / مِنْ جُمْلَةِ مَا يَتَّبَعِي أَنْ يُعْلَمَ؛ وَعِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى ذِكْرِهِ حَقُّهُ أَنْ يُقَدَّمَ؛ وَلِذَلِكَ قُدِّمَ عَلَى التَّعْرِيفِ لَا<sup>214</sup> لِتَعَدُّرِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي تَعْرِيفِ وَاحِدٍ كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ لِأَنَّ اسْتِثْمَالَ التَّحْدِيدِ

78/ظ15

198 د: موادها.  
199 عَيْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي، دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ، 44، 45. [فصح] رَجُلٌ فَصِيْحٌ وَكَلَامٌ فَصِيْحٌ، أَي بَلِيغٌ. وَلِسَانٌ فَصِيْحٌ، أَي طَلِقٌ. وَيُقَالُ: كُلُّ نَاطِقٍ فَصِيْحٌ، وَمَا لَا يَنْطِقُ فَهُوَ أَعْمَجٌ. وَفُصِحَ الْعَجْمِيُّ بِالضَّمِّ فَصَاحَةً: جَادَتْ لُغَتُهُ حَتَّى لَا يَلْحَنَ. وَتَفَصَّحَ فِي كَلَامِهِ وَتَفَاصَّحَ: تَكَلَّفَ الْفَصَاحَةَ. انظر: الجوهري، الصِّحَاح، " فصح "، 391/1 و 392.

200 د: " عند " بدون هاء.

201 عَيْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي، دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ، 44، 45.

202 في ك و د كلمة (يُقَالُ) زائدة؛ أَظُنُّ أَنَّ هَذِهِ الزِّيَادَةَ خَطَأً؛ صَحَّحْنَا حَسَبَ السِّيَاقِ الْمُسْتَسْتَخ.

203 د - فيحتمل.

204 ك - على؛ أثبتناها كما في د.

205 أبو محمد عبد الله بن محمد الخفاجي، سِرُّ الْفَصَاحَةِ (بدون مكان: 1402 / 1982)، 63.

206 للمزيد على هذا انظر: محمد بن عبد الرحمن بن جلال الدين القرويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مح. محمد عبد المنعم خفاجي، 3 مج. (بيروت: دار جيل، ط. 3، د. ت.)، 19/1 (المقدمة).

207 د: و.

208 د: لإلزامه

209 الْجَوْهَرِيُّ، الصِّحَاح، " بلغ "، 1316/4، " فصح "، 391/1.

210 ضياء الدين نصر الله بن محمد ابن الأثير، الْمَثَلُ السَّائِرُ فِي أدب الكاتِبِ وَالشَّاعِرِ، مح. أحمد الحوفي-بدوي طبانة (قاهرة: د. ت.)، 94/1.

211 وفي ك و د: على ما سَتَقَفُ عَلَيْهِ فَقَطُّ؛ وَهَذَا خَطَأٌ حَسَبَ السِّيَاقِ؛ صَحَّحْنَاهُ.

212 د: فقط

213 جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام، مُعْنَى اللَّيْبِ عَنِ كِتَابِ الْأَعْرَابِ، مح. مازن المبارك - محمد علي حمد الله (دمشق: ط. 6، 1985)،

232. وَهُوَ نَحْوِي، مَشَارِكٌ فِي الْمَعْنَى وَالْبَيَانِ وَالْعُرُوضِ وَالْفَقْهِ وَغَيْرِهَا. تَوْفَى سَنَةَ 761 / 1360. مِنْ تَصَانِيفِهِ: الْإِعْرَابُ عَنِ قَوَاعِدِ الْإِعْرَابِ، الْأَلْغَازُ، شُدُورُ الذَّهَبِ فِي مَعْرِفَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ، شَرْحُ قَطْرِ النَّدَى وَ بَلِّ الصَّدَى، مُعْنَى اللَّيْبِ عَنِ كِتَابِ الْأَعْرَابِ. انظر: ابن حجر، الذرر الكامنة، 2 / 308-310؛ ابن العماد، الشذرات، 8 / 329؛ بروجكلمان، GAL، 2 / 23-25.

214 ك + لا؛ صَحَّحْنَا كَمَا فِي د.

على 215 " أو " التوزيعية<sup>216</sup> غير مستنكر. قال بعض المحققين: إن " أو " في الحدود التي ذكرت فيها ليس للتزديد بل للتقسيم أي أيًا كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود.

78/20ظ

**فالفصاحة اللفظية في المفرد إعمال الفصاحة في الظرف المذكور / لا يمنعه عدم كونها بالمعنى المصدرية إذ يكفي في ذلك تضمُّنها معنى الكون والحصول كما قيل في إعمال البناء والحديث والقصّة في الظرف؛ فالظرف المذكور لغة صفة للفصاحة؛ لأنَّ المقصود تعريف الفصاحة الكائنة في المفرد لا تعريفها حال كونها في المفرد وإن كان المال وأجداً.**

### [ الفصاحة والصحة ]

واعلم أنَّ الفصاحة وراء الصحة؛ فاللفظ مفرداً كان أو مركباً إنما يكون فصيحاً بعد أن يكون صحيحاً من جهة اللغة والصرف؛ ولذلك / لم يذكر في حدها شرائط الصحة. فمن وهم أن<sup>217</sup> صاحب المفتاح اختار بقيد العربية<sup>218</sup> في حد الفصاحة عن الغلط فقد وهم.

78/25ظ

**كونه أجري إنما قال: " أجري " لأن أصل الجريان شرط الصحة. وقد عرفت آنفاً أنَّ الفصاحة وراء ذلك. فلا يذكر شرطها في حد الفصاحة. والمراد كونه جارياً جريئاً تماماً لا أن يكون هناك كلمة أخرى بمعناها هي أقل منها جريئاً على قوانين اللغة يعني قانون متن اللغة وقانون الاشتقاق وقانون الصرف. ومن قصره على الأخير<sup>219</sup> فقد قصر.**

فإن قلت: معنى القانون في الأخيرين ظاهر؛<sup>220</sup> وأما<sup>221</sup> في الأول فلا؛ إذ لا دخل للقياس في متن اللغة.

قلت: نعم لا قياس فيه / لكنه لا يخلو عن قواعد كلية والقانون بمعنى القاعدة الكلية أعم من القياس. منها أن لا يكون الكلمة<sup>223</sup> مهجورة الاستعمال كما ذكره الجوهري في ودع<sup>224</sup> و زهي و نبح<sup>225</sup> حيث قال: أصل دغ<sup>226</sup> ودغ يدغ أميت ماضيه. ولا يقال: ودعه وإنما يقال: تركه ولا وادغ ولكن تارك؛ وربما جاء في ضرورة الشعر ودعه فهو مؤدوغ على أصله.<sup>227</sup> وقال في موضع / آخر: " وللعرب أحرف لا يتكلمون بها<sup>228</sup> إلا على سبيل المفعول به وإن كان بمعنى الفاعل مثل قولهم: زهي الرجل وعني بالأمر وتجت الشاة والناقة وأشباهها. وقلت لأعرابي من بني سليم: ما معنى زهي الرجل؟ [أجاب الأعرابي:] أعجب بنفسه؛ فقلت: أتقول: زها، إذا افتخر؟ قال: أما نحن فلا<sup>230</sup> نتكلم به،" انتهى.<sup>231</sup>

79/5ظ

### [ الاستعمال والوضع ]

215 د - على.  
216 د: التسوية  
217 د - أن.  
218 د: العربية  
219 د - على الأخير.  
220 د: فظاهر  
221 د: أمّا، بدون واو.  
222 د: فُناً  
223 د: كلمة  
224 ك: ودعي؛ صححنا كما في د.  
225 د: نبح.  
226 ك - دغ.  
227 وفي الصحاح: وقولهم: دغ ذا أي اتركه. وأصله ودغ يدغ، وقد أميتت ماضيه، ولا يقال: ودعه وإنما يقال: تركه، ولا وادغ ولكن تارك. وربما جاء في ضرورة الشعر: ودعه فهو مؤدوغ على أصله. الجوهري، الصحاح، " ودع "، 1296/3  
228 وفي الأصل و د: " بذلك"، صححناه كما في الصحاح. الجوهري، الصحاح، " زها "، 2370/6  
229 وفي الأصل: " أتقول"، و د: " أيقول " صححناه كما في الصحاح. الجوهري، الصحاح، 2370/6  
230 ك: "لا" بدون الفاء وفي د: لا توجد " لا ". الجوهري، الصحاح، 2370/6  
231 الجوهري، الصحاح، 2370/6

وَذَلِكَ أَنَّ الِاسْتِعْمَالَ أَمْرٌ وَرَاءَ الْوَضْعِ وَقَدْ يَغْتَرِي عَنْهُ مَا يُخْرِجُ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعَ عَنْ مُوجِبِ وَضْعِهِ كَتَخْصِيصِ  
 10/79 الأَوَّلِ بِالِإِشْرَافِ مِنْ / ذَوِي الْعُقُولِ فَلَا يُضَافُ إِلَى الْبُلْدَانِ وَلَا إِلَى الْحَرَفِ وَلَا إِلَى مَنْ لَا خَطَرَ<sup>232</sup> لَهُ مَعَ أَنَّ مُوجِبَ وَضْعِهِ  
 الْعُمُومُ بِهَا؛ لِأَنَّ أَصْلَهُ الْأَهْلُ وَلَيْسَ فِيهِ ذَلِكَ التَّخْصِيصُ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُخَالَفَةَ لِقَائِنٍ مِنْ قَوَائِنِ اللَّعَّةِ إِنَّمَا يُخْلُ بِالْفَصَاحَةِ إِذَا لَمْ تُكُنْ بِسَبَبٍ<sup>233</sup>، وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ بِسَبَبٍ مِثْلَ  
 15/79 الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْمُوَازَنَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ارْجِعْنَ مَأْزُورَاتٍ غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ<sup>234</sup>، وَمُوجِبُ الْقِيَاسِ أَنْ يُقَالَ:  
 مَأْزُورَاتٍ. وَإِنَّمَا عَدِلَ عَنْهُ لِمُوَازَنَةِ " مَأْجُورَاتٍ ". / وَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَأَمَّةٌ<sup>235</sup> وَ<sup>236</sup> مُوجِبُ الْقِيَاسِ مُلَمَّةٌ؛  
 وَالْعُدُولُ عَنْهُ لِمُحَافَظَةِ الْمُوَازَنَةِ مَعَ قَوْلِهِ " هَامَةٌ " فَلَا تُخْلُ<sup>237</sup> بِهَا. وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَتَحُوْا فَكَّ الْإِدْعَامِ فِي الْأَجْلَلِ فِي<sup>238</sup> قَوْلِهِ:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجْلَلِ .....<sup>239</sup>

لَا يُخْلُ بِ<sup>240</sup> أَلْفَصَاحَةٍ وَإِنْ كَانَ مُخَالَفًا لِلْقِيَاسِ لِأَنَّهُ كَانَ مُحَافَظَةً عَلَى مِيزَانِ التَّيْغَرِ وَالْمُخَالَفَةُ لَهُ لِمُحَافَظَةِ الْمُوَازَنَةِ؛  
 وَهِيَ لَيْسَتْ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْكَلَامِ الْمُنْتَوِرِ إِذَا لَمْ يَكُنْ<sup>241</sup> مَحْدُورًا مُخْلًا بِالْفَصَاحَةِ؛ فَلِأَنَّ لَا يَكُونُ الْمُخَالَفَةُ لَهُ لِمُحَافَظَةِ الْوَزْنِ  
 20/79 / وَهُوَ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الْكَلَامِ الْمُنْتَظَمِ مُخْلًا بِطَرِيقِ الْأُولَى.

### [ تَتَأَفَّرُ الْحُرُوفُ ]

خَالِيًا عَنْ تَتَأَفَّرِ الْحُرُوفِ الْمَفْضِي إِلَى أَنْ يَثْقُلَ<sup>242</sup> فِي اللَّفْظِ عَلَى اللِّسَانِ وَيَعْسَرَ النُّطْقُ بِهِ مُتَأَهِيًا كَانَ فِيهِ أَوْ لَا.  
 فَقَوْلُهُ نَحْوُ: الْخَفْعُ مِثَالٌ لِلأَوَّلِ وَقَوْلُهُ: وَالْمُسْتَشْرَرُ مِثَالٌ لِلثَّانِي. وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ: وَالْمُسْتَشْرَرَاتُ رَدًّا لَوْ هُمْ مِنْ زَعَمِ أَنْ  
 كَرَاهَتَهَا لِطَوْلِهَا مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا مَعَ مَا فِي الْأَصْلِ مِنَ الثَّقَلِ وَالضَّابِطُ هَهُنَا مَا ذُكِرَ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ<sup>243</sup> وَهُوَ أَنَّ كُلَّ مَا يَعْدُهُ  
 25/79 الذُّوقُ الصَّحِيحُ وَالسَّلِيمُ / تَقْبِيلاً مُتَعَبِّرَ النُّطْقِ بِهِ فَهُوَ مُتَنَافِرٌ سَوَاءً كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ أَوْ بُعْدَهَا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.

وَالنَّوْغَرُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ تَقْبِيلاً عَلَى السَّمْعِ كَرِيهًا عَلَى الذُّوقِ.<sup>244</sup> وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ بِالتَّشَاعَةِ مِثْلَ  
 اِطْلَحْمٍ وَإِرْجَاعِهِ إِلَى الْغَرَابَةِ<sup>245</sup> تَعَسُّفٌ بَارِدٌ وَتَكَلُّفٌ شَارِدٌ عَلَى أَنَّ الْغَرَابَةَ نَفْسَهَا لَيْسَتْ مِنَ الْأَسْبَابِ الْمُخْلَةِ بِالْفَصَاحَةِ. أَلَا

<sup>232</sup> ك: خَطُ بَدُونِ "رَاء"، صَحَّحْنَاهُ كَمَا فِي "د".

<sup>233</sup> د: سَبَبٌ

<sup>234</sup> ابن الأثير، النهاية، 5/ 179؛ الجوهري، الصحاح، " أزر "، 581/2.

<sup>235</sup> للحدِيثِ انظر: ابن الأثير، النهاية، 4/ 272.

<sup>236</sup> د - و.

<sup>237</sup> د: " يخل "

<sup>238</sup> د: " في " ساقطة.

<sup>239</sup> الشعر لأبي التَّجَمِ الْعَجَلِي. وتمامه ..... ألوهاب الفضل الكريم المجزل. انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، مح. عبد السلام محمد هارون، (قاهرة: مكتبة الخانجي، 1986/1406)، 390/2؛ القزويني، الإيضاح، 3/1؛ التفتازاني، مختصر المعاني، 15؛ محمد زهني أفندي، القول الجيد، 32.

<sup>240</sup> ك - ب.

<sup>241</sup> ك: تكن؛ صححنا كما في د.

<sup>242</sup> د: الثَّقَلُ

<sup>243</sup> ابن الأثير، المثل السائر، 1/ 90-95.

<sup>244</sup> الوغرة: شدة توقد الحر. ومنه قيل: في صدره عليّ وغرّ بالتسكين، أي ضغنّ وعاوّةً وتوقد من الغيظ. والمصدر بالتحريك، تقول: وغر صدره عليّ يوغر وغرأ: فهو واغر الصدر عليّ. وقد أوغرّت صدره على فلان، أي أحميته من الغيظ. انظر: الجوهري، الصحاح، " وغر "، 846/2.

<sup>245</sup> د: العرأ

يُرَى<sup>246</sup> أَنْ بَشَّارًا<sup>247</sup> أَكْثَرَ فِي رَأْيَيْتِهِ الْمَشْهُورَةَ مِنَ الْعَرِيبِ. وَلَمْ يُقَلِّ أَحَدٌ: إِنَّ ذَلِكَ أَخْلَ بِفَصَاحَتِهَا. وَكَذَا كَوْنُ الْكَلَامِ وَحْشِيًّا لَيْسَ مِنْهَا كَيْفٌ. وَقَالَ الْبَشَّارُ فِي جَوَابِ خَلْفٍ<sup>248</sup> الْأَحْمَرِ: إِنَّمَا قُلْتُمْهَا يَعْني الْقَصِيدَةَ الْمَذْكُورَةَ أَعْرَابِيَّةً وَحْشِيَّةً فَقُلْتُمْ:

..... إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي النَّبْكِيرِ<sup>249</sup>

كَمَا يَقُولُ الْأَعْرَابُ الْبَدَوِيُّونَ. وَلَوْ قُلْتُمْ هَكَذَا: فَالنَّجَاحُ فِي النَّبْكِيرِ كَانَ هَذَا مِنْ كَلَامِ الْمُؤَلِّدِينَ. وَقَبْلَهُ خَلْفٌ وَقَبْلَهُ بَيْنٌ يَدِي أَبِي عَمْرٍو بن<sup>250</sup> الْعَلَا. فَصَاحِبُ الْمَفْتَاحِ<sup>251</sup> أَصَابَ فِي عَدَمِ عَدَةِ الْغَرَابَةِ الْوَحْشِيَّةِ<sup>252</sup> مِنَ الْأَسْبَابِ الْمُخَلَّةِ بِالْفَصَاحَةِ وَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ. وَصَاحِبُ الْإِبْصَاحِ لَمْ يُصَبِّ فِي مُخَالَفَتِهِ لَهُ فِيهِ.<sup>253</sup> وَأَمَّا نَحْوُ " الْمُسْرَج " فِي قَوْلِ الْعَجَّاجِ:

وَمُقَلَّةٌ وَحَاجِبًا مُرَجَّجًا وَفَاجِمًا وَمَرْسِنًا مُسْرَجًا<sup>254</sup>

/ فَالْخَلْلُ فِيهِ سَبَبُ الْخَفَاءِ فِي وَجْهِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ حَتَّى اسْتَنْبَهَ عَلَى مِثْلِ الْأَصْمَعِيِّ<sup>255</sup> فَمَرْجِعُهُ<sup>256</sup> إِلَى الْخَلْلِ مِنْ جِهَةِ الْفَصَاحَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ قَوْلُهُ: مُرَجَّجًا أَي مَدْقَقًا مُقَوِّسًا؛ فَإِنَّ الرَّجَجَ دَقَّةُ الْحَاجِبِ<sup>257</sup> وَاسْتِقْوَأْسُهُ نَصٌّ عَلَيْهِ فِي الْأَسَاسِ<sup>258</sup> وَيَسْهُدُ لَهُ قَوْلُ حَسَّانَ بن ثَابِتٍ<sup>259</sup> فِي مَدْحِ حَضْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

بِعَيْنَيْنِ دَعَجَاوَيْنِ مِنْ تَحْتِ حَاجِبٍ أَرْجَ كَمَشَقِ النَّوْنِ مِنْ حَطِّ كَاتِبٍ<sup>260</sup>

فَمَا فِي الصَّحَاحِ<sup>261</sup> مِنْ ذِكْرِ الطُّوْلِ بَدَلِ اسْتِقْوَأْسِ لَيْسَ / بِصَحِيحٍ فِي شَرْحِ قَصِيدَةِ كَعْبِ بن زُهَيْرٍ<sup>262</sup> فِي مَدْحِ حَضْرَةِ<sup>263</sup> رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ<sup>264</sup> وَالسَّلَامُ لَمْ يُسْمَعْ وَصَفُ الْأَنْفِ بِالْمُسْرَجِ قَبْلَ الْعَجَّاجِ. وَاخْتَلَفَ أَهْلُ اللُّغَةِ فِي مَعْنَاهُ

79/ظ1

79/ظ5

79/ظ10

<sup>246</sup> د: تَزَى  
<sup>247</sup> بَشَّارٌ هُوَ بَشَّارُ بن بَرْدِ أَبُو مَعَاذِ الْبَصْرِيِّ. نَزَلَ بَغْدَادَ وَمَدَحَ الْكِبْرَاءَ. وَهُوَ مِنْ مَوَالِي بَنِي عَقِيلٍ. انظُر: فِي دِيْوَانِهِ، 3/ 203؛ الْإِسْفَهَانِي، الْأَغَانِي، 185/3؛ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي، دَلَالَةُ الْإِعْجَازِ، 1/ 179؛ الذَّهَبِيُّ، سِيرَ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ، 7/ 24.

<sup>248</sup> د - خَلْفٌ  
<sup>249</sup> وَتَمَامُ الْبَيْتِ: بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي النَّبْكِيرِ. الْهَجِيرُ فِي الْبَيْتِ: مِنَ الزُّوَالِ إِلَى الْعَصْرِ أَوْ شِدَّةِ الْحَرِّ. عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِي، دَلَالَةُ الْإِعْجَازِ، 1/ 179.

<sup>250</sup> ك - ابْنِ  
<sup>251</sup> السُّكَّاجِي، الْمَفْتَاحُ، 421-30  
<sup>252</sup> د: وَالْوَحْشِيَّةُ  
<sup>253</sup> الْفَرَوِينِي، الْإِبْصَاحُ، 7.

<sup>254</sup> أَبُو شَعْنَاءِ عَبْدِ اللَّهِ بن رُغْبَةَ بن لُبَيْدِ الْعَجَّاجِ، دِيْوَانِ الْعَجَّاجِ، رَوَايَةُ عَبْدِ الْمَلِكِ بن قُرَيْبِ الْأَصْمَعِيِّ وَشَرْحُهُ، مَح. عَبْدِ الْحَفِيظِ السُّطْلِيِّ (دِمَشْقُ: 1972)، 2/ 34. انظُرْ أَيْضًا: الْإِبْصَاحُ، 1/ 24؛ مَسْعُودُ بن عَمْرِو التَّنَازَانِي، مَخْتَصَرُ الْمَعَانِي، 1307، 15؛ مُحَمَّدُ زُهَيْرِي أَفندي، الْقَوْلُ الْجَبِيدُ فِي شَرْحِ أَبِيبَاتِ التَّلْخِيصِ وَشَرْحِهِ وَحَاشِيَةُ السَّيِّدِ (قَزَّان: 1897)، 27/ 23.

<sup>255</sup> الْأَصْمَعِيُّ، هُوَ أَبُو سَعِيدِ عَبْدِ الْمَلِكِ بن قُرَيْبِ بن عَلِي الْبَاهِلِي. رَوَايَةُ الْعَرَبِ وَأَحَدُ أئِمَّةِ الْعِلْمِ بِاللُّغَةِ وَالشُّعْرِ وَالْبِلْدَانِ. نَسَبَ إِلَى جَدِّهِ أَصْمَعٍ. وَلِدَ وَتَوَقَّفَ فِي الْبَصْرَةِ. كَانَ كَثِيرَ التَّطَوُّفِ فِي الْبُوَادِي يَقْتَسِبُ عُلُومَهَا وَيَتَلَقَّى أَخْبَارَهَا. مِنْ أَثَارِهِ: الْإِبِلُ، الْأَضْدَادُ، خَلْقُ الْإِنْسَانِ. انظُر: الْقَفْطِي، إِنْبَاءُ الزُّوَالِ، 2/ 197؛ السُّبُوطِي، بَغِيَّةُ الْأَوْعَاتِ، 2/ 112 و 113؛ عَمْرُ فَرْوَحُ، تَارِيخُ الْأَدَبِ، 2/ 205.

<sup>256</sup> د: مَرَجَعُهُ، بِدُونِ ف.  
<sup>257</sup> د: الرَّجَجُ وَقَتُّ الْحَاجِبَةِ  
<sup>258</sup> لِلْمَزِيدِ عَلَى كَلِمَةِ " زَجَج " رَاجِع: الزَّمَخْشَرِيُّ، الْأَسَاسُ، 1/ 409.

<sup>259</sup> حَسَّانُ بن ثَابِتٍ هُوَ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ يَنْشُدُ الْأَشْعَارَ لِلدِّفَاعِ عَنْهُ. عَاشَ سِتِّينَ سَنَةً فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَسِتِّينَ سَنَةً فِي الْإِسْلَامِ. تَوَفَّى فِي الْمَدِينَةِ (54هـ / 674 م). انظُر: أَبُو عَمْرِو يَوْسُفُ بن عَبْدِ اللَّهِ بن مُحَمَّدِ بن عَبْدِ الْبَرِّ، اسْتِيعَابُ فِي مَعْرِفَةِ الْأَصْحَابِ، مَح. عَلِي مُحَمَّدِ الْبَجَاوِي (بَيْرُوت: 1992/1412)، 1/ 341.

<sup>260</sup> انظُر: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بن أَحْمَدَ بن عَرَفَةَ، حَاشِيَةُ الدُّسُوقِيِّ عَلَى مَخْتَصَرِ الْمَعَانِي (إِسْطَانْبُول: 1301)، 1/ 161. بَحِثْتَ عَنْ هَذَا الْبَيْتِ وَلَكِنْ لَمْ أَجِدْهُ فِي الذُّوَابِينِ. (الْمُسْتَنْسَخُ).

<sup>261</sup> وَالْمَعْلُومَاتُ الَّتِي تَوْجَدُ فِي الصَّحَاحِ هَكَذَا: السَّرْجُ مَعْرُوفٌ. وَقَدْ أَسْرَجْتِ الْذَائِبَةَ. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: السَّرْجِيَّاتُ: سَيُوفٌ مَنْسُوبَةٌ إِلَى قَيْنٍ. يُقَالُ لَهُ: سَرَّجٌ. وَسَبَّهَ الْعَجَّاجُ بِهَا حُسْنَ الْأَنْفِ فِي الذِّقَّةِ وَالِاسْتِوَاءِ، فَقَالَ: وَجِبَّهَةً وَحَاجِبًا مُرَجَّجًا وَفَاجِمًا وَمَرْسِنًا مُسْرَجًا. السَّرْجُ مَعْرُوفٌ. وَتُسَمَّى السَّمْسُ سِرَاجًا. وَالْمُسْرَجَةُ بِالْفَتْحِ: الَّتِي فِيهَا الْفَتِيلَةُ وَالذُّهْنُ. وَالسَّرْجُوجَةُ الطَّبِيعَةُ وَالطَّرِيفَةُ. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: إِذَا اسْتَوَتْ أَخْلَاقُ النَّاسِ قِيلَ: هُمْ عَلَى سَرْجُوجَةٍ وَاحِدَةً. الْجَوْهَرِيُّ، الصَّحَاحُ، " سَرَج "، 1/ 322.

عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ؛ أَحَدُهَا أَنَّهُ كَالسِّرَاجِ فِي الْبَرِيقِ؛ وَالثَّانِي أَنَّهُ مُحَسَّنٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: سَرَّجَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَيَّ حَسَنَةً وَلَمْ يَذْكُرْ صَاحِبُ الْمُحْكَمِ<sup>265</sup> سِوَاهُ وَالثَّلَاثُ أَنَّهُ كَالسَّيْفِ السَّرِيحِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالِاسْتِوَاءِ وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى قَيْنٍ يُقَالُ: سَرِيحٌ. وَلَمْ يَذْكُرِ النَّبْرِي<sup>266</sup> مِنْ غَيْرِ<sup>267</sup> هَذَا الْقَوْلَ وَقَالَ: قَالَ / الْأَصْمَعِيُّ: مَا كُنْتُ أَعْرِفُ الْمُسَرَّجَ وَلَمْ أَسْمَعْهُ إِلَّا فِي بَيْتِ الْعَجَّاجِ فَسَأَلْتُهُ أَعْرَابِيًّا فَقَالَ: أَتَعْرِفُ السَّرِيحِيَّاتِ يَغْنِي السُّيُوفَ فَقُلْتُ: نَعَمْ؛ فَقَالَ: ذَلِكَ أَرَادَ.<sup>268</sup> ثُمَّ قَالَ ابْنُ هِشَامٍ:<sup>269</sup> وَأَرْجَحُ الْأَقْوَالَ مِنْ حَيْثُ الصِّنَاعَةُ الثَّانِي لِأَنَّ صِيغَةَ الْمَفْعُولِ لَا تُسْتَقْبَلُ مِنَ الْأَعْيَانِ كَالسِّرَاجِ. وَشَدَّ قَوْلُهُمْ: مُدْرَهَمٌ وَلَا مِنْ أَسْمَاءِ النِّسْبَةِ كَالسَّرِيحِيِّ وَإِنَّمَا يُسْتَقْبَلُ مِنَ الْفِعْلِ. وَأَرْجَحُهَا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى الْأَخِيرُ لِأَنَّهُ تَفْسِيرٌ بِأَمْرٍ يَخْصُ الْأَنْفَ. انْتَهَى. وَعِنْدِي الْمَرْجَحُ الْآخِرُ لِلْمَعْنَى. وَهُوَ أَنَّ فِيهِ / تَدَارُكَ لِلشَّيْنِ الْمُتَوَهَّمِ مِنْ لَفْظِ الْمَرْسِينِ؛ فَإِنَّهُ بِإِعْتِبَارِ أَصْلِ مَعْنَاهُ يُنْبِئُ عَنِ الْعَطُوسَةِ<sup>270</sup> فِي الْأَنْفِ وَبِالتَّشْبِيهِ بِالسَّيْفِ فِي الدِّقَّةِ وَالِاسْتِوَاءِ يَزُولُ هَذَا الْإِحْتِمَالُ وَالتَّوَلَّدَ أَيَّ لَا يَكُونُ مُوَلَّدًا<sup>271</sup> بَلْ يَكُونُ عَرَبِيًّا أَصْلِيًّا كَانَ أَوْ مُعَرَّبًا؛ فَإِنَّ الْأَعْجَمِيَّ بَعْدَ<sup>272</sup> التَّعْرِيْبِ يَكُونُ عَرَبِيًّا. قَالَ الْإِمَامُ النَّبِضَاوِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْقِسْطَاسِ: رُومِيٌّ مُعَرَّبٌ.<sup>273</sup>

15/ظ79

20/ظ79

وَفِي الْمُرْكَبِ كَوْنُهَا جَارِيًّا<sup>274</sup> عَلَى قَوَائِنِ النَّحْوِ أَيَّ لَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْمَشْهُورِ وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْجُمْهُورُ.

اخْتَرَزَ / عَنْ مِثْلِ الْإِضْمَارِ قَبْلَ الذِّكْرِ لَفْظًا وَ مَعْنَى وَ<sup>275</sup> حُكْمًا نَحْوَ ضَرْبِ غُلَامُهُ زَيْدًا وَقَوْلِهِ: وَمَعْنَى، لِلاخْتِرَازِ عَنْ مِثْلِ: ضَرْبِ غُلَامِهِ زَيْدٌ؛ فَإِنَّ زَيْدًا فِيهِ مُقَدَّمٌ فِي الْمَعْنَى، وَقَوْلِهِ: حُكْمًا، لِلاخْتِرَازِ عَمَّا أَضْمَرَ لِاشْتِهَارِهِ؛<sup>276</sup> فَإِنَّهُ مَذْكُورٌ حُكْمًا. قَالُوا فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَيَقُولُوا دَارَسْتَ أَيَّ دَارَسْتَ الْيَهُودُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَجَازَ إِضْمَارُ "هُمَّ" بِلا ذِكْرِ. إِلَى هُنَا انْتَهَتْ نُسخةُ الْمُصَنَّفِ الشَّهِيرِ بَابِنِ كَمَالِ بَاشَا بَيْنِ الْأَنَامِ.<sup>278</sup>

25/ظ79

<sup>262</sup> كَعْبُ بْنُ زُهَيْرٍ بْنُ أَبِي سَلْمَى الْأَمَازِنِيِّ. لَهُ دِيْوَانٌ شَعْرٌ. كَانَ مَشْهُورًا فِي الْأَجَاهِلِيَّةِ. عِنْدَمَا ظَهَرَ الْإِسْلَامُ هَجَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَقَامَ يَشْتَبِهُ بِنِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ فَهَدَرَ النَّبِيَّ دَمَهُ فَجَاءَ كَعْبُ النَّبِيِّ صَلَعَمٌ. مُسْتَأْمِنًا وَقَدْ أَسْلَمَ وَأَنْشَدَهُ لِامِيَّتِهِ الْمَشْهُورَةَ الَّتِي مَطَّلَعَهَا: بَانَتِ سَعَادٌ... فَعَفَى عَنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَلَعَ عَلَيْهِ بَرْدَتَهُ. لِلْمُزِيدِ رَاجِعٌ: ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، الْإِسْتِيعَابُ، 1992، 3/ 1313 (2191).

<sup>263</sup> د - حضرة.

<sup>264</sup> د - الصلاة.

<sup>265</sup> أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَيِّدَةَ، الْمُحْكَمُ وَالْمُحِيطُ الْأَعْظَمُ، مَح. عَبْدِ الْحَمِيدِ هِنْدَاوِيِّ (بَيْرُوتُ: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، 2000/1421)، 270/7. وَابْنُ سَيِّدَةَ كَانَ إِمَامًا فِي اللُّغَةِ وَأَدَابِهَا. تُوَفِّيَ سَنَةَ 458 هـ / 1066 م. اشْتَغَلَ بِنِظْمِ الشُّعْرِ مَدَّةً وَصَنَفَ الْمَخْصَصَ وَالْمُحْكَمَ وَالْمُحِيطَ الْأَعْظَمَ وَ " شَرَحَ مَا أَشْكَلَ مِنْ شَعْرِ الْمُتَنَبِّيِّ وَالْأَنْبِيَاءِ فِي شَرَحِ حِمَاةِ أَبِي تَمَامٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

<sup>266</sup> النَّبْرِي<sup>266</sup>،

<sup>267</sup> د - غير.

<sup>268</sup> الْأَنْفُ دَقِيقٌ كَالسَّيْفِ السَّرِيحِيِّ. وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى قَيْنٍ يُسَمَّى سَرِيحِيًّا. الْأَصْمَعِيُّ.

<sup>269</sup> ابْنُ هِشَامٍ

<sup>270</sup> [عَطَسَ] الْعَطَاسُ مِنَ الْعَطْسَةِ. وَقَدْ عَطَسَ بِالْفَتْحِ يَعْطِسُ وَيَعْطُسُ. وَرَبِمَا قَالُوا: عَطَسَ الصَّبِيحُ، إِذَا انْفَلَقَ. وَظَبِيٌّ عَاطِسٌ، وَهُوَ الَّذِي يَسْتَقْبَلُكَ مِنْ أَمَامِكَ. وَالْمَعْطُسُ، مِثَالُ الْمَجْلِسِ: الْأَنْفُ. الْجَوْهَرِيُّ، الصَّحَاحُ، " عَطَسَ "، 3/ 950.

<sup>271</sup> عَرَبِيَّةٌ مُوَلَّدَةٌ، وَإِذَا كَانَ عَرَبِيًّا غَيْرَ مُحَضٍّ. الْجَوْهَرِيُّ، الصَّحَاحُ، " وَلَدٌ "، 2/ 554.

<sup>272</sup> د + بهذا.

<sup>273</sup> عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِ بْنِ مُحَمَّدِ النَّبِضَاوِيِّ، أَنْوَارُ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارُ التَّأْوِيلِ، النَّشْرُ، عَبْدِ الْقَادِرِ عَرَفَاتِ وَالْأَعَشَى حَسُونَةَ، (بَيْرُوتُ: 1996)، 3/ 25؛ إِسْرَاءُ، 17/ 35.

<sup>274</sup> فِي كِ " الْجَرِي " صَحَّحْنَا كَمَا فِي د.

<sup>275</sup> د: أَوْ

<sup>276</sup> د: لِإِشْهَادِهِ

<sup>277</sup> سُورَةُ الْأَنْعَامِ، 6/ 105؛

<sup>278</sup> د: انْتَهَى شَرَحُ الْمُصَنَّفِ.

**المراجع والمصادر:**

- ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. مح. أحمد الحوفي - بدوي طبانة. 4 مج. القاهرة: دت.
- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. مح. محمود محمد الطناحي. 5 مج. القاهرة: 1963/1383.
- أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفيان. ديوان أبي الأسود الدؤلي: صنعة أبي سعيد الحسن السكري. مح. محمد حسن آل ياسين. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط. 2، 1998/1418.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. الجامع الصحيح. مح. محمد زهير بن ناصر. 9 مج. القاهرة: دار طوق النجاة، 2001/1422.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. مح. عبد السلام محمد هارون، 13 مج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986/1406.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. النشر. عبد القادر عرفات والأعشى حسونة. 4 مج. بيروت: 1996.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. مختصر المعاني. د. م. 1307.
- أبو تمام حبيب بن أوس الطائي. الحماسة. مح. عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان. 2 مج. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1981/1401.
- التعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. فقه اللغة وسر العربية. مح. محمد صالح موسى حسين. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2010/1431.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. مح. أحمد عبد الغفور عطار. 7 مج. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 4، 1990/1411.
- الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد. سر الفصاحة. د. م.، 1982 / 1402.
- الدسوقي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على مختصر المعاني. 2 مج. إسطنبول: 1301.
- الراغب الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. تفسير الراغب الأصفهاني: المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة. مح. محمد عبد العزيز بسيوني. طنطا: كلية الآداب بجامعة طنطا، 1999/1420.
- الرمحسري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد. ألفائق في غريب الحديث والأثر. مح. إبراهيم شمس الدين. 4 مج. بيروت: دار المعرفة، ط. 2، دت.

- الرَّمْحَسْرِيُّ، أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ. الْكَشَّافُ عَنْ حَقَائِقِ غَوَامِضِ التَّنْزِيلِ وَعْيُونِ الْأَقَاوِيلِ فِي وَجْهِ التَّأْوِيلِ. مَج. عَادِلُ أَحْمَدُ عَبْدِ الْمَوْجُودِ وَغَيْرِهِ. 6 مَج. رِيَاضُ: 1998/1418.
- الرَّمْحَسْرِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِ بْنِ أَحْمَدَ. الْقِسْطَاسُ فِي عِلْمِ الْعَرُوضِ. مَج: فخر الدّين قباوة. بيروت: مكتبة المعارف، ط. 2، 1989/1410.
- الرَّمْحَسْرِيُّ، أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَحْمَدَ. أَسَاسُ الْبَلَاغَةِ. مَج. مُحَمَّدُ بَاسِلُ عْيُونِ السُّودِ. 2 مَج. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998 /1419.
- السَّكَّاكِي، أَبُو يَعْقُوبِ يَوْسُفِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ. مِفْتَاحُ الْعُلُومِ. قَاهِرَةٌ: 1318.
- ابن سيّدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل. المحكم والمجيب الأعظم. مَج. عبد الحميد هنداوي. 11 مَج. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000/1421.
- سَيِّبِيُّوَيْهِ، أَبُو بَشْرٍ عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ. الْكِتَابُ: كِتَابُ سَيِّبِيَوَيْهِ. مَج. عبد السلام محمد هارون. 5 مَج. قَاهِرَةٌ: 1988/1408.
- السَّيِّدُ الشَّرِيفُ الْجُرْجَانِيُّ، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ. التَّعْرِيفَاتُ. د. م. 1253 هـ.
- شِيخَانِي، سَمِيرٍ. قَامُوسُ الْحِكْمِ وَالْأَمْثَالِ. يُبْرُوتُ: 1993/1413.
- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. مَج. علي محمد البجاوي. 9 مَج. بيروت: 1992/1412.
- الْعَجَّاجُ، أَبُو شَعْنَاءَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رُغْبَةَ بْنِ لَبِيدٍ. دِيْوَانُ الْعَجَّاجِ رَوَايَةُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ قَرِيبِ الْأَصْمَعِيِّ وَشَرْحُهُ. مَج. عبد الحفيظ السّطلي. 2 مَج. دمشق: 1972.
- عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ، أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. دَلَالَةُ الْإِعْجَازِ. مَج. أبو فهر محمود محمد شاكر. القاهرة: 1984/1404.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن جلال الدين. الإيضاح في علوم البلاغة. مَج. محمد عبد المنعم خفاجي. 3 مَج. بيروت: دار جيل، ط. 3، د. ت.
- محمد زهني أفندي. القول الجيد في شرح أبيات التلخيص وشرحيه وحاشية السيّد. قزان: 1897.
- الميداني، أحمد بن محمد. مجمع الأمثال. 4 مَج. قاهرة: 1379.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري. صحيح مسلم. مَج. محمد فؤاد عبد الباقي. 5 مَج. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، د. ت.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجة. مَج. محمد فؤاد عبد الباقي. 2 مَج. قاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة وفيصل عيسى البابي الحلبي، د. ت.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب، 15 مَج. بيروت: دار صادر، 1414.
- النَّوَوِيُّ، أَبُو زَكَرِيَّا مُحِبِّي الدِّينِ يَحْيَى بْنُ شَرْفٍ. تَهْذِيبُ الْأَسْمَاءِ وَاللِّغَاتِ. مَج. شركة العلماء. 4 مَج. بيروت: د. ت.

ابن هِشَام، جمال الدِّين عبد الله بن يوسف بن أحمد. مُغْنِي اللَّيْبِيبِ عن كتب الأعراب. مح. مازن المبارك - محمّد علي حمد  
الله. دمشق: ط. 6، 1985.



---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## MUKAYESELİ HUKUKA GÖRE SULARIN KİRLETİLMESİNDEN DOLAYI OLUŞAN HUKUKİ SORUMLULUK

LEGAL LIABILITY ARISING FROM POLLUTION OF WATER ACCORDING TO COMPARATIVE LAW

**Mehmet ERGÜN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye  
*Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Bartın / Turkey*

[mehmetergun61@hotmail.com](mailto:mehmetergun61@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-6149-2358](https://orcid.org/0000-0002-6149-2358)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 31 Mart /March 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 24 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Ergün, Mehmet. “Mukayeseli Hukuka Göre Suların Kirletilmesinden Dolayı Oluşan Hukukî Sorumluluk”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 41-62.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---

## ÖZ

Bütün dinlerde, inanç sistemlerinde ve kadim kültürlerde su insanların ve tüm varlık âleminin kaynağı ve yaratılışın temel unsuru olarak görülmüştür. Hayat su ile başlar ancak su ile devam edebilir. Suyun sınırlı ölçüde, tertemiz, temizleyici, tatlı ve doğal rengi ile yeryüzüne indirilişi Şâri‘ Te‘âlâ’nın varlık delillerinden biridir. Bu nedendir ki, evrenin %75’ini oluşturan suyun ve su kaynaklarının (kuyular, pınarlar, dereler, göller, çaylar, nehirler, denizler, okyanuslar vb.) temiz tutulması, kirletilmemesi sorumluluk hukukunun uygulanma alanlarından birini oluşturur. Suların kirletilmesinden dolayı ortaya çıkan mesuliyet, her ne kadar modern hukukun en yeni objektif sorumluluk çeşitlerinden biri ise de, İslâm hukukunun başlangıçtan itibaren benimsediği bir tazmin sebebidir. Bu esasa göre yararlandığı tesisi/işletmesi sebebi ile başkalarına zarar veren işletme sahibi ortaya çıkan zararı gidermekle mesuldür. Çünkü hukukun yerleşik ilkesine göre yarar/menfaat mesuliyet karşılığındadır. Kişinin faaliyeti esnasında veyahut daha sonrasında zararlı fiili ile suyun fizikî, kimyevî ve biyolojik temizliğine zarar vermesi durumunda suyu kirletmiş sayılır. Kişi, doğrudan zararlı fiili ile suyu kirletmekten dolayı oluşan zararı gidermekle yükümlü tutulduğu gibi, dolaylı olarak yani zararlı fiili veya ihmali/kusuru yahut işletmesi zararın oluşmasında uygun illiyet nedenini oluşturuyorsa, zararın izalesinden yine sorumlu tutulur. İşte bu araştırmamızın temel amacı en ilkel toplumlardan en ileri sanayi toplumlarına kadar sıklıkla karşılaşılabilen “Suların Kirletilmesinden Dolayı Oluşan Hukukî Sorumluluk” konusunu karşılaştırmalı hukuk bağlamında izah etmek olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Mukayeseli Hukuk, Suların Kirletilmesi, Zarar, Hukukî Sorumluluk.

## ABSTRACT

In all religions, belief systems and in ancient cultures, water has been seen as the source of humans and the whole world of beings and the basic element of creation. Life begins with water, but only can continue with water. The fact that water is brought down to the earth with its limited, clean, cleansing, sweet and natural color is one of the evidences of existence of the Lawgiver. For this reason, keeping the water and water resources (wells, springs, streams, lakes, streams, rivers, seas, oceans, etc.) clean and not polluting the water that constitutes 75% of the universe constitutes one of the application areas of the law of responsibility. Although the liability arising from the pollution of the waters is one of the newest objective liability types of modern law, it is a reason for compensation adopted by Islamic law from the beginning. On this basis, the owner of the business who harms others due to the business / facility he benefits from is responsible for eliminating the damage. Because, according to the established principle of law, benefit is in return for liability. In the event that the legal subject / person harms the physical, chemical and biological cleaning of the water by his harmful act during his activity or afterwards, it is deemed to have contaminated the water. The person is obliged to pay the damage caused by the direct harmful act of polluting the water, as well as indirectly, the harmful act or negligence/culpa/fault or workplace/facility; If it constitutes the proper causal link in the occurrence of the harm, it is again held responsible for the removal of the damage. The basis purpose of this research is to explain the subject of “Legal Liability Arising from Water Pollution”, which can be encountered frequently from the most primitive societies to the most advanced industrial societies, on the context of comparative law.

**Keywords:** Islamic Law, Comparative Law, Pollution of Waters, Damage, Legal Responsibility.

## GİRİŞ

Bütün dinlerde ve neredeyse tek mil kadim kültürlerde, suyun yaratılışın temel unsuru, kaynağı, özü, aynı zamanda evrensel bir sembol, arınma, iyileşme, canlanma, aynü'l-hayât ve bir âb-ı hayât olduğuna inanılır. Bizzat hayatın ve imkânın kendisi demek olan su, varlığın başı ve başlangıcıdır. Susuz bir hayat, varlık âleminin yokluğu ve imkânsızlığı demektir. Daha genel bir ifade ile su; canlılık, kuvvet, bereket, çoğalıp büyümenin kaynağı ve aslı unsurudur.<sup>1</sup> Bu nedenledir ki, su; kadim medeniyetlerde hayatın temelini oluşturan anâsır-ı erba'adan (su, ateş, hava, toprak) biri olarak kabul edilmiştir. İnsanlık tarihi boyunca su insan düşüncesine konu olmuş, hakkında efsanevî ve mitolojik anlatımlar yapılmış; ressam, şair, müzisyen ve düşünülere ilham kaynağı olmuştur.<sup>2</sup>

Kur'ân'da altmış üç âyette geçen “el-mâu=su”,<sup>3</sup> her şeyin var edildiği bir ana unsur olarak ifade edilir.<sup>4</sup> Ayrıca Kur'ân'da suyun gökyüzünden Allah Te'âlâ tarafından indirilmiş olması,<sup>5</sup> yerüstü ve yeraltı sularının ilâhi bir nimet, insanların ihtiyaçları için depolanabilir kılınması, emanet ve muayyen ölçüde indirilişi,<sup>6</sup> insan ve hayvanlar için bir rızık sebebi kılınışı,<sup>7</sup> yeryüzünü neşv-ü nemalandırıp canlandırması,<sup>8</sup> varlık ve kudret delili oluşu<sup>9</sup> gibi özelliklerinden bahsedilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), “İnsanlar üç şeyde ortaktırlar: (Onlar da) Su, ateş ve ot/mera(dır).” buyurmuşlardır.<sup>10</sup> Bu hadis bağlamında Hanefî hukukunda muhrez olmayan yani henüz mülkiyet altına alınmamış olan ot, ateş ve su mübâh eşya sayılarak,<sup>11</sup> kamunun kullanımına açık tutulması esası temel görüş olarak benimsenmiştir.<sup>12</sup> İnsanlara serbest

<sup>1</sup> Salime Leyla Gürkan, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/440-442; Hacı Mehmet Günay, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/432.

<sup>2</sup> İskender Pala, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/442, 443; Abdurrahman Savaş, “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 252, 253.

<sup>3</sup> Günay, “Su”, 37/432.

<sup>4</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>5</sup> el-Vâkı'a 56/68, 69.

<sup>6</sup> el-Mü'minûn 23/18.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/22, 60.

<sup>8</sup> er-Rûm 30/24.

<sup>9</sup> er-Rûm 30/24.

<sup>10</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Büyü”, 62.

<sup>11</sup> *Mecelle*, md. 1234; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 7/185 vd.

<sup>12</sup> Halil İnalçık, “Su”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/437; Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı* (Ankara: Emek Matbaacılık, 1981), 53-59. Ortak mübâhlar/serbest mallar için bk. *Mecelle*, md. 1234-1261; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*

kılınan üç şeyden biri olan suyun ve su kaynaklarının (kuyular, pınarlar, dereler, göller, çaylar, nehirler, denizler, okyanuslar vb.) temiz tutulması, kirletilmemesi bu açıdan son derece önemli bir sorumluluktur.<sup>13</sup> Zira hiçbir canlının onsuz yaşayamayacağı bir hayat kaynağı olan su, aynı anda birçok kişinin istifadesine ve iştirakine elverişli olan bir nimettir. Su, bir yandan bir değirmeni çevirirken, diğer taraftan birçok fabrika ve tesisi besler. Bitkilere can olur, büyümelerine imkân verir. Diğer taraftan insanlara ve hayvanlara azık olur, birçok bağı, bahçeyi ve tarlayı sular. İbadet için bir vasıta olur. Diğer yandan da gölleri, nehirleri, deniz ve okyanusları besleyerek insanlara birçok kıymetli deniz ürünleri sunar.<sup>14</sup> Ayrıca insanların çoğu zaman karayolu ile ulaşamayacakları, bazen de ancak çetin ve zorlu birtakım mücadelelerden sonra ulaşabilecekleri uzak coğrafyalara yapacakları yolculuklarında su onlara imkân ve kolaylıklar sağlar. İşte bu sebeptir ki, insan emeğinin olmadığı, ihraz edilmemiş yani kap, kova, sarnıç, havuz, depo gibi herhangi bir şekilde muhrez yani mülkiyet konusu olmayan su, hazır ve tabii bir nimet olduğu için insanların ortak malı olarak kabul edilmiştir.<sup>15</sup>

Hanefî ekolüne göre kamunun kullanımına açık ve serbest olan eşyalardan biri olan su kaynaklarının (yeraltı-yerüstü suları, nehirler, denizler vs.) başkalarına zarar vermeden kullanılması mübâh iken, diğer yandan sudan yararlanan kişiler su için yapılacak olan harcamalardan da müştereken sorumludurlar. Fakat büyük nehir ve su kaynakları için geniş çaplı, yüksek maliyetli bir takım yatırım ve harcamalardan ise devlet yükümlüdür.<sup>16</sup>

Bazı gerçek ve tüzel kişilerin çevre hukukuna ilişkin yeterli dikkat, özen ve tehlike sorumluluğu bilincine sahip olmadıkları için yerüstü ve yeraltı su kaynaklarını kirlettiği, suya ve su kaynaklarına yönelik bazı zararlar verdiği aşikârdır.<sup>17</sup> Hukukun ve hukukçunun önemli bir vazifesi de sosyal hayatta vuku bulan olaylara hukukî çözümler bulmaktır.<sup>18</sup> “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”na ilişkin yayınlanmış bir makalemiz olmasına rağmen,<sup>19</sup> gerek İslâm hukuk doktrininde ve gerekse mevzu hukukta

(İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 3/21, 22.

<sup>13</sup> Günay, “Su”, 37/432; Sami Narter, *Kusursuz Sorumluluk, Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2. Baskı, 2016), 323-328.

<sup>14</sup> Günay, “Su”, 37/432, 433.

<sup>15</sup> İbrâhîm b. Muhammed el-Ḥalebî, *Mültekâ'l-ebhûr* (İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i ‘Osmaniyye Matba‘asi, 1898), 437 vd.

<sup>16</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/186 vd.; İnalçık, “Su”, 37/437.

<sup>17</sup> bk. er-Rûm 30/41; Mustafa Tiftik, *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2. Baskı, 2005), 33.

<sup>18</sup> bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1985), 13.

<sup>19</sup> bk. Mehmet Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, *Uluslararası*

“Suyu Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu” meselesine yönelik birçok hukukî malzemenin varlığına şahit olmamız yanında, suyun ve su kaynaklarının varlıkların yaşamındaki tartışmasız öneminden dolayı<sup>20</sup> konuyu daha özel sınırları içerisinde araştırmayı lüzumlu gördük. Çünkü sorumluluk hukuku bağlamında çevre kirliliğinin bir türü olan “su kirliliği”<sup>21</sup> sorunu hem güncel hukukî bir mesele hem de önemli bir içtimaî ödevdir. Zira su kirliliği sebebiyle kişilerin şahıs ve malvarlıklarında birtakım fahiş zararlar ortaya çıkabilmektedir.<sup>22</sup>

## 1. Kavramlar

“Mâ=su”, sözlükte; “*sâhib-i nümüvv olan her şeyin mâ-bihi’l-hayâtı cism-i lâtif-i seyyâl*” şey demektir.<sup>23</sup> Yani su; gelişme kabiliyeti olan her şeyin kendisiyle hayat bulduğu, akıcı ve lâtif bir cisim demektir. Sarf ilminde/etimolojide suyun cem-i kesreti “miyâh”, cem-i killeti ise “emvâh” şeklinde gelir.<sup>24</sup> Klasik fıkıh ve muasır İslâm hukuku kaynaklarında suya ilişkin meseleler “kitâbu’t-tahâret”, “bâbu’l-miyâh”,<sup>25</sup> “kitâbu’ş-şirket”<sup>26</sup> ile “irtifak hakları” başlıkları altında ele alınmıştır.<sup>27</sup>

İslâm hukukunda rengi, tadı ve kokusu olmayan mutlak su, bütün canlıların yaşamı için gerekli olan temel bir sıvıdır. Su, maddî ve manevî kirlilerden arınma aracı olup, hükmü/temiz ve temizleyici olup olmadığı az veya çok olmasına göre değişebilen, üç niteliğinden herhangi birisinin değişmesi de, su kirliliği veya suyun kirlenmesi anlamına gelir.<sup>28</sup> Sorumluluk hukuku otoriteleri Deschenaux ile Tercier’e göre de, “*Suyun fiziksel, kimyasal veya biyolojik temizliğinin bozulması kirlilik*” olarak kabul edilmiştir.<sup>29</sup> Çağımızda su kaynaklarının kirlenmesine sebebiyet veren biyolojik, radyoaktif, organik, inorganik pek

---

*Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/71 (Haziran 2020), 1038-1053.

<sup>20</sup> bk. el-Mülk 67/30.

<sup>21</sup> bk. Henri Deschenaux - Pierre Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, çev. Salim Özdemir (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1983), 153-155; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1041. Diğer kirlilik türleri olan hava, toprak ve gürültü kirliliği ile radyoaktif kirlilik için bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*, haz. Sıtkı Güllü (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 2/174-182; Hasan Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 25-39.

<sup>22</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/174-182; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 30.

<sup>23</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/378.

<sup>24</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 3/378.

<sup>25</sup> Muhammed Emîn İbn ‘Âbidîn, Reddü’l-muhtâr ‘*ale’ d-Dürri’l-Muhtâr* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/79 vd.

<sup>26</sup> bk. *Mecelle*, md. 1224-1291, 1321-1328; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 5/95-107.

<sup>27</sup> Hasan Hacak, “İrtifak”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/460-464.

<sup>28</sup> Günay, “Su”, 37/432.

<sup>29</sup> bk. Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 155. Su kirliliği kavramı için bk. Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 28-30.

çok nesne suya karışarak suyun doğal yapısını bozmakta,<sup>30</sup> tehlike sorumluluğu esası bağlamında suları kirleten tesis ve işletmelerin sayısı giderek artmaktadır. Bunun doğal bir neticesi olarak da suyun kirlenme şekil ve nedenleri giderek çeşitlenip çoğalmaktadır.<sup>31</sup>

Suyun gökyüzünden tertemiz olarak indirildiğini bildiren âyet<sup>32</sup> su kirliliğinin ârızî bir hâl olduğunu ifade eder.<sup>33</sup> Resûlullah (s.a.v.) su kirliliğinin ölçüsünü de bizzat doğal niteliğini yani “renk, koku ve tadının değişimi” olarak tayin etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, bir defasında Medine kuyularından birinden abdest alarak, “*Suyun temiz yaratıldığını/kılındığını; onun tadını, rengini ve kokusunu değiştirmedikçe hiçbir şeyin onu kirletemeyeceğini.*” buyurdular.<sup>34</sup> Ayrıca kişinin bilâhare kullanacağı durgun suya bevletmesini yasaklayarak,<sup>35</sup> su kaynaklarının kirletilmesinin haksız ve hukuka aykırı bir fiil olduğunu ifade buyurmuşlardır. Kezâ, tabîî niteliğini koruduğu müddetçe temiz ve temizleyici olan suyun<sup>36</sup> kirletilmesi mûcib-i lânet ve hukuka uygun olmayan bir fiildir.<sup>37</sup>

## 2. Sorumluluğun Hukukî Niteliği

Suların kirletilmesinden dolayı oluşan hukukî mesuliyet kusursuz sorumluluk niteliği taşıyan bir mesuliyet biçimidir.<sup>38</sup> Başta tabakhane, salhane, tuvalet lâğımı, helâ çukuru,<sup>39</sup> ahır,<sup>40</sup> ağıl,<sup>41</sup> kazı, hafriyat, inşaat olmak üzere çeşitli nedenlerle suyu kirletmek suretiyle

<sup>30</sup> Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 28, 29.

<sup>31</sup> bk. M. Kemal Oğuzman - M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (İstanbul: Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 3. Bası, 2000), 637; Tiftik, *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu*, 33.

<sup>32</sup> bk. el-Furkân 25/48; Muvaffuquddîn Ebû Muhammed b. Aḥmed b. ‘Abdillâh İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Dâru’l-Ḥadîs, 2004), 1/32.

<sup>33</sup> Günay, “Su”, 37/432.

<sup>34</sup> ‘Alî İbn-u Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, Ta’lik: Ebû Tayyib Muhammed Âbâdî (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 4. Baskı, 1986), 1/28, 29.

<sup>35</sup> bk. Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *Şahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Vudû”, 26, 68; Muhammed b. İsmâ‘îl el-Kehlânî, *Sübülü’s-selâm şerhu Bulûğî’l-merâm min edilleti’l-ahkâm* (Beyrût: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 4. Baskı, 1960), 1/19; Ebû ‘Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü’l-evâtâr şerhu Münteke’l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi’l-ahyâr* (Beyrût: Dâru’l-Cil, 1973), 1/27; Şihâbuddîn Ahmed b. ‘Alî İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife li’t-tıba’ati ven-neşr, ts.), 1/346.

<sup>36</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 35; Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed b. Şu‘ayb b. ‘Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 149; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükâm fî şerhi Ğureri’l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970), 1/21.

<sup>37</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *el-Câmi’u’s-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tahâret”, 95.

<sup>38</sup> Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 634; Narter, *Kusursuz Sorumluluk*, 324. Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1041, 1042. Kusura dayanmayan mesuliyet için bk. Mehmet Ergün, *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu (Kusursuz Sorumluluk Teorisi)* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021), 118 vd.

<sup>39</sup> bk. Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/174-182; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/176 vd.

<sup>40</sup> ‘Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, Ta’lik: Şeyh Mahmûd Ebû

suyun mâlikine veya sudan yararlanma hakkı bulunan kişilerin şahıs ya da malvarlıklarına yönelik herhangi bir zarar veren kişi, kusur şartı aranmaksızın ortaya çıkan zararı tazminle yükümlü tutulur. Yani suyu kirletenin fiili ile suyun kirlenmesine sebep olması oluşan zararı tazminle yükümlü tutulması için kâfi bir sebeptir.<sup>42</sup> Zira yarar ile zarar arasındaki bağıllık prensibi bu nevi bir mesuliyeti doğurur.<sup>43</sup>

### 3. Sorumluluğun Şartları

Suyu kirletenin yükümlülüğü kusura dayanmayan bir mesuliyet biçimidir. Yani doğrudan veya dolaylı bir şekilde suyun ya da su kaynaklarının kirlenmesine sebep olan kişi, kusur şartı aranmaksızın ortaya çıkan zararı gidermekle yükümlüdür.<sup>44</sup> Kusura dayanmayan mesuliyet bağlamında, suyu kirleten kişinin oluşan zararın tazmininden yükümlü tutulabilmesi için şu şartlar aranır:

*Su kirlenmiş olmalıdır.* Su kirliliği nedeniyle hukukî bir sorumluluktan söz edebilmek için öncelikle bir kirlenme olayının ortaya çıkmış olması gerekir. Suyun kirlenmesi söz konusu olmadığı durumlarda mesuliyetten de bahsedilemez.<sup>45</sup> Sözelimi, başkasına ait olan bir su kuyusunun yakınında tuvalet çukuru açan kişi hukuka aykırı fiilinden dolayı ortaya çıkacak olan kirlilik nedeniyle oluşacak olan zararın tazmininden sorumlu olur.<sup>46</sup>

*Suyu kirleten bulunmalıdır.* Suyun kirlenmesi sebebiyle herhangi bir tazmin yükümlülüğünün oluşabilmesi için ortada suyu doğrudan veya dolaylı bir şekilde kirleten

Dakika (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 2/52; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/175.

<sup>41</sup> Savaş, “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, 253.

<sup>42</sup> M. Kemal Oğuzman - Özer Seliçi, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 5. Baskı, 1988), 447, 448; Narter, *Kusursuz Sorumluluk*, 324; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 68 vd.

<sup>43</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Maḥba'a-i Ebu'z-Ziyâ', 3. Baskı, 1911), 1/185-189; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/284, 285; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 1/163-165; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1041, 1042.

<sup>44</sup> bk. Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/182; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1041; Savaş, “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, 252, 253. Detaylı bilgi için su kuyusu yakınında açılan tuvalet kuyusu örneği ile (bk. Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/182) su kaynaklarına yakın hayvan ahırlarının inşa edilmesini yasaklayan hadis-i şerif ve Hitit Kanunu için bk. Savaş, “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, 252, 253.

<sup>45</sup> Salim Ögüt, “Harim”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/189; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1042, 1043; Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 155.

<sup>46</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/182. Harim kavramı ile kaynak suların, çayların ve su kuyularının harim mesafesi için bk. *Mecelle*, md. 1281-1291; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 3/557-567; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/182, 222, 464-468; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/57, 192-194; Ögüt, “Harim”, 16/188-190.

hakikî veya hükmî bir şahsiyetin bulunması gerekir.<sup>47</sup> Oluşan zararın tazmin sebebi oluşturması açısından hakikî şahıs ile hükmî şahıs arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>48</sup>

*Suyu kirletme hâdisesi hukuka aykırı bir şekilde oluşmalıdır.* Haksız fiilin tazmin yükümlülüğü oluşturabilmesi için zarara sebep olan fiil haksız bir şekilde ortaya çıkmalıdır.<sup>49</sup> Bu esasa göre kirletme olayı hukuka aykırı bir şekilde ortaya çıkmamışsa, oluşan zararın tazmin sorumluluğu da yoktur.<sup>50</sup> Bu bağlamda hukukî sınırları içerisinde, hukuka uygun bir şekilde açılmış olan bir su kuyusu nedeniyle komşunun su kuyusunda ortaya çıkan kirlilik herhangi bir tazmin sorumluluğu oluşturmaz.<sup>51</sup> Çünkü hukuka göre kişi kendi mülkü sınırları içerisinde tasarruf yetkisine sahiptir.<sup>52</sup> Ancak harim sınırları aşılarak başkasının su kuyusu yakınında açılan lâğım/kuyu başkasına ait olan su kuyusunun suyunu kirletse, hukuka göre suyun kirlenmesine yol açan lâğımın/kuyunun sahibi, mâliki olduğu lâğımı/kuyuyu sızdırmayacak bir şekilde sağlamlaştırması için icbar edilir. Yapılan tamir işlemlerine rağmen, suyun kirliliği yine de devam ediyorsa, lâğım/kuyu kapatılır.<sup>53</sup> Türk pozitif hukukunda buna eski halin iadesi denir ki,<sup>54</sup> bu da İslâm hukukunun önemli küllî esaslarından biri olan zararın izalesi ilkesine tekabül eder.<sup>55</sup>

*Suyun kirlenmesinden kaynaklanan bir zarar vuku bulmalıdır.* Hukuka göre tazmin sorumluluğunun oluşmasında zarar unsuru şartı aranır.<sup>56</sup> Bu esasa göre suyu kirletme fiili de herhangi bir zarara yol açmış olmalıdır. Zararın söz konusu olmadığı hal ve durumlarda yükümlülük de yoktur. Sözelimi, kimyasal atıklarının nehre akıtan tesis sahibi zehirlenen kişilerin uğradıkları zarardan ve hayvanların itlâfından sorumlu tutulabilir. Çünkü su kirliliği

<sup>47</sup> Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 154, 155; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/379; M. Abdülmecit Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 183; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1042.

<sup>48</sup> bk. Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu*, 137; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1046, 1047.

<sup>49</sup> bk. ‘Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâi‘u’s-şanâi‘ fi tertîbi’s-Şerâi‘* (Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2. Baskı, 1974), 7/165. Hukuka aykırılığı ortadan kaldıran nedenler için bk. Ergün, *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 66-85.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâi‘*, 7/165; Ögüt, “Harim”, 16/189; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1043.

<sup>51</sup> *Mecelle*, md. 90, 1291; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/286, 287, 7/194; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 1/166, 2/466-468; Ögüt, “Harim”, 16/190.

<sup>52</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 1/286, 287, 7/194; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 1/166; Ergün, *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 66-69.

<sup>53</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/182. Fakihlerin çoğunluğuna göre, bazı hal ve durumlarda tamir tazmin niteliği taşır. bk. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/510.

<sup>54</sup> bk. TMK. md. 758; Türk Medenî Kanunu ve Borçlar Kanunu, (İstanbul: Beta Yayınları, 11. Baskı, 2015), 210; Oğuzman - Seliçi, *Eşya Hukuku*, 447, 448.

<sup>55</sup> bk. *Mecelle*, md. 19; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1046.

<sup>56</sup> bk. Kâsânî, *Bedâi‘*, 7/165; Ergün, *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 85-90; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 180.



nedeniyle vuku bulan zararın tespit ve tayininde kişi varlığında ve şahıs mamelekinde ortaya çıkan her çeşit maddî ve manevî zarar göz önünde bulundurulur. Hatta söz konusu tesisin nehrin sularını kirletmesinden ve etrafa yaydığı kötü koku dolayısıyla civardaki gayrimenkul sahipleri kiraya veremedikleri gayrimenkulleri nedeniyle uğradıkları menfaat kayıplarının kirleten kişi tarafından tazmin edilmesini dahi talep edebilirler.<sup>57</sup>

*Suyu kirletme fiiliyle ortaya çıkan zarar arasında uygun bir nedensellik bağı bulunmalıdır.* Gerek İslâm hukukunda ve gerekse mevzu hukukta hukuka aykırı olan zararlı fiil ile zarar arasında uygun bir illiyet rabitası bulunmalıdır.<sup>58</sup> Bu esasa göre suyu kirletme hâdisesiyle ortaya çıkan zarar arasında uygun bir nedensellik bağı yoksa hukuka göre mesuliyet de yoktur. Sözgelimi, hakikî veya tüzel kişilerin zehirli atıklarını göle bırakmaları ile göldeki balıkların ölümü arasında uygun illiyet bağı mevcut olduğundan dolayı gölü kirleten kişiler oluşan balık ölümlerinden dolayı sorumlu tutulur.<sup>59</sup> Fakat illiyet bağı kesileceğinden dolayı aşağıdaki hâl ve durumlarda suyu kirletenin hukukî mesuliyeti de ortadan kalkar:<sup>60</sup>

### 1) Mücbir Sebep

Şiddetli bir deprem olayında zararlı kimyasal madde imalatı yapan bir fabrikanın yıkılarak zararlı kimyasal maddelerinin çevredeki sulara karışıp kirletmesi, mücbir sebep ilkesine göre suyu kirletenin tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırır. Çünkü bu durum beşer iradesi ile önüne geçilemeyen bir durumdur.<sup>61</sup>

### 2) Zarara Uğrayan Kişinin Ağır Kusuru

Zararın ortaya çıkmasında zarara uğrayan kişinin (A) ağır kusuru varsa, suyu kirletenin (B) sorumluluğu ortadan kalkar. Çünkü zarara uğrayan kişinin (A) kendi fiili, zarar ile zararlı fiil arasına girerek illiyet bağını kesmiştir. Örneğin, nehre zararlı atıkların

<sup>57</sup> Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 154; Ögüt, “Harim”, 16/189; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/174-182; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1043, 1044, 1049.

<sup>58</sup> bk. Ergün, *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu*, 104 vd.; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 185, 186.

<sup>59</sup> Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 154, 155; Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 638; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1044, 1045.

<sup>60</sup> Seda İrem Çakırca, “Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (Ekim 2012), 87; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 179.

<sup>61</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahî, *el-Mebsûṭ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983), 15/50, 80, 81; *Mecelle* b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahî, *el-Mebsûṭ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983), 15/50, 80, 81; Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 155; Çakırca, “Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu”, 87; Safa Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (İstanbul: Beta Yayınları, 25. Baskı, 2014), 208; Tiftik, *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu*, 36, 37; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 179; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1045, 1046.

karıştığını bildiği halde söz konusu nehirde koyunlarını suvaran sürü sahibinin bu kusurlu fiili, illiyet bağının uygunluğunu ortadan kaldıracığından dolayı zararlı atıkları nehre bırakan kişinin bir başka ifadeyle nehri kirletenin tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırır.<sup>62</sup>

### 3) Üçüncü Kişinin Ağır Kusuru

Zararın oluşmasında üçüncü kişinin ağır kusuru varsa, suyu kirletenin tazmin yükümlülüğü ortadan kalkar. Örneğin, birisinin (A) yol üzerinde bıraktığı zararlı atıkları bir başkasının (B) yakında bulunan bir balık çiftliğine götürüp atması sebebiyle balıkların ölümüne yol açması olayında oluşan zarar B tarafından tazmin edilir. Çünkü B'nin zararlı fiili, zarar ile zararlı atıkları yol üzerine bırakma fiili arasındaki sebep-sonuç ilişkisini ortadan kaldırmıştır.<sup>63</sup>

### 4. Zararın Giderilmesi

Su kirliliği, sonuçları itibariyle amme zararı yönü daha ağır basan bir zarar şekli olduğu için, zarara uğrayan kişinin zarara rıza göstermesi suyu kirletenin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü hukuk amme yararını özel yarara tercih eder. Ayrıca Hanefî fıkıhçılara göre haklı savunma ve zaruret durumlarında olsa bile başkasının suyunu kirleten kişi verdiği zararı tazmin etmekle sorumlu tutulur.<sup>64</sup> Nitekim başkalarına zarar vermemek, hukuka aykırı bir şekilde verilen zararı ortadan kaldırmak İslâm hukukunun önemli küllî prensiplerinden biridir.<sup>65</sup> Çünkü zarar vermek bir anlamda zulmetmek demektir. Bu bağlamda hukuka aykırı bir şekilde verilen zararın giderilmesi vaciptir.<sup>66</sup> Malın ve canın dokunulmazlığı ilkesi fehvasınca hukuka aykırı bir şekilde suyu ve su kaynaklarını kirletmek suretiyle başkalarının şahıs ve malvarlıkları ile menfaatlerine yönelik herhangi bir zarar veren kişi oluşan zararı gidermekle sorumlu tutulur.<sup>67</sup> Bu esasa göre salhane, tabakhane, mezbahane,

<sup>62</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27/2, 16, 51; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/274; Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 155; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 208; Tiftik, *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu*, 37, 38; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 125, 125; Çakırca, "Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu", 87; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 179; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1046.

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/6, 7, 17; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/238; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/507; Deschenaux - Tercier, *Sorumluluk Hukuku*, 155; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 125, 126; Çakırca, "Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu", 87; Reisoğlu, *Türk Borçlar Hukuku*, 208; Tiftik, *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu*, 39-41; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 179; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1046.

<sup>64</sup> bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/79-84; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1045, 1046.

<sup>65</sup> bk. *Mecelle*, md. 19, 20.

<sup>66</sup> bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/73-76.

<sup>67</sup> Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1046-1050.

tuvalet, lâğım gibi işletmeler sebebiyle başkalarına verilen zararlar giderilir. Bu ve benzeri şekillerde suya verilen zararlar tamir ve bakım yoluyla giderilebiliyorsa oluşan zarar bu şekilde giderilmeye çalışılır. Fakat oluşan su kirliliği bakım ve onarımla giderilemiyor ise suyun kirlenmesine yol açan tesis yargı yoluyla kapatılır.<sup>68</sup> Çünkü bütün insanlar mülkiyet altına alınmamış, mübâh olan suya ortak olup<sup>69</sup> ancak başkalarına zarar vermemek şartıyla bu su kaynaklarından yararlanabilirler.<sup>70</sup> Yeraltı suları,<sup>71</sup> denizler ve büyük göller de insanların ortak malı olduğu için kirletmemek kaydıyla herkes tarafından serbestçe kullanılabilirler.<sup>72</sup>

Suyu veya su kaynaklarını hukuka aykırı bir şekilde kirlettiği ispat edilen gerçek veya hükmi şahıslar, kirlilik sebebiyle meydana gelen zararın tazmininden sorumlu tutulur. Oluşan zarar tespit edilirken alanın uzmanlarından yararlanılır. Sözgelimi, bir işletme zararlı kimyasal maddelerini başkasına ait olan bir balık çiftliğine akıtsa, işletme sahibi sebep olduğu zararın tazmininden sorumlu tutulur. Balık çiftliği sahibinin zararı giderilirken çiftliğin kıymeti bir keresinde balıklı, bir keresinde de balıksız farz edilerek hesaplanır. Ortaya çıkan fiyat farkı işletmeci tarafından balık çiftliğinin mâlikine tazmin edilir.<sup>73</sup>

Türk Medeni Kanunu'nun 756, 757 ve 758'inci maddelerine göre de yeraltı ve yerüstü suları, amme yararına ait sular olup bu kaynakları kirleten kişi ortaya çıkan zararı tazmin etmekle yükümlü tutulur.<sup>74</sup> Zararın hakiki miktarının kanıtlanması imkânsız olduğunda yargıç oluşan zararı hakkaniyet esaslarına göre belirler.<sup>75</sup>

## 5. Zararın Tazmin Şekli

İslâm hukukunda su kirliliği sebebiyle zarara uğrayan kişinin kaybı/hasarı hesaplanırken zarara uğrayan şeyin veya değerinin cinsi ve niteliği belirlenerek izale edilir. Sözgelimi, işletmesinin zehirli atıklarını nehre akıtan işletme sahibi (A) bu haksız fiili sebebiyle başkasının (B) kıyemî değeri 2000 TL. olan koyununun itlâfına yol açmışsa, işletme sahibi mezkûr koyunun kıyemî değerini tazmin eder. Fakat sebep olduğu su kirliliği başkasının piyasada emsal bedel ile benzeri bulunabilen bir eşyasını kirletmiş ya da zarara

<sup>68</sup> Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 2/175-182; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/176, 177.

<sup>69</sup> *Mecelle*, md. 1234, 1266; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/185 vd.

<sup>70</sup> *Mecelle*, md. 1254.

<sup>71</sup> *Mecelle*, md. 1235; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/185.

<sup>72</sup> *Mecelle*, md. 1237, 1264; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/186, 187.

<sup>73</sup> Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1046-1048.

<sup>74</sup> bk. Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu, 209, 210; Oğuzman - Seliçi, *Eşya Hukuku*, 447, 448.

<sup>75</sup> Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1048.

uğratmış ise, suyu kirleten işletme sahibi zarara uğrayan malın da misli değerini tazmin eder.<sup>76</sup>

### 5.1. Malvarlığına Verilen Zararların Tazmini

Zararın izalesinin gerekliliği ilkesine göre,<sup>77</sup> su kaynaklarını kirletmek suretiyle başkasının malvarlığına yönelik oluşan eksilme ve zararları suyu kirleten kişi tazmin etmekle yükümlü tutulur. Çünkü zarar vermemek ve hukuka aykırı bir şekilde başkasının mamelekine yönelik verilen zararın tazmin edilmesi hukukun önde gelen temel prensiplerinden biridir.<sup>78</sup> Sözelimi, kamuya ait olan bir yoldaki su yalağına zehirli atığı döken kişi, bir başkasının hayvanının zehirlenip telef olmasına veya zehirlenmesine sebep olsa, söz konusu zehirli atık maddeyi suluğa döken kişi -suyu kirleten de diyebiliriz-, hayvan itlâf olmuşsa hayvanın kıyemî değeri olan 10.000 TL.'yi öder. Yok, eğer hayvan itlâf olmayıp hayvan için bir takım tedavi harcamaları yapılmış ise, söz konusu harcamalar zehirli atığı suluğa döken kişi tarafından tazmin edilir. Kezâ, soğumaları için kamuya ait bir çeşmenin yalağına bırakılan bazı meyvelerin bulunduğu suya/su yalağına zehirli atığı döken kişi, meyvelerin misli değeri olan 50 TL.'yi zarara uğratılan kişiye tazmin etmekle yükümlüdür.<sup>79</sup> Aynı şekilde birisinin temizlensin diye dere yatağına bıraktığı 1000 TL. lik yünlerini işletmesinin zehirli atıklarını dereye akıtarak/salarak kirleten işletme sahibi yünlerin objektif bilirkişilerce tespit edilen eksilen değerini -varsayalım 200 TL.- ödemekle sorumlu tutulur.<sup>80</sup>

### 5.2. Cismanî Zararların Tazmini

Su kaynaklarını kirletmek suretiyle ortaya çıkan cismanî zararları suyu kirleten kişi tazmin etmekle yükümlü tutulur. Sözelimi, evinin veya fabrikasının zehirli kimyasal atıklarını başkasına veya kamuya ait olan yola veya su kaynaklarına salan/akıtan kişinin hukuka aykırı olan bu fiili sebebiyle oluşacak olan cismanî zararların tazmininden sorumlu tutulması hem dinî hükümlerin amacına hem de adalet ve hakkaniyet esasına uygun bir hükümdür. Çünkü haksız fiil faili mezkûr suyu/su kaynağını kirletmeseydi, zararlar karşı

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsûl*, 11/50, 111; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/150, 168, 394; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/262; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1048.

<sup>77</sup> bk. Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1048; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu*, 92-94.

<sup>78</sup> bk. İbn Mâce, "Ahkâm", 17; *Mecelle*, md. 19.

<sup>79</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/59, 5/46; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/262; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/238, 239; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/497.

<sup>80</sup> bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 7/154; Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku*, 1/268, 5/441, 442; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1048.

karşıya kalan şahıs söz konusu zarar, kayıp ve hasarlara -ölüm, yaralanma, düşük, zehirlenme, cilt tahrişi vb.- uğramayacaktı.<sup>81</sup>

Türk pozitif hukukunda da zararın giderilmesi esası bağlamında<sup>82</sup> suyu kirleten doğrudan veya dolaylı olarak sebep olduğu bedenî zararlardan, tedavi giderlerinden, mahrum kalınan menfaat, kâr ve avantajlardan, cenaze masraflarından, düşük yapma olaylarından, doğum sonrası ortaya çıkabilecek bazı olumsuz etki ve sakatlıklardan ve hatta zarara uğrayan kişinin destekten mahrum kalan yakınlarının uğradığı bütün zararlardan mesul tutulur.<sup>83</sup>

### 5.3. Menfaatlere Verilen Zararların Tazmini

Hanefî mezhebi dışında kalan diğer üç mezhebe göre, menfaatlerin de mal olduğu esas kabul edilmiştir. Bu esas bağlamında su kirliliği sebebiyle ortaya çıkan menfaat kayıplarının da zarar çerçevesinde değerlendirilmesi ve suyu kirleten tarafından zarara uğrayan kişiye tazmin edilmesi gerekir. Fakihlerin çoğunluğunun ve Türk pozitif hukukunun kabul ettiği bu görüş hukuk mantığı, hak, menfaat ve çıkarların muhafazası ve korunması açısından daha isabetli olan bir görüştür. Sözelimi, işletmesinin kirli ve zehirli atıklarını yakınındaki nehre akıttığı için civardaki gayrimenkul sahipleri maliki oldukları gayrimenkullerine alıcı veya kiracı bulamıyorlarsa bu yoksun kalınan kâr ve menfaat kayıplarının suyu kirleten işletme sahibi tarafından karşılanması gerekir. Çünkü bu zararın müsebbibi işletmecidir, işletmecinin kirlenme fiilidir. Ayrıca söz konusu işletmeden kâr sağlayan kişi bizzat doğrudan veya dolaylı bir şekilde suyu kirleten işletme sahibidir.

### 5.4. Manevi Zararların Tazmini

Su kaynaklarının kirletilmesinden kaynaklanan bazı manevî zararlar oluşmuş olabilir. Sözelimi, çevresinde su kaynaklarını kirleten bazı işletmelerin varlığından ıstırap çeken, acı ve elem duyan hatta psikolojisi bozulabilen kişiler olabilir. İslâm hukukunda manevî zararların tazmine konu olup olamayacağı hususu her ne kadar doktrinde tartışmalı bir mesele ise de İmam Muhammed (öl. 189/804) ile İmam Şâfiî'nin (öl. 204/819) karşılaşılan acı ve

<sup>81</sup> Mevkûfâtî Mehmet Efendi, *Şerhu'l-Mevkûfâtî* (İstanbul: Dersa'âdet, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1900), 2/259, 260; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 7/177-194, 386; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/497; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 180; Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1047-1049.

<sup>82</sup> bk. Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 92-94; Çakırca, "Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu", 89, 90.

<sup>83</sup> Ergün, "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu", 1049; Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1981), 74-85; Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 634 vd.; Zeynep Güdük, "Türk Mevzuatında Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu", *TBB Dergisi* 130 (2017), 222; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*, 30, 99-101.

elemlerin manevî tazminata konu olabileceği görüşünden<sup>84</sup> hareketle su kirliliği nedeniyle oluşabilecek olan manevî zararların da tazmine konu olabileceğini söyleyebiliriz. İmam Muhammed ve İmam Şâfiî'nin manevî zararların da tazmin sebebi olabileceğine yönelik olarak ileri sürdükleri bu görüş ile<sup>85</sup> Türk pozitif hukuku arasında paralellik bulunmaktadır.<sup>86</sup>

### 5.5. Ekolojik Zararların Tazmini

Su kirliliğinin sebep olabileceği zararlar daha çok uzun vadede ortaya çıkabilecek olan ekolojik hasar ve kayıplar olduğu gerçeğidir. Bu gerçekten daha da önemlisi, su kirliliğinin etki alanı ferdî, sınırlı bir alan olmayıp yerüstü ve yeraltı ile bütün tabiat, toprak, hava, atmosfer, insanlar, hayvanlar, bitkiler, tekmil organizmalar ve hatta gelecekteki toplumlar ve bilimum varlıklardır. Kısacası su kirliliği sebebiyle oluşacak olan zararın hedef kitlesi ve mağduru bizzat bütünüyle hayatın kendisidir. Bu bağlamda su kirliliğinin yol açtığı ekolojik zararların tazmini meselesi hukukîdir.<sup>87</sup> Zira İslâm hukuk doktrininde zararın izalesi ve zararın izale biçimine ilişkin küllî esaslara göre,<sup>88</sup> su kirliliğinin yol açtığı ekolojik zararlar da tazmin konusu olup su kirliliği sebebiyle zarara uğrayan kişiye tazmin edilmelidir. Oluşan kayıp, hasar ve zararlar bütünüyle izale edilemiyorsa imkân nispetinde giderilmelidir. Bazı hal ve durumlarda kamunun yararı için ehven ve daha az zararın tercihi kuralı da işletilmelidir.<sup>89</sup>

### 6. İspat Külfeti

Gerek İslâm hukuku ve gerekse Türk pozitif hukukuna göre, davacı tarafından ispat edilmek kaydıyla su kaynaklarını kirleten gerçek veyahut hükmî şahıslar verdikleri zararın tazmininden sorumlu tutulurlar.<sup>90</sup> Ayrıca her iki hukuka göre de kurtuluş beyyinesi getirilme imkânı olmayan mesuliyet çeşidi olduğundan dolayı suyu kirleten kişi, kirletme fiilinde kusursuz olduğunu ispat etse dahi oluşan zararın tazmininden kurtulamaz.<sup>91</sup>

<sup>84</sup> bk. Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 78, 79; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 180; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1049, 1050.

<sup>85</sup> Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1049, 1050.

<sup>86</sup> bk. Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 332, 333; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu*, 92-94.

<sup>87</sup> bk. Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 180-182; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu*, 28-30, 102-106; Çakırca, “Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu”, 78, 82, 83; Güdük, “Türk Mevzuatında Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu”, 202, 205, 208.

<sup>88</sup> bk. *Mecelle*, md. 19, 20, 26-31.

<sup>89</sup> Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 182.

<sup>90</sup> Müslim, “Akdiyye”, 3; *Mecelle*, md. 76; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/535, 536; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 178, 179; Ergün, “Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu”, 1047, 1049, 1050; Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 334, 529, 530; Demir, *Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu*, 104, 159, 160; Güdük, “Türk Mevzuatında Çevreyi Kirletenin Hukukî Sorumluluğu”, 210.

<sup>91</sup> Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku*, 472, 473, 634; Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 179.

## 7. Değerlendirme

Temiz ve temizleyici özelliklerinden dolayı yağmur, kuyu, pınar, vadi ve deniz suyu gibi mutlak suları kullanmak caiz olup,<sup>92</sup> suyun tabiî niteliğine hanel getirmemek ve onun bu tabiî niteliğini korumak bir sorumluluktur.<sup>93</sup> Klasik fıkıh ile ahkâm hadislerini ihtiva eden kaynaklarda<sup>94</sup> ve muasır fıkıh eserlerinde “su bahsi=bâbu’l-miyâh” söz konusu eserlerin ilk bölümlerinde yer alır.<sup>95</sup> Çünkü gökten sınırlı ölçüde indirilen su, varlığın başlangıcı, hayatın vazgeçilmez unsuru, ilâhi nimet, ibadet aracı, temiz, temizleyici, yeryüzüne muayyen bir tatla indirilmiştir. Ayrıca o, bütün varlıkların hayat formlarını ve canlılıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan, varlık delillerinden mühim bir delil, insanlar ve hayvanlar arasında ortak kullanılması ve paylaşılması gereken güzel bir rızık ve rızık sebebidir.<sup>96</sup>

Gökyüzünden temiz ve temizleyici olarak indirilmiş olan suyun<sup>97</sup> renk, tat ve kokusunu değiştirip bozan herhangi bir etken olmadıkça temiz kalacağı kesindir.<sup>98</sup> Ayrıca deniz suyunun temiz, ölüsünün de helâl olduğunu haber veren nasslar,<sup>99</sup> değil en zehirli kimyasal madde ve ağır sanayi atıklarıyla kirletilmesi, bevledilmek suretiyle olsa dahi kirletilmemesini gerektirir.<sup>100</sup> Zira Resûlullah tabiî niteliğini koruduğu müddetçe temiz ve temizleyici olan suyu<sup>101</sup> kirletmenin lânetlenilebilir ve hukuka aykırı bir fiil olduğunu buyurmuşlardır.<sup>102</sup>

Su kaynaklarının kirletilmesi aynı zamanda hiç şüphesiz küresel çapta büyük bir israf ve ciddi bir hukukî sorundur. Bu bağlamda bazı fakihler abdestli olan bir kişinin tekrar abdest almasını,<sup>103</sup> gusülden sonra ayrıca bir abdest alınmasını,<sup>104</sup> abdest esnasında organların üç defadan fazla yıkanarak suyun israf edilmesini dahi Hz. Peygamber’in sünnetinin aşılması olarak değerlendirmişler ve hoş karşılamamışlardır.<sup>105</sup> Nitekim Hz. Peygamber bir keresinde

<sup>92</sup> bk. Halebî, *Mültekâ*, 9.

<sup>93</sup> Savaş, “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, 252, 253.

<sup>94</sup> bk. ‘Abdulğani el-Güneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, thk. Kâsım Muhammed en-Nurî (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016), 1/40 vd.; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/13 vd.; Kehlânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/14 vd.

<sup>95</sup> bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu‘âşır, 34. Baskı, 2014), 1/209 vd.

<sup>96</sup> bk. el-Bakara 2/22, 60; el-Enbiyâ 21/30; el-Mü’minûn 23/18; er-Rûm 30/24; el-Vâkı‘a 56/68, 69.

<sup>97</sup> el-Enfâl 8/11; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/30, 31, 35; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/17; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/209, 228, 229.

<sup>98</sup> Kehlânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/18; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/210.

<sup>99</sup> el-Mâide 5/96; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/35; Kehlânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/15.

<sup>100</sup> bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/45, 46; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/31.

<sup>101</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 35; Nesâî, “Tahâret”, 149; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/21.

<sup>102</sup> bk. Buhârî, “Vudû”, 26, 68; Müslim, “Tahâret”, 95.

<sup>103</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/313.

<sup>104</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/158.

<sup>105</sup> bk. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 1/232.

çevresindeki kişilerden abdest için su istemişler ve abdest organlarını üçer defa yıkayarak güzel bir abdest alarak şöyle buyurmuşlardır: “*Bu şekilde abdest almak, benim ve benden önceki peygamberlerin abdest alma şeklidir. Her kim organlarını bundan az ya da çok yıkarsa, zulüm ve haksızlık yapmış olur.*”<sup>106</sup> Ayrıca ashaptan bazılarının bir abdestle beş vakit namazlarını eda ettikleri de bilinmektedir.<sup>107</sup>

Hâsılı, su kaynaklarının kirletilmesi<sup>108</sup> toprağın kirletilmesi demek olup muhafaza edilmesi gereken can, mal, din...<sup>109</sup> ve yalnızca Hz. Peygamber’e ve O’nun ümmetine bütünüyle yeryüzünün mescit ve toprağının temiz kılındığına ilişkin varit olan nasslara<sup>110</sup> ve aynı zamanda mevzu hukuka aykırıdır.<sup>111</sup>

Bütün kâinatın bir emanet olduğu bilinci ve esasına göre de,<sup>112</sup> harp esnasında bile düşman kuvvetlerinin su kaynaklarına zehir atılmaz, suları ifsat edilip kirletilmez.<sup>113</sup> Her nimet gibi,<sup>114</sup> hukuka aykırı bir şekilde kirletilen su kaynaklarının “Sorumluluk Hukuku” bağlamı dışında bir de uhrevî sorumluluğunun olduğu,<sup>115</sup> su kaynaklarının temiz tutulması, kirletilmemesi gerektiği hususunda –makalenin kapsamı dışında olsa da- İslâm hukuku “*tazir kapsamında, hafifinden ağırına doğru; uyarma, kınama, mahkemeye celp, dayak, teşhir, azil, para cezası ve tazminat, malzemelerini müsadere, faaliyetten men, işletme ve kullanım izni vermeme, işletmeyi kısa ve uzun süreli durdurma, hapis, işletmenin mülküne ve araçlarına el koyma, sürgün, hapis... insanların ve canlıların ölümüne sebep olmuşsa siyaseten katil... gibi cezalar...*” ve caydırıcı yaptırımlar da içerir.<sup>116</sup> Bu bağlamda ifade edilmesi gereken önemli bir husus da, İslâm hisbe teşkilatında muhtesiplerin bir görevi de, çevreyi dolayısıyla su kaynaklarını kirleten kişilerin hukuka aykırı olan bu fiillerinin tespiti ve önüne geçilmesi görevi idi.<sup>117</sup>

<sup>106</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 2/98; İbn Mâce, “Tahâret”, 47; İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 1/233; İbn ‘Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/132; Mevkûfâtî, *Şerhu’l-Mevkûfâtî*, 1/15; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 1/42; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 1/356, 357.

<sup>107</sup> bk. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bârî*, 1/310, 311.

<sup>108</sup> bk. el-Mâide 5/96; er-Rûm 30/41; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/35; Kehlânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/15.

<sup>109</sup> bk. Buhârî, “Nikâh”, 80, “Edeb”, 31; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/59; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 3/238.

<sup>110</sup> bk. Buhârî, “Cenâiz”, 67; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/30.

<sup>111</sup> bk. Demir, *Çevreyi Kirleteni Hukuki Sorumluluğu*, 30-32, 102-106; Çakırca, “Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu”, 59-94; Güdük, “Türk Mevzuatında Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu”, 187-224.

<sup>112</sup> bk. el-Ahzâb 33/82; İbrahim Hilmi Karlı, “Çevre Sorunu ve Kur’ân’ın Doğal Çevre Öğretisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (Ocak-Şubat-Mart 2012), 110-113.

<sup>113</sup> bk. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/366; Sâbık, *Fıkhü’s-sünne*, 3/60.

<sup>114</sup> bk. et-Tekâsür 102/1-8.

<sup>115</sup> Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 118, 119.

<sup>116</sup> bk. Karaaslan, *İslâm Çevre Hukuku*, 186 vd.

<sup>117</sup> Cengiz Kallek, “Hisbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/140.



## SONUÇ

Bütün varlığın başlangıç maddesi olan su, hem insanoğlunun hem de kâinatın ekseri kısmını oluşturur. Araştırmamız esnasında klâsik fıkıh literatüründe itlâf, mübâşeret/doğrudan itlâf, tesebbüben/dolaylı itlâf, mübâşeret ve tesebbüp ilkeleri bağlamında ve bundan başka, suya ve su kirliliğine ilişkin kazuistik/meseleci yöntemle (=case law) birçok meselenin ele alındığını ve bu meselelere hukukî çözümler getirilmiş olduğunu gördük. Zira suların kirletilmesinden dolayı ortaya çıkan mesuliyet, her ne kadar modern hukukun en yeni objektif sorumluluk çeşitlerinden biri ise de, İslâm hukukunun başlangıçtan itibaren benimsediği bir tazmin sebebidir.

İslâm hukukunda hukuka aykırı bir şekilde başkasının malvarlığına, canına ve beden tamlığına yönelik kayıp, hasar ve zarar vermek haramdır. Bu esasa göre, İslâm hukukunda diğer mubahlarda olduğu gibi, su kaynaklarının da başkalarına zarar vermeden “esenlik ve selâmet şartıyla” kullanılabilceği ilkesi vardır. Doğrudan veya dolaylı bir şekilde su kaynaklarını kirleten gerçek veya tüzel kişiler, ispat külfeti ve yükümlülüğü davacının olmak şartıyla can, mal, menfaat... vb. şeylere ve değerlere verilen tekmil zararlardan mesul tutulur.

İslâm hukukunun zarar vermenin haksız ve hukuka aykırı bir fiil olduğu, verilen zararın izale edilip giderilmesinin gerekliliği gibi esas ve prensiplerine göre, itlâf edilen malın ve değerlerin tazmin edilip karşılanması anlamına gelen *hukukî sorumluluktan* başka, her ne kadar araştırmamızın kapsamı dışında olsa da suyu ve su kaynaklarını kirletene yükletilen en hafif olandan en ağır olanına doğru, uyarıdan siyaseten katle kadar işletilebilen önemli bazı *cezaî sorumluluklar* ve zarara uğrayan tarafı kayırcı ve tatmin edici müeyyideleri de vardır. Kezâ, İslâm hukuk sisteminde “Sorumluluk Hukuku” dışında, ibadet vesilesi olan suyun ve su kaynaklarının ilâhi nimet olduğunu bilmek, israf edip kirletmemek, ihraz edilerek mülkiyet altına alınmamış olan su kaynaklarına herkesin ortak olduğunu ve bu kaynakları “ihsan ilkesi” gereğine göre, ekolojiye ve ekolojik dengeye (el-mîzân) hasar ve zarar vermeden, kirletmeden kullanmak dinî, ahlâkî, vicdanî ve hukukî bir sorumluluktur.

Bu makalemizde “Mukayeseli Hukuka Göre Suların Kirletilmesinden Dolayı Oluşan Hukukî Sorumluluk” meselesini mevzu hukukun sistematüğinden ve kavramlarından yararlanarak inceledik. Araştırmamız neticesinde İslâm fıkının su kirliliği meselesine adalet ve hakkaniyet prensipleri bağlamında, âdil, hakkaniyetli, esaslı, uygulanabilir, karşılaşılan

zarar, hasar, kayıp ve mağduriyetleri giderebilen, özgün, önemli bazı hukukî çözümler ve yaklaşımlar getirmiş olduğuna şahit olduk. Ancak mezkûr konunun bir de *ceza sorumluluk* bağlamında araştırılması İslâm hukukunun hukuk bilimine mühim bir katkısı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matba'a-i Ebu'z-Ziyâ', 3. Baskı, 1911.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Şahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çakırca, Seda İrem. "Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 47 (Ekim 2012), 59-94.
- Dârekutnî, 'Alî İbn-u Ömer. *es-Sünen*. Ta'lik: Ebû Tayyib Muhammed Âbâdî. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 4. Baskı, 1986.
- Demir, Fahri. *İslâm Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı*. Ankara: Emek Matbaacılık, 1981.
- Demir, Hasan. *Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Deschenaux, Henri - Tercier, Pierre. *Sorumluluk Hukuku*. çev. Salim Özdemir. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ergün, Mehmet. "Karşılaştırmalı Hukukta Çevreyi Kirletenlerin Hukukî Sorumluluğu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/71 (Haziran 2020), 1038-1053.
- Ergün, Mehmet. *İslâm Hukukunda Bina Mâliklerinin Fena Yapım ve Bakım Eksikliği Sorumluluğu (Kusursuz Sorumluluk Teorisi)*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2021.
- Güdük Zeynep. "Türk Mevzuatında Çevreyi Kirletenin Hukuki Sorumluluğu". *TBB Dergisi* 130 (2017), 187-224.
- Günay, Hacı Mehmet. "Su". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Gürkan, Salime Leyla. “Su”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hacak, Hasan. “İrtifak”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 22/460-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî. *Mültekâ'l-Ebhûr*. İstanbul: Şirket-i Şahâfiyye-i 'Osmâniyye Matba'asi, 1898.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-Muhtâr 'Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Hacer el-'Askalânî - Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife li't-tıba'ati ve'n-neşr, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffuquddîn Ebû Muhammed b. Aḥmed b. 'Abdillâh. *el-Muğnî*. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İnalcık, Halil. “Su”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/437-440. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kallek, Cengiz. “Hisbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karaaslan, M. Abdülmecit. *İslâm Çevre Hukuku*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1981.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 1985.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Karlı, İbrahim Hilmi. “Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Doğal Çevre Öğretisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (Ocak-Şubat-Mart 2012), 93-120.
- Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Kitâbu Bedâi'U's-Şanâi' Fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Baskı, 1974.

- Kaya, Ali. *İslâm Hukukunda Bedene İlişkin Zararlar ve Tazmini*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Kehlânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm Min Edilleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 4. Baskı, 1960.
- Mevkûfâtî, Mehmet Efendi. *Şerhu'l-Mevkûfâtî*. 2 Cilt. İstanbul: Dersa'âdet, Şirket-i Sahâfiyei Osmâniyye Matbaası, 1900.
- Mevsilî, 'Abdullâh b. Muhammed b. Mevdûd. *El-İhtiyâr Li Ta'Lili'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Ta'lîk: Şeyh Mahmûd Ebû Daķika. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Meydânî, 'Abdulğanî el-Ğuneymî. *El-Lübâb Fî Şerhi'l-Kitâb*. 2 Cilt. thk. Kâsım Muhammed en-Nurî. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2016.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Dürerü'l-Hükkâm Fî Şerhi Ğureri'l-Ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1970.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *El-Câmi'U's-Şâhih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Narter, Sami. *Kusursuz Sorumluluk, Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2. Baskı, 2016.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Oğuzman, M. Kemal - Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. İstanbul: Filiz Kitabevi, Fakülteler Matbaası, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 3. Bası, 2000.
- Oğuzman, M. Kemal - Seliçi, Özer. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 5. Baskı, 1988.
- Öğüt, Salim. "Harim". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 16/188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pala, İskender. "Su". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Reisoğlu, Safa. *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. İstanbul: Beta Yayınları, 25. Baskı, 2014.
- Sâbık, Seyyid. *Fıķhu's-Sünne*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Dâru'l-Ħadîs, ts.

- Savaş, Abdurrahman. “Hitit, Roma, İslâm ve Yahudi Hukukları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 243-274.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982-1983.
- Şevkânî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed. *Neylû'l-Evtâr Şerhu Münteķa'l-AhBâr Min Ehâdis-İ Seyyidi'l-AhYâr*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1973.
- Tahtâvî, Ahmed Râfî'. *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'Alâ Merâķi'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh*. Mısır: Matba'a-i Muştafâ Muhammed, 1937.
- Tiftik, Mustafa. *Türk Hukukunda Tehlike Sorumluluklarının Genel Kural ile Düzenlenmesi Sorunu*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2. Baskı, 2005.
- Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu*. İstanbul: Beta Yayınları, 11. Baskı, 2015.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*. 5 Cilt. haz. Sıtkı Güllü. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *El-Fıķhu'l-İslâmî Ve Edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşķ: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 34. Baskı, 2014.



## HADİSLERDE KUL HAKKI İHLALLERİ (MEZALİM) VE ÇÖZÜM YOLLARI<sup>1</sup>

VIOLATION OF HUMAN RIGHT IN THE LIGHT OF HADITH AND WAYS OF COMPENSATION

**Mehmet ÇİMEN**

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye

*PhD Student, Inonu University, Faculty of Theology, Malatya / Turkey*

[cimenmehmet1187@gmail.com](mailto:cimenmehmet1187@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4821-6922](https://orcid.org/0000-0002-4821-6922)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 06 Nisan /April 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Çimen, Mehmet. “Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 63-91.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

<sup>1</sup> Bu makale, “Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## ÖZ

İnsanların bireysel gelişimlerini inşa etmek ve güvenli bir toplumsal yapıyı temellendirmek için diğer insanların başta yaşam olmak üzere temel hak ve özgürlüklerini ihlal etmemesi gerekir. Haklara riayet dini olan İslam'ın temel öğretilerinde kul hakkı konusuna büyük önem verilmiştir. Hak ihlalleri aile problemlerinden yolsuzluklara, sosyal ilişkilerin çözülmesinden görevlendirmelerde ehliyet ve liyakat ilkelerinin göz ardı edilmesine kadar çok farklı türleri sosyal, iktisadi ve idari hayatın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu bireysel ve toplumsal hak ihlalleri toplumun maddî ve manevî olarak geri kalmasında büyük rol oynadığı açıktır. Bu çalışma, hak ihlalleri konusunu ve bu ihlallerin çözüm yollarını dinimizin temel öğretileri ışığında inceleyerek farkındalık ve bilinç oluşmasına katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Kul hakkı ihlalleri, konularına göre can, mal ve saygınlık başlıkları altında ele alınmıştır. Muhataplarına göre ise en yakın sosyal halkadan başlanarak tüm topluma kadar konu incelenmiştir. Hak ihlallerinin yaşanmaması için, yaşandıktan sonra ise telafisi için dinimizce öngörölmüş olan gerekli tedbirler ele alınmıştır. Son olarak Allah Resulü'nün (sav) hak ihlallerine yaklaşım tarzı ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hak, Kul Hakkı, İhlal, Helalleşme.

## ABSTRACT

Islam which is a religion that protects rights has given great importance to human rights issue in its teachings. The individual and social right violations which arise in all areas of life, be it social, economic or administrative, and range from family problems to corruption, from dispersion of social bonds to disregarding competency in assignments, play a huge role in the backwardness of the society from both material and moral perspective. In this study, it is aimed to examine the right violation issue with all its dimensions and its solutions in the light of Islam's basic teachings and to contribute to the awareness and consciousness regarding this critical issue. Human right violations have been examined with regard to its subject under life, property and prestige titles and with regard to the people starting from inner social circles up to the whole society. The precautionary steps in order to prevent violations and if happened, to compensate them are analyzed. Finally, the Prophet's (pbuh) approach to right violations has been examined.

**Keywords:** Hadith, Right, Human Rights, Violation, Compensation.



## GİRİŞ

Günümüzde toplumun yaşadığı her türlü problem incelendiğinde, temelde dinimizde büyük bir önemi haiz olan kul hakkının ihlallerinin yer aldığı görülmektedir. Hayatın her sahasında kul hakkı ihlallerinin çok büyük boyutlarda yaşandığı bir dönemden geçilmektedir. Sosyal, iktisadi ve idari olsun kul hakkı ihlallerinin çok farklı türleri ile karşılaşmaktadır. Aile problemlerinden ticari hayattaki aldatmalara, sosyal ilişkilerin çözülmesinden görevlendirmelerde ehliyet ve liyakat ilkelerinin göz ardı edilmesine kadar her sahada yansımaları görülen bireysel ve toplumsal hak ihlallerinin toplumun maddî ve manevi olarak geri kalmasında büyük rol oynadığı açıktır. Başlıca can, mal, onur konularında söz konusu olan, aileden başlayarak komşu, akraba, işçi-işveren, yöneten-yönetilen gibi farklı ilişkileri kapsayan, kul hakkı ihlalleri yaşanan toplumsal problemler muvacehesinde büyük bir güncel önem taşıdığı düşünülmektedir.

Kuran ve sünnette kul hakkı ve kul hakkı ihlalleri konusunun üzerinde önemle durulmuştur. Allah kitabında hakların ihlal edilmemesini<sup>2</sup>, taraflar arasında hüküm verirken adaletin elden bırakılmamasını<sup>3</sup> hatta yakın akrabalara karşı dahi adil davranılmasını emretmiştir.<sup>4</sup> Hz. Peygamber (sav) ise hadislerinde Müslümanları birbirini sevmeye, birbirine merhamet etmeye birbirini kenetleyen bir binanın yapı taşlarına<sup>5</sup> yahut bir organın acısını uykusuz kalarak ve ateşi yükselerek aynen paylaşan bir vücuda<sup>6</sup> benzetmiş, bir Müslümanın kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de isteyeceğini<sup>7</sup> ve Müslümanın, elinden ve dilinden emin olunan, müminin de insanların canları ve malları hususunda güvende oldukları kimse olduğunu<sup>8</sup> bildirmiştir. Böyle bir Müslüman, kul hakkı konusunda son derece saygılı ve insanların kendisinden emin olduğu kişi olmalıdır. Resulullah (sav), Cenabı Hakk'ın huzuruna, üzerinde hiç kimsenin her hangi bir hakkı olmadan ulaşmayı istediğini söyleyerek<sup>9</sup>

<sup>2</sup> el-Bakara 2/188

<sup>3</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>4</sup> en-Nisâ 4/135.

<sup>5</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhih, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, (b.y.: Dârü Tavki'n-Necât, 1422), "Salât", 88; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-şâhih. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Birr", 65.

<sup>6</sup> Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

<sup>7</sup> Buhârî, "İmân", 7; Müslim, "İmân", 71.

<sup>8</sup> Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmîzî, Sünenü't-Tirmîzî, Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, ( Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "İman", 12; Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, es-Sünen, Thk. 'Abdulfettâh Ebû Gûdde, (Halep: Mektebu'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İman", 8; Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 14/499.

<sup>9</sup> Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, es-Sünen, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.), "Büyü", 51; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 14/443.

kul hak ihlallerine karşı hassasiyetini ümmetine örnek bırakmıştır. Ayrıca, Cahiliye devrinde mazlumların haklarını korumak üzere yapılan Hılfü'l-Fudûl anlaşmasına katılmış, İslam geldikten sonra da bu anlaşmadan övgüyle bahsetmiştir.<sup>10</sup>

Çeşitli kul hakkı ilişkileri (örneğin, komşu veya akraba hakları) araştırmalara konu olmuşsa da<sup>11</sup> özellikle kul hakkı ihlalleri konusunun, konunun büyük güncel kıymetine rağmen, tüm boyutlarıyla incelenmediği görülmektedir. Bu çalışmada kul hakkının faziletinden ziyade kul haklarının ihlal edilmesi durumunu ele alarak bu konuda farkındalık uyandırmak ve bilinçlendirmeye katkıda bulunmak istenmiştir. Nitekim toplumda hak ihlallerinin yaşanmadığı sağlıklı ilişkiler ancak böyle bir farkındalık ve bilinç neticesinde sağlanabilir. Ayrıca, toplumun kul hakkına riayetini fazileti hakkında, hak ihlallerinden sakınmaya nispetle daha fazla bilgili olduğu, bu sebeple caydırıcılık temini yönünden hak ihlallerin daha iyi anlaşılması gerektiği düşünülmektedir. İnsan haklarına vurgunun arttığı çağımızda, İslam dininin ortaya koyduğu kul hakkı hassasiyetinin yeterli seviyede bilinmesi önem arz etmektedir. Öte yandan, hak ihlallerinin çözümü için dinimizin önerdiği çözüm yollarının ve Resul-i Ekrem'in (sav) hak ihlallerine karşı sergilediği tutum ve üslubun bilinmesi de konunun tüm boyutlarıyla anlaşılması adına faydalı olacaktır.

Kul hakkı konusunda yapılmış bazı önemli çalışmalara işaret etmekte fayda olacaktır. Toksarı'nın, kul hakkı ihlallerini konularına göre inceleyen makalesi hak ihlallerine vurgu yapması, konunun güncelliğine dair verdiği örnekler ve kapsamlı tahlilleri ile kıymetli bir çalışmadır.<sup>12</sup> Sancaklı'nın, insan haklarını konuları bakımından sınıflandırarak inceleyen, ayrıca, hakların korunmasında cezai müeyyidelerin gerekliliğini ele alan çalışması da konuyla ilgili geniş bir çalışmadır.<sup>13</sup> Öge, insan hakları ihlallerine kelami bir açıdan yaklaşmış, bu ihlallerin dinî ve ahlâkî alanda kebâir olarak nitelenebileceğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Topaloğlu,

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin İbn Hişâm, es-Siret'ü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1/134.

<sup>11</sup> Mehmet Eren, "Kur'ân ve Sünnete Göre Silâ-i Rahmin Önemi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 12 (2008), 368-380; Âdem Dölek, "Hadisler Işığında Akralarla İletişim Kurmak ve Sosyal Yardımlaşmada Akralık Hakkını Gözetmek (Silâ-i Rahim)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2 (2010), 33-56; Ömer Özpınar, "Hadislere Göre İslâm Kardeşliğinin Anlamı ve Korunması İçin Alınacak Tedbirler", Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 1 (2014), 129-157; Hayati Hökelekli, "İslâm'ın İnsan Görüşü Işığında İşçi Hakları", İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği Sempozyumu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 233-242.

<sup>12</sup> Ali Toksarı, "Farklı Bir Açıda İnsan Hakları", Diyanet İlmî Dergi, 47/2 (2011), 73-90.

<sup>13</sup> Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 3/2 (2003), 23-51.

<sup>14</sup> Sinan Öge, "İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlâkî Adlandırması: Büyük Günah", İnsan Hakları ve Din Sempozyumu, ed. Tevhit Ayengin (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010) 177-188.

günümüzde insan hakları sözleşmelerinde yer alan maddeleri İslâmî açıdan değerlendirmiştir.<sup>15</sup> Yukarıda bahsi geçtiği üzere, çalışmamız kul haklarına riayetın önem ve faziletinden ziyade, hak ihlallerinin ağır sonuçlarına işaret eden öğretilere dikkat çekilmesi, hak ihlallerinin konu ve muhataplarına göre gruplandırılması, ihlallere karşı öngörülen çözüm yollarının ve ihlaller karşısında nebevî yaklaşımın ele alınması yönleriyle mezkûr çalışmaları tamamlamaya ve hak ihlalleri konusunu tüm boyutlarıyla bir bütünlük halinde sunmaya gayret etmiştir.

### 1. Kur'an'da Ve Sünnette Kul Hakkı İhlalleri (Mezâlim)

Kul hakları, insanların canları, bedenleri, manevi şahsiyetleri, saygınlıkları gibi konulardaki kişilik haklarıyla, mal ve aile fertlerine ilişkin haklarından oluşmakta, bu haklara yönelik ihlallere de “mazlime” ya da bu kelimenin çoğulu olan “mezâlim” denmektedir.<sup>16</sup> Hadislerde bu kavram bu manada kullanılmış, İmam Buhârî, mezâlim ile ilgili hadisleri “Kitabü'l-Mezâlim” başlığı altında Sahih Buhârî’de müstakil bir kitapta toplayarak konunun dinimizdeki önemine de işaret etmiştir.

Kul hakkı ihlalleri aslında bir zulüm çeşididir. Kuran Kerim’de çeşitli ayeti kerimelerde bu tarz zulümlere muayyen örnekler verilerek dikkat çekilmiştir. Allah Teâlâ, faiz alıp vermeyi,<sup>17</sup> yetim mallarının haksız yere yenmesini,<sup>18</sup> iman edenlerin, birbirlerinin mallarını aralarında rızasız şekilde batıl yollarla yemesini<sup>19</sup> zulmetmek olarak nitelemiştir. Müslümanların zulmedenlere meyletmemeleri gerektiğini,<sup>20</sup> zulmedenleri asla sevmediğini,<sup>21</sup> zalimlerin yardımcısının olmadığını,<sup>22</sup> onlardan azabın hafifletilmeyeceğini, onlara süre tanınmayacağını,<sup>23</sup> o gün yapmış oldukları zulümden dolayı sunacakları mazeretin onlardan kabul edilmeyeceğini ve isteklerinin geri çevrileceğini<sup>24</sup> ve aralarında adaletle hükmedileceğini<sup>25</sup> bildirmiştir. Yine, “Allah’ı sakın zalimlerin yapmakta olduklarından habersiz sanma, onları yalnızca gözlerin korkudan yerinden fırlayacağı güne

<sup>15</sup> Nuri Topaloğlu, “İnsan Hakları ve İslam”, Diyanet İlmî Dergi, 26/1 (1990), 3-12.

<sup>16</sup> Mustafa Çağrı, “Kul Hakkı”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Ocak 2020).

<sup>17</sup> el-Bakara 2/279.

<sup>18</sup> en-Nisâ 4/ 10.

<sup>19</sup> en-Nisâ 4/ 29-30.

<sup>20</sup> el-Hud 11/113.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/ 140.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/270.

<sup>23</sup> en-Nahl 16/ 85.

<sup>24</sup> er-Rum 30/57.

<sup>25</sup> Yunus 10/54.

ertelemektedir.”<sup>26</sup> şeklindeki ayeti kerime her çeşidiyle zulmün kıyamet günü çok büyük bir yaptırıma tabi olacağını net biçimde ortaya koymaktadır.

Zulmün mahiyeti ve çeşitleri şu hadiste anlatılmaktadır: “Zulüm üç çeşittir: Allah’ın affetmediği zulüm, Allah’ın affettiği zulüm ve Allah’ın bırakmayıp hesabını sorduğu zulüm. Allah’ın asla affetmediği zulüm şirktir. Çünkü Allah “*şirk büyük bir zulümdür*”<sup>27</sup> buyurmuştur. Allah’ın affedeceği zulüm kulların kendi nefislerine karşı yapmış oldukları zulümdür. Bu zulüm Rabbiyle kendi arasındaki yaptığı hatalardır. Allah’ın hiç bırakmayıp, mutlaka hesabını soracağı zulüm ise, kulların birbirlerine karşı yaptıkları zulümdür. Allah mazlumların hakkını zalimlerden alır.”<sup>28</sup>

Hadislerde zulüm konusu yoğun biçimde yer almaktadır. Müslümanlar zulümden son derece sakındırılmakta, zulmün kıyametteki cezası anlatılmaktadır. Bu konuda kutsî bir hadis şöyledir: “Ben zulmü kendi nefsim ve kullarıma haram kıldım. O halde sizde birbirinize zulmetmeyiniz...”<sup>29</sup> Allah Resulü (sav) veda hutbesinde pek çok önemli hususu anlatmakla beraber, en büyük vurguyu şu sözleriyle kul hakkı ihlallerine yapmaktadır: “Ey insanlar! Bu (zilhicce) ayınız, bu (Mekke) şehriniz, bu arife gününüz nasıl saygın ise, kanlarınız, mallarınız ve onurlarınız da aynı şekilde saygın ve dokunulmazdır.”<sup>30</sup> Dikkatleri iyice toplamaya yönelik bazı soruların ardından söylenen bu veciz ifade, Hz. Peygamber’in veda hutbesinin özüdür denilebilir. Müslümanların can, mal ve onurlarının dokunulmaz ve kutsal olduğunu bildiren bu ifadeler, aynı zamanda konumuz için bir serlevha mesabesindedir.

Resulullah (sav) Müslümanları, birbirlerinin hakları konusunda şu hadisiyle kapsamlı bir şekilde uyarmıştır: “Sakın zanna yer vermeyin. Zira zan, sözlerin en yalanıdır. İnsanların ayıplarını araştırmayın, insanları gizlice dinlemeyin, rekabet etmeyin, birbirinizi kıskanmayın, birbirinize düşmanlık etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, ey Allah’ın kulları, Allah’ın emrettiği şekilde kardeş olun. Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona ihanet etmez, ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez. Kişiye kötülük olarak, Müslüman kardeşini küçük görmesi yeterlidir. Müslümanın malı, kanı ve onuru diğer Müslümana haramdır.”<sup>31</sup> Kul hakkı ihlallerinden sakındıran bir başka hadiste ise, mazlumun bedduasından

<sup>26</sup> İbrahim 14/42.

<sup>27</sup> Lokman 31/13.

<sup>28</sup> Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amrel-Bezzâr, *el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebir, el-Bahrü'z-zehâr)*, thk. Maḥfuzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-'Ulüm ve'l-Hikem, 1988-2009), 13/115.

<sup>29</sup> Müslim, “Birr”, 55.

<sup>30</sup> Buhârî, “İlim”, 9; Müslim, “Kasâme”, 30.

<sup>31</sup> Buhârî, “Nikâh”, 46, “Edeb”, 57, Müslim, “Birr”, 28-34.

sakınmak gerektiği, nitekim onun duasıyla Allah Teâlâ arasında bir perde olmadığı belirtilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca, bir şehidin bile bütün günahlarının bağışlanacağı, ancak kul hakkının bağışlanmayacağı bildirilmiştir.<sup>33</sup> Bu bilgilerden kul hakkının bir insan için ne derece bağlayıcı ve ciddi bir konu olduğu anlaşılmaktadır.

Zulmün kıyametteki acı neticesini açıklayan bir hadis şöyledir: “Zulüm, zalim için kıyamet gününde zifiri karanlıklardır.”<sup>34</sup> İbn Hacer, bu hadisin şerhinde İbn Cevzi’nin şöyle dediğini zikretmiştir: “Zulüm iki tür günahı birleştirir: Biri, başkasının malını haksız yere almak, diğeri de Allah’ın bu husustaki emrine karşı gelmektir. Zulmün günahı, diğer günahlardan daha büyüktür. Çünkü genellikle karşı koyma gücü olmayan zayıflar zulme uğrar. Zulüm, kalbin karanlık olmasından kaynaklanır. Çünkü kalp, hidayet nuruyla aydınlansa ibret alırdı. Muttakiler kıyamet günü, takvaları sebebiyle oluşan nurun aydınlığında hareket ederken, zalim zulmünün karanlığında kalır.”<sup>35</sup>

Kıyametteki hesaplaşmanın ne derece dakik olacağını şu hadisten öğreniyoruz: “Kıyamet günü hak sahiplerine haklarını mutlaka eda edeceksiniz. Öyle ki boynuzsuz koyun, boynuzlu koyundan hakkını alacaktır.”<sup>36</sup> Aynı minvaldeki bir diğer hadiste, Hz. Peygamber misvak ağacından bir dal bile olsa bir Müslümanın hakkını yemin ederek alan kimseye Allah’ın, Cehennem’i vacip kılacağını, Cenneti de haram kılacağını bildirmiştir.<sup>37</sup>

Kıyamet gününde kul haklarının hesaplaşması sevaplar ve günahlar vasıtasıyla olacaktır. Dolayısıyla bugünden bunun önleminin alınması elzemdir: “Kimin üzerinde din kardeşinin onuru, namusu veya malıyla ilgili bir zulüm varsa altın ve gümüşün geçerli olmayacağı kıyamet günü gelmeden evvel o kimseyle helâlleşsin. Yoksa kendisinin salih amelleri varsa, yaptığı zulüm miktarınca sevaplarından alınır, hak sâhibine verilir. Şayet iyilikleri yoksa zulüm yaptığı kardeşinin günahlarından alınarak onun üzerine yükletilir.”<sup>38</sup>

Yine, bu sevap-günah takasının insanı ne derece zor durumda bırakabileceği şu hadisten tüm netliğiyle anlaşılmaktadır: “Asıl müflis, kıyamet gününde kıldığı namaz, tuttuğu oruç ve verdiği zekâtla gelir. Ancak dünyada iken şuna sövmüş, buna iftira atmış, ötekinin

<sup>32</sup> Buhârî, “Zekât”, 63; Müslim, “İmân”, 29.

<sup>33</sup> Müslim, “İmâre”, 119.

<sup>34</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 8; Müslim, “Birr”, 57.

<sup>35</sup> Ahmed b. ‘Ali İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru’l-Mâ’rife, 1379), 5/100.

<sup>36</sup> Müslim, “Birr”, 60; Tirmizî, “Kıyâmet”, 2.

<sup>37</sup> Müslim, “İmân”, 218.

<sup>38</sup> Buhârî, “Mezâlim” 10, “Rikâk”, 48.

malını yemiş, berikinin kanını dökmüş, bir başkasını da dövmüştür. İhlal ettiği bu hakların karşılığı olarak iyiliklerinden alınıp hak sahiplerine verilir. Şayet hesabı görülmeden iyilikleri biterse, mağdur ettiği insanların günahlarından alınarak bunun üzerine yüklenir, sonra da cehenneme atılır.”<sup>39</sup>

Kıyamet günü kul haklarının hesaplaşması o derece hassas ve çetin olacaktır ki müminler cennete girmeden hemen önce üzerlerindeki kul haklarından arındırılacaklardır: “İnananlar Cehennemden kurtulunca Cennetle Cehennem arasındaki bir köprüde bekletilirler ve dünyada iken birbirlerine yapmış oldukları haksızlıkları ödeşirler. İyice temizlenip birbirinin hakkından arındırılıncaya kadar Cennet’e girmelerine izin verilmez.”<sup>40</sup>

## 2. Konuları Bakımından Kul Hakkı İhlalleri

### 2.1. Can Hakkında Hak İhlalleri

Kul hakkı ihlallerinin en büyüğü haksız yere bir insanı öldürmektir. Günümüzde çok sık biçimde aile içi cinayetlerine, gençlerin küçük sebeplerle birbirlerini ağır şekilde yaralamalarına, kardeşlerin bile bir arazi kavgası gibi bir sebepten dolayı birbirlerini öldürdüklerine dair haberler gündeme gelmektedir. Cenabı Hak “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.”<sup>41</sup> buyurmuş, bir mümini kasten öldüren kişinin gazaba uğramış ve lanetlenmiş olarak ebediyen cehennemde kalacağını bildirmiştir.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber (sav) büyük günahlardan birisinin de adam öldürmek olduğunu,<sup>43</sup> bir müminin öldürülmesinin Allah Teâlâ katında dünyanın yok olmasından daha büyük bir olay olduğunu<sup>44</sup> söylemiştir. Bu cinayetin büyüklüğü şu ifadelerle iyice pekişmektedir: “Gökte ve yerde olanların tümü bir mümini öldürmek için işbirliği yapsalar Allah onların hepsini yüz üstü Cehennem’e yollar.”<sup>45</sup> İnsanlar arasında kıyamet günü görülecek ilk davanın kan dökmekle ilgili davaların olması da,<sup>46</sup> haram kan dökmediği müddetçe müminin, dini

<sup>39</sup> Müslim, “Birr”, 59.

<sup>40</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 1; “Rikâk”, 48.

<sup>41</sup> el-Mâide 4/32.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>43</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 10.

<sup>44</sup> Nesâî, “Tahrîmü’l-Dem”, 2. Ayrıca bkz. Tirmizî, “Diyât”, 7; İbn Mâce, “Diyât”, 1.

<sup>45</sup> Tirmizî, “Diyât”, 8.

<sup>46</sup> Buhârî, “Diyât”, 1; Müslim, “Kasâme”, 28.

hususunda bir genişlik içinde olmaya (Allah'ın rahmetini ummaya) devam etmesi de<sup>47</sup> bir başka açıdan konunun önemini aydınlatmaktadır.

Resul-i Ekrem (sav), Müslümanların birbiriyle savaşmalarının küfür olduğunu söyleyerek<sup>48</sup> böyle bir davranışın imanı zedelediğini belirtmiştir. İbn Hacer, buna küfür denmesinin ya mübalağa yoluyla insanları iyice sakındırmak ya da bu davranışın kâfirlere mahsus bir davranış olduğuna dikkat çekmek için olduğunu belirtmiştir.<sup>49</sup> Yine, birbirlerini öldürmeye çalışan iki Müslümandan ölenin de öldürülenin de, taşıdıkları niyetten ötürü, cehennemde olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Can konusunda hak ihlalleri cinayetten ibaret değildir. Yaralama olayları da bu kısma dâhildir. Hz. Peygamber'in orduyu düzenlerken elindeki çubuğuyla bir Müslümanın canını acıtmasına karşı, elindeki çubuğu ona verip "al sen de bana vur" demesi,<sup>51</sup> bu konuda en küçük görülebilecek bir hak ihlalinin dahi kabul edilmeyeceğini ve mutlaka helalleşilmesi gerektiğini ispatlamaktadır.

## 2.2. Mal Hakkında Hak İhlalleri

Malın korunması da dinimizce canın korunması gibi en temel insan haklarından. Mal hakkındaki hak ihlalleri insanların emeklerine tecavüz ve haksız kazançtır. Günümüzde helal-haram hassasiyetinin yitirilmesi, her türlü dolandırıcılık ve sahtekârlığın sıradanlaşması, kamu malına rahatlıkla el uzatılması, verilen borçların imkân olmasına rağmen geri ödenmemesi gibi hadiseler, toplumda kul hakkı bilincinin ne kadar zayıfladığının en güçlü göstergelerinden sayılabilir.

Resulullah (sav), kişinin malı uğruna öldürülürse şehit olacağını belirtmiştir.<sup>52</sup> Nevevî, kişinin, malını haksız yere almaya çalışan kişiyi öldürmesinin caiz olduğunu, âlimlerin genelinin görüşünün bu yönde olduğunu söylemiştir.<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in, haram yiyen, haram içen ve haram giyen kişinin duasının dahi kabul edilmeyeceğini bildirmesi<sup>54</sup> mal konusunda hak ihlallerine karşı büyük bir tehdit olarak Müslümanlara ciddi bir uyarıdır. Mal hakkında hak ihlalleri faiz, borcu ödememe, ticarete sahtekârlık gibi ferdi ilgilendiren hak

<sup>47</sup> Buhârî, "Diyât", 1.

<sup>48</sup> Buhârî, "Fiten", 8; Müslim, "İmân", 64.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/27.

<sup>50</sup> Buhârî, "Diyât", 2, "Fiten", 10; Müslim, "Fiten", 14.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, "Diyât", 13.

<sup>52</sup> Buhârî, "Mezâlim", 33.

<sup>53</sup> Ebu Zekerriyya Yaḥya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 2/165.

<sup>54</sup> Müslim, "Zekât", 65.

ihlalleri olabileceği gibi kamu malında yolsuzluk ve rüşvet gibi toplumsal hak ihlalleri de olabilir.

### 2.2.1. Ferdî Hak İhlalleri

Haksız kazanç çeşitlerinin bir tanesi hem ferdî hem de toplumsal yönü olan faizdir. Zahmetsiz ve risksiz bir gelir kaynağı olan faiz, ekonominin gelişmesinin sürükleyici gücü olan girişimciliği öldürür, servetin atıl kalmasına, verimli yatırımlara yönelmemesine sebep olur. Günümüzde, işsizlik yüksek bir oranda seyrederken, zenginlerin istihdam sağlayacak yatırımlar yapmak yerine faiz gelirine yönelmesi, hak ihlalinin yanında toplumsal sorumluluk bilincinin de zaafına bir işarettir. Cenabı Hak, faiz yiyenlerin kabirlerinden şeytan çarpmış gibi kalkacağını, alışverişle faizin farklı şeyler olduğunu, alışverişin helâl, faizin ise haram olduğunu, inananların faizi terk etmeleri gerektiğini, aksi takdirde Allah ve Resulü tarafından onlara savaş açılacağını, tövbe ettikleri zaman ise affolunacaklarını ve böylece kimsenin haksızlığa uğratılmayacağını bildirmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber (sav) insanı helaka sürükleyen yedi şey arasında faizi saymış,<sup>56</sup> faizi yiyene, yedirene, yazana, faiz muamelesine şahitlik eden kimseye lânet etmiş ve hepsinin günaha eşit olduğunu belirtmiştir.<sup>57</sup> Rüyasında, faiz yiyenleri kandan bir nehirde yüzen, ağzında taş olan, kıyıya çıkmak istedikçe ağzına taş atılarak buna izin verilmeyen bir insan durumunda gördüğünü anlatarak faiz yiyenlerin feci akıbetine dikkat çekmiştir.<sup>58</sup> Hatta borçlunun alacaklıya borçtan dolayı hediye şeklinde bile olsa her hangi bir menfaat sağlamasına müsaade etmemiştir.<sup>59</sup>

Ticarette sahtekârlık, aldatma<sup>60</sup> ve hile mal konusundaki hak ihlallerinin bir diğer çeşididir. “Ey insanlar mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yapmış olduğunuz ticaret bunun dışındadır.”<sup>61</sup> ayeti kerimesi, “Müslüman, Müslüman’ın kardeşidir. Bir kişinin kusurlu malının kusurunu açıklamadan satması helal değildir.”<sup>62</sup> ve

<sup>55</sup> el-Bakara 2/275-279.

<sup>56</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 23, “Tıb”, 48, “Hudûd”, 44; Müslim, “Îmân”, 145.

<sup>57</sup> Müslim, “Müsâkât”, 106.

<sup>58</sup> Buhârî, “Ta’bîr”, 48.

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, “Büyû”, 82.

<sup>60</sup> Hadislerde aşırı belirsizlik (ğarar) içeren alışveriş türlerinin yasaklanması da aldatmanın ve haksız kazancın engellenmesi gayesine matuftur. Bkz. Mehmet Ali Çalgan, “İslâm’da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 88.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>62</sup> İbn Mâce, “Ticâret”, 45.



malını satarken kötü malı saklayan birisine söylenen “Bizi aldatan bizden değildir”<sup>63</sup> hadisi böyle davranışların İslam ile asla bağdaşmayacağını göstermektedir. Resulullah, sözü ve muamelesiyle doğru ve dürüst tüccarın kıyamet günü peygamberlerle, sıddıklarla ve şehitlerle beraber olacağını,<sup>64</sup> öte yandan, Allah’tan sakınan, iyilik yapan ve dürüst davrananlar hariç, tüccarların günahkâr olarak diriltileceğini<sup>65</sup> söyleyerek dürüstlüğü teşvik etmiş, hileden de sakındırıştır. Allah Resülü’nün, Allah’ın kıyamet günü yüzlerine bakıp da konuşmayacağı üç kişiden birinin malını yalan üzere yemin ederek pazarlayan kişi olduğunu söylemiş olması<sup>66</sup> ticarete yalan yemin etmenin ne kadar ağır bir cezayı mucip olduğunu göstermektedir.

Mal konusunda bir diğer hak ihlali borcun imkân olduğu halde zamanında ödenmemesidir. Allah Teâlâ, “Borçlu darda ise eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin”<sup>67</sup> buyurarak zorda kalan borçluya kolaylık sağlanmasını emretmiş, Allah Resülü de “Satarken, alırken ve borcunu isterken kolaylık gösteren kimseye Allah rahmet etsin” diye dua etmiştir.<sup>68</sup> Öte yandan, borçlu samimi bir niyetle borcunu ödemeye çalışmalıdır. Hz. Peygamber buna işaret ederek, “Şüphesiz ki sizin en hayırlınız, borcunu en güzel şekilde ödeyendir” buyurmuş,<sup>69</sup> ödememe niyetiyle borç alanların ise hırsız muamelesi göreceğini söylemiştir.<sup>70</sup>

İmkânı olan kişinin borcunu vermeyip geciktirmesi özellikle büyük bir hak ihlalidir. Hz. Peygamber (sav) bu hususta “Zengin borcunu geciktirmesi zulümdür.” demiştir.<sup>71</sup> Hz. Peygamber borç konusunda o kadar hassastır ki bir defasında vefat eden bir kişinin borcu olduğunu ve borcunu ödeyecek mal varlığı bırakmadığını öğrenince, cenaze namazını kılmak istememiş, bir sahabenin bu borcu üzerine alması üzerine namazı kılmıştır.<sup>72</sup> Yine, Allah katında, bir kulun kebâirden (büyük günahlardan) sonra beraberinde getirebileceği en büyük günahlardan birinin, arkasından borcunu ödeyecek kadar mal bırakmadan borçlu olduğu halde

<sup>63</sup> Müslim, “İmân”, 164, “Fiten”, 16.

<sup>64</sup> Tirmizî, “Büyü”, 4.

<sup>65</sup> Tirmizi, “Büyü”, 4; İbn Mâce, “Ticâret”, 3.

<sup>66</sup> Müslim, “İmân”, 171.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/280.

<sup>68</sup> Buhârî, “Büyü”, 16.

<sup>69</sup> Buhârî, “İstikrâz”, 4; Müslim, “Musakât”, 120.

<sup>70</sup> İbn Mâce, “Sadakât”, 11.

<sup>71</sup> Buhârî, “İstikrâz”, 12, “Havâlât”, 1, 2; Müslim, “Müsakât”, 33.

<sup>72</sup> Buhârî, “Kefâlet”, 3.

ölmesi olduğunu,<sup>73</sup> cihat ederken sabırla sırf Allah için öldürülürse kişinin günahlarının affolunacağını ancak borcunun affolunmayacağını söylemiştir.<sup>74</sup>

### 2.2.2. Toplumsal Hak İhlalleri

Kamu malında yolsuzluk yapmak toplumun tek tek her ferdinin hakkını ihlal anlamına geldiğinden, telafisi neredeyse imkânsız bir suçtur. Yolsuzluklar, aynı zamanda, ülkelerin kalkınmalarını engelleyen en büyük sebeplerden birisidir. Hz. Peygamber (sav) kamu malından haksız/usulsüz gelir elde eden kişinin, cennete girmeyeceğini,<sup>75</sup> kibir, ganimet malına hıyanet ve borçtan uzak olarak ölen bir kişinin ise cennete girebileceğini<sup>76</sup> bildirmiştir. Hayber Savaşında şehit düşen bir kişiye şehitliği hayırlı olsun denildiğinde Resulullah, çaldığı bir hırkanın bu şahsın üzerinde ateş olup yandığını söylemiştir.<sup>77</sup> Kamu malı olmaları nedeniyle Hz. Peygamber, ganimet mallarının geçici bir süre kullanılarak yıpranmasına ve zarar görmesine sebep olunmasını yasaklamıştır.<sup>78</sup>

Bir kamu çalışanı maaşının dışında hiçbir haksız gelir sağlamamalıdır. Bu bağlamda, şu iki hadis önemlidir: “Sizden kimi bir iş için başa getirirsek iğne kadar veya daha düşük şeyi dahi bizden gizlerse bu bir yolsuzluktur. Kıyamet günü onunla gelecek ve onunla rezil olacaktır.”<sup>79</sup> ve “Kimi memur yaparsak kendisine eş edinsin. Hizmetçisi yoksa bir de hizmetçi alsın. Evi yoksa ev alsın. Ancak bunun dışında başka şeyler alırsa, bu kimse haindir, hırsızdır.”<sup>80</sup>

Rüşvet de kamu malına zarar verilmesine sebep olan bir diğer büyük günahdır. Nitekim rüşvet sonucu ehil olmayan bir kişi ya da şirkete bir işin tevdi edilmesi, bu işin en kaliteli ve ekonomik şekilde yapılmamasına, böylece kamunun zarar görmesine yol açmaktadır. Hz. Peygamber rüşvet alana, verene ve aracı olana lanet etmiş,<sup>81</sup> görevlendirdiği zekât memurlarının kendilerine verilen hediyeleri almalarını kabul etmemiş, onların evlerinde otursalardı bu hediyelerin kendilerine gelmeyeceğini söylemiş, görevlinin haksız yere bir şey

<sup>73</sup> Ebû Dâvûd, “Büyû”, 9.

<sup>74</sup> Müslim, “İmâre”, 117.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd, “Harâc”, 7.

<sup>76</sup> Tirmizî, “Siyer”, 21; İbn Mâce, “Sadakât”, 12.

<sup>77</sup> Müslim, “İmân”, 183.

<sup>78</sup> Ebû Dâvud, “Cihâd”, 131.

<sup>79</sup> Müslim, “İmâre”, 24.

<sup>80</sup> Ebû Dâvud, “Harâc”, 10.

<sup>81</sup> Tirmizî, “Ahkâm”, 9; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 4.

alırsa o aldığı şey boynunda asılı olduğu halde kıyamet günü getirileceğini belirterek insanları bu konuda uyarmıştır.<sup>82</sup>

“Allah, emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”<sup>83</sup> ilâhî emrine uyulmaması, görevlendirmelerde ehliyet ve liyakat esaslarına riayet edilmemesi de toplumun gelecekteki refahına çok büyük zarar vermeye yol açar ve kalıcı zararı olan kamu hak ihlallerinin en büyüklerindedir. Zira ehil insanların işsiz kalıp, adam kayırmayla, torpille işe girenlerin bulunduğu bir ülkenin gelişmesi ve ilerlemesi elbette düşünülemez. Böylece, uzun vadede hesaplanması güç, çok büyük bir toplumsal kayıp ve hak ihlali doğmaktadır. “İş, ehil olmayana verildiği zaman kıyameti bekleyiniz.”<sup>84</sup> hadisi de bu durumun vahametine işaret etmektedir.

Mal konusundaki toplumsal hak ihlallerine günümüzde sık rastlanan şu gibi yanlışları da örnek vermek mümkündür: trafik kurallarını çiğneyerek kazalara sebep olmak, okullarda ortak kullanılan sıralara zarar vermek, kütüphanelerden kitapları alıp geri teslim etmemek, kamu çalışanlarının mesai saatine riayet etmemesi ve mesai saatinde insanları mağdur edecek şekilde işine gerekli önemi göstermemesi (toplumun ekonomik yönden geri kalmışlığına yol açtığı için), çevreyi kirletmek, kaçak su ve elektrik kullanmak, kamu arazilerini gasp etmek, vergi kaçırmak, tarla açmak için ormanlık alanları yakmaktır.

### 2.3. Onur ve İtibar Haklarının İhlali

Mümin asla dil uzatıcı, lânet okuyucu, kötü söz söyleyen bir insan değildir.<sup>85</sup> İslâm, insanın onuruna, saygınlığına, toplum içindeki itibarına dil uzatılmasını ve zarar verilmesini şiddetle yasaklamış, Müslümanları bu zarara yol açacak olan kötü zan, başkalarının kusurlarını araştırmak, gıybet, alay, hakaret ve iftiradan sakındırmıştır. Hz. Peygamber (sav) Hz. Muaz’a (ra) önemli tavsiyelerde bulunduktan sonra tüm bu tavsiyelerin özü olmak üzere, mübarek dilini eliyle tutarak, diline sahip olmasını, insanların cehenneme girmelerinin başlıca nedeninin dilleri olduğunu söylemiştir.<sup>86</sup> Bu hadis, çok güçlü bir mesajı içermektedir. İnsanların onurlarına dil uzatmanın, can ve mal konusundaki hak ihlallerinden daha hafife alınamayacak kadar önemli olduğu hadislerde net bir şekilde ortaya konmuştur. Resulullah,

<sup>82</sup> Buhâri, “Hibe”, 17; Müslim, “İmâre”, 26.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/58.

<sup>84</sup> Buhâri, “İlim”, 2; “Rikâk”, 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/343.

<sup>85</sup> Tirmizî, “Birr”, 48.

<sup>86</sup> Tirmizî, “İmân”, 8.

haksız yere bir Müslümanın onuruna dil uzatmayı fâizin en şiddetlisi olarak nitelemiş,<sup>87</sup> ashtan İbn Ömer ise müminin Allah Teâlâ yanındaki hürmetinin Kâbe'ninkinden daha büyük olduğunu belirtmiştir.<sup>88</sup> Allah'ın Resulü'ne (sav) gelerek “Şunu yaparsak günah var mıdır? Bunu yaparsak günah var mıdır?” diye soran bedevîlere Hz. Peygamber “Ey Allah'ın kulları, (bakın)! Allah, (kullarının üzerinden) zorluğu kaldırmıştır. Ancak bir kul, ne zaman ki kardeşinin şeref ve saygınlığına dokunacak bir iş yaparsa, işte asıl günah budur.” diyerek<sup>89</sup> konunun hassasiyetini etkili biçimde ifade etmiştir.

Günümüzde alay, gıybet, hakaret gibi günahların sıradanlaşması bir yana, yalan şahitlik ve iftiranın dahi normalleştiği ve yaygınlaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber iffetli bir kadına zina iftirası atılmasını yedi büyük günahtan birisi olarak saymıştır.<sup>90</sup> “Kim Müslümana kötülenmesini dileyerek bir iftira atarsa, Allah onu, kıyamet günü, Cehennem köprülerinden birinin üstünde, söylediği günahtan temizleninceye kadar hapseder”<sup>91</sup> buyuran Allah Resulü (sav) yalan şahitlik hakkında “Yalan şahitlik Allah'a şirk koşmakla denk tutuldu” demiş ve bu sözünü üç defa tekrarlamıştır.<sup>92</sup> Yine, Hz. Peygamber yalan yere şahitlik yapmayı, Allah'a şirk koşmaktan ve anne-babaya itaatsizlik yapmaktan sonraki üçüncü en büyük günah olarak saymıştır.<sup>93</sup>

Öte yandan, Hz. Peygamber, kabir azabı görmenin bir sebebinin de insanlar arasında laf götürüp getirmek olduğunu,<sup>94</sup> laf getirip götüren kişinin cennete giremeyeceğini<sup>95</sup> bildirmiştir. Yine, Miraç gecesinde, tırnakları bakırdan olan bir kavme uğradığını, bu tırnaklarla yüzlerini ve göğüslerini tırmaladıklarını, bu insanların kim olduğunu sorduğunda bunların, insanların etlerini yiyen ve onurlarına saldıranlar olduğunu öğrendiğini belirtmiştir.<sup>96</sup> Son olarak, “İki kişinin arasını açmak (usturanın kılı kazıdığı gibi dini kökünden söken) bir kazıyıcıdır.” şeklindeki hadis bu tip hak ihlallerinin ağırlığı hakkında yeterince açıktır.<sup>97</sup>

<sup>87</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35.

<sup>88</sup> Tirmizî, “Birr”, 85.

<sup>89</sup> İbn Mâce, “Tıb”, 1; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 87.

<sup>90</sup> Buhârî, “Hudûd”, 44; Müslim, “İmân”, 145.

<sup>91</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 41.

<sup>92</sup> Ebû Dâvûd, “Akdıye”, 15; Tirmizî, “Şehâdât”, 3; İbn Mâce, “Ahkâm”, 32.

<sup>93</sup> Buhârî, “İstîâbetü'l-Mürteddîn”, 1; “Eymân”, 16; “Diyât”, 2.

<sup>94</sup> Buhârî, “Vudû”, 55; Müslim, “Tahârât”, 111.

<sup>95</sup> Buhârî, “Edep”, 50; Müslim, “İmân”, 168.

<sup>96</sup> Ebu Dâvûd, “Edeb”, 35.

<sup>97</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 57; Tirmizî, “Sıfatü'l-Kıyâme”, 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/499.

### 3. Muhatapları Bakımından Kul Hakkı İhlalleri

“Her hak sahibine hakkını ver”<sup>98</sup> hadisi, her türlü hak sahibinin haklarına riayet edilmesine işaret etmektedir. Bu bölümde en yakın sosyal halkadan başlayarak, en geniş çevreye kadar kul haklarının ihlalleri ele alınmıştır.

#### 3.1. Anne-Baba Hakkının İhlali

“Rabbin, O'ndan başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babanıza güzel davranmanızı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlılığa ulaşırsa, onlara: "Öf" bile deme ve onları azarlama; onlara güzel söz söyle.”<sup>99</sup> ilâhî emri ve “Anne ve babasına veya onlardan sadece birine yaşlılık günlerinde yetişip de cennete giremeyen kimsenin burnu yere sürtülsün.”<sup>100</sup> nebevî uyarısı insanın en yakını olan ve insan üzerinde en fazla hakkı ve emeği olan anne ve babaların haklarına en mükemmel şekilde riayet edilmesi gereğine işaret etmektedirler. Anne baba cennetin orta kapısı olduğu gibi,<sup>101</sup> haklarının ihlali de insanı en ağır uhrevî cezalara duçar edebilmektedir.

Resulullah büyük günahların en ağırılarının Allah'a şirk koşmak, ana-babaya itaatsizlik etmek ve yalan şahitlik olduğunu<sup>102</sup> belirterek Cenab-ı Hakk'a isyanın hemen yanında anne babaya isyanı zikretmiştir. Allah Teâlâ'nın rızasının babanın rızasına, öfkesinin de babanın öfkesine bağlı olması da<sup>103</sup> yine konunun önemini ispatlamak için yeterlidir.

#### 3.2. Karı-Koca Arasında Hak İhlali

Boşanmalar, aile içi şiddet ve huzursuzluk toplumda giderek artan ciddi problemlerin başında gelmektedir. Konuya hukukî çözüm getirme çabalarının yanında, sorunun temeline inme, bu probleme yol açan etkenleri anlayıp buna göre çözümler üretme de önemlidir. Karşılıklı hak ve sorumlulukların tam ve doğru olarak bilinmemesi, hak ihlallerinin hafife alınması, bu konularda gerekli eğitim ve bilinçlendirmenin yapılmaması aile problemlerine yol açmaktadır. “Onda huzur bulup kaynaşasınız diye size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet kılması da, O'nun delillerindedir. Şüphesiz bunda, düşünebilen kavim için gerçekten deliller vardır.”<sup>104</sup> ayeti kerimesi aile yuvasının

<sup>98</sup> Buhârî, “Savm”, 51, “Edeb”, 86.

<sup>99</sup> el-İsrâ 17/23-24.

<sup>100</sup> Müslim, “Birr”, 9.

<sup>101</sup> Tirmizî, “Birr”, 3.

<sup>102</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 10, “Edeb”, 6, “İsti'zân”, 35, “İstitâbe”, 1; Müslim, “İmân”, 143.

<sup>103</sup> Tirmizî, “Birr”, 3.

<sup>104</sup> er-Rûm 30/21.

huzuru yakalamadaki önemine işaret etmektedir. Hanımların, erkeklere Allah'ın bir emaneti olduğunu belirten<sup>105</sup> Hz. Peygamber (sav), en hayırlı insanların, hanımlarına karşı en iyi davrananlar olduklarını bildirmiştir.<sup>106</sup> “Ey Allahım, iki zayıfın, kadın ve yetimin haklarının yenmesinden insanları şiddetle sakındırıyorum.”<sup>107</sup> mesajı da bu husustaki hak ihlallerine karşı önemli bir uyarıdır.

Allah Resulü kadın ve erkeğin karşılıklı haklarının ve sorumluluklarının olduğunu aktarmıştır.<sup>108</sup> Bu meyanda, kişinin geçiminden sorumlu olduğu kimseleri ihmal etmesinin onun için günah olarak yeterli olduğunu,<sup>109</sup> hanımlarını döven erkeklerin hayırlı olmadıklarını<sup>110</sup> bildirmiş, buna mukabil kadının da kocası yanında iken kocasının izni olmadan nafile oruç tutmasının, evine eşinin izni olmaksızın başkasını almasının ve onun izni olmadan infak etmesinin doğru olmadığını söylemiştir.<sup>111</sup> Yine, kadınları kocalarından gördükleri hoşlanmadıkları bir durum yüzünden nankörlük etmemeleri hususunda uyarmıştır.<sup>112</sup> Aile içerisinde eşlerin birbirlerine çok büyük emekleri ve hakları geçmektedir ve her iki tarafın da bu iyiliklere son derece vefakâr olmaları hak ihlallerinin yaşanmaması için önemlidir.

### 3.3. Çocuk Hakkının İhlali

Anne ve baba çocuklarının sahibi değil, emanetçisidir. Çocuklarının haklarına riayet edip etmedikleri hususunda Allah Teâlâ'ya hesap vereceklerdir. Çocuklara haram maldan yedirilmemeli, kötü isim konulmamalı, dinî eğitimleri verilmeli, yapamayacağı görevler yüklenmemeli, katı ve sert davranılmamalı, aralarında adaletsizlik yapılmamalı ve evlilik gibi büyük bir meselede tercih haklarına karışılmamalıdır.

Sahâbilerden Numan b. Bişr (ra)babasının kendisine bir miktar mal hibe ettiğini, annesinin isteği üzerine babasıyla beraber Resulullah'a bu durumu danıştıklarını anlatır. Peygamberimiz (sav) “Başka çocukların var mı?” diye sormuş, babasının olumlu cevabı üzerine, hepsine de aynı şekilde hibe edip etmediğini sormuş, bu soruya olumsuz cevap alınca “Allah'tan kork, çocuklarının sana karşı hürmet ve lütufta eşit davranmaları, seni memnun

<sup>105</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; İbn Mâce, “Menâsik”, 84.

<sup>106</sup> Tirmizî, “Radâ”, 10; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

<sup>107</sup> İbn Mâce, “Edeb”, 6.

<sup>108</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 3.

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45.

<sup>110</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 42.

<sup>111</sup> Buhârî, “Nikâh”, 84-86.

<sup>112</sup> Buhârî, “İmân”, 21; Müslim, “İmân”, 132.

etmez mi? Öyleyse, çocuklarınız arasında adil olun” demiştir.<sup>113</sup> Yine, kız çocuğunun izni sorulmadan evlendirilemeyeceğini bildirmiştir.<sup>114</sup>

### 3.4. Akraba Hakkının İhlali

Aileden sonra insanın en yakınları akrabalarıdır. “Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının.”<sup>115</sup> emr-i ilâhîsi ve “Akrabasıyla ilişkisini koparan kimse cennete giremez.”<sup>116</sup> nebevî beyanı akrabalık bağının ihlal edilmemesi hususunda önemlidir. Hz. Peygamber (sav) “Rahim (akrabalık bağı) Rahman’dan bir bağıdır. Kim bunu korursa Allah onunla rahmet bağı kurar, kim de koparırsa, Allah da ondan rahmet bağı koparır.”<sup>117</sup> buyurmuş, kıyamet gününde emanet ve rahmin (akrabalık bağı)sıratın sağ ve solunda duracaklarını<sup>118</sup> bildirmiştir. Emanet ve akrabalık bağının bu duruşları, elbette onların önemlerinden kaynaklanmaktadır.

### 3.5. Komşu Hakkının İhlali

Cebrail’in komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulunmasından dolayı, komşuyu mirasçı kılacağını zanneden<sup>119</sup> Hz. Peygamber, komşu hakkının ihlalinin sonucunu şu hadisle bildirmiştir: “Kıyamet günü, komşusunun yakasına yapışmış: “Rabbim! Bu komşum kapıyı yüzüme kapattı ve iyiliğini benden esirgedi” diyecek olan nice komşular vardır.”<sup>120</sup> Komşusunun şerrinden kendisini emniyette hissetmeyen kişinin gerçek manada iman etmemiş olduğunun<sup>121</sup> belirtilmesi de bu konudaki hak ihlalinin vahametini göstermektedir.

Hz. Peygamber komşuluk hakkını en kapsamlı şekilde şu hadisle bildirmektedir: “Senden borç isterse ona borç verirsin. Senden yardım isterse ona yardımda bulunursun. Muhtaç duruma düşerse ona verirsin. Hastalanırsa onu ziyaret edersin. Ölürse cenazesini uğurlarsın. Ona bir hayır isabet ederse buna sevinir ve onu tebrik edersin. Eğer ona bir musibet isabet ederse buna üzülür ve ona taziyetlerini bildirirsin. Tencerenin kokusu ile onu rahatsız etmezsin. Komşunun evini gözetlemek ve ona gelecek rüzgârı kapatmak maksadıyla ondan izin almaksızın binanı ondan daha yükseğe yapmazsın. Yine bir meyve satın alırsan

<sup>113</sup> Müslim, “Hibât”, 13.

<sup>114</sup> Buhârî, “Nikâh”, 41.

<sup>115</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>116</sup> Buhârî, “Edeb”, 11; Müslim, “Birr”, 18, 19.

<sup>117</sup> Tirmizî, “Birr”, 16; Ebu Dâvûd, “Edeb”, 66.

<sup>118</sup> Müslim, “İman”, 329.

<sup>119</sup> Buhârî, “Edeb”, 28; Müslim, “Birr”, 140; Ebu Dâvûd, “Edeb”, 13; Tirmizî, “Birr”, 28.

<sup>120</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 52 (No. 111).

<sup>121</sup> Buhârî, “Edep”, 26; Müslim, “İman”, 18.

ona hediye gönderirsin. Eğer bunu yapamazsan onu komşuna göstermeden gizlice kendi evine sokarsın. Çocuklarını satın aldığın eşyalardan bir parçayla dışarı çıkararak komşunun çocuklarını kızdırmazsın.”<sup>122</sup> Görüldüğü gibi, bu hadisteki hususların pek çoğuna günümüzde riayet edilmemektedir. “Komşusu aç iken, kendisi tok olan(gerçek) mümin değildir.”<sup>123</sup> ve “Hangi mahallede bir kişi aç olarak sabahlarsa o mahalleden Allah’ın zimmeti (koruması) düşer.”<sup>124</sup> hadisleri de bir başka açıdan komşuluk ilişkilerinin taşıdığı büyük sorumluluğa işaret etmektedirler.

### 3.6. İşçi-İşveren Hakkının İhlali

Çalışanların haklarının ihlal edilmesi güncelliğini koruyan bir konu olup sanayi devrimi sırasında İngiltere’de işçilerin, hatta kadınların ve küçük çocukların çok ağır ve sağlıksız şartlarda çalıştırılması komünizmin doğmasında büyük rol oynamıştır. Dinimiz ise çalışanların kardeş mesabesinde olduklarını bildirmiş, yemede, içmede, giyimde ayırım yapılmamasını, güçlerini aşan işlerin yüklenmemesini istemiştir.<sup>125</sup> Çalışanlara alacakları ücret işin başında söylenmeli,<sup>126</sup> terleri kurumadan da ödenmelidir.<sup>127</sup> İşçi hakları ihlalinden sakındıran Peygamber Efendimiz (sav), Cenabı Hakk’ın, kıyamette işçisini çalıştırıp ta ücretini vermeyenlerin hasmı olacağını bildirmiştir.<sup>128</sup> İşçilerin sömürülmesi, sigortasız çalıştırılması işçinin hak ihlali olduğu gibi, işini layıkıyla yapmama, mesai saatlerine dikkat etmeme de işverenin hak ihlalidir. Ancak, kamu sektöründe çalışanların bu tür ihlalleri aynı zamanda tüm topluma karşı yapılmış bir hak ihlalidir.

### 3.7. Yöneten-Yönetilen Hakkının İhlali

Yöneticiler adâlet ve sorumlulukla yönetmeli, insanları aldatmamalı ve haksız kazanç elde etmemelidir. Buna karşılık yönetilenler ise yöneticilerine itaat etmeli, gerektiği yerde saygı çerçevesinde nasihat görevlerini yerine getirmelidir. Allah Teâlâ’nın en çok öfke duyduğu dört kişiden birinin zalim yönetici olduğunu belirten<sup>129</sup> Allah Rasulü,

<sup>122</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu‘abu’l-îmân*, thk. Abdulalî ‘Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1423/2003) 12/104; İbn Hacer, *Fethû’l-Bârî*, 10/446.

<sup>123</sup> Buhârî, *el-Edebu’l-Mufred*, 52 (No. 112).

<sup>124</sup> Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/33.

<sup>125</sup> Müslim, “İmân”, 38, 40.

<sup>126</sup> Nesâî, “Eymân ve’n-Nuzûr”, 44.

<sup>127</sup> İbn Mâce, “Ruhûn”, 4.

<sup>128</sup> Buhârî, “İcâre”, 10.

<sup>129</sup> Nesâî, “Zekât”, 77.



Müslümanların işlerini üstlenip de onlar için çabalamayan ve onlara karşı samimi olmayan bir yöneticinin, Müslümanlarla birlikte cennete giremeyeceğini söylemiştir.<sup>130</sup>

“İleride sizler büyük bir hırsla idarecilik isteyeceksiniz, fakat o idarecilik sizin için pişmanlık ve kıyamet gününde de zarar olacaktır. O zamanlarda başkanlık ne kadar tatlıdır, o başkanlık koltuğunu terk edip bırakmak ise ne kadar acı ve kötüdür.”<sup>131</sup> buyuran Allah Resulü (sav), idareciliğin ağır sorumluluğuna dikkat çekmiş, muhtemel hak ihlalleri sonucunda kıyamette büyük bir hüsrana sebep olabileceği konusunda ümmetini uyarmıştır.

### 3.8. Müslümanların Hakkının İhlali

Kur'an Kerim'de<sup>132</sup> ve hadislerde<sup>133</sup> kardeş oldukları ilan edilen Müslümanların birbirlerine karşı selamını almak, hasta ziyaretine gitmek, cenazesine katılmak, davetine icabet etmeyi içeren<sup>134</sup> çok temel belli hakları vardır. Müslümanlar birbirlerine karşı her zaman hüsnü zan beslemeli, din kardeşine haset etmemeli, birbirlerine kin beslememeli, kardeşini küçük görmemelidir. Bu kardeşlik hukukuna riayet etmeyenler için şu önemli nebevî uyarılar yapılmıştır: Müslümanların işleriyle ilgilenmeyen kişiler onlardan değildir.<sup>135</sup> Müminlere zarar veren ve tuzak kuran kişiler, lânetlenmiş, yani Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmıştır.<sup>136</sup> Hz. Peygamber (sav) ayrıca “Kardeşinle tartışmaya girme, onunla kırıcı konuşma ve ona yerine getiremeyeceğin sözü verme.”<sup>137</sup> buyurmuştur.

Müslümanların haklarının ihlaline basit gözükken, ancak önemli bir örnek, çoğu zaman hafife alınan, kopya çekmektir. Kopya çeken bir öğrenci, kısa vadede öğretmenini ve sınıf arkadaşlarını aldatmış, çalışkan öğrencinin hakkını ihlal etmiş, haksız bir başarı elde etmiş ve kötü bir örnek olmuş olur. Ancak uzun vadede, haksız başarısının sonucu olarak hak etmediği bir işe girdiğinde, ehil insanlar hak ettikleri vazifeleri alamamış olacak, kendi ehliyet ve liyakat yetersizliği sebebiyle de toplumu aldatmış ve toplumun geri kalmasına katkıda bulunmuş olacak, ailesine haram kazanç yedirecektir. İşte toplumca yeterince ciddiye alınmayan böyle bir fiil, neticede çok büyük ferdî ve toplumsal hak ihlallerine yol açmaktadır.

<sup>130</sup> Müslim, “İmân”, 229.

<sup>131</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/491.

<sup>132</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>133</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 3, “İkrâh”, 7; Müslim, “Birr”, 58.

<sup>134</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 2; Müslim, “Selâm”, 4.

<sup>135</sup> Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'ce'mu's-sağîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985), 2/131(No. 937).

<sup>136</sup> Tirmizî, “Birr”, 27.

<sup>137</sup> Tirmizî, “Birr”, 58.

#### 4. Helalleşme Yolları

Öncelikle kul haklarının ihlal edilmemesi için önleyici tedbirler almak gereklidir. Hak ihlalleri yaşandığında ise, bu ihlalleri düzeltmek için derhal helalleşme yollarına başvurulması gerekmektedir. Bu yollar, helalleşme, hak sahibinin hakkından feragat etmesi, suçlunun cezasını çekmesi ve maddi zararın tazmin edilmesidir.

##### 4.1. Hak İhlallerini Önleyici Tedbirler

Kul haklarının ihlal edilmemesi için bu konuda toplumda yeterli seviyede farkındalık ve bilinç uyandırılmalıdır. Bunun yolu ise eğitim ve bilgilendirmedir. Hak ihlali söz konusu olan konular ve hak sahipleri iyi tanınmalı, muhatap kişi anne-baba, evlat, eş, akraba, komşu, yetim, fakir, işçi-işveren, vb. her kimse ona karşı olan sorumluluklar iyi bilinmelidir.

İkinci olarak, muhtemel hak ihlallerine izin vermemek için konusuna göre gerekli tedbirler alınmalıdır. Örneğin, ölçü aletlerinin doğru değerde olup olmadığına dikkat edilmeli, istenilen malzemenin altında malzeme kullanmamaya özen gösterilmeli, görevlendirmelerde güvenilir ve yetkin kişiler işin başına geçirilmeli, bu konularda gerekli kontrol ve denetim mekanizmaları çalıştırılmalı, hak ihlallerinin maddî ve manevi yönden topluma maliyeti konusunda farkındalık oluşturulmalıdır.

Üçüncü olarak, hak ihlallerine karşı etkili caydırıcılığın temini için topluma ve devlete birtakım görevler düşmektedir. Etkin bir yargı sistemi ile mağdurların hakları rahatlıkla alınabilmelidir ki muhtemel hak ihlalleri önlenibilsin. Bu hususta, “İçinde, zayıf kimsenin incitilmeden hakkını alamadığı bir toplum yücelemez (veya yücelmesin.)”<sup>138</sup> hadisi yol göstericidir. Toplumun görevi ise mazlumun yanında durmak ve yapılacak hak ihlalini engellemek için çaba harcamaktır. İnsanların zalimi görüp de zulmünü engellemedikleri zaman herkesi kapsayacak bir azabın gelmesinin kaçınılmaz olduğunu belirten hadis<sup>139</sup> bu hususta önemli bir uyarı olarak değerlendirilmelidir.

##### 4.2. Helalleşme

Helallik isteme, hak ihlali yapan kişinin başvurması gereken ilk yoldur. Bu hususta kesinlikle bir çekince yaşanmamalıdır Zira ahiretteki hesaplaşma çok daha çetin olacaktır. Bu hesaplaşmayı tasvir eden pek çok ayet ve hadis makalenin ilk bölümünde geçmişti. Allah Teâlâ, zalimlerin yeryüzündeki her şeye, hatta bunun yanında bir kat fazlasına daha sahip

<sup>138</sup> İbn Mâce, “Sadakât”, 17.

<sup>139</sup> Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 5; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17.

olsalardı, kıyamet günündeki korkunç azaptan kurtulmak için hepsini feda edeceklerini bildirmişti.<sup>140</sup> Resulullah (sav) da müminleri helalleşmeye şu sözleriyle davet etmektedir: “Allah, mal ve onur konusunda bir kardeşinin hakkını ihlal edip de ne dinarın ne de dirhemini bulunmayacağı kıyamet gününden önce onunla helalleşen kuluna rahmet etsin.”<sup>141</sup> Öte yandan, Hz. Peygamber (sav), bir müminin bir kabahatinden dolayı kardeşinden özür dilediğinde, özrünün kabul edilmemesinin büyük bir vebal olduğunu söylemiştir.<sup>142</sup> Yine, Hz. Peygamber, bir defasında huzuruna gelip işlediği suçtan dolayı hizmetçisini kaç kere affetmesi gerektiğini soran kişiye “Her gün yetmiş kere” cevabını vererek<sup>143</sup> insanların hoşgörülü olmalarını istemiştir.

### 4.3. Hak Sahibinin Hakkından Feragat Edip Affetmesi

Hak ihlallerinden kurtulmanın bir diğer yolu, hak sahibinin kendi rızasıyla hakkından vazgeçip af etmesidir. Yüce Allah, “Kötülüğün cezası, onunla denk bir davranıştır. Bununla beraber kim bağışlar ve düzeltme yolunu tutarsa, Allah mutlaka mükâfatını verir”<sup>144</sup> buyurmuş, başka bir ayet-i kerimede ise öfkesini yenip insanların suçlarını bağışlayanların cennette olacağını bildirmiştir.<sup>145</sup> Bağışlamak nefse zor gelen, fakat mükâfatı büyük olan bir davranıştır. Cenabı Hak, affetmenin muttakilere özgü bir sıfat<sup>146</sup> ve takvaya en yakın bir davranış<sup>147</sup> olduğunu söylemiştir.

Resulullah’ın (sav)daima yanında olan hizmetkârı Enes (ra) Allah Resülü’nün kendisine her ne zaman dava getirilirse getirilsin, mutlaka her seferinde davacıya affetmesini tavsiyede bulunduğunu söylemiştir.<sup>148</sup> Yine, Allah Resülü, “Allah, affeden bir kulunun ancak şerefini arttırır.”<sup>149</sup> buyurarak affetmeye teşvik etmiştir. Peygamberimiz affetme konusunda da ümmetine örnek olmuş ve şahsına yönelik her türlü kötülüğü affetmiş ve karşılık vermemiştir.<sup>150</sup>

### 4.4. Ceza ve Kısas

<sup>140</sup> ez-Zümer 39/47.

<sup>141</sup> Tirmizi, “Sıfatu’l-kıyâme”, 2.

<sup>142</sup> İbn Mâce, “Edeb”, 23.

<sup>143</sup> Tirmizi, “Birr”, 31; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 123.

<sup>144</sup> eş-Şûrâ 42/40.

<sup>145</sup> Âl-i İmrân 3/134.

<sup>146</sup> Âl-i İmrân 3/133-4.

<sup>147</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>148</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât”, 3; Nesâî, “Kasame”, 27.

<sup>149</sup> Müslim, “Birr”, 59.

<sup>150</sup> Tirmizi, Birr, 69.

Cezada amaç, haksızlığa uğrayan kişilerin haklarını almak ve suçluya verilecek ceza ile insanların işleyecekleri suçun yanlarına kâr kalmayacağını göstererek toplumda insanların canlarının, mallarının ve onurlarının korunma altına alındığını göstermektedir. “Kısasta hayat var”<sup>151</sup> ayeti kerimesi de, “Allah’ın koymuş olduğu cezalardan birinin uygulanması yeryüzüne kırk sabah yağmur yağmasından daha hayırlıdır” nebevî beyanı da<sup>152</sup> toplumun huzuru için ceza ve kısasın gereğine işaret etmektedir. Hiçbir zaman şahsı adına ceza vermeyen Hz. Peygamber, Allah’ın yasakladığı meselelerde ceza vermekten çekinmemiştir.<sup>153</sup>

Hz. Peygamber uygulanan cezanın suçlu için bir mağfiret ve kefaret olacağını bildirmiştir.<sup>154</sup> Yanına ceza uygulanıp da gelen kişilere Allah’tan af dilemesi ve O’na yönelmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Bu tavsiyesini hemen yerine getiren kişiye ise “Allah’ım tövbesini kabul et” diye dua etmiştir.<sup>155</sup>

Resulullah (sav), kısasa engel olan kişiye Allah’ın lanet edeceğini aynı zamanda ne farz ne de nafil hiçbir hayrının kabul edilmeyeceğini söylemiştir.<sup>156</sup> Hz. Peygamber (sav), hak ihlallerinin cezalandırılmasında asla taviz vermemiş ve bu konuda hiçbir ayırım yapmamıştır. Kureyş’in soylu kadınlarından birisinin hırsızlık yaptığı bir olayda Üsâme b. Zeyd’in (ra) şefaata talebini “Bizzat Allah tarafından belirlenen bir ceza hususunda şefaatchi mi oluyorsun?” diyerek reddetmiş, ardından insanlara bir konuşma yaparak tarihe geçen şu sözleri söylemiştir: “Ey insanlar! Sizden önceki milletlerin helak olma sebepleri ileri gelenlerden biri hırsızlık yaptığı zaman ceza vermemeleri, güçsüz biri hırsızlık yaptığında ise ona ceza uygulamalarıydı. Allah’a yemin ederim ki, eğer Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa, elbette onun elini de keserdim!”<sup>157</sup>

#### 4.5. Hakkın Tazmin Edilmesi

Eğer mali bir zarar söz konusu ise, kul hakkı ihlallerinin telafisi, verilen zararın tazmin edilmesini gerektirir. “Kişi aldığını geri verinceye kadar ondan sorumludur”<sup>158</sup> hadisi zararın telafisinin gereğine işaret etmektedir.

<sup>151</sup> el-Bakara 2/179.

<sup>152</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 3.

<sup>153</sup> Buhârî, “Hudûd”, 42.

<sup>154</sup> Buhârî, “Hudûd”, 8,14; Tirmizî, “Hudûd”, 12.

<sup>155</sup> Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 9. Nesâî, “Kat’u’s-Sârik”, 3.

<sup>156</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât”, 17. Nesâî, “Kasâme”, 29.

<sup>157</sup> Buhârî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hudûd”, 8.

<sup>158</sup> İbn Mâce, “Sadakât”, 5; Tirmizî, “Büyû”, 39.

Sahabeden birinin devesinin başka bir sahabenin bahçesine girerek malını telef etmesi üzerine Allah Resulü, gündüzleri bahçe sahiplerinin bahçelerini korumaları gerektiğini, gece de deve sahibinin devesinden sorumlu olduğunu söylemiş ve hayvanların gece verdikleri zararın sahiplerine ödettirilmesine hükmetmiştir.<sup>159</sup> “Kim ehliyet sahibi olmadığı halde sahte doktorluk yaparsa vereceği zararı tazmin eder.”<sup>160</sup> hadisi de, uzmanlık gerektiren bir sahada uzman olmayan bir kimsenin yol açtığı zararlardan sorumlu olduğuna dair önemli bir uyarıdır.

## 5. Hz. Peygamber’in (Sav) Hak İhlallerine Yaklaşım Üslubu

Hak ihlalleri konusunda Allah Resulü’nün yaklaşım tarzına baktığımızda ciddiyeti, tahkiki, adaleti ve hakların korunması hususunda azami ihtimamı asla elden bırakmadığını görmekteyiz.

### 5.1. Hz. Peygamber’in (sav) Ciddiyeti ve Meseleyi Tahkiki

Toplumda itibar sahibi bir hırsızın elinin kesilmemesi için aracılık yapan, çok sevdiği Usâme b. Zeyd’e hangi sözlerle kızdığına dair hadis yukarıda geçmişti.<sup>161</sup> Hz. Peygamber (sav) dava yargıya taşınınca konu artık ferdî olmaktan çıkıp toplumsal bir sorun haline geldiği için insanları şöyle uarmıştır: “Davaları bana getirmeden önce birbirinizi affetmeye çalışın. Aksi halde bir dava bana geldiğinde, benim hüküm vermem kaçınılmaz olur.”<sup>162</sup>

Resulullah meselelerin tahkikine büyük önem vermiş, en küçük şüphe dahi olduğunda had cezalarının uygulanmamasını istemiştir.<sup>163</sup> “İnsanlara delilsiz iddiaları sebebiyle istekleri verilse bazı kimseler bazı insanların kanlarında ve mallarında hak iddia ederlerdi”<sup>164</sup> sözleriyle de yine iddiaların tetkikine verdiği önemi göstermiştir.

### 5.2. Hz. Peygamber’in (sav) Adaletle Hükmetmesi

Resulullah, kızı Fatıma bile olsa, suçlunun cezasını vereceğini söyleyerek hukukun üstünlüğüne verdiği önemi ifade etmiştir.<sup>165</sup> Hatta kendi şahsı da söz konusu olduğunda aynı

<sup>159</sup> Ebû Dâvud, “Büyû” 90; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, Muvatta’. Thk. Muhammed Fuad ‘Abdulbâki, ( Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1406/1985), “Akdiye”, 28.

<sup>160</sup> Ebû Dâvud, “Diyât”, 25; Nesâî, “Kasâme”, 38; İbn Mâce, “Tıb”, 16.

<sup>161</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Hudûd”, 11,12; Müslim, “Hudûd”, 8,9.

<sup>162</sup> Nesâî, “Kat’u’s-Sârik”, 5.

<sup>163</sup> Tirmizî, “Hudûd”, 2.

<sup>164</sup> Müslim, “Akdiye”, 1.

<sup>165</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Hudûd”, 11,12; Müslim, “Hudûd”, 8,9.

hassasiyeti sergilemiştir.<sup>166</sup> Bir defasında Allah Resulü harp ganimetlerini dağıtırken kalabalıktan dolayı büyük izdiham oluşmuş, Resulullah çok yaklaşan bir şahsa elindeki çubukla işaret ederken çubuk adamı hafifçe yaralamıştı. Resul-i Ekrem çubuğu adamın eline vererek ödeşmesini istemiş, bu sahabe de hakkını helal ettiğini beyan ederek bu teklifi kabul etmemiştir.<sup>167</sup> Yine, “O zaman beni şahit tutma. Çünkü ben adaletsizliğe şahit olamam!” diyerek çocukları arasında eşitliğe uymayan babanın, oğluna yaptığı hibeyi kabul etmediğine dair hadis ilgili bölümde geçmişti.<sup>168</sup>

### 5.3. Hz. Peygamber’in (sav) Hak Sahibinin Hakkını Korumaya Âzâmi İhtimam Göstermesi

“Şüphesiz ki ben bir insanım. Sizler bana davalarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir ki sizden biri delilini daha düzgün ifadelerle savunur, ben de duyduklarıma dayanarak onun lehine hükmederim. Ben kimin lehine kardeşinin hakkından bir şeye hükmetmiş isem o kimse bunu almasın. Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir.”<sup>169</sup> buyuran Allah Resulü, hakların muhafazasına çok büyük itina göstermiştir. Allah Resulü vefatına yakın bir sırada ashabına şöyle hitap etmiştir: “Ey insanlar! Sizden birine vurmuşsam, işte sırtım, gelsin vursun, birinizin malını almışsam, gelsin, hakkını alsın! Kimin onurunu yaraladıysam o da benimkini yaralsın. Sakın hak sahibi, şayet kısas talebinde bulunursam, Resulullah bana darılır diye düşünmesin! Bilmelisiniz ki hakkını isteyene darılmak ve kin tutmak, benim fitratımda ve ahlakımda yoktur. Benim yanımda en sevimliniz, hakkı varsa gelip benden onu isteyen ve helâl eden kimsedir. Böylece Rabbimin huzuruna, üzerimde hiçbir kul hakkı ihlali olmadan varırım”.<sup>170</sup>

Hak sahibinin hakkını koruma hususunda bir diğer örnek şöyledir: Resulullah (sav), bir adamdan borç ile deve almış, adam borcunu istemeye geldiğinde bazı kaba sözler sarf etmiş, sahabe adama kızmış, ancak Resulullah “Bırakın onu! Hak sâhibinin konuşma hakkı vardır” diyerek hak sahibinin korunması gereğine dair önemli bir ders vermiştir.<sup>171</sup>

<sup>166</sup> Hadislerde hukukun üstünlüğü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Çalgan, “Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbu'l-Ahkâmı'nın Yönetişim Bağlamında Güncel Bir Okuması”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*64 (2017), 187-8.

<sup>167</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât”, 13.

<sup>168</sup> Müslim, “Hibe”, 14.

<sup>169</sup> Buhârî, “Hıyel”, 10.

<sup>170</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şeria*, thk. Abdülmu'tî Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 7/179.

<sup>171</sup> Buhârî, “İstikrâz”, 4,6,7; Müslim, “Musâkât”, 118-122.

## SONUÇ

“İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”<sup>172</sup> ayeti kerimesinin işaret ettiği üzere, dünyamızın yaşadığı her çeşit problemin temelinde insanların işledikleri hak ihlallerinin yattığı görülmektedir. Sosyal olsun, iktisadi olsun, idari olsun hayatın her alanında, aile problemlerinden yolsuzluklara, sosyal ilişkilerin çözülmesinden görevlendirmelerde ehliyet ve liyakat ilkelerinin göz ardı edilmesine kadar çok farklı türleri ile karşımıza çıkan ve her sahada yansımaları görülen bireysel ve toplumsal hak ihlallerinin toplumun maddî ve manevi olarak geri kalmasında büyük rol oynadığı açıktır. Çalışmamız bütün boyutlarıyla hak ihlalleri konusunu ve bu ihlallerin çözüm yollarını dinimizin temel öğretileri ışığında bir bütün olarak inceleyerek bu hayati konuda farkındalık ve bilinç oluşmasına katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Kur’an ve Sünnette kul hakkı ihlali mezalim konusuna önemle değinilmiş, Resulullah’ın (sav) veda hutbesinde en kritik sözleri, nasıl ki o esnada kutsal bir ayda, kutsal bir günde ve kutsal bir mekânda bulunuluyorsa, Müslümanların can, mal ve saygınlıklarının da aynı şekilde kutsal ve dokunulmaz olduğunu belirtmek olmuştur. Sahih Buhârî’de konunun ehemmiyetine binaen “mezâlîm” isimli müstakil bir kitap bulunması da Müslümanların dikkatini bu hassas konuya çekmek bakımından anlamlıdır. Hz. Peygamber Müslümanları kıyamet gününde iflas etmemek, altın ve gümüşün geçerli olmayacağı bir zamanda sevaplarını kaybetmemek için dünyadayken, haklarını ihlal ettikleri hak sahipleri ile helalleşmeye davet etmiştir.

Kul hakları konularına ve muhataplarına göre çeşitli alt dallara ayrılabilir. Bu konuların ve muhatapların iyi öğrenilmesi hak ihlallerinin yaşanmaması için önem arz eder. Konu bakımından, can, mal ve onur olmak üzere başlıca üç tür hak ihlali söz konusudur. Haksız kazanç sağlamak, ticarete dolandırıcılık yapmak, imkân varken borcu zamanında ödememek, gıybet, iftira, alay, hakaret, ara bozma gibi pek çok konu bu ana başlıklar altında incelenmiştir. Onur konusundaki hak ihlallerinin önemine değinilmiş, insanı uhrevî felakete götüren başlıca sebebin dilin afetleri olduğu hususu, hadislerde önemle vurgulanmıştır.

<sup>172</sup> er-Rum 30/41.

Hak ihlallerinin muhatapları, anne ve babadan başlayarak en yakın sosyal halkadan en geniş topluma kadar değişmektedir. Eşler, çocuklar, akraba ve komşular, toplumun muhtaç kesimleri ve nihayet tüm Müslümanlar her birine karşı önemli sorumluluklar taşıdığımız muhataplarımız olup her grubun hakkına riayet etmek gerekir. İşçi-işveren ve yönetici-yönetilen ilişkileri de bu bağlamda özel önem arz eden konular olup bu konulardaki ilâhî ve nebevî mesajlar ne kadar yeterli biçimde öğrenilirse, bu alanlarda yaşanan ihlallere karşı duyarlılık da o kadar yeterli seviyeye ulaşacaktır.

Hak ihlalleri gerçekleşmemesi için toplumda farkındalık oluşturma, gerekli tedbirleri alma ve bu ihlallere karşı caydırıcılığın temini yoluyla gerekli adımlar atılmalıdır. Hak ihlali gerçekleştiğinde derhal helalleşilmeli, mali zarar varsa tazmin edilmeli, hak sahibi affetmeyi tercih etmeli, ancak iş ceza aşamasına gelmişse ceza uygulanarak haklar muhafaza edilmelidir. Resulullah (sav) hak ihlalleri konusunda olağanüstü derecede hassas davranmış, işin ciddiyetini hissettirmiş, ihlal konusunun iyice tahkik edilmesini istemiş, adalet ve hukukun üstünlüğü hususlarında ümmetine söz ve davranışlarıyla örnek olmuş, hak sahibinin hakkını muhafazada büyük ihtimam göstermiştir. Günümüzde de kul hakkı ihlalleri konusunun tüm yönleriyle anlaşılması büyük önem taşımaktadır.



## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘ Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî. *Şu‘abu'l-Îmân*. thk. Abdulalî ‘Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, y.y.,1408/1988.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amr el-Bezzâr. *el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebîr, el-Bahrü'z-zehhâr)*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah v.dğr. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Buhârî, Ebû ‘ Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî. *El-Câmi‘u's-Şahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavkı'n-Necât, 1422.
- Çağrııcı, Mustafa. “Kul Hakkı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 2 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kul-hakki>
- Çalğan, Mehmet Ali. “İslâm’da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 85-113.
- Çalğan, Mehmet Ali. “Sahîh-i Buhârî’nin Kitâbu'l-Ahkâmı’nın Yönetişim Bağlamında Güncel Bir Okuması”. *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 64 (2017), 175/194.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Dölek, Âdem. “Hadisler Işığında Akrabalarla İletişim Kurmak ve Sosyal Yardımlaşmada Akrabalık Hakkını Gözetmek (Sıla-i Rahim)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 33-56.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.
- Eren, Mehmet. “Kur’ân ve Sünnete Göre Sıla-i Rahmin Önemi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 368-380.

- Hökelekli, Hayati. “İslâm’ın İnsan Görüşü Işığında İşçi Hakları”. *İslam’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği Sempozyumu*. 233-242. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ahmed b. ‘Ali. *Fethu’l-Bârî Bi Şerhi Şahîhi’l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Mâ‘rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *Es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta’*. Thk. Muhammed Fuad ‘Abdülbâki. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1406/1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *El-Câmi ‘U’s-Şahîh*. Thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû ‘Abdirrahman Ahmed b. Şu‘ayb en-Nesâî. *es-Sunen*. Thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu’l-Maţbu‘âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî. *El-Minhâc Şerhu Şahîhi Muslim B. El-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1392.
- Öge, Sinan. “İnsan Hakları İhlalinin Dinî-Ahlakî Adlandırması: Büyük Günah”. *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*. ed. Tevhit Ayengin. 177-188. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Özpinar, Ömer. “Hadîslere Göre İslâm Kardeşliğinin Anlamı ve Korunması İçin Alınacak Tedbirler”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2014), 129-157.
- Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (2003), 23-51.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed. *El-Mu‘ce‘mu’s-Sağîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1985.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *El-Mu‘cemü'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. ‘Abdülmeccid es-selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Toksarı, Ali. “Farklı Bir Açıdan İnsan Hakları”. *Diyanet İlmî Dergi* 47/2 (2011), 73-90.

Topaloğlu, Nuri. “İnsan Hakları ve İslam”. *Diyanet İlmî Dergi* 26/1 (1990), 3-12.



## BUHÂRÎ RİVÂYETİNDE ANAKRONİZM İDDİASI: HZ. ALİ'NİN CEZALANDIRDIĞI ŞAHISLAR ZINDIKLAR MIYDI?

THE CLAIM OF ANACHRONISM IN THE BUKHARI'S NARRATION: WERE THE PERSONS  
SENTENCED TO DEATH BY ALI ARE ZANADIQAHA?

**Ubeydullah EFE**

Doktora Öğrencisi, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Kur'an ve Sünnet Araştırmaları, Kuala Lumpur/Malezya

*PhD Student, International Islamic University Malaysia, Qur'an and Sunnah Studies, Kuala Lumpur / Malaysia*

[efeubeydullah@gmail.com](mailto:efeubeydullah@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-2131-1193](https://orcid.org/0000-0003-2131-1193)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Nisan /April 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Efe, Ubeydullah. "Buhârî Rivâyetinde Anakronizm İddiası: Hz. Ali'nin Cezalandırdığı Şahıslar Zındıklar mıydı?". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 92-111.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## ÖZ

Bu çalışma Hz. Ali (ö. 40/661) dönemi ile alakalı bir rivâyet üzerinden, Zındıklık hareketinin İslam tarihinde şöhret kazanmadan önceki safhası olan Râşid Halîfeler devrinde tanınırlığı hususuna ışık tutmayı hedeflemektedir. Başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere hadis âlimlerinden pek çoğunun eserlerinde naklettiği Hz. Ali ile ilgili bir rivâyet hakkında ortaya çıkan kavramsal ihtilâflar, bazı çağdaş araştırmacılar tarafından anakronizm çerçevesinde ele alınmıştır. Rivâyetin ana teması Hz. Ali'nin huzuruna getirilen ve onun tarafından öldürülmeleri emredilen şahıslar ile alakalıdır. Söz konusu şahısların kimliğine dair lafızlar, Buhârî'nin de naklettiği birtakım rivâyetlerde “zındıklar” olarak aktarılmış, bazılarında ise “bir kavim” veya “bazı kimseler” gibi kapalı ifadelerle nakledilmiştir. Zındıklığın İslâm tarihine giriş safhası konusunda modern araştırmaların önemli bir kısmı Emevîlerin son dönemini işaret etmektedir. Bu sebeple söz konusu rivâyetlerde geçen “zındık” lafzı anakronizm iddialarını da beraberinde getirmiştir. Rivâyette bahsedilen bu şahısların kimler olduğunun tespiti, zındıklığın ilk dönem İslam toplumunda bilinen bir olgu olup olmadığına dair bir fikir verecektir. Böylelikle Buhârî'nin rivâyetine yöneltilen anakronizm iddialarının keyfiyeti de tahlil edilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Anakronizm, Mevkûf, Hz. Ali, Zındıklık, Zenâdika.

## ABSTRACT

This study aims to shed light on recognizing the Zandaqah movement in the era of the Rashid Caliphs, which is the period before the movement gained fame in Islamic history through a mawquf narration (riwayah) about the Ali (d. 40/661) period. Literal disputes over narration about Ali, narrated by many of the Hadith scholars, especially by Bukhari (d. 256/870), have been handled within the scope of anachronism by some contemporary researchers. The main theme of the narration is about persons brought to Ali and ordered to be killed by Ali. The concepts of the identity of these persons were referred to as “zanadiqah” in some narrations that Bukhari also narrated; in some, it is narrated with closed expressions such as “a qawm” or “some people”. A significant part of modern research on the introduction of zandaqah to Islamic history points to the last period of the Umayyads. For this reason, the word “zanadiqah” in these narrations has led to claims of anachronism. Identifying the persons who were brought before Ali and sentenced to death by him will give us an idea of whether the zandaqah was a known phenomenon in early Islamic society. In this way, the circumstance of alleged anachronism imputed to Bukhari's narration will also be analyzed.

**Keywords:** Hadits, Anachronism, Mawquf, Ali, Zandaqah, Zanadiqah.

## GİRİŞ

Râşid Halifeler devrinde İran bölgesine gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslam toplumu, Zerdüştilik gibi çeşitli doğu dinleri ile ilk defa doğrudan muhatap olmuştur. Fethedilen bu topraklarda yaşayan halk içerisinde Müslüman olanlar, kendi kadim dini ve kültürel yapılarını muhafaza etmiş ve çeşitli şekillerde mevcut kimliklerini İslam toplumuna aktarmışlardır. Bu aktarım sürecinde yeni Müslüman olmuş söz konusu kitlelerin mensuplarından bazılarının, Emevîler devrinin sonlarına doğru ilmî ve siyasi mecrada güç kazandıkları ve bilhassa entelektüel sahada Zındıklık hareketini başlattıkları anlaşılmaktadır. Kimi zaman İslam'a dışarıdan bir başkaldırı niteliği taşıyan Zındıklık hareketi, bazen de bizatihi İslâm'ın ilk yayıldığı topraklarda Müslüman toplumunun içerisinde neşet etmiştir. Heretik akımların İslam tarihindeki konumunu tahlil eden pek çok araştırmada, Zındıklık hareketi bu organik ilişki ile açıklanmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla İslam tarihi boyunca üzerinde en çok anlam karmaşası bulunan kavramlardan birisi zındıklıktır. Bu anlam karmaşası, İslam tarihinde zındıklığın doğuş safhası ile ilgili birtakım çelişkileri de beraberinde getirmektedir. Nitekim hicrî ilk asırdan itibaren ortaya çıkan birbirinden farklı pek çok sapkın fırkanın müntesiplerini karşılayacak şekilde kullanılan *zındık* ifadesi, aynı zamanda İran kökenli bazı din ve mezheplerin mensupları için de hususî olarak kullanılmaktadır. Cahiliye ve Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde zındıklığın Araplar arasında bilinen bir olgu olup olmadığı ve zındıklığın köken itibarıyla hangi anlayıştan neşet ettiği gibi sorular halen cevabını tam manasıyla bulamamıştır.

Hz. Ali'den nakledilen ve hadîs külliyyatında kendisine genişçe yer bulmuş olan bir rivâyette geçen zındık lafzının, söz konusu hareketin İslam literatürüne dahil oluşu açısından müspet veya menfî bir fikir vereceği kanaatindeyiz. Zındıklığın tarihine hasredilmiş bazı meşhur çalışmalarda, mezkûr rivâyette geçen lafzın anakronizm olduğu dile getirilmektedir. Bu iddianın temelinde ise Hz. Ali devrinde zındıklığın İslam toplumu nezdinde bilinen bir olgu olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Biz de çalışmamızda Hz. Ali'ye nispet edilen bu mevkûf<sup>1</sup> rivâyetin muhtelif tarîkleri arasındaki lafız farklılıklarından yola çıkarak lafzın tespitini gerçekleştirmeye çalışacağız. Bu sayede bir yandan söz konusu iddianın hakikati ne ölçüde yansıttığını tahlil ederken, öte yandan zındıklığın İslam tarihine girişi konusunda bir

<sup>1</sup> Çalışmamızda mevkûf kavramı, "Sahâbenin söz ve fiilleri, bunlarla ilgili haber" anlamında kullanılacaktır. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 3. bsk., (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), s. 181.

ipucu elde etmeye çalışacağız. Çalışmanın sınırları dolayısıyla rivâyetin sıhhat değerlendirmesi hakkında detaylı bir tetkik yapmayacak, yalnızca araştırmacıların rivâyetin sıhhati hakkında verdikleri malumatları göz önünde bulunduracağız.

### 1. Hz. Ali'nin Yakılarak Öldürülmelerini Emrettiği Şahıslar Hakkındaki Rivâyet

Hz. Ali'nin yakılarak öldürülmelerini emrettiği kimseler hakkındaki bu haber, rivâyet usûlüyle telif edilmiş pek çok hadîs kitabında bulunmaktadır.<sup>2</sup> Buhârî bu rivâyeti *Sahîh*'inin iki yerinde nakletmektedir. İlk rivâyet *zenâdika* lafzı ile Ebû'n-Nu'mân Muhammed b. Fazl – Hammâd b. Zeyd – Eyyûb – İkrime senediyle nakledilmiştir.

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: أُتِيَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ، لِتَهْيِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ" وَلَقَاتَلْتُهُمْ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ".<sup>3</sup>

“Ali’ye (r.a.) bazı zındıklar getirildi, o da onları yakarak öldürttü. Bu haber İbn Abbâs’a ulaştınca “Ben olsaydım Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “Allah’ın azabı ile azap etmeyin” sözü sebebiyle onları yaktırmazdım. Fakat “Kim dinini değiştirirse onu öldürün” sözü sebebiyle de onları öldürmekten geri durmazdım.”

Buhârî aynı rivâyeti *Sahîh*'inin başka bir bâbında *zenâdika* lafzı olmaksızın nakletmiştir. Ali b. Abdullah – Süfyân – Eyyûb – İkrime senedi ile nakledilen rivâyet şöyledir:

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400), 320; Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa Humejdî, *el-Müsned* (Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996), 1/461; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/486; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: y.y., 1421), 4/336; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “İstîtâbetü'l-Mürteddîn”, 2; Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, *er-Red ale'l-cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir, 1995), 208, 209; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedü Ali*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medeni, y.y), 3/82; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hanbelî el-Hallâl, *Ahkâmu ehli'l-milel mine'l-câmi' li-mesaili'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 463; Ebû'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Balaban b. Abdullah İbn Balaban, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 12/421; Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 3/620; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'aci (Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1989), 3/278; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1352), 8/338.

<sup>3</sup> Buhârî, “İstîtâbetü'l-Mürteddîn”, 2.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ"، وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ".<sup>4</sup>

“Ali (r.a.) bir kavmi yakarak öldürdü. Bu haber İbn Abbâs’a ulaşınca “Ben olsaydım Nebî’nin (s.a.s.) “Allah’ın azabı ile azap etmeyin” sözü sebebiyle onları yaktırmazdım. Fakat “Kim dinini değiştirirse onu öldürün” sözü sebebiyle de onları öldürmekten geri durmazdım.”

Her iki rivâyette de görüldüğü üzere Hz. Ali sözü edilen suçluların yakılarak öldürülmelerini emretmiş ve bu ceza icra edildikten sonra İbn Abbâs itiraz ederek Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözündeki nehyi hatırlatmıştır. Buhârî bu rivâyetleri mürtedin hükmü ve ceza hukukuyla alakalı bâblar altında ele almaktadır. Bu bâb başlıklarına bakıldığında Buhârî’nin rivâyete i’tikâdî değil fikhî açıdan yaklaştığı anlaşılmaktadır. Gerek zenâdika lafzı ile gerekse bir kavimden bahsederek aktarılan bu rivâyet, İslâm dininden ayrılanların hükmü konusunda bir delil olarak kullanılmıştır. Fakat çalışmamız açısından önem taşıyan husus, söz konusu rivâyette bahsedilen şahısların kimler oldukları ve hangi sebeplerle zındık olarak nitelendirildikleridir. Buhârî’nin naklettiği iki rivâyetin zâhirinden yola çıkılarak öldürülen suçluların kim olduklarını ve hangi sebeplerle böyle bir cezaya çarptırıldıklarını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Fakat bu konuda çeşitli ipuçlarını, rivâyetin farklı lafızlarla aktarılan diğer kaynaklardaki tarîklerinde ve bazı şârihlerin açıklamalarında görmekteyiz. Örneğin aynı muhtevadaki rivâyeti nakleden Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmîzî’deki (ö. 279/892) nakillerde zenâdika yerine “irtidâd eden kimseler” ifadesi bulunmaktadır.<sup>5</sup> İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) onların puta tapan kimseler olduklarına dair bazı rivâyetler aktarmışlardır.<sup>6</sup> Hâkim’in (ö. 405/1014) *Müstedrek*’indeki rivâyette ise bu kimselerin Hz. Ali’yle yaptıkları anlaşmadan irtidât eden kimseler oldukları aktarılmaktadır.<sup>7</sup> Taberî’nin (ö. 310/923) *Tehzîbü’l-âsâr*’ındaki rivâyette bu şahısların Hz. Ali’ye “Sen bizim rabbimizsin” dedikleri nakledilmektedir. Yine Taberî tarafından aktarılan başka bir rivâyette onlar üç kere “أنت هو” diyerek Hz. Ali’ye rab olduğunu söylemişlerdir.<sup>8</sup> İbn

<sup>4</sup> Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 148.

<sup>5</sup> Süleymân b. Eş’as b. İshâk el-Ezdî Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Hudûd”, 1; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmîzî, *el-Câmiü’s-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1978), “Hudûd”, 25.

<sup>6</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, 6/486; Hallâl, *Ahkâmu ehli’l-milel mine’l-câmi’ li-mesâilî’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 431-463.

<sup>7</sup> Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek*, 3/620.

<sup>8</sup> Taberî, *Tehzîbü’l-âsâr*, 3/82.



Hacer'in (ö. 852/1449) de ihtimal dâhilinde gördüğü bilgiye göre bu rivâyette geçen kişiler, Hz. Ali'nin rab olduğunu iddia edenlerdir.<sup>9</sup> Benzer görüşleri Aynî (ö. 855/1451) de aktarmıştır.<sup>10</sup>

Hz. Ali'den mevkûf olarak aktarılan ve pek çok hadîs kaynağında geçen bu rivâyetin sıhhati hakkında klasik kaynaklarda herhangi bir ihtilaf tespit edilememiştir. Anlaşıldığı kadarıyla rivâyet sahihtir. Fakat rivâyette geçen lafız konusundaki ihtilaflar, çeşitli soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Şüphesiz ilk akla gelen husus, Hz. Ali'nin şiddetli bir biçimde cezalandırdığı ifade edilen şahısların kim olduğudur. Bu noktada Ahmet Yaşar Ocak gibi günümüz araştırmacılarının söz konusu lafız hakkındaki yorumları dikkat çekicidir. Ocak, Hz. Ali'nin yaşadığı devirde Zındıklıktan bahsedilemeyeceğini ifade ederek Buhârî'nin bu rivâyetinde anakronizm olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncesini şu sözlerle ifade etmektedir:

“...Ayrıca bu hadîs bir problem de ortaya çıkarıyor. Buhârî'deki bu rivâyette bir anakronizm olduğu dikkati çekiyor. Bu problem Hz. Ali'ye bazı “zenâdika”nın getirilmiş olmasıdır. Oysa Hz. Ali döneminde zenâdikadan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple Buhârî gibi sağlamlığıyla şöhret bulmuş bir kaynakta böyle bir anakronizmi yansıtan bir rivâyetin bulunması ilginçtir. Üstelik Buhârî'nin, zendeka hareketlerinin en yaygın olduğu bir dönemde yaşadığını ve eserini meydana getirdiğini unutmamak gerekir. Kanaatimizce bu anakronizm, bu hadîsin sıhhatini tartışmalı hale getiriyor.”<sup>11</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla müellif, Buhârî'nin Zenâdika lafzını bu rivâyette kasten kullandığını veya bu lafzı tashih etmeden naklettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Buhârî'yi –en hafif ifadesiyle- dikkatsizlikle suçlamaktadır.

Rivâyete benzer eleştirileri getiren bir başka araştırmacı da Şükrü Özen'dir. Ona göre söz konusu rivâyette geçen Zenâdika lafzı tartışmalıdır. Onun değerlendirmesi şöyledir:

<sup>9</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hafîb (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 12/270.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrûddîn el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 24/79.

<sup>11</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmânlı toplumunda zındıklar ve mülhidler: 15.-17. yüzyıllar* (Beşiktaş, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2013), 72, 73.

“Muhtemelen bu olayın râvîlerinden biri, olayda sözü edilen şahıslar hakkındaki suçlamalara bakarak onları kendi dönemindeki terimi kullanmak suretiyle niteleme yoluna gitmiştir.”<sup>12</sup>

Ocak'ın ve Özen'in bulunduğu ortak payda, Hz. Ali döneminde zındıklık lafzının mütedâvel olmadığı hususudur. Bu iddianın tahliline geçmeden önce, rivâyette bahsedilen şahısların kimliğine dair daha detaylı bir analizin yapılması elzemdir.

## 2. Rivâyetler Arasındaki Lafız Farklılıkları

Söz konusu rivâyette geçen şahısların kimliğine dair rivâyetler arasındaki lafzî ihtilaflara bakıldığında, Hz. Ali'nin şiddetli bir biçimde cezalandırıldığı bu şahısların ortak noktasının irtidât olduğu anlaşılmaktadır. Bu kanaatimizi, rivâyetin tüm kaynak eserlerdeki yerlerinin tespit edilmesi neticesinde metinler arasındaki lafız farklılıklarını tespit ettiğimiz aşağıdaki tablo<sup>13</sup> ve musanniflerin kahir ekseriyetinin söz konusu rivâyeti “mürtedin hükmü” başlığı altında ele almış olmaları desteklemektedir.

	Rivâyeti Nakleden İlk Râvî	Hz. Ali'nin Cezalandırıldığı Söylenen Şahısların Kimliği Hakkında Nakledilen Bilgiler	Rivâyeti Nakleden Musannif
1	Süveyd b. Ğafele	Zındıklar	Şâfî <sup>14</sup> (ö. 204/820)
2	İkrime	Zındıklar	Şâfî
3	İkrime	Mürtedler yani zındıklar	Humeydî (ö. 219/834)
4	Süveyd b. Ğafele	Zındıklar	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)
5	İkrime	Zındıklardan bir kavim kitapları ile birlikte	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)
6	Enes	Zut'lardan <sup>15</sup> puta tapan bazı kimseler	Ahmed b. Hanbel
7	İkrime	Zındıklar	Buhârî (ö. 256/870)
8	İkrime	Bazı kimseler	Buhârî
9	İkrime	İrtidât eden bir topluluk	Tirmizi (ö. 279/892)

<sup>12</sup> Şükrü Özen, “İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 20.

<sup>13</sup> Tablo oluşturulurken yalnızca rivayetin ilk râvisi ve rivâyette Hz. Ali tarafından cezalandırıldığı söylenen şahıslar hakkında verilen malumatlar dikkate alınmış, konunun sınırları dışında kalan isnâddaki diğer râviler ve rivâyette geçen diğer lafız farklılıkları tabloda gösterilmemiştir. Öte yandan çalışmanın ikinci dipnotunda verilen kaynakların tekrar zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1990), 7/192.

<sup>15</sup> Anayurtları Kuzeybatı Hindistan olan ve Hz. Ömer zamanında Müslüman olan bir kavim. Bkz. A. S. Bazmee Ansari, “Zutlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/514, 515.

10	Süveyd b. Ğafele	Zındıklar	Osmân ed-Dârimî (ö. 280/894)
11	Ebû İdris	Zındıklar	Osmân ed-Dârimî
12	Enes	Zut'lardan puta tapan bazı kimseler	Nesâî <sup>16</sup> (ö. 303/915)
13	İkrime	İrtidât eden bazı kimseler	Nesâî <sup>17</sup>
14	Ebû't-Tufeyl	Hz. Ali'ye rab diyen zındıklar	Taberî (ö. 310/923)
15	Ya'kûb	Putatapan bazı kimseler	Hallâl (ö. 311/923)
16	Ebû İdrîs	İrtidât eden zındıklar	Hallâl
17	İkrime	İrtidat eden bir topluluk veya zındıklar	İbn Hibbân (ö. 354/965)
18	İkrime	Hz. Ali'ye olan ahitlerinden dönenler	Hâkim (ö. 405/1014)
19	İkrime	Mürtedler veya zındıklar	Beyhakî (ö. 458/1066)
20	Süveyd b. Ğafele	Zındıklar	Beyhakî

Bu tablodan anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali'nin cezalandırdığı kimselerin kimliği hususunda klasik kaynaklarda bir tereddüt dikkat çekmektedir. Başta Buhârî'nin aynı rivâyeti iki farklı lafızla (الزنادقة/قوم) aktarmış olması, anakronizm iddiaları hususunda ilk planda bir haklılık payı oluşturmaktadır. Fakat ilk dönem hadîs musannefâtında genişçe yer bulan bu rivâyeti zenâdika lafzıyla nakleden birden fazla râvînin bulunuşu da konu hakkında farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Rivâyetin muhtelif 20 tariki incelendiğinde bunlardan 10 tanesinde zındık lafzının geçtiği görülmektedir. Bu lafızla rivâyet dört farklı râvî aracılığı ile nakledilmiştir. Büyük çoğunluğunu İkrime'nin naklettiği bu rivâyetlerin küçük bir kısmında “zındıklar veya mürtedler” gibi tereddütlü bazı ifadeler bulunmaktaysa da geri kalanlarında lafzın açık bir şekilde “zenâdika” olarak vârid olduğu görülmektedir.

Rivâyetler arasında dikkat çeken başka bir husus da Ahmed b. Hanbel'in zındıklardan bahsederken yanlarında kitaplarının da bulunuşuna dair bir ayrıntıyı zikretmiş olmasıdır. Bu da Hz. Ali döneminde entelektüel anlamda zındıklığın olabileceğine dair bir ipucu vermektedir. Bir diğer husus da putlara tapan bir kavimden veya Hz. Ali'nin ilahlığını iddia edenlerden bahsedilen rivâyetlerin de kaynaklarda kendilerine yer edinmiş olmalarıdır. Bu durum bir yandan İbn Hacer'in de ihtimal dahilinde gördüğü gibi Hz. Ali'nin rab olduğunu iddia eden Abdullah b. Sebe gibi şahısları, öte yandan İran sınırına yakın bir bölgede yaşamış

<sup>16</sup> Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü's-suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), “Tahrîmu'd-Dem”, 13.

<sup>17</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3/441.

olan ve putlara taptıkları söylenen Zut kavminin rivâyette bahsedilen kimseler olabileceğini düşündürmektedir.

Netice olarak söz konusu lafız farklılıklarından yola çıkarak lafzın tespiti konusunda kesin bir söz söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat 4 farklı râvî tarafından zındık lafzının kullanılışı ve muteber hadîs kaynaklarında bu lafızla rivâyetin birçok kez aktarılmış olması, söz konusu lafzı Buhârî'nin veya ondan önceki herhangi bir râvînin rastgele rivâyete yerleştirmesi ihtimalini zayıflatmaktadır. Şüphesiz ki bu lafzın tespiti konusunda daha açık bir perspektif sunabilmek için zındıklığın İslam tarihine giriş süreci hakkında bir tahlil gerçekleştirmek gerekmektedir. Nitekim İslam toplumu nezdinde zındıklığın ne zamandan itibaren bilinen bir husus olduğu, söz konusu anakronizm iddiaları ve lafzın tespiti konusunda daha net bir tablo çizmek açısından faydalı olacaktır.

### 3. Zındıklığın İslâm Tarihine Giriş Süreci Tartışmaları

Her ne kadar hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asırda zındıklığın İslam toplumunda tanınırlığına dair çeşitli verilere doğrudan ulaşabiliyor olsak da<sup>18</sup> Câhiliye devri, Asr-ı Saâdet dönemi ve hicrî ilk asrın sonlarına kadar böyle bir hareketin İslâm toplumu içerisinde var olup olmadığı ihtilâflı bir konu olarak gözükmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadîslerinde zındıklığa dair herhangi bir lafzın bulunmadığı hususundaki çeşitli görüşlerin yanında,<sup>19</sup> temel hadîs kaynaklarından olan Kütüb-i Sitte'de içinde zındık ve zendeka lafzı geçen Hz. Peygamber'den (s.a.s.) merfû olarak aktarılan bir hadîs bulunmamaktadır.

Zındıklığın Hz. Ali devrinde bilinen bir olgu olup olmadığı hususu, İslâm tarihine zındıklığın giriş süreci hakkında ortaya çıkan ihtilâflar ile doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Câhiliye devri ve akabinde Asr-ı Saâdette zındıkların mevcudiyetine dair klasik kaynaklarda mevcut bulunan sınırlı bilgiler ve muasır araştırmacıların konuya dair muhtelif yorumları, zındıklığın İslam tarihindeki kökenine dair bazı hususlara açıklık getirirken öte yandan birçok soruyu da gün yüzüne çıkarmaktadır.

<sup>18</sup> Zındık kelimesini hicrî ikinci asırda telif edilmiş bazı kitaplarda tespit edebiliyoruz. Örneğin bkz. Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhîm Sâmerrâî (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/255. Ayrıca *Muvattâ'*'da "Kim dinini değiştirirse boynunu vurun" hadisinin yorumunda bizzat İmam Mâlik tarafından şöyle denmektedir: "Zındıklar ve onlar gibi İslam dininden çıkıp başka dine girenler." Bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân el-Neheyân, 2004), "Akziye", 8. Bu ibarelerden yola çıkarak zındıklığın hicrî ikinci asrın başlarından itibaren Müslümanlarca bilinen bir olgu olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>19</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-murtâd*, thk. Musa b. Süleyman Düveyş (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1415), 338.

Zındıklığın cahiliye devrinde Arap toplumu arasında olup olmadığına dair en erken ifade, tespit edilebildiği kadarıyla ünlü nesep âlimi ve tarihçi İbnü'l-Kelbî'nin<sup>20</sup> (ö. 204/819) *Mesâlibü'l-Arab* isimli eserinde geçmektedir. Arapların çeşitli konulardaki kusurlarından bahseden bir eser olması ile de dikkat çeken *el-Mesâlib*'te İbnü'l-Kelbî "Mecûsî, Yahûdî, Nasrânî ve Zenâdika'dan Olanlar" bâbında söz konusu inanışlara sahip Arapları zikretmektedir. İbnü'l-Kelbî Kureyş'te zındıklığın var olduğunu ve Ukbe b. Ebî Muayt (ö. 2/624), Ubey b. Halef el-Cümahî (ö. 3/625), Nadr b. Hâris (ö. 2/624), Haccâc es-Süheymân'ın oğulları Münebbih (ö. 2/624) ve Nübeyh (ö. 2/624), Âs b. Vâil (ö. -/622) ve Velîd b. Muğîre'nin (ö. 1/622) zındıklar olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Akabinde Mücâhid b. Cebr'den naklettiği bilgiye göre Mücâhid, İbn Abbâs'a zındıklığı Kureyşlilerin nasıl öğrendiklerini sormuş, o da Hîre'de karşılaştıkları Hristiyanlardan öğrendiklerini söylemiştir.<sup>22</sup>

Yine Kureyş arasında zındıklığın varlığına dair başka bir ifade ise İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Meârif*inde geçmektedir. İbn Kuteybe Câhiliye dönemi Araplarındaki dini inanışlara dair yapmış olduğu listede Mecûsîliğin Temîm kabilesi içinde olduğunu ifade etmiş, akabinde zındıklığın ise Kureyş'in içinde olduğunu ifade ederek "Kureyş zındıklığı Hîre'den almıştır"<sup>23</sup> demiştir. Böylelikle söz konusu dönemde Kureyşli Araplar arasında zındıklığın var olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Söz konusu rivâyetlerden hareketle Câhiliye devri Arapları arasında zındıklığın var olduğunu söylemek mümkün gözüküyor olsa da öncelikle zındıklığın, bu rivâyetlerde hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi gerekmektedir. Çünkü gerek İbnü'l-Kelbî'nin, gerekse Muhammed b. Habîb ve İbn Kuteybe'nin beyanatlarında zındıklığın hangi manada kullanıldığı hususunda bir kapalılık bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusu eserlerde zikredilen zındıklardan ve zındıklıktan maksadın, İslâm öncesi dönemde ortaya çıkan Senevîler olup olmadığı konusu net değildir.

<sup>20</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 16/68.

<sup>21</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî (ö. 245/860) de aynı listeyi *el-Muhabber* isimli eserinde zikretmedir. Fakat onun İbnü'l-Kelbî'nin öğrencisi olması, söz konusu listeyi herhangi bir tetkike tabi tutmadan hocasından naklettiği ihtimalini taşımaktadır. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Hâşimî, *el-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter, (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 161.

<sup>22</sup> Ebû Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbu mesâlibü'l-Arab*, thk. Câsim Yâsîn ed-Dervîş, Selîme Kâzım Hüseyin, (Dimaşk: Temmûze Tıbbâ Neşr Tevzi', 2015), 327-329.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meârif*, 2. bsk., thk. Servet Ukkâşe, (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992), 621.

Modern araştırmacıların büyük çoğunluğu, özellikle İbnü'l-Kelbî'nin zındıklara dair aktardığı listeye itiraz etmektedirler. Çağdaş araştırmacılardan bu listeyi inceleyen Chokr,<sup>24</sup> İbnü'l-Kelbî'nin ifadelerinin Abbâsî otoritesine yaranmaktan başka bir amacının olmadığını, nitekim İbn Abbâs'tan yaptığı naklin de bunu gösterdiğini, aynı zamanda ricâl âlimlerinin büyük çoğunluğunun bu haberi reddettiğini söylemektedir.<sup>25</sup> Bir başka çalışmada, İbnü'l-Kelbî'nin aktardığı bilgilere ve zındıklara dair bu listeye ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Çünkü İbnü'l-Kelbî'nin babası Kelbî, zındıklar hakkında indiği söylenen âyetler hakkındaki malumatın çoğunu nakleden kişidir. İbnü'l-Kelbî'nin söz konusu ayetlerin indiği kişileri tespit edip böyle bir liste oluşturmuş olması muhtemeldir. Zaten Kelbî, hadîs otoriteleri tarafından güvenilir kabul edilmemiş bir kimsedir. Aynı zamanda müellife göre İbnü'l-Kelbî'nin zikrettiği zındıklar ile İbn İshâk'ın (ö.151/768) *es-Sîre*'de Hz.Peygamber'i (s.a.s.) davasından vazgeçirmeye çalışanlar olarak zikrettiği Mekkeli müşriklerin aynı kişiler olması; ayrıca her iki kitapta da bu kişilerin Hîre'ye ticaret için gidip orada Ehl-i Kitap'tan birtakım bilgiler öğrendiklerine dair ayrıntıya girilmesi, zındıklar listesinin ortaya çıkmasında *es-Sîre*'den ilham alındığı izlenimi uyandırmaktadır.<sup>26</sup>

Muhammed Feyyûmî'nin bilhassa İbn Kuteybe'nin aktardığı ifadelere olan yorumu dikkat çekicidir. O *Târihu'l-fikri'd-dîni'l-câhili* isimli eserinde şunları söylemektedir:

“İbn Kuteybe'nin takdim ettiği malumat gerek konu gerek kuşatıcılık gerekse Arap kabilelerine nispet edilen dinler açısından özenli bir tespit değildir. Öncelikle o Arap dinleri arasında sayılan Sâbiîlik gibi bir dini zikretmemiştir. Öte yandan zındıklığı ise Arap dinleri arasında saymıştır.”<sup>27</sup>

Buna benzer kanaate sahip olan bir diğer çağdaş araştırmacı da *ez-Zenâdika* isimli kitabın müellifi Sa'd b. Fellâh el-Arîfi'dir. O özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaşadığı devirde zındık olarak nitelenen hiç kimsenin olmadığını, sonraki dönemlerde zındık olarak nitelenen kimselerin Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde münâfık olarak isimlendirildiğini, ilk

<sup>24</sup> *İslâm'ın hicrî ikinci asrında zındıklık ve zındıklar* isimli eseriyle tanınan müellif bu çalışmada zındıklığın tarihine dair oldukça önemli bir devir olan Abbâsî hilafetinin ilk dönemini inceliyor. Bilhassa halife Mehdî-Billâh (ö. 169/785) döneminde doruk noktasına ulaşan zındıklık hareketini pek çok farklı perspektifle sunan yazarın bu çalışması, heretik akımların İslâm tarihindeki yerine dair gerçekleştirilmiş önemli çalışmalardan birisi olarak takdim edilebilir.

<sup>25</sup> Melhem Chokr, *İslâm'ın hicri ikinci asrında zındıklık ve zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka, 2002), 437, 438.

<sup>26</sup> Yusuf Ağkuş, *Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinde Zındıklık ve Zenâdika Algısı*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 14.

<sup>27</sup> Muhammed İbrâhîm el-Feyyûmî, *Târihu'l-fikri'd-dîni'l-câhili*, 4. Bsk., (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1415/1994), 328.

zındıklığın Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan süreçte ortaya çıktığını ifade etmektedir. Görüşlerini İmâm Mâlik'in ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri ile destekleyen müellifin özellikle İmam Mâlik'ten yaptığı nakil dikkat çekicidir. İmam Mâlik'e göre münafıklık, onun zamanında zındık olarak nitelenen kimselerin Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanındaki ismidir.<sup>28</sup>

Âlûsî ise İbn Kuteybe'nin ifadelerinde zındıklıktan kastının şüphesiz Senevî inanca sahip, nur ve zulmet akidesini benimsemiş kimselerin inancı olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Hîre, Fârisîlerin yaşadığı ve bu inançların olduğu bir bölgedir. Ona göre şayet İbn Kuteybe'nin zındıklıktan kastı âhirete veya rubûbiyete inanmamak olsaydı, bu zaten Arap toplumunun birçok bölgesinde vardır.<sup>29</sup>

Uzun yıllar Hristiyanların egemenliği altında kalan ve çok kültürlü yapısıyla birbirinden farklı inanışlara ev sahipliği yapan (Putperestlik, Hristiyanlık, Yahûdîlik, Mecûsîlik, Maniheizm ve Mazdeizm gibi) Hîre, aynı zamanda o dönemde Arapların yaygın olarak ticârî ilişkilerde bulunduğu bir bölgedir.<sup>30</sup> Ticari faaliyetlerin neticesinde çeşitli inanışların tanınması tabii bir sonuçtur. Bu sebeple Câhilî Kureyş'in önde gelen simalarının da Hîre bölgesine gerçekleştirdiği seyahatler sırasında zındıklığın kökeni ile ilişkili olan Senevî birtakım inançlardan etkilenmiş olmaları, böylelikle zındıklığı Kureyş arasında yaymış olmaları ihtimal dâhilinde gözükmektedir.

Yakubî de Câhiliyye dönemindeki Arapların inançlarından bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Onlardan Senevî inanca sahip bir kavim zındıklaştı.” (وتزندق منهم قوم فقالوا بالثنوية) Onun bu ifadesi ve akabinde Arapların Kinde kabilesinin Câhiliyye devrinde zındıklaştığını aktarması oldukça dikkat çekici ve önemlidir. O Kinde kabilesinin ileri geleni Hacer b. Amr el-Kindî'nin zındık olduğunu ifade etmiştir.<sup>31</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr da Asr-ı Saâdetten önce Arapların zındıklığı bildiğini öncelikle bu rivâyetle temellendirmiştir.<sup>32</sup>

Konuyu müstakil olarak ele alan Melhem Chokr, Kinde kabilesi hakkındaki bu rivâyetin kaynağının da İbnü'l-Kelbî olabileceğini ve dolayısıyla buna güvenilemeyeceğini

<sup>28</sup> Sa'd b. Fellâh el-Arifî, *ez-Zenâdika akâiduhum ve firakuhum ve mevkifu eimmeti'l-müslimîn minhum*, (Riyâd: Dâru't-Tevhîd ve'n-Neşr, 1434/2013), 111-112.

<sup>29</sup> Muhammed Şükrü el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî, 2.bsk. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, ts.), 2/229.

<sup>30</sup> Hüseyin Ali ed-Dakukî, “Hîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/122-124.

<sup>31</sup> Ahmed b. Ebû Yakûb b. Ca'fer el-Ahbârî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Necef: Matbaatu'l-İzzî, 1358), 1/214.

<sup>32</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 9.bsk., (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/195.

söylemektedir.<sup>33</sup> Fakat onun bu iddiası, İbnü'l-Kelbî'ye *el-Fihrist*'te nispet edilen bir kitap üzerinden<sup>34</sup> ve ihtimale dayalı bir iddiadır. Öte yandan Taberî de Sâsânî krallarından Kubâz ile Kinde kabilesine mensup Haris b. Amr el-Kindî arasındaki ilişkiye değinirken Zındıklık lafzını kullanmaktadır.<sup>35</sup> Buradan hareketle Benû Kinde'nin İslam'dan önce zındıklığına dair ilgi çekici bir tespit ortaya çıkmaktadır. Bir diğer husus da Yakûbî'nin söz konusu kavim hakkında Senevîlik lafzını özellikle kullanıyor olmasıdır. Fakat İbnü'l-Kelbî'nin zındıklar hakkındaki ifadelerinde zındıklığın inanç biçimine dair doğrudan bir ifade bulunmamaktadır.

Öte yandan yine Ali Sâmi en-Neşşâr'ın Makrîzî'den nakille Ebû Süfyân hakkında Zındıklık ithamına ayrıca yer vermesi de dikkat çekicidir. Makrîzî, Ebû Süfyân'ın Rasûlullah ile Huneyn'de birlikte olduğunu ve o sırada kumar oklarına (el-ezlâm) yemin ettiğini aktarmakta ve onun Cahiliye döneminde zındık olduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> Şüphesiz Ebû Süfyân hakkında Makrîzî'nin kullandığı bu ifadenin, zındık lafzının Senevî inanca sahip olan bir kimse şeklindeki mütedâvel anlamda olduğu konusunda net bir hükümde bulunmak mümkün değildir. Bu ifadenin, Ebû Süfyân'ın Müslüman olmadan önce sergilediği olumsuz davranışlarla ilgili Makrîzî tarafından kullanılmış genel bir itham olması da ihtimal dâhilindedir. Fakat yukarıda sözü edilen İbn Kuteybe'nin zındıklar listesi ile birlikte düşünüldüğünde en-Neşşâr'ın Ebû Süfyân ile ilgili kullandığı ifadeyi geçersiz kılacak doğrudan bir delil de gözükmemektedir.

Netice olarak İslam öncesinde Arapların farklı kültürlerle ilişkide buldukları bir hakikattir. Buradan yola çıkarak zındıklığın Arap topraklarına çeşitli vesilelerle girmiş olma ihtimali bizce kuvvetli gözükmemektedir. Buraya kadar gerçekleştirilen tahliller neticesinde Câhiliye devri ve Asr-ı Saâdet döneminde zındıkların, sonraki dönemlerde olduğu kadar şöhret bulmasa da Arap yarımadasında tanınır oldukları hususunda ciddi deliller bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu hususa açıklık getirecek farklı bir konu da mevkûf rivâyetler içerisinde, çalışmaya mevzubahis edilen rivâyet haricinde yine Hz. Ali'yle ilgili olarak aktarılan başka bir rivâyetin varlığıdır.

Bu rivâyette, Hz. Ali tarafından Mısır'a vali olarak atanan Muhammed b. Ebû Bekir es-Sıddîk, Hz. Ali'ye zındıkların hükmünü sorar. Rivâyet şöyledir:

<sup>33</sup> Chokr, *İslâm'ın hicri ikinci asrında zındıklık ve zındıklar*, 444.

<sup>34</sup> Kitabın adı *el-Fihrist*'te şöyle kayıtlıdır: “كتاب ملوك اليمن من التبابعة” bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417), 125.

<sup>35</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *et-Târih* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 2/96.

<sup>36</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Resâilü'l-Makrîzî* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1998), 33.



عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ قَابُوسَ بْنِ مَخَارِقٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي بَكْرٍ كَتَبَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ عَنْ مُسْلِمِينَ تَرْتَدُّنَا، فَكَتَبَ إِلَيْهِ "إِنْ تَابَا، وَإِلَّا فَاضْرِبْ أَعْنَاقَهُمَا".<sup>37</sup>

Sevrî – Simâk b. Harb – Kâbûs b. Muhârîk: “Muhammed b. Ebû Bekr Hz. Ali'ye zındıklaşan Müslümanların durumu ile ilgili bir mektup gönderdi. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle söyledi: “Tövbe ederlerse ne âlâ, şayet tövbe etmezlerse boyunlarını vurun.”

Bu rivâyet, Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'i haricinde İbn Ebî Şeybe<sup>38</sup> ve Beyhakî'de<sup>39</sup> de benzer lafızlar ile nakledilmiştir. Söz konusu rivâyetlerin ortak râvîleri Kâbûs b. Muhârîk ve Simâk b. Harb'tir. Ricâl âlimlerinin Kâbûs hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında onun adaleti hakkında kesin bir hükme varmak zor gözükmektedir. Öncelikle Kâbûs'un babasından başka kimseden hadîs rivâyet etmediği anlaşılmaktadır. Ondan hadîs rivâyet eden tek kişi de Simâk b. Harb'tir.<sup>40</sup> Bir diğer husus da onu tevsik eden sınırlı sayıda muhaddisin olmasıdır. İbn Hibbân onun güvenilirliğine işaret etmiş<sup>41</sup> Nesâî ise hakkında “ليس به بأس” (rivâyetinde sakınca yoktur) ifadesini kullanmıştır.<sup>42</sup> Bunların haricinde gerek Kâbûs ve gerekse babası Muhârîk hakkında ayrıntılı cerh-ta'dîl ifadeleri bulunmamaktadır. Söz konusu rivâyetlerin yalnızca Kâbûs ve babası tarafından nakledilmiş olması rivâyetlerin sıhhati hakkında şüphe oluşturmaktadır. Bir diğer husus da Kâbûs'dan bu rivâyeti nakleden tek kişi olan Simâk b. Harb'in hakkındaki cerh-ta'dîl değerlendirmeleridir. Anlaşıldığı kadarıyla Simâk bazı rivâyetlerinde hatalı bulunmuş, bu sebeple “مضطرب الحديث”, (rivâyeti yalnızca i'tibâr için alınır) “أنه كان يغلط، ويختلفون في حديثه” (o çokça hata yapar, rivâyetinde ihtilâf edilir) “ضعيف في الحديث” (rivâyette zayıftır) gibi ifadelerle cerh edilmiştir.<sup>43</sup> Bu sebeplerle bu isnadlarla nakledilen rivâyetlerin sıhhati hakkında şüphe bulunmaktadır.

Her ne kadar rivâyetin sıhhatinde şüpheler bulunsun da Hz. Ali'nin vali olarak görevlendirdiği Muhammed b. Ebû Bekr'in Hz. Ali'ye böyle bir mektup göndermesi ihtimal dâhilindedir. Çünkü onun vali olduğu Mısır'ın yukarıda zikredilen Hîre'den daha derin bir kültür ve medeniyet yapısına sahip olduğu, pek çok farklı din ve inanışı içinde barındırdığı

<sup>37</sup> Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (b.y: Meclisü'l-İlmî, 1403), 10/170.

<sup>38</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 6/439.

<sup>39</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/350.

<sup>40</sup> Yûsuf b. Abdurrahman Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 23/330, 331.

<sup>41</sup> Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393), 5/327.

<sup>42</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (b.y.: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 8/306, 307.

<sup>43</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/115, 118-120.

bilinen bir gerçektir. Öte yandan Hz. Ali etrafında gelişen iki farklı olay için pek çok râvînin zındık lafzı ile nakillerde bulunmaları, sözü edilen anakronizm iddialarını tartışmaya açmaktadır.

## SONUÇ

Zındıklığın İslam tarihindeki serüvenine dair gerçekleştirilmiş çalışmalar, zındıklık faaliyetlerinin İslam toplumu içerisinde hicrî birinci asrın sonlarında başladığına dair bir ön kabule sahiptir. Bu düşüncenin ortaya çıkışında hiç şüphesiz Emevî hilâfetinin sonlarında fikrî tartışmaların çok daha büyük bir ivme kazanması durumu etkilidir. Fakat doğuşu İslam'dan çok daha eski asırlara uzanan zındıklık inancının Arap topraklarına Câhiliye devrinde girmiş olabileceği, gerek İbnü'l-Kelbî gibi tarihçilerin beyanatlarından gerekse hadîs kaynaklarına girmiş bazı rivâyetlerden yola çıkarak söylenebilir. Öte yandan Cahiliye devrinde Arabistan yarımadasının farklı kültürlerle etkileşimde olduğu bilinen bir husustur. Buradan hareketle Arapların zındıklık hareketinin fikrî temellerini oluşturan Zerdüştilik ve Maniheizm gibi kâdîm dini inanç ve öğretilerle tanışmamış olması oldukça zayıf bir ihtimaldir.

Buhârî'de Hz. Ali ile ilgili geçen bir rivâyet üzerinden gerçekleştirdiğimiz bu muhtasar çalışmada, rivâyette geçen zenâdika lafzına yöneltilen anakronizm iddiasını zayıflatacak pek çok delil olduğu kanaatine ulaştık. Bu kanaatin oluşmasında ilk olarak söz konusu rivâyetin farklı tarîklerinde de benzer lafızların geçiyor olması etkili olmuştur. Nitekim 10 farklı rivâyette aktarılan bu hadisede sözü edilen şahısların zındık oldukları, 4 farklı râvî tarafından açık bir şekilde kaydedilmiştir. Her ne kadar bazı rivâyetlerde “mürtedler veya zındıklar” gibi tereddütlü kayıtlar bulunmaktaysa da diğer rivayetlerde bu lafzın özel olarak kullanıldığı görülmektedir. Şüphesiz zındık lafzı kullanılmadan aktarılan diğer rivâyetler, burada kastedilen şahısların kimliğine dair başka ihtimalleri göz önünde bulundurmamızı gerektirmektedir. Fakat bu açıdan bakıldığında diğer rivâyetlerin önemli bir kısmında Zût kavminden ve puta tapan insanlardan, diğer bir kısmında da mürtedlerden bahsedilmektedir. Şayet sözü edilen şahıslar Zût kavminden kimseler olarak kabul edilirse, söz konusu kavmin zındıklık fikriyatı ile ilgisinin bulunması ihtimal dâhilindedir. Şayet mürtedler olarak kabul edilirse, bu şahısların Müslüman iken zındıklaşan kimseler olabileceği söylenebilir.

Anakronizm iddialarını zayıflatacak diğer bir kanaat ise, tarihî süreç açısından zındıklığın İslâm toplumuna Hz. Ali'den de önce girebilmiş olabileceğine dair klasik

kaynaklardaki bazı ifadelerin varlığı neticesinde ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Kelbî ve İbn Kuteybe gibilerinin Kureyş'teki zındıklardan açık bir şekilde bahseden ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar bazı son dönem araştırmacıları bu nakillere kuşkuyla yaklaşıyor olsa da konuya dair klasik kaynaklarda zındıklığı Kureyşlilerin Hıre bölgesinden öğrendikleri gibi bazı detayların zikredilmesi, söz konusu tartışmaya dair önemli perspektifler sunmaktadır. Bu açıdan gerek zındıklığın tarihine hasredilecek akademik çalışmalarda, gerekse mevzubahis rivâyetin tahlilinde bu durumun göz önünde bulundurulması gerektiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Buhârî rivâyetinde geçen ve Hz. Ali'nin cezalandırıldığı kimseler için kullanılan zenâdika lafzının, Hz. Ali döneminde varlığı bilinen ve bizatihi bu lafızla nitelenen, İran kökenli senevî inanca sahip bazı kimseler için kullanılmış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. b.y: Meclisü'l-İlmî, 3. Basım, 1403.
- Ağkuş, Yusuf. *Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinde Zındıklık ve Zenâdika Algısı*, Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ahbârî, Ahmed b. Ebû Yakûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Necef: Matbaatu'l-İzzî, 1358.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Alûsî, Muhammed Şükrü. *Bulûğu'l-Ereb Fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 2. Basım, ts.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Zutlar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/514, 515. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Arîfî, Sa'd b. Fellâh. *Ez-Zenâdika Akâiduhum Ve Firakuhum Ve Mevkifu Eimmeti'l-Müslimîn Minhum*. Riyâd: Dâru't-Tevhîd ve'n-Neşr, 2013.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1352.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Es-Sünenü's-Sağîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. Karaçi : Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *El-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık Ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka, 2002.
- Dakukî, Hüseyin Ali. "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/122-124. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid. *Er-Red Ale'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt : Dâru İbni'l-Esir, 1995.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Kitâbü's-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim. *Târîhu'l-Fikri'd-Dînî'l-Câhilî*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 4. Basım, 1415/1994.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Sâmerî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbelî. *Ahkâmu Ehli'l-Milel Mine'l-Câmi' Li-Mesaili'l-İmâm Ahmed B. Hanbel*. thk. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Hâşimî, Ebû Cafer Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*, tsh. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *el-Müsned*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- İbn Balabân, Ebû'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân. *El-İhsân Fî Takrîbi Sahihi İbn Hibbân*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *El-Kitâbü'l-Musannef Fi'l-Ehâdis Ve'l-Âsâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. b.y.: Matbaatü Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393.

- İbnü'l-Kelbî, Ebû Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Kitâbu Mesâlibu'l-Arab*. thk. Câsim Yâsîn ed-Dervîş, Selîme Kâzım Hüseyin, Dimaşk: Temmûze Tıbâa Neşr Tevzî', 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe, Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1992.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b Abdülhalîm İbn. *Bugyetü'l-Murtâd*. thk. Musa b. Süleyman Düveys. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 3. Basım, 1415.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *Resâilü'l-Makrîzî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1998.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvattâ'*. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultân el-Neheyân, 2004.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-Kemâl Fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb. *El-Müctebâ Mine's-Sünen (Sünenü's-Suğrâ)*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi Fî'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 9. Basım, ts.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hâkim. *El-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar Ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar*. Beşiktaş, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 4. Basım, 2013.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.

Taberî, Ebû Câfer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *et-Târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-Âsâr: Müsnedü Ali*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *El-Câmiü's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## KIYIDAN (DOĞA) UZAKLAŞAN İNSANA KARŞI JEAN-JACQUES ROUSSEAU'DA YENİ İNSAN VE AHLAK

THE HUMAN MOVING AWAY FROM THE SHORE (NATURE) THE NEW MAN AND MORALITY IN  
JEAN-JACQUES ROUSSEAU

**Emrullah KILIÇ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Okul Müdürü, Ankara/Türkiye  
*Dr., Ministry of Education, School Manager, Ankara / Turkey*  
[ekilic0676@gmail.com](mailto:ekilic0676@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-0221-0944](https://orcid.org/0000-0003-0221-0944)

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 05 Mayıs /May 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Kılıç, Emrullah. “Kıyıda (Doğa) Uzaklaşan İnsana Karşı Jean-Jacques Rousseau’da Yeni İnsan ve Ahlak”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 112-127.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---



## ÖZ

Bu çalışmamızda Aydınlanma döneminin akla dayalı ahlaki düşüncesi karşısında Rousseau'nun yeni insan ve doğası üzerine temellendirilen ahlaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. İnsanın ayırıcı özelliğini akıldan ziyade sahip olduğu duygular üzerinden temellendiren Rousseau söz konusu bu yaklaşımı ile kendinden sonraki ahlak anlayışlarını etkilemiştir. Antik dönemden itibaren seçkin bir hiyerarşi ile kurulan yapıların aksine o, ahlaki görüşlerini, toplumcu bir duyarlılık üzerine inşa etmiştir. Onun söz konusu bu görüşlerinin temelini ise insanlığın araştırılması amacıyla dönme amaçladığı farazi doğa durumu ve buna bağlı özgür bir varlık olarak yeni insan tanımı oluşturmuştur. Doğal insandan özgür insana giden bu süreçte ahlak da metafizik bir ilke ya da kozmos yerine kendi iradesiyle genel iradeye katılan özgür insan üzerine temellendirilmiştir. Bireylerin verili doğalarının dışına çıkarak iradi katılımları ile oluşturduğu kurgusal gerçekliği ve yeni otoriteyi temsil eden toplum sözleşmesi ile Rousseau eşitlik üzerine kurulu daha ahlaki bir dünyayı amaçlamıştır. Özenin kendisine dönüşümünü esas alan Rousseau'nun bu özgün girişimi ahlaki tartışmalarda güncelliğini korumaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Ahlak, Doğa, İnsan, Özgürlük, Toplum Sözleşmesi.

## ABSTRACT

In study, we are trying to put forward Rousseau's moral views based on the new human and its nature against in the Enlightenment period moral thought based on reason. Rousseau influences following moral views with his approach that sees emotions as the distinctive feature of human rather than reason. Unlike the structures established with an elitist hierarchy since antiquity, he constructs his moral views on a socialist sensitivity. The basis of his aforementioned views was formed by the hypothetical state of nature that he aimed to return to research humanity and the new definition of human as a free being connected to it. In this process from natural man to free man, morality is based on a free man who joins the general will of his own will instead of the cosmos or a metaphysical principle. Rousseau aimed for a more moral world based on equality with the social contract that represents the new authority and the fictional reality created by the voluntary participation of individuals by going beyond their given nature. This original initiative of Rousseau, which is based on the transformation of the subject into itself, remains up-to-date in moral debates.

**Keywords:** History of Philosophy, Morality, Nature, Human, Freedom, Social Contract.

## GİRİŞ

Aydınlanma dönemi filozofu olan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) 18. yüzyıl ve sonrasında özellikle ahlaki, toplumsal ve siyasi düşünceleri ile etkili olmuştur. Öznenin kendisine dönüşümünü üzerine temellendirdiği ahlaki görüşlerini de sözü edilen etki kapsamında değerlendirmek gerekmektedir. Bilindiği üzere 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin en temel ayırıcı özelliği, dünyayı anlamaya ve yorumlamaya çalışan önceki felsefelerin aksine dünyayı değiştirmeye odaklı pratik bir felsefe olmasıdır.<sup>1</sup> Kendinden önceki felsefelerle hesaplaşarak ortaya çıkan bu felsefe, merkezinde insan ve özne tasavvuru olan bir inşa felsefesidir. Var olan değerlerin ve toplumsal kuramların eleştirisi ile aklın işlevsel kılınmasına dayalı bir karakter taşıyan Aydınlanma felsefesi modern toplumun biçimlendirilmesinde büyük rol oynamıştır.<sup>2</sup> Fakat hem bireysel ve hem de toplumsal anlamda yeni bir dünya inşa etmeyi amaçlayan Aydınlanma felsefesi tek sesli bir felsefe olarak da nitelenemez. Çalışmamızda söz konusu dönemin ahlaki düşüncesine egemen olan “iyi insan” ya da “insanın doğal iyiliği” düşüncesi karşısında Aydınlanmanın sözde iyimser akılcılığından sıyrılan Rousseau'nun insan ve özgürlük anlayışıyla oluşan ahlaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu anlamda akla yüklenen anlam ve ilerlemeci bakış açısının ahlaki olarak toplumu yozlaştırdığını ileri süren Rousseau'nun özellikle bahsi geçen bozulmaya neden olan dönemin burjuva toplum yapısına karşı toplum sözleşmesi ile eşitlik üzerine kurulu daha adil bir yapıyı temellendirmek istediğini ifade edebiliriz. Diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak insanın yetkinleşmesi ve ahlaki anlamda olgunlaşması için aklın ilerlemesi yerine insanın duyarlılıklarının gelişmesini merkeze alan Rousseau'yu söz konusu anlamda duygucu bir filozof olarak değerlendirebiliriz. Rousseau'ya göre insanın ayırıcı vasfı da duyarlı bir varlık olarak kendi özgür seçimleri ve eylemleri ile kendisini aşabilmesi, doğanın sunduğu nesne karşısında kendisini nesneye dönüştürerek ruhunun tinselliği ile özgür bilince dayalı ahlaki bir yaşama ulaşabilmesindedir.<sup>3</sup>

Yukarıda ifade edilen nedenden dolayı Rousseau, kimine göre modern “insan biliminin” gerçek kurucusu olarak kabul edilse de bazıları tarafından da yaşamış olduğu sıkıntıları, mahrumiyetleri ve bunların neticesinde yaşamında oluşan sorunları ve çatlakları adeta sorumluluktan kaçmak için kendi dışında olan şeylerle kapatmaya çalışan bir düşünür

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi (Felsefe Tarihi-4)*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 20.

<sup>2</sup> Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 13.

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1990), 102-103.

olarak görülmüştür. Bilimsel faaliyetlerin yönü ve ilerleyişi üzerinde insanın “öznel” durumunun etkisini dikkate aldığımızda kendi yaşamış olduğu sıkıntıların onun bilimsel çalışmalarına “motivasyon” sağladığını düşünmek ve onun yapmaya çalıştığı şeyi Montesquieu'nün (1689 – 1755) yaptığına benzetmek mümkündür. Nitekim Montesquieu var olan toplumların nasıl işlediğini analiz etmek yerine insanlar arasındaki eşitsizlikleri ortaya çıkarmak için toplumun doğasını anlamaya çalışır. Rousseau, insan doğasına dair çatışmacı görüşleriyle, 18. yüzyıldan itibaren değişmeye başlayan yardımseverlikten kaynaklı iyimser yorumlara karşı şâz bir tutum sergiler. Çünkü ona göre, Thomas Hobbes (1588-1679) gibi düşünürler insanın bencilliğine dair görüşlerinde haklıdır. Ancak onların yanlılığı bu bencilliği insanın doğasında aramalarındadır. Oysa Rousseau'ya göre insan, doğal halinde iyidir çünkü henüz insan olmamıştır. İnsanın özünün iyi olduğunu yalın bir dille ifade eden Rousseau, var olan sorunları sosyal ve politik meseleler olarak ele alır. Çünkü ona göre değişen toplumsal yapıda ticaretin önem kazanması ile ortaya çıkan burjuva sınıfının toplumsal ve siyasal egemenliği neticesinde geleneksel kurumlara yönelttiği rasyonel eleştiriler en temel değerleri tahrip etmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla doğa durumunda iyi olan insanlar “ilk günahın” değil, insan duyarlılıklarını hesaba katmayan akıl tarafından kurgulanan eksik bir kavrayışa sahip sosyo-politik yapıların ve bunun neticesi olan kendi “sosyal davranışlarının” kurbanları olmuşlardır.<sup>5</sup> Rousseau'ya göre sözü edilen medenileşmiş, aydınlanmış varoluştan kaynaklı sorunların giderilerek insanın hak ettiği daha adil ve eşit ahlaki bir yapıyı yeniden kurabilmesi ancak doğal duruma yani kendisine dönüşümü gerektirir. Sözü edilen dönüşüm ise toplum sözleşmesi ile inşa edilecek siyasal toplumda, doğal özgürlüğün yerini ahlaki özgürlük, doğal eşitsizliğin yerini de hukuki eşitliğin alması ile mümkün olabilir.<sup>6</sup>

### 1. Doğal İnsandan Özgür İnsana: İnsanlığın Araştırılması

Rousseau'ya göre insan, uygarlaşma sürecinde uygarlığın temelini oluşturan akıl tarafından bozularak doğa durumundan ayrılmıştır. Bu nedenle Rousseau, *İtirafar* adlı eserine, tüm çabasının, insanı -yani kendisini- hiç görülmemiş biçimde tüm doğallığıyla açıklamaya çalışmak olacağını ifade ederek başlar.<sup>7</sup> Söz konusu araştırma için farklı bir

<sup>4</sup> Skirbakk, G., Gilje, N., *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 328-329.

<sup>5</sup> Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, çev. Özge Özköprülü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 235- 240.

<sup>6</sup> Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 261.

<sup>7</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İtirafar*, çev. Kenan Somer (İzmir: İslık Yayınları, 2016), 15.

yaklaşım tarzı geliştirir. Eğitim üzerine yazdığı ve büyük etkileri olan *Emile* kitabında da vurguladığı gibi onun asıl amacı insanlığın araştırılmasıdır. Bu araştırmada bir kanaate varılması için insanı tümüyle eğilimleri ve gelişimleri görmek; en temelde doğal insanı tanımak gerekir.<sup>8</sup> Ona göre özellikle yapılması gereken, toplum var olmadan önceki hayatı ortaya çıkarıp, aşamaları yeniden inşa etmektir. Rousseau'nun doğal durumu, varsayımsal bir muhakemenin zihni yolculuğunu resmeder. Onun peşine düştüğü asıl soru şudur: Eğer düşüncelerimiz, değer yargılarımız, duygularımız toplum tarafından biçimlendirilmeseydi acaba biz nasıl olurduk?<sup>9</sup> Rousseau bu yaklaşımıyla Kartezyen cogito'yu reddederek duygulara öncelik verilen bir antropolojinin yolunu açar. Çünkü Rousseau'ya göre being (varlık, oluş, yapı), hissetmek (feelings) ile aynıdır. İşte bu nedenle Rousseau *Emile*'yi yazarak akıldan önce insan duyarlılığına yönelmiştir.<sup>10</sup> Onun insan doğasından kastı, biyolojik anlamda bir türün ilk örneklerinden yola çıkılarak yapılacak araştırma ile ortaya çıkarılacak bir şey değildir. Aksine Rousseau'nun kastı, insanı bütün doğaüstü yeteneklerden ve zaman içerisinde edinmiş olduğu kültürel edinimlerden yalıtarak, onu doğanın içinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünüp yapılan akli çıkarsamalardır.<sup>11</sup> Onun insanın doğasına, bir başka ifadeyle insanın ilk haline gitmek istemesinin nedeni aşikârdır: Zaman içerisinde kültürel bir varlık olan insan, doğasında bulunan “iyi” olma özelliğini kaybetmiştir. Buradan hareketle Rousseau, insan ve hayvanlar üzerinde bir analogi yaparak görüşlerini netleştirir:

Atın, kedinin, boğanın, hatta eşeğin, ormandayken, evlerimizdeyken sahip olduklarından, genellikle daha yüksek boyları, daha zinde, daha gürbüz yapıları, daha fazla cesaret ve gayretleri vardır. Bu hayvanlar evcilleşince bu üstünlüklerinin yarsını kaybederler; bizim bu hayvanlara iyi bakmak, onları iyi beslemek için gösterdiğimiz bütün özenin sadece onları yozlaştırmaya yaradığı söylenebilir. İnsan için de durum böyledir: İnsan da Toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir. Bu durum, insanın yumuşak ve kadınsı yaşama tarzının onun hem gücünü hem de cesaretini azaltarak, onu gevşettiği sonucuna varmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 14. Basım, 2015), 11-12.

<sup>9</sup> Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, ss. 235- 243.

<sup>10</sup> Knud Haakonssen, *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 49- 56.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, 93- 94.

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, 100.

Her ne kadar Rousseau'nun yaklaşımı oldukça tartışmalı olsa da aslında onun bu doğal duruma olan vurgusu, toplum tarafından belirlenen duygu, düşünce ve değer yargılarının, bir başka ifadeyle bürünülen rollerin altında gerçek benliği bulma çabasının var olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Söz konusu nedenden dolayı Rousseau'yu özgün kılan şey tam da burada belirginleştiğini ifade edebiliriz. Çünkü Rousseau doğal duruma ters düşen söz gelimi bilim, sanat ve kültür gibi hususların aslında insan olmanın özüne bir ihanet olduğunu ortaya koymaya çalışarak farkındalık oluşturmaya çalışır. Aynı nedenle Rousseau, yaşadığımız hayatı bir “yabancılaşma” olarak nitelendirir.<sup>13</sup> Ona göre toplumlar bir “uygarlaşma” sürecine dâhil olarak doğalarında bulunan özgürlüğe karşı köleliği tercih etmişlerdir. Bilim, edebiyat ve sanatlar da insanları bağlayan zincirleri süslü göstererek gizlemiş ve böylece özgür doğan insanların bu duygularını öldürmüşler; köleliği uygarlık adı altında sevdirmişlerdir.<sup>14</sup> Bilim ve sanatın gelişmesinin ahlaki yozlaşmaya neden olduğunu resmeden Rousseau bu görüşleriyle adeta Aydınlanmanın temel mottosu olan “ilerleme”ye karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, bilim ve sanatta ilerleme ahlak alanında “doğanın eliyle süslenmiş güzel kıydan uzaklaşma”dır.<sup>15</sup> Rousseau'nun bu tavrının temel nedeni *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde ifade ettiği gibi bilginin kaynağına yönelik duyduğu güvensizliktir:

“Gerçekten ister dünyanın eski tarihlerini karıştırın ister şüpheli vesikaları felsefe yoluyla aydınlatın, insan bilgilerinin sanıldığı gibi güzel bir kaynağı olmadığını göreceksiniz. Astronomi hurafelerden doğmuştur; belagat, hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; hendese, cimrilikten; fizik, boş birecessüsten ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki ilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü tarafımızdır; iyi tarafımızdan doğsalardı meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.”<sup>16</sup>

Rousseau, her ne kadar “yeni insanı” seslendirse de yaşanan büyük değişim karşısında kaldığı ikilemin onu “muhafazakâr” bir değerlendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Çünkü Rousseau, bilimsel araştırmalardan gelecek “iyi” ile ilgili olarak, bu araştırmaların “iyi”yi elde etme süreçlerinde daha zararlı oluşumlara yol açtığını düşünerek, meseleye kazançlar açısından değil, kayıplar açısından yaklaşır. Örneğin, bilimin getirisi ile oluşacak iş imkânları ve akabindeki lüks hayat yerine, işsizliği ve temiz ahlakı tercih eder. Kanaatimizce bilim ve

<sup>13</sup> Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*,243.

<sup>14</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 7. Basım,2017),8.

<sup>15</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*,24

<sup>16</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*,55.

sanatlar hakkındaki kötümserliği buradan kaynaklanır. Bununla beraber Rousseau, bu anlamda kendini haklı kılacak verileri de ileri sürer. Çünkü o özellikle Adam Smith ile adeta ahlakın yeni ontolojisi haline gelecek olan iktisadın erdem karşısındaki pozisyonundan ve böylece insanın ekonomik bir değere dönüşüyor olmasından, refah ve erdem arasındaki ters orantıdan kaygıyla bahseder.<sup>17</sup> Çünkü Rousseau'ya göre insanın ayırıcı özelliği akıldan ziyade sahip olduğu duygulardır ve bu duyguların başında da “merhamet” gelir. Ahlak da esasında akıl ve muhakemeye dayalı ve Antik dönemde olduğu gibi seçkin bir hiyerarşi ile değil, toplumsal duyarlılık üzerine inşa edilir.<sup>18</sup> Ahlaki temellendirmede geleneksel düşüncelerin aksine insanın duygusal yönünü referans alan Rousseau'ya göre insanları bir araya getiren ve yaşamın sürdürülebilirliğini ve yönünü belirleyen şey, ahlaki gereksinimler ve güçlü duygulanımlardır.<sup>19</sup>

Rousseau, geleneksel anlamda insanın politik bir hayvan olduğuna dair görüşlere mesafe koyup söz konusu farkı yeniden temellendirerek buna bağlı “yeni insan”ı tarif eder. Rousseau'ya göre insan hayvanlardan farklı olarak “kendi doğasının dışına çıkabilen” bir varlıktır. Söz konusu anlamda hayvanların aksine insan objektif gerçekliklerden farklı olarak ikinci bir gerçeklik alanı inşa edebilir.\* Rousseau'ya göre insanı hayvanlarla aynı olan birinci doğasından farklı kılan şey ise onun kendi doğasının dışına çıkıp yeni bir gerçeklik inşa edebilmesini sağlayan özgürlüğüdür:

“[...] Hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri, içgüdüyle, ötekiye özgür eylemiyle seçer ya da reddeder; bunun sonucu şudur: Hayvan, kendisine hükmeden kuraldan uzaklaşması kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, sapamaz; insan ise, kendi zararına olsa bile, çoğu kez uzaklaşabilir... Hayvanlar ile insanlar arasında insanın özgül

<sup>17</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 15 ve 21- 22.

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, 23-24.

<sup>19</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Özlem Albayrak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), 9-10.

\*Nitekim günümüzde insan ve hayvan arasındaki farkı Rousseau'ya benzer biçimde insanların oluşturmuş oldukları kurgusal gerçeklik (fictional reality) ile açıklayan Yuval Noah Harari gibi düşünürlerin yaklaşımının söz konusu anlamda da Rousseau'nun yaklaşımı ile aynı doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi Hariri'ye göre de para, insan hakları, ahlak ve inanç gibi kurgusal gerçeklikler insanı diğer varlıklardan ayırmaktadır. Bkz. Ted, “Why humans run the world | Yuval Noah Harari” *YouTube* (24 Temmuz 2015), 00:07:14:45.

üstünlüğünü yapan, insanın anlığı (entendement) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğidir.”<sup>20</sup>

*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* adlı eserindeki söz konusu yaklaşımıyla Rousseau, insanın hayvanlardan farklı olarak verili doğasının dışına çıkabilmesini bir kimlik sorusunu olarak ele almıştır. Dolayısıyla “Ne yapmalıyım?” sorusundan önce “Ben kimim?” sorusunu yanıtlamaya çalışmış ve sorunun cevabını da toplumsal ilişkiler ve kamusalılıkta aramıştır. Onun yapmaya çalıştığının, uygarlaşarak bozulan yapının bozulmadan önceki formuna döndürülerek bil kuvve olarak bulunduğunu düşündüğü yapıyı bilfiil hale getirmeyi istemek olarak ifade edebiliriz.<sup>21</sup>

## 2. Doğal Duruma Dönmenin İlkesi Olarak Özgürlük

Rousseau'nun doğal duruma yaptığı vurgunun nedeninin insanın ilk doğal durumuna dönme özleminden ziyade temelinde özgürlük olan bir yapıyı gerçekleştirmek olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Rousseau doğal duruma dönmenin ilkesini özgürlükle temellendirir. “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur.”<sup>22</sup> İnsanın özgürlüğünden vazgeçmesini insan olmaktan vazgeçmesi ile eş değer gören Rousseau'ya göre söz konusu durumda insan için ahlakta mevzubahis olamaz.<sup>23</sup> Kültürel bir varlık haline gelmiş insanın ampirik olarak başlangıçtaki doğal duruma dönmesi ise imkân dahilinde değildir. Bahsi geçen durumda Rousseau, çözüm olarak genel iradeyi temsil eden “toplum sözleşmesine” müracaat eder. Rousseau'nun mezkûr yaklaşımı, onu kendinden önceki düşünürlerden ayırır. Örneğin özellikle Aristoteles'ten itibaren kölelik doğal bir durum kabul edilmektedir. Fakat Rousseau ilgili yapının haklı olduğunu ancak meseleye tersinden yaklaşmanın sözü edilen sonucu doğurduğunu düşünür. Ona göre insan doğa halinden uzaklaştıkça, olmakta olduğu şeyi yitirmiş, görünmekte olduğu şeyi, doğası sanmaya başlamıştır.<sup>24</sup> Bu durumda Aristoteles'in hatası, sonuçları neden saymasından kaynaklanmaktadır. Oysa köleliğin doğal bir duruma gelmesi, doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur. Oluşan bu aykırı hal ise en güçlünün “hakkı”

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, 102- 103.

<sup>21</sup> Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Ünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 213.

<sup>22</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 22. Basım,2018), 4.

<sup>23</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*,9.

<sup>24</sup> Seyit Coşkun, “Jean-Jacques Rousseau”, *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*, Ed. Ahu Tuncel (c.1)-Kurtul Gülenç (c.2) (Ankara: Doğu Batı Yayınları,2013),299.

olarak temayüz etmesinden başka bir durum değildir. Aslında yapılan “boyun eğmeyi ödev biçimine sokmaktan” ibarettir.

Hak kavramı üzerinden çözümlemesine devam eden Rousseau'ya göre, güçlülük haklılık yaratamaz. Çünkü doğal olarak bir insanın diğeri üzerine üstünlük kurma anlamında bir hakkı olamaz. İnsanların başkalarının müdahalesinden bağımsız olarak kendilerini korumaları ve geliştirmeleri tıpkı özgürlük gibi “doğal” bir haktır. Eğer insanlar üzerinde bir çeşit haklı yetkinin temeli olacaksa bu ancak “sözleşme” olabilir.<sup>25</sup> Çünkü insanın doğasına içkin bulunan özgürlük ancak insanların kendi iradeleri ile katılacakları genel iradeyi temsil eden toplumsal sözleşme ile sınırlandırılabilir.

Rousseau'ya göre söz konusu sözleşme, insanın kendini koruma refleksiyle alakalı bir güç birliğinin tesisini temsil eder ve artık insan doğal yaşamdan toplum düzenine böylece geçmiş olur. Bu geçişin insan üzerinde önemli tesirleri vardır. Hâlihazırda davranışlardaki içgüdü toplumsal sözleşme ile yerini adalet duygusuna bırakır. Aynı zamanda insan, doğal halden toplumsal bir varlık haline gelme sürecinde yitirdiği doğal özgürlüğü toplum sözleşmesi ile yeniden kazanmış olur. Şöyle ki; insanlar çıkarları için olduklarından farklı görünme ihtiyacı duymuşlardır. Bu süreç zamanla doğası aslında “iyi” olan insanları gösterişe, hileye ve dolayısıyla iyinin zıddı olan kötülüğe bir başka ifadeyle ahlaki bozukluklara götürmüştür. Mezkûr durumda insanın yetkinleşmesinin, yaptığı ilerlemelerin ve edindiği bilgilerin de payı inkâr edilemez. Aynı zamanda mülkiyet meselesi nedeniyle dizginlenemeyen rekabet ve çıkar çatışmaları insanı yiyip bitiren ihtiraslara sürüklemiş ve insanı tutkularının esiri haline getirmiştir.<sup>26</sup> İşte var olan bu durumlardan kurtulmak Rousseau'ya göre aşkın olandan ziyade bizim, kendimiz için koyduğumuz yasalara uymakla mümkün olabilir. Toplumsal sözleşme ile her ne kadar doğal eşitliğin ortadan kalktığı düşünülse de aslında durum tam tersine işler. Rousseau, burada manevi ve haklı eşitlikten bahsederek, insanların güç ve zekâ bakımından olmasalar da toplumsal sözleşme ile hak-hukuk yoluyla eşit olduklarını ifade eder.<sup>27</sup>

Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme ile insanlar birleşip güç birliği yaparak kendilerini korumayı ve iyi yaşamı hedeflerler. Spinoza'nın (1632-1677) conatus'u; bir başka ifadeyle her varlığın kendi doğası içinde varlığını sürdürme gayreti ile örtüşen bu gaye,

<sup>25</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 6- 10.

<sup>26</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*,151- 152.

<sup>27</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*,18- 22.



Rousseau'da *amour de soi*'ya olarak karşılığını bulur. Fakat Rousseau'ya göre Spinoza'dan farklı olarak sadece canlı varlıklara uygulanan *amour de soi*, insan için aklın yol göstericiliğinde, merhamet duygusuyla biçimlendirilerek insanlığı ve değeri yaratan doğal bir duygudur. *Amour de soi*, sadece maddi varlığımızla sınırlı olmayıp aynı zamanda ahlaki varlığımızla ilişkilidir.<sup>28</sup> Rousseau'ya göre insan yaratılış itibariyle (doğal olarak) erdem sahibi olmaya meyillidir. Dolayısıyla o, toplum sözleşmesinde yaratılıştan gelen bu eğilim ile iyi bir toplum ve devlet oluşturulabileceğine inanır. Bu fikirlerini desteklemek için yine insan doğasında bulunan tutkulara müracaat eder. Rousseau'ya göre aklımız tutkular ile yetkinleşir ve tutkular bizim ihtiyaçlarımızdan doğarlar.<sup>29</sup> Rousseau tutkuları doğal ve dış kaynaklı olarak ikiye ayırır. Doğal tutkularla anlatmak istediği, tutkuların bizi özgürlüğe götürmesi ya da bizi korumaya yönelik olmasıdır. İşte bu doğal tutkular dolaylı ya da dolaysız, içgüdüsel ya da bilinçli olarak bizi “iyi” ye yönlendirir. Çünkü söz konusu bu tutku, kendimize olan sevgimizden, bizi koruyan şeyleri sevmemizden türer.<sup>30</sup>

### 3. Kozmostan İnsana: Rousseau'da Ahlakın Ağırlık Merkezi

“İyi”yi toplumsal bir temellendirmeye tabi tutan Rousseau'ya göre genel istem hep doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Dolayısıyla daima kendi iyiliğini isteyen bencil bir insan, çoğunlukla iyinin ne olduğunu belirleyemez. Bu nedenle kötülüklerden kaçınıp iyi olanı belirlemede önemli olan genel irade doğrultusunda hareket etmektir. Genel istemi genel yapan da oyların sayısından ziyade onları birleştiren ortak yarardır. Rousseau'ya göre iyiyi belirlemede toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, aynı şartlar altında toplumsal sözleşmeye katılan herkes aynı haklardan yararlanmış olur. Çünkü bu sözleşme hem hak duygusunu hem de kişilerin ortak yararını gözetir. İnsanlar her ne kadar ferdi haklarından vazgeçmiş gibi görünseler de aslında en iyi olanı yapmışlardır. Çünkü sözleşme ile kararsız ve geçici bir durum yerine, daha iyi ve daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük, başkasına zarar verme gücü yerine kendi güvenliklerini ve toplumsal birliği güvence altına almış olduğu hakları seçmişlerdir.<sup>31</sup> Neticede Rousseau'ya göre doğal insanın aksine, “Uygar insan paydaya bağlı ve değeri bütünlüğe, yani toplumla ilişki içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir.”<sup>32</sup> Dolayısıyla ancak bütünlük içerisinde bireyin yeri değer

<sup>28</sup> N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, çev. B. Gözkan, N. Ilgicioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya (İstanbul: Sarmal Yayınları, [t.y.]), 63- 65.

<sup>29</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, 105.

<sup>30</sup> N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, 140- 141.

<sup>31</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 26- 31.

<sup>32</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, 8.

kazanır. Bütünlüğü ve toplumsal kimliği yok eden, kamusalığa zarar veren ve insanın kendisi ile çelişen her şey değersizdir.<sup>33</sup> Rousseau'ya göre insanın yapısı ve yöneldiği amaç itibari ile de kendisi ve başkasını iyiliğe, hayatı tam anlamıyla yaşamaya götüren de temel bütünlük düşüncesinden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle iyi olan bütünsellikten kaynaklanır. Bu nedenle ahlaki kötülükler de bütünden kaynaklanmadığı için doğal değildir ve aynı zamanda da bu kötülükler dış etkenlere bağlıdır.<sup>34</sup>

Rousseau'da, kötülüğü önlemenin ve iyiyi benimsemenin yolu, insanın yerine kanunu koyarak, genel iradeyi kişisel iradeye hâkim kılmaktan geçer. Ancak bu şekilde özgürlüğe ve buradan da erdeme ulaşılabilir. Yasalar hakları görevlerle uzlaştırmak ve adaleti kendi konusuna yöneltmek için yapılmalıdır. Bu yasalar bir takım metafizik düşüncelere bağlı kalırsa toplumsal hayata ve iyi yaşama ilişkin çözümleri yetersiz kalır. Bu nedenle insanlar tarafından yapılan yasalar genel istemlerimizi belirleyen belgeler olmalı aynı zamanda yurttaşları bütün, davranışları da soyut olarak ele almalıdır.<sup>35</sup> Burada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de yasa yapıcıdır. Çünkü “en iyi” olanı hedefleyen bu sözleşme/yasalar ancak üstün zekâ gerektiren bir yasa yapıcı tarafından amaca hizmet eder şekilde yapılabilir. Rousseau'ya göre yasayı yapacak akıl, bütünlüğün ve kamusalığın sağlayıcısı olması bakımından devlettir. Ancak tarihsel süreçlerde yasa-yapma ve yasa-infaz etme vasıtası olarak var olan devlet zamanla despotizm ve eşitsizlik aygıtına dönüştürülmüştür.<sup>36</sup> Bu nedenle yasa yapılmadan önce iyi bir kamuoyu araştırması yapılmalı ve yasa koyucu ile halkın istekleri birbiriyle örtüştürülmelidir. Rousseau bu durumu *Toplum Sözleşmesi*'nde şöyle ifade eder:

“Halkın kendisi hep iyilik ister, ama kendi başına iyiliğin nerede olduğunu her zaman göremez. Genel istem her zaman doğrudur ama onu yöneten kafa her zaman aynı değildir. Her şeyi olduğu gibi kimi zaman da ona nasıl görünmesi gerekiyorsa öyle sermeli gözünün önüne. Genel isteme aradığı yolu göstermeli, onu özel istemlerin aldatıcı etkisinden korumalı, başka zamanlarda ve yerlerdeki olayları birbiriyle kıyaslatmalı, önündeki yararların çekiciliği ile uzak gizli kötülüklerin tehlikesini karşılaştırmalı. Tek tek kişiler iyiliği görürler, ama tepirler onu. Halksa iyiyi ister, ama göremez. Hepsinin de yol gösterenlere gereksinimi

<sup>33</sup> Charles L. Griswold, *Jean-Jacques and Adam Smith: A Philosophical Encounter* (New York: Routledge,2018), 233.

<sup>34</sup> N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*,142- 143.

<sup>35</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 34- 35.

<sup>36</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 210.

vardır. Birini, istemini aklına uydurmaya zorlamalı, öbürüne de ne istediğini bilmesini öğretmeli. İşte o zaman halkın aydınlanması sonucu olarak politik bütünde akılla istem birleşir ve böylece taraflar elbirliği eder, politik bütün de gücünün en yüksek noktasına varır. Yasacıya olan gereksinim işte buradan gelir”.<sup>37</sup>

Nitekim özgür bir varlık olarak tanımladığı insanın kendi iradesi sonucu katılarak oluşturduğu toplumsal sözleşme düşüncesi ile insana dayalı (hümanist) yaklaşımda aslan payı Rousseau'nundur. Antik dönemden itibaren süregelen ve evrenin ahlaka model olmasını öngören ahlaki görüş, yerini “kosmosun kutsallığı” yerine “insanın ikamesi”ni içeren yeni paradigmaya bırakmıştır. Rousseau'nun bu yaklaşımı Luc Ferry'nin tabiriyle “dahiyâne” dir. Ferry, “Modern felsefeden bir parça seçsem, hani derler ya ıssız bir adaya giderken yanıma bir metin almam gerekseydi hiç kuşkusuz, Rousseau'nun 1755'te yayınladığı *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*'ni seçerdim.” diyerek insan tanımının değişmesiyle oluşan bu yeni paradigmanın “kozmetik” veya dini olmayan hümanist bir ahlakı temellendirmeyi mümkün kıldığını söyler.<sup>38</sup> Çünkü özgür iradesi sonucu insan, ahlaki endişenin tek taşıyıcısıdır. LucFerry buradan hareketle Rousseau'nun yaklaşımıyla ilgili üç temel sonuç çıkarır: Birincisi, insanlar hayvanlardan farklı olarak çift tarihlik diyebileceğimiz bir ayrıcalığa sahiptirler. Bunu “Hayvan doğasıyla birdir, insan ikidir.” şeklinde formüle eder. Bir başka ifadeyle, hayvan doğanın içinde erimiş bir varlık olurken insan doğaya çakılı kalmaktan kurtulmuş, onu sorgulayarak dönüştürmeye çalışarak içine girmiştir. Bireyin eğitim olarak adlandırılan şahsi tarihi olduğu gibi, insanlık türünün de kültür ve eğitim olarak tarihi oluşmuştur. Oysa hayvan davranışları binlerce yıl önce nasılsa bugün de hâlâ öyledir. Hayvan doğanın programına çakılı kalırken, insan mükemmelleşme yolunda doğa ile arasına mesafe koymaya devam etmektedir. İşte bu onun özgür olmasının sonucudur. İkinci sonuç ise daha sonra Jean-Paul Sartre'ın (1905 – 1980) doğrudan etkilendiği ve varoluşu önceleyecek bir “insan özü”, “insan doğası” olmadığı görüşüdür. Ferry'ye göre bu fikirlerin asıl kaynağı Rousseau'dur. Ona göre Rousseau böylece “Arap tembeldir”, “Afrikalı kumarbazdır” veya kadınların “doğa”sında zekâdan ziyade duygusallığın olduğu bu gibi tezleri, herhangi bir ırk ve cinsiyet için de önceden verili bir “öz” ya da “doğa” olmadığı gerekçesiyle geçersiz kılmıştır. Ona göre doğal veya toplumsal hiçbir program insanı tamamen kuşatamaz. Dolayısıyla insan özgürdür ve o, verili bir durumdan ziyade “durum içinde”dir. Son olarak,

<sup>37</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 36- 37.

<sup>38</sup> Luc Ferry, *Gençler için Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Basım, 2015), 92- 93.

insan, belirleyici doğal bir süreç veya herhangi bir tarihsel bir yasanın tutsağı olmadığı için ahlaki bir varlıktır.<sup>39</sup>

## SONUÇ

Uygarlık ile doğal durumundan ve özünden koparıldığını düşündüğü insanı ahlaki özgürlük ile yeniden tanımladığı doğal duruma döndürmek isteyen Rousseau, aynı zamanda akıldan farklı olarak duyarlılıklar üzerine kurulu bir ahlaki görüşü seslendirmiştir. Ahlakın imkânını doğa ile insanın arasındaki ilişkiselliğe bağlayan Rousseau'nun bu adımı ahlaki temellendirmelerde insani iyiye ve duyarlılığa giden büyük dönüşümdeki en etkili gerekçelendirmelerden biri olarak değerlendirilebilir. Akıl yerine içebakışı ve merhamet gibi duyarlılıkları esas alan Rousseau'nun sözü edilen bu yaklaşımı özellikle Batı'da hiyerarşik yapılanmalar sonucu neşvünema bulan iktisadi ve sosyal krizleri mahkûm eden yeni bir yaklaşım olarak okunabilir. İnsanın eşit şartlarda topluma katılabilesini onun özgür ve rasyonel bir varlık olmasıyla ortaya koyan Rousseau'ya göre insanın elinden özgürlüğünü almak onu ahlaki bir varlık olmaktan çıkarmak demektir. Ahlakı kozmos, metafizik ya da akıl yerine kendine dönüşümünü esas alan duyarlılık ile temellendirilen Rousseau'ya göre iyi ise, en yüksek kamusalığın ve ortak yararın olduğu şey olarak kabul edilmiştir. Bireyin bütünlük içerisinde değer kazandığına inanan Rousseau'ya göre bahsedilen bütünlüğü ve toplumsal kimliği yok eden, kamusalığa zarar veren ve insanın kendisi ile çelişen şeyler ahlaki olamaz. Doğal durumdaki insanın ahlaki ayrımlar yapamamasına karşın kötü olarak nitelenemeyeceğini öne süren Rousseau'nun söz konusu bu antropolojik yaklaşımı, insanı anlamayı ve onun toplum içindeki bütün niteliklerinden arındırılmasını esas alan farazi doğa durumuna dayanır. Doğa durumunda içgüdüleri ile hareket eden insan toplum sözleşmesi ile iradi olarak katılmış olduğu yeni ahlaki özgürlük durumunda ise hiyerarşik bir yapı yerine hukuki eşitlik ve adalet üzerine iyi yaşamı inşa edecektir.

Çalışmamızın başında belirttiğimiz gibi Rousseau'nun insanın doğa durumuna giderek onu en doğal haliyle tanımlaması ve bunun üzerine ahlakı temellendirmesi diğer bir deyişle öznenin kendisine dönüşümünü esas alan bu girişimi, aristokratik toplum yapısına karşı tam bir başkaldırı olan özgün bir girişimdir. Ahlakı otoritenin akıl yerine toplum sözleşmesi ile belirlenimini esas alan Rousseau'nun yeni temellendirmesi şüphesiz ahlak alanı dışında politik ve toplumsal düzenleri de derinden etkilemiştir. İnsanın birinci doğası dışında kurgusal

<sup>39</sup> Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi Tarihi*, 99- 103.

bir gerçeklikle oluşturduğu ve ahlaki özgürlük üzerine kurulu söz konusu bu girişim güncel olarak da tartışılmaya devam etmektedir. Fakat bahsedilen girişim her ne kadar özgün olsa da on binlerce yıllık birikime sahip bir varlık olarak yetkinleşen insanın mevcut medeni durumundan tüm çıplaklığı ile nasıl soyutlanıp doğa durumundaki kendisine döneceğini içeren varsayımı onun temellendirmesinde en önemli problem olarak durmaktadır. Sözü edilen nedenden dolayı Rousseau'nun ahlaki görüşlerini Aydınlanma varoluşuna karşı bir tepki olarak okumak mümkündür. Diğer bir deyişle onun ahlaki görüşleri her ne kadar insanın kendine dönüşümü üzerine kurulsa da sözü edilen görüşlerin öncelikle döneminin rasyonel, hiyerarşik ve politik ahlaki temellendirmelerine karşı reaksiyon olarak okunabileceğini söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi (Felsefe Tarihi-4)*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Coşkun, Seyit. “Jean-Jacques Rousseau”, *Platon'dan Zizek'e Siyaset Felsefesi Tarihi*. ed. Ahu Tuncel (c.1)-Kurtul Gülenç (c.2). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau*. çev. Özge Özköprülü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Dent, N. J. H. *Rousseau Sözlüğü*. çev. B. Gözkan, N. Ilgıcioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya. İstanbul: Sarmal Yayınları, [t.y.].
- Ferry, Luc. *Gençler için Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Griswold, Charles L. *Jean-Jacques and Adam Smith: A Philosophical Encounter*. New York: Routledge, 2018.
- Haakonssen, Knud. *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Ünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile Ya da Eğitim Üzerine*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 14. Basım, 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İtiraflar*. çev. Kenan Somer. İzmir: Isık Yayınları, 2016.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev. Özlem Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 22. Basım, 2018.

Skirbekk, G.- Gilje, N. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-  
Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 6. Basım, 2014.

Ted, “Why humans run the world | Yuval Noah Harari” *YouTube* Yayın Tarihi 24 Temmuz  
2015. <https://www.youtube.com/watch?v=nzj7Wg4DAbs>.

Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

قراءة تحليلية تطبيقية في مفهومي الدَّفْع والإِنْكَار في ضوء الإجراءات المعمول بها في المحاكم الشرعية في المملكة  
الأردنية الهاشمية

DEF' VE İNKÂR KAVRAMLARININ UYGULAMALI TAHLİLİ OKUNUŞU

AN APPLIED ANALYTICAL STUDY IN THE TOW CONCEPTS (AVERTING AND DENIAL) IN LIGHT  
OF THE PROCEDURES THAT APPLICABLE IN THE JORDANIAN SHARIA COURTS

**Mohammad ALİ YOUSEF ABU-EİD**

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa/Türkiye

*PhD Student, Uludag University, School of Theology, Bursa / Turkey*

[moharastirmalar@gmail.com](mailto:moharastirmalar@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-2183-6785](https://orcid.org/0000-0002-2183-6785)

#### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 09 Mayıs /May 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Ali Yousef Abu-Eid, Mohammad. “Def’ ve İnkâr Kavramlarının Uygulamalı Tahlili Okunuşu”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 128-143.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.



## الملخص

تأتي هذه الدراسة لتنظيم في سلك الدراسات التي جاءت لتعالج بعض أهم المفاهيم التي تطرأ أثناء التقاضي في الدعاوى عموماً، ومن ضمنها الدعاوى الشرعية بطبيعة الحال، وهما مفهوماً (الدفع و الإنكار)، وهما من المفاهيم التي يترتب على الخلط في تحديد حقيقة كل منها عظيم الأثر من حيث اللوازم والنتائج المترتبة على ذلك، ما قد ينحى بالدعوى إلى منحى آخر تماماً بعيداً عن المسلك الذي يجب أن تسلكه؛ حيث تنقلب نتيجة الخلط بينهما أدوار الخصوم في المحاكمة، ولا يخفى ما في ذلك من قلب للحقائق، وهدرٍ للحقوق. وتكمن أهمية هذه الدراسة في كونها لم تقتصر على الجانب التنظري لموضوعها، بل انتقلت به من حيز التنظير إلى فضاء التطبيق والتشغيل، في حركة فكرية يُرجى منها البيان والإفادة؛ لتكون عوناً في تحقيق العدالة.

**الكلمات المفتاحية:** القضاء الشرعي، الدفع، الإنكار، الدفوع الشككية، الدفوع الموضوعية، الدعوى

## ÖZ

Bu inceleme genel davalarla ve doğal olarak şeri davalarla ilgili olarak dava açma durumuna ilişkin önemli bazı kavramları ele alan çalışmalara katkı sağlamak hedefindedir. Bu kavramlar “def” ve “inkâr” kavramlarıdır. Hakikatlerinin tanımlanmasında bir karışıklığın olduğu bu kavramlar, kendisine ilişkin sonuçları ve gerekleri itibariyle davalarda izlenilmesi gereken yöntemden oldukça uzak bir yöntemin uygulanmasında ciddi etkisi bulunan iki kavramdır. Söz konusu karışıklığa bağlı olarak mahkemelerde davalıların rolleri değişmektedir. Bu da açıkça hakikatin değişmesi ve hukukun çığnemesidir. Bu durumda incelemenin önemi yalnızca konuyu teorik açıdan incelemesi ile ortaya çıkmaz, aksine beyan ve ifadenin beklendiği fikrî bir hareket yoluyla teoriden pratik ve uygulama alanına da sirayet eder. Böylece incelememiz bir bakıma adaletin gerçekleştirilmesine yardımcı olmak amacıyla yapılmıştır.

**Anahtar Terimler:** İslam Hukuku, Şer’î Yargı, Def, İnkâr, Şekli Def’ler, Konusal Def’ler, Dava.

## ABSTRACT

This study comes to be organized in the course of studies that came to deal with some of the most important concepts that arise during litigation in cases in general, among them are legal lawsuits of course, and they are two concepts ( Averting and Denial ), and these two concepts are among the concepts which result from the confusion in determining the truth of each one of them a great impact in terms of the requisites and consequences of that, which may lead the lawsuit to a completely different direction apart from the path it should take. As a result of the confusion between these two concepts, the roles of the litigants in the trial are inverted, as well as the facts are overthrown and the rights are squandered. The importance of this study is that it is not limited to the theoretical aspect of its topic, but has rather moved it from the field of theorizing to the extent of application and operation, in an intellectual movement that is intended to demonstrate and inform to be a help in accomplishing justice.

**Keywords:** Islamic Law, Sharia Judiciary, Averting, Denial, Formal Averting, Objective Averting, The Lawsuit.

## المقدمة

لا يخفى على المطالع لحركة التدوين القضائية مقدار العناية التي أولاها الفقهاء لهذا المبحث، ابتداء بعناية النبي صلى الله عليه وسلم به حيث لفت إليه نظر مبعوثه الأول إلى اليمن معاذ بن جبل رضي الله عنه فقال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟"<sup>1</sup> في إشارة ظاهرة إلى أهمية هذا الباب من الفقه، وإلى أن لهذا المطلب كيفية خاصة ومنهجية ينبغي لمن يتصدر لها من اتباعها؛ حتى يصل إلى مطلوبه بصورة يُصحح وصف ما قام به بأنه اجتهاد، وبالتالي يُكسبه نوعاً من العصمة المخصوصة بحيث يُؤجر صاحبه، وبحيث يغدو غير منقوضٍ باجتهادٍ غيره؛ إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر.

وكذلك تظهر الأهمية مروراً بملاحظة صنيع الفقهاء، حيث خصصوا له أبواباً اشتملت على النظرية الإسلامية للتقاضي، بل وخصص بعضهم كتباً خاصة تتعلق بهذا المبحث، مما ساعد في تمهيد الطريق نحو المعلم الثالث من معالم العناية بباب القضاء حيث وصلنا إلى مرحلة التقنين التي تم فيها صياغة النظرية الفقهية المتعلقة بباب القضاء على شكل قوانين فيها ما في القوانين من أوصاف شكلية من حيث الشكل والصياغة، وموضوعية من حيث الحقائق والآثار.

وقد ظهرت مع حركة التقنين للمسائل والإجراءات القضائية اصطلاحات خاصة دالة على معاني مخصصة ولطُرِّق كل منها في مجلس القضاء أثره الخاص دون غيره، وهي وإن لم تكن موجودة في المدونة الفقهية القضائية من حيث الاصطلاح إلا أنها كانت حاضرة بمعناها ودلالاتها المترتبة على حقائقها.

وقد أدت التغيرات والتطورات التي فرضت نفسها في واقع المجتمع المسلم اليوم إلى اتساع رقعة القضايا من حيث الكم والنوع، فأضحى تكيف ما يطرأ من أقوال يثيرها الخصوم في مجلس التقاضي أمراً لا يخضع لمعيار محدد بحيث يمكن التعامل معها على حد سواء فترتب بناء على ذلك ما يعرف بالتكليف القضائي بحيث أصبح لزاماً على الهيئة الحاكمة في الدعوى تكيف ما ورد على لسان الخصوم، وبيان العنوان الذي ينبغي أن تدرج تحته حتى يمكن السير في الدعوى بطريقة سليمة يتم من خلالها الوصول إلى الحكم القضائي الصحيح قضاء، أو الحكم الحق من حيث مطابقته للواقع.<sup>2</sup>

وإن من المفاهيم التي فرضت نفسها في الميدان القضائي بشقيهِ (النظامي و الشرعي) مفهومي الإنكار والدفع، وقد أضحى لكل منها معناه وأثاره في الدعوى، إلا أنه ونظراً للتقارب المفهومي بين هذه المفاهيم قد يحصل الخلط أحياناً بينها، ولا يخفى ما يمكن أن يترتب على ذلك، مما لا يمكن إغفاله من نتائج وآثار، حيث تقلب أدوار الخصوم في المحاكمة، فيصبح من كان مدعياً مدعىً عليه في الدعوى، ويصبح المنكر لاستحقاق موضوع الدعوى مطالباً بالإثبات، مع أن القاعدة المقررة هي أن الحجة على من ادعى، وليست على من أنكر.

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فإن هناك من يخلط في الإجراءات القضائية بين هذه المفاهيم، ويجعل الدعوى تسير باتجاه آخر غير الاتجاه التي كان ينبغي لها السير فيه، ولهذا فقد توجهت نفسي لأهمية إعداد دراسة

<sup>1</sup> أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، دون ذكر تاريخ النشر)، دون ذكر رقم الطبعة، كتاب الأفضية: باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم الحديث: (3592)، 303/3.

<sup>2</sup> التفرقة بين الحكم الصحيح والحكم الحق مبني على احتمال الحكم القضائي صحيحاً إلا أنه ليس بحق واقعاً في نفس الأمر، إذ إن كثيراً من الأحكام القضائية غاية ما فيها هو الوصول إلى ظن ارتقى عن مرتبتي الوهم والشك، وهو احتمال معياري لم يرتق إلى درجة اليقين. ويستند هذا الفهم في فلسفته إلى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم (وهو المعصوم) من احتمال الحكم المبني على اللحن في الحجة لا في صدقها ومطابقتها للحق والواقع.

موجزة تأخذ على عاتقها بيان حقيقة كل واحد من هذه المفاهيم (الإنكار والدفع) بحيث يتم تسليط النظر فيها إلى حقيقة المفهوم وذاتياته بعيداً عن حصر هذه المفاهيم بآثارها ولوازمها وإغفال حقائقها.

وقد جاءت هذه الدراسة في محثين:

### الأول: القراءة المفهومية

ويشتمل على المشهور والمتعارف من تعريف هذه المفاهيم في ضوء المصادر القضائية، مسبقاً كل منها بمعناه اللغوي؛ إذ إن المعاني الاصطلاحية موضوعة بلحاظ المعاني اللغوية ابتداء.

### الثاني: القراءة التحليلية

ويشتمل على تحليل المفاهيم بناء على الأمثلة والتطبيقات القضائية المسوقة لهذا الغرض، ويأخذ نصب عينيه الجدة في الطرح حيث لم أجد في ضوء بحثي من تطرق إلى بحث وتحليل مفهومي الدفع والإنكار بطريقة تجريدية تصل إلى البنية المفهومية الحقيقية لكل واحد من هذه المفاهيم، علاوة على كونها تطبيقية، ملتزماً بدقة في هذا التحليل؛ نظراً لأهمية هذا التجريد من آثار ولوازم مترتبة على تحديد المقصود من المفهوم.

### أهمية البحث

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتسلط على بعض أهم المفاهيم التي تصادف الهيئات القضائية في معرض نظر الدعاوى، والفصل في الخصومات، وهما مفهوماً (الدفع، الإنكار)، والذي يترتب على التفريق بينهما أثر كبير في توجيه الدعوى والسير فيها حسب الأصول القضائية، كما يترتب على الخلط بينهما كبير الأثر من حيث ما يترتب على التكيف الفقهي والقانوني لما يرد على لسان الخصوم، كالتكليف بالإثبات وتوجيه اليمين الشرعية عند العجز عن الإثبات، وغيرها من الآثار التي قد تنحو بالدعوى إلى متجه لا يتوافق مع الإجراءات التي ينبغي التزامها عند فضّ الخصومات بين المتخاصمين، سيما إذا ما علم مقدار التقارب المفهومي بين المصطلحين. كما تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تجمع بين الجانبين النظري التجريدي، والعملية التطبيقي، خلافاً للكثير من الدراسات الفقهية القضائية التي تنصب فيها أنظار الباحث على المفاهيم المجردة بمعزل عن الواقع الذي ينبغي إدراكه والإمام به إلى جانب الإطار النظري لتلك المفاهيم.

### الدراسات السابقة

إنه وفي مقام ذكر الدراسات التي جاءت لتعالج موضوع هذه الدراسة يمكن القول إنه ليس ثمة دراسة متخصصة في بحث الفرق الدقيق بين مفهومي الدفع والإنكار على سبيل الخصوص، إلا أنه ثمة العديد من الدراسات جاءت لبحث موضوع الدفوع القضائية على اختلاف أنواعها، وأوقات إثارتها في الدعوى، وقد تضمنت هذه الدراسات ذكراً لمعنى مفهوم الدفع في الدعوى جرياً على المشهور في معناه حسب ما هو مدون في دراسات أصول المحاكمات، ودون محاولة صياغة دقيقة لحقيقة مفهوم الدفع على وجه يُعنى بتحليل مفهوم الدفع، والنظر في بنيته الذاتية.

كما قد غابرت هذه الدراسة تلك الدراسات في أنها جاءت متضمنة للفرق الدقيق بين مفهومي الدفع والإنكار، في صورة تطبيقية تزيل الإشكال الناتج عن التداخل والتقارب بين المفهومين.

ومن هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر:

- نظرية الدفوع، أحمد أبو الوفا
- مباحث المرافعات في الدعاوى الشرعية، محمد زيد الأنباني
- الدفوع الشكلية، زياد صبحي ذياب

### المبحث الأول: القراءة المفهومية

اعتاد الباحثون عند شروعهم بمقصودهم من التصنيف أن يفتتحوها بحثهم بذكر المعنى اللغوي للمصطلحات الذي يدور عليه البحث، وهذا إنما لعلمهم بأن المعاني الاصطلاحية الموضوعية في العلوم إنما هي موضوعة بلحاظ المعنى اللغوي أصلاً، وعليه لا يستقيم الشروع ببيان المقصود من المصطلحات الخاصة في مجال مخصوص قبل معرفة أصل المعنى اللغوي للفظ الذي قام أهل ذلك الاختصاص باستخدامه في اصطلاح خاص لهم، حيث إنَّ الطَّبَع يقتضي لمعرفة الفرع (المعنى الاصطلاحية) انتقال الذهن إليه مروراً بالأصل (المعنى اللغوي) الذي انْتزَع منه. وعليه فإن هذا يقتض بيان المعنى اللغوي لكل من (الدفع) و (الإنكار) وهو ما سيأتي في المطلب الآتي إن شاء الله تعالى.

### المطلب الأول: المعاني اللغوية:

**الدفع لغة:** الإزالة بقوة، دفعه يدفعه دفعاً. والدَّفْعَة من المطر: مثل الدَّفْعَة بالفتح وهي المرة الواحدة. وتَدَفَّع السيلُ فاندفع: دفع بعضُهُ بعضاً<sup>3</sup>.

**الإنكار لغة:** فهو الدهاء والفتنة. ورجل نكر من قوم مناكير: داه فطن. والإنكار: الجحود. والمنكرة: المحاربة. ونكره: أي قاتله لأن كل واحد من المتحاربين يناكر الآخر فهو يداهيه ويخادعه<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني: المعاني الاصطلاحية

#### الدفع اصطلاحاً

يطلق اصطلاح الدفع بمعناه العام على جميع وسائل الدفاع التي يجوز للخصم أن يستعين بها؛ ليجيب على دعوى خصمه، سواء أكانت هذه الوسائل موجهة إلى الخصومة، أو إلى بعض إجراءاتها، أو إلى أصل الحق المدعى به، أو إلى سلطة الخصم في استعمال دعواه<sup>5</sup>.

أما الدفع في الاصطلاح فهو: إتيان المدعى عليه بدعوى يريد منها إسقاط دعوى المدعي وهو مقبول<sup>6</sup>.

وتقييد الدعوى هاهنا بالقبول إشارة إلى أن الدفوع ليست متحدة من حيث النوع والقدرة الاستعمالية، فلكل منها مجاله الذي يجوز أن يطرح فيه دون غيره.

وعرفه أشرف ندى بأنه: الإتيان بدعوى من قبل المدعى عليه أو ممن ينصب المدعى عليه خصماً عنه ويقصد بها دفع الخصومة عنه أو إبطال دعوى المدعي<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، دون ذكر تاريخ النشر)، دون ذكر رقم الطبعة، 266/13. عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: دار عالم الكتب، 2008/1428)، الطبعة الأولى، 752/1. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، (دون ذكر مكان النشر: دار ومكتبة الهلال، دون ذكر تاريخ النشر)، دون ذكر رقم الطبعة، 45/2.

<sup>4</sup> ابن منظور، لسان العرب، 232/5.

<sup>5</sup> أبو الوفا، أحمد، نظرية الدفوع، (الإسكندرية: دار المعارف، 1980/1358)، الطبعة السادسة، 11.

<sup>6</sup> ينظر: الأنباني، محمد زيد، مباحث المرافعات في الدعاوى الشرعية، (القاهرة: مكتبة الجمهورية، دون ذكر تاريخ النشر)، دون ذكر رقم الطبعة، 44.

وقد عرف الداود الدفع بقوله: "دعوى من المدعى عليه أو ممن تنصب خصماً عنه يقصد بها دفع الخصومة عنه أو إبطال دعوى المدعي"<sup>8</sup>.

وعرفه الدكتور أحمد مسلم بقوله: "الدفع هو جواب المدعى عليه على الدعوى بإنكارها، أو بإنكار جواز قبول سماعها، أو بإنكار صحة الإجراءات التي رفعت بها، أو اختصاص المحكمة المرفوعة إليها"<sup>9</sup>.

وعرفه رزق الله أنطاكي بقوله: "الدفع هي بصورة عامة جميع الوسائل التي يستعملها المدعى عليها، والتي يقصد منها تقادي الحكم عليه في الدعوى"<sup>10</sup>. ولا يخفى أن تعريف الدفع بالنسبة لرزق الله أنطاكي يتعلق بالدفاع بشكل عام، ولا يختص بالدفع بمعناه الأخص، بدليل أن هذا التعريف يشمل الإنكار كذلك.

أما علي قراعة فقد عرفه بقوله: "الدفع هو دعوى من قبل المدعى عليه، أو ممن ينتصب خصماً عنه، يقصد بها دفع الخصومة عنه، أو إبطال دعوى المدعي"<sup>11</sup>.

وإلى هذا التعريف كذلك ذهبت محكمة النقض المصرية<sup>12</sup>.

وقد جاء في المادة (1631) من مجلة الأحكام العدلية أن الدفع هو: الإتيان بدعوى من قبل المدعى عليه تدفع دعوى المدعي<sup>13 14</sup>.

وعرفه شارح المجلة علي حيدر بقوله: "الدفع شرعاً هو الإتيان بدعوى قبل الحكم، أو بعده، من قبل المدعى عليه، تدفع أي ترد وتزيل دعوى المدعي"<sup>15</sup>.

وهنا كذلك يتحدث علي حيدر عن الدفع بمعناه العام، الذي يشمل أي وسيلة دفاعية يبيدها الخصم، حتى لو كان ذلك بعد الحكم في الدعوى، كاستئناف القرار لدى محكمة الاستئناف، أو الطعن لدى المحكمة العليا الشرعية، وهو تعريف عام لا يختص بالدفع الذي جاءت هذه الدراسة لتعالجه، وهو الدفع بمعناه الأخص، والذي يكون أثناء نظر الدعوى، وقبل الحكم فيها.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام، أن القول بكون الدفع عبارة عن (دعوى) فيه نوع من التجوز؛ لأن المقصود من وصفه بأنه دعوى في سياق تعريفهم للدفع، هو الإشارة إلى ضرورة مطالبة صاحب الدعوى بالإثبات، وإلا فبتجريد النظر يتضح الفرق بين الدفع والدعوى بالاصطلاح القضائي، ولعل من أهم هذه الفوارق:

<sup>7</sup> ندى، أشرف، الأصول القضائية في المرافعات الشرعية، (القاهرة: المكتبة القانونية، 1998/1418)، دون ذكر رقم الطبعة، 71.

<sup>8</sup> ينظر: الداود، محمد علي، القضايا والأحكام، (عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011/1418)، الطبعة الثالثة، 67.

<sup>9</sup> ينظر: مسلم، أحمد، أصول المرافعات والتنظيم القضائي، (بيروت: دار الفكر العربي، 1987/-1407)، الطبعة الأولى، 565.

<sup>10</sup> ينظر: أنطاكي، رزق الله، أصول المحاكمات في المواد المدنية والتجارية، (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1962/1381)، الطبعة الخامسة، 196.

<sup>11</sup> ينظر: قراعة، علي، الأصول القضائية في المرافعات الشرعية، (القاهرة: مطبعة النهضة، 1925/1343)، الطبعة الثانية، 54.

<sup>12</sup> الجندي، أحمد نصر، مبادئ القضاء في مصر، (القاهرة: منشورات نادي القضاة، 1986/1406)، الطبعة الثالثة، 604.

<sup>13</sup> ومن الجدير بالذكر أنه لا بد من قيد التأقيت في تعريف الدفع كما هو الحال في الدفوع الشكلية التي قامت على أسس غير موضوعية متعلقة بالدعوى، وقد يكون تأثير هذا الدفع دائماً بمعنى رد الحق المدعى عبه بالكلية كما في الدفوع الموضوعية التي تتجه لأصل الحق. ولا بد من أيضاً من التنويه على أن التأقيت في أثر الدفع الشكلي لا يعني القصور في هذا النوع ابتداءً، بل إن هذه الدفوع لا يطلب منها أكثر من ذلك لأنها في فلسفتها تقوم بالتعرض لأمر خارجة عن الحق الأصيل المدعى به وهي قابلة للتجاوز والاستدراك والعود للمطالبة بالحق الأصلي.

<sup>14</sup> مجلة الأحكام العدلية، عناية: بسام الجابي، (بيروت: دار ابن حزم، 2011/1432)، الطبعة الأولى، 434.

<sup>15</sup> ينظر: علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، (بيروت: دار الجليل، 1991/1411)، الطبعة الأولى، 212/4.

أولاً: أن الدعوى الأصلية لا تُتصوّر إلا من مدعٍ أصيل، وهذا بخلاف الدفع الذي يمكن صدوره من المدعي الأصيل، وكذلك يتصور صدوره من المدعي الطارئ الذي هو في الحقيقة مدعى عليه في الأصل، وضبط هذا الانقلاب في أطراف الخصومة بالنظر لما يثار أثناء الدعوى من أهم ما يساعد الهيئة الحاكمة في التكييف القضائي لما يثار على لسان أطراف الدعوى، وبالتالي يعطيها زمام السيطرة على مجريات التقاضي، مما يكفل لها الوصول إلى الحكم الصحيح بعيداً عن قلب الأدوار، والتشعب بالتفاصيل المثارة مما لا يخدم القضية الأصلية.

ولقد أشارت بعض القرارات الاستئنافية للأثر المترتب على عدم ملاحظة انقلاب الأدوار بين أطراف الدعوى، وقد أدى هذا إلى فسخ المحكمة الاستئنافية لما ذهبت إليه محكمة الدرجة الأولى أحياناً، ومن ذلك على سبيل المثال القرار الاستئنافي الصادر عن محكمة استئناف عمّان الشرعية في المملكة الأردنية الهاشمية رقم (2011/81990) حيث جاء في نصه: "... فإن المحكمة قد أمهلت المدعية (المستأنفة) عدة مرات لكي تحضر لحلف اليمين خلال أكثر من سنة، وهذا إهمال فوق المعتاد، وقررت ردّ طلب وكيل المستأنفة إلزام المستأنف عليه تأمين مصاريف حضور المستأنفة للمحكمة لحلف اليمين المصورة على نفي الدفع المثار من المستأنف بحجة أنها صاحبة الدعوى، لذلك ترى هذه المحكمة الاستئنافية أنه كان على المحكمة إجابة طلب وكيل المستأنفة بتكليف المستأنف عليه أن يعطي تأميناً، إما نقداً أو كفالة على دفع كل ما تنفقه المستأنفة من مصاريف الحضور من الولايات المتحدة الأمريكية للأردن كي تحلف اليمين الشرعية الموجهة إليها من المستأنف عليه وتمهله مدة معينة لتقديم هذا التأمين، فإذا لم يدفع تقرر رد دفعه سنداً للمادة (96) من قانون أصول المحاكمات الشرعية لأن المدعى عليه انقلب إلى مدعٍ في الدعوى عندما أثار دفعه المذكور فيها، لذلك كان حكم المحكمة الابتدائية يرد دعوى المستأنفة على الوجه المبين أعلاه غير صحيح وسابقاً لأوانه، فتقرر فسخه وإعادة الدعوى لمصدرها وإجراء الإيجاب"<sup>16</sup>.

ثانياً: إن الدعوى تصدر للمطالبة بالحق ابتداءً، وليست لرد المطالبة به كما هو الحال في الدفع. وبعبارة أخرى إن الأثر المترتب على ثبوت الدعوى الأصلية هي حكم باستحقاق المدعي لدعواه، أما في حال ثبوت الدفع فإن الأثر المترتب عليه على تقدير الثبوت هو إبطال لدعوى المدعي.

ثالثاً: لا بد في الدعوى أن تقام في المحكمة المختصة من حيث الموضوع ابتداءً، لكن الملاحظ في بعض الدفوع أنها تأتي أحياناً من خارج نطاق المحكمة النازرة للموضوع رأساً كدفع المدعى عليه في دعوى ادعت زوجته المدعية فيها بأنها سلمت إليه مصاعها علي سبيل الدين، فأجاب الزوج المدعى عليه على الدعوى بأن تسليمها المصاغ له كان علي سبيل الهبة وليس علي سبيل الدين.

والصحيح أن موضوع الهبة في حقيقته ليس من اختصاص ذات المحكمة المختصة بالنظر في الدعوى الأصلية لأن الدعوى الأصلية من اختصاص المحاكم الشرعية كما جاء في نص المادة (57) من قانون الأحوال الشرعية الأردني لعام 2010م وكذلك الهبة في مرض الموت وفقاً لأحكام المادة (2) من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لعام 1959 وتعديلاته حتى عام 2016م، إلا أن دعوى الهبة في غير مرض الموت خارجة عن اختصاص المحاكم الشرعية كما يفهم من مفهوم المادة المذكورة.

<sup>16</sup> انظر: قرار محكمة استئناف عمّان الشرعية في المملكة الأردنية الهاشمية رقم (2011/81990).

وبهذا يتضح أنه لا يشترط في كل دفع أن يندرج تحت محكمة الموضوع من حيث استحقاق نظر الدعوى، بخلاف الدعوى الأصلية التي يشترط فيها ذلك كما لا يخفى.

وقد ذهب فقهاء القانون أن الدفوع تنقسم على سبيل الإجمال وبملاحظة هذا التأصيل إلى ثلاثة أنواع:

#### الأول: الدفع بعدم القبول

وهو الدفع الذي يترتب على إنكار المدعى عليه لسلطة الخصم في استعمال الدعوى، كانتفاء صفة الخصم، أو سبق صدور الحكم في الموضوع<sup>17</sup>.

#### الثاني: الدفع الموضوعي

وهي الدفوع التي تتجه إلى أصل الحق ذاته لا إلى إجراءات الخصومة<sup>18</sup>.

#### الثالث: الدفع الشكلي

وهي الدفوع التي تتسلط على صحة إجراءات الخصومة دون التعرض لأصل الحق، بحيث يكون التقاضي لثبوت الحق فيها مؤقتاً، ومنها على سبيل المثال: رفع الدعوى لدى محكمة غير مختصة موضوعاً أو مكاناً<sup>19</sup>.

#### الإنكار اصطلاحاً

أما فيما يتعلق بالإنكار من حيث الاصطلاح فلم أجد في ضوء بحثي في المدونة القضائية من تطرق لمفهوم الإنكار من الناحية المفهومية بشكل خاص، بحيث يكون له تعريفه الخاص كما هو الحال في المصطلحات الطارئة أثناء عملية التقاضي.

ولعل هذا التجاوز لتحديد المقصود من مصطلح الإنكار راجع إلى ظهور المعنى المقصود منه بحسب دلالاته العرفية التي استندت إلى معناه اللغوي الأكثر استعمالاً وهو الجحود، فهي من أحد معانيه اللغوية بلحاظ الاستعمال العرفي على باقي معانيه التي لم تبعد أصلاً عنه، فترى الشائع من استخدام هذا المصطلح هو الجحود والرفض، بحيث تكاد معانيه الأخرى أقرب إلى الهجر منها للاستعمال، لذا ولظهور المقصود منه استعمالاً فقد أحجم المهتمون بمفاهيم المصطلحات الحاضرة في الإجراءات القضائية من تحديد هوية هذا المصطلح وحقيقته.

وقد سعيت في هذه الدراسة الموجزة تحليل مفهوم كل من الاصطلاح إلى بنيته ومكوناته الأساسية، بحيث تتضح حقيقة كل منهما، مما يعين على تحديد المراد من مفهوم الدفع حقيقة، كما لا تبقى هناك حاجة لصياغة تعريف خاص بالإنكار؛ إذ إن المقصود من صياغة المفاهيم يكون قد تحقق. وهذا ما سيتم معالجته في المبحث القادم.

#### المبحث الثاني: القراءة التحليلية

##### المطلب الأول: آلية القراءة

<sup>17</sup> أبو الوفاء، نظرية الدفوع، 11-12.

<sup>18</sup> المرجع السابق، 11.

<sup>19</sup> المرجع السابق، 11.

لا بد قبل محاولة تحليل أي مفهوم من ذكر المنهج الذي يتبعه الباحث في هذه العملية حتى تعلم المنهجية التي اتبعها الباحث في وصوله إلى غرضه. ويلحظ أن الآلية التي يمكن من خلالها التوصل إلى ما جاءت هذه الدراسة من أجله تتلخص في أمرين:

**الأول:** ملاحظة المعنى اللغوي والتوصل به في سبيل فهم المعاني الاصطلاحية المستخدم لكل منهما؛ إذ إن المعاني الاصطلاحية توضع بإحاط المعاني اللغوية وهي راجعة إليها لا محالة.

**الثاني:** ملاحظة وتحليل المفاهيم في ضوء ملاحظة بعض الأمثلة التي سيقف في هذه الدراسة بُغية ملاحظة القدر المشترك بينها وهو القدر المصحح لاندرجها تحت عنوانها العام، وبملاحظة القدر المشترك يتم الوصول إلى المفهوم المجرد الذي يتم بواسطته تحديد كُنه المفهوم وكذلك إزالة ما اتصف به من أعراض خارجة عن حقيقة الذات.

### المطلب الثاني: تطبيقات الدفع والإنكار

يتضمن هذا المطلب ذكراً لبعض الدفوع التي تتم إثارتها أثناء التقاضي، وذكراً لهذه الدفوع بعد إحالتها لإنكار حتى يعين ذلك في فهم الفرق الدقيق بين الدفع والإنكار.

#### المثال الأول:

إذا ادعى رجل ديناً على الورثة في تركة مورثهم المتوفى، فاعترفوا بهذا الدين، إلا أنهم ادعوا قيام مورثهم بقضاء هذا الدين، أو أنّ المدعي كان قد أبرأ مورثهم من هذا الدين قبل وفاة المورث<sup>20</sup>.

#### المثال الثاني:

إذا ادعت الزوجة على زوجها بأنه قد أخذ منها ما اشترته من مهرها من مصاغ ذهبي، وأقر زوجها باستلامه منها إلا أنه دفع دعواها بأنه تسليمها إياه كان على سبيل الهبة، ولم يكن على سبيل الدين.

هذا فيما يتعلق ببعض الأمثلة على الدفوع، وأما بخصوص الأمثلة على الإنكار فقد حرصت على ذكر صورتين مفترضتين لأمثلة على الإنكار باعتبار المثالين المذكورين آنفاً؛ لما في ذلك من مساعدة في توضيح حقيقة كل من الدفع والإنكار.

ففي المثال الأول نجد الورثة قاموا بالإقرار والمصادقة على كون مورثهم قبض المبلغ المخصوص من المدعي، إلا أنهم دفعوا دعواه بالإرجاع أو بالإبراء.

### وبإحالة الدفع الأول إلى إنكار تتحصل عندنا الصورة الآتية:

ادعى شخص أنه أدان مورث المدعي عليه مالاً قبل وفاته، وأنه أقبضه المال قبل الوفاة أمام الورثة، فأجاب المدعي عليهم بالمصادقة على تفاصيل أخرى تتعلق بتعامل ومورثهم مع المدعي، إلا أنهم في نفس الوقت أنكروا علمهم باستدانة والدهم من المدعي، وأنكروا حصول الإقباض في المجلس المخصوص الذي ذكره المدعي.

<sup>20</sup> الأبنائي، مباحث المرافعات في الدعاوى الشرعية، 44.



ومن الملاحظ هنا أنه ما ورد على لسان الورثة المدعى عليهم من إقرارهم بوجود تعاملات مالية متنوعة بين والدهم المتوفى والمدعى لم تغير من واقع إجابتهم شيئاً؛ إذ إن محل الدعوى قد عورض بالإنكار.

### وبإحالة الدفع الثاني إلى إنكار تتحصل عندنا الصورة الآتية:

إن المدعى عليه عند سؤاله عن الدعوى أجاب بأن المصاغ الذي استلمه من زوجته لم يكن ابتداءً مصاغاً اشتريته المدعية من مهرها حتى يتحقق لها المطالبة به، وإنما كان مصاغاً أعارته أمه للمدعية كي تلبسه ليلة الزفاف، وتعيدها إليها بعد انتهاء العرس، وهذا ما حصل بالفعل بإعادته باعتبار أنه عارية تمت إعادته، لا باعتبار أنه دين من مهر المدعية. والملاحظ في هذه الحال أن مصادقة المدعى عليه المدعية على حقيقة المصاغ والإرجاع لم يغير من حقيقة أن الإجابة تتمحض إلى إنكار.

هذا ولا بد من الإشارة إلى أنه وقبل محاولة الخوض في تحليل ما ذكر من الأمثلة لا بد من ذكر الفرق المشهور بين الدفع والإنكار وتحليل ما تقدم ذكره أمل الوصول إلى حقيقة كل من الدفع والإنكار.

### المطلب الثالث: الفرق بين الدفع والإنكار

تقدم القول بأن ما سيتم ذكره من الأمثلة والتطبيقات على الدفع والإنكار إنما يُساق لغرض الإعانة في تصور الفرق الدقيق بينهما، وهو ما سيتم معالجته في هذا المطلب مسبقاً بذكر المشهور من الفرق بينهما.

المشهور وبمطالعة ما ورد في مدونات الإجراءات القضائية أن الفرق بين الدفع والإنكار هو احتياج الدفع لإثبات من قبل صاحبه، وأن الإنكار ليس بحاجة إلى إثبات من قبله، فالإنكار يلقي بعبء الإثبات على صاحب الادعاء فيكلف إثبات ادعائه<sup>21</sup>.

والصحيح أنه وبتجريد النظر في هذا الفرق يلاحظ أن هذا الفرق في حقيقته تفریق باللوازم والآثار، وليس تعريفاً مستنداً على ملاحظة الحقيقة الذاتية للمفاهيم.

وبالرغم من أن هذا التفریق يشتمل على إراحة للذهن مؤقتاً إلا أنه ليس معياراً علمياً صادقاً يمكن التحاكم إليه دائماً، وهو بعبارة أخرى لا يقدم حلاً جذرياً ومعياراً يعصم من الوقوع في إشكال الخلط بين المفهومين.

ولذا تجد المنطقة في مباحث التصورات قد فرقوا بين تعريف المفاهيم بالحدود المظهرة لذاتيات المفهوم وبين التعريف بالرسوم الذي يقوم على تعاريف المفاهيم بأمر خارجة عن ذاتياتها وحقائقها، وهي أنواع عديدة منها التعريف بالتقسيم والتعريف بالمثال والتعريف بلوازم المفاهيم وآثارها.

**لكن بقي أن يقال:** إن كانت المطالبة بالإثبات (في حالة الدفع) أو عدمها (في حالة الإنكار) أمراً خارجاً عن حقيقة كل من الدفع والإنكار ... فما الفرق بينهما إذن؟

الصحيح أنه وبتدقيق النظر في حقيقة كل من المفهومين بلحاظ الأمثلة المذكورة واستعانة بالمعنى اللغوي لكل منهما، وكذلك بملاحظة الأثر المترتب على كل منهما يُلحظ أن الدفع في حقيقته هو نسبة ثبوتية تشتمل على ما من شأنه

<sup>21</sup> التعبير بصاحب الادعاء في هذا المقام ليشمل ما يمكن تسميته المدعي الأصيل والمدعي الطارئ حيث إن الدافع قد يكون مدعى عليه لكنه وباعتبار دفعه يصبح مدعياً طارئاً وينقلب المدعي الأصيل باعتبار هذا الدفع إلى مدعى عليه، وملاحظة هذا التقلب في الأدوار من أكثر ما يعين على فهم الإجراءات قضائية والآثار المترتبة على كل منها.

إبطال دعوى المدعي، فهي وإن كانت تعود على دعوى المدعي بالإبطال إلا أنها تشتمل على نسبة أمر لأمر بالإيجاب وليس بالسلب كما هو الحال في الإنكار على ما سيأتي، وهذه النسبة الثبوتية قد تكون أمراً وجودياً يتحقق في وعاء الواقع خارج الذهن كقول المدين المدعى عليه بعد الإقرار بالدين أنه قد أعاد الدين للدائن بعدها بشهر مثلاً، فهنا نجد المدعى عليه الأصيل الدافع ينسب لنفسه فعلاً له تحقق خارجي يمكن ملاحظته واقعاً والإشارة إليه.

وقد يتكون الدفع من نسبة ثبوتية ليس لها تحقق خارجي واقعي بل هي أمر ذهني ثبوتي كالدفع بعدم الاختصاص المكاني للمحكمة التي أثيرت فيها الدعوى، فكأن الدافع في هذا الدفع يقول: المحكمة المختصة لنظر مثل هذه الدعوى محكمة كذا بسبب كذا، ولذلك لا يسوغ للمدعى عليه عند الدفع بعدم الاختصاص السكوت بعد القول بأن الهيئة الحاكمة التي يمثل أمامها ليست مختصة، بل لا بد<sup>22</sup> من توضيح هذه الإجابة بما يخرجها من حيز الإنكار إلى حيز الدفع وبالتالي يطالب الدافع بإثبات ما دفع به من عدم الاختصاص.

وما ذكر هنا من النسبة هو جري على اصطلاح المناطقة، وهو ما يسميه النحاة الجملة الخبرية، وهو كذلك الإسناد باصطلاح أهل البلاغة. ومن الجدير بالذكر أن اشتغال الدفع على النسبة الثبوتية هو الأمر المصحح لمطالبة الدافع بالإثبات، أي أن الإثبات أثر لكون الدفع نسبة ثبوتية، فلو لا أن الدفع في حقيقته كذلك لما صح مطالبة الدافع بالإثبات، لأن النسبة المنفية لا يسوغ مطالبة صاحبها بالإثبات ابتداء على ما سيأتي.

وبتسليط النظر على الإنكار يلاحظ أن الإنكار في حقيقته نسبة سلبية وليست نسبة ثبوتية كالدفع، فقول المتهم في السرقة مثلاً: لم أسرق هي نسبة سلبية مفادها: (أنا لم أفعل) وهي لا محالة تؤول إلى النفي المحض، وليس لهذا الأمر تحقق حقيقي خارج الأذهان، فالعدميات مفاهيم ليس لها تحقق في عالم الواقع، ويعين على هذا كون المنكر مستصحباً للعدم الأصلي والاتفاق بين الطرفين على براءة المنكر قبل سؤاله والإنكار.

ولهذا تقرر في قواعد العدالة المتفق عليها أن المتهم بريء حتى تظهر إدانته لأنه مُعتضدٌ بأصالة البراءة، ولم يقل أحد بأن موافق الأصل مطالب بالإثبات على تقدير الخلاف داخل الفكر القضائي وخارجه حتى، مما يؤكد أن هذا من قبيل الأصول العقلانية التي اتفق عليها العقلاء فضلاً عن المنتسبين للسلك القضائي.

وقد تجلى هذا الأصل على شكل مبادئ ومواد قانونية منثورة في القوانين والمقررات القضائية تحت عناوين مختلفة فانظر على سبيل المثال المواد (73،75،77) في القانون المدني الأردني:

فقد جاء في المادة (73): الأصل براءة الذمة وعلى الدائن أن يثبت حقه وللمدين نفيه.

وجاء في المادة (75): الأصل بقاء ما كان على ما كان، كما أن الأصل في الأمور العارضة العدم، وما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه.

وجاء في المادة (77): البينة على من ادعى واليمين على من أنكر.

<sup>22</sup> لأن السكوت في مثل هذا الدفع قد ينطوي على محاولة التحايل على الهيئة الحاكمة حتى تعده إنكاراً وبالتالي تطالب المدعي الأصيل بإثبات أن المحكمة هي المختصة في نظر هذه الدعوى، وهذا لا يصح نظراً لما يتضمنه هذا الدفع الشكلي من إثبات: فايراد هذا الدفع من قبل المدعى عليه الأصيل يدل على ظهور مفهوم الاختصاص المكاني في نفسه، وملاحظة أن محكمة معينة ليست ذات اختصاص مكان لنظر دعوى معينة يستلزم بالضرورة ملاحظة المحكمة المختصة لها مكانياً للنظر فيها، وبالتالي فالسكوت بعد الإنكار للاختصاص ينطوي على نسب ثبوتية حاضرة في ذهن الدافع ونفسه قد أخفاها ليكي تقوم المحكمة بإلقاء عبء الإثبات على المدعي الأصيل، ولعل هذا هو السبب الذي يكمن خلف عدم سماع مثل هذا الدفع بعد مرحلة الإجابة على الدعوى نظراً لما يتضمنه هذا الدفع من معرفة يتضمن تأخير إيرادها نوعاً من التفريط والإسقاط للحق.

وبمحاولة إسقاط هذا التحليل على الأمثلة الواردة سابقاً يمكن القول:

#### المثال الأول:

إن إجابة المدعى المدعى عليهم الورثة في دعوى المدعى الذي ذكر أن مورثهم المتوفى قد استدان منه قبل وفاته تضمنت الإجابة بالإبراء وهي في الحقيقة نسبة ثبوتية مفادها: أن المدعى صاحب الدين قد أبرأ المورث قبل وفاته.

أما على تقدير الإجابة بالسداد، فهي كذلك نسبة ثبوتية مفادها: إن مورثنا قام بسداد الدين قبل وفاته. وهم في الإجابتين يستحضرون نسبة ثبوتية يترتب على حقيقتها هذه صحة المطالبة بالإثبات؛ نظراً لما فيها من مخالفة للأصل؛ إذ إن الأصل بعد تحقق الدين عدم الوفاء وعدم الإبراء.

أما المثال الأول في صورة الإنكار منه فإن الورثة المدعى عليهم في المثال المذكور قالوا بنفي الصورة المصححة لمطالبة بالحق من قبل المدعى رأساً، فالمصحح للمطالبة بالحق هو أن مورثهم المتوفى استدان فعلاً من المدعى قبل وفاته، وهذا ما قالوا بانتفائه وعدمه، وأنكروا انشغال ذمة مورثهم بالمبلغ المذكور المقصود في ادعاء المدعى.

والملاحظ هنا أن إجابة المدعى عليهم على هذا التقدير، تتضمن نسبة سلبية مفادها القريب: إن مورثنا لم يستدن من المدعى قبل وفاته، ولا يخفى ما يتضمنه ذلك من نفي يستند في حجته إلى الأصل، وهو براءة الذمة وعدم الاستدانة، ولذلك لا يطالبون بإثبات أن مورثهم لم يستدن، بل يطالب المدعى بأن المتوفى المورث قد استدان.

يتضح مما ذكر أن الإنكار بالنظر لبنيته الداخلية المكونة له هو نفي وعدم، إلا أن هذا النفي إما أن يظهر جلياً كما في النفي المحض الملحوظ في قول المتهم: (لم أفعل) عندما توجه إليه تهمة فعل ما هو مخالف للقانون.

وقد يحتاج التوصل إلى هذا النفي أحياناً لتجريد النظر وإزالة الأوصاف التي قد يظن أنها مخرجة للإنكار عن حقيقته في حين أن الحال ليس كذلك.

#### المثال الثاني:

أما فيما يتعلق بالمثال الثاني في صورة الدفع منه فإن المدعى عليه قد أجاب على الدعوى بالمصادقة على استلام مصاغ ذهبي من زوجته، وأن ما أخذه من مصاغ ذهبي كانت قد اشترته المدعية من مهرها، إلا أنه ذكر في معرض الإجابة عن الدعوى أن الاستلام كان على سبيل الهبة، وأنه لم يكن على سبيل الدين، وبالتالي فإنه قد أتى بنسبة ثبوتية مفادها أن: المدعية وهبت هذا المصاغ للمدعى عليه، وهي نسبة ثبوتية كما لا يخفى، يصح مطالبة صاحبها بالإثبات، ولهذا فهو المطالب بإثبات أن استلامه لمصاغ الذهبي كان على سبيل الهبة من المدعية له لا على سبيل الدين الذي يلزم بإعادته.

أما في ضوء ملاحظة المثال الثاني على تقدير صورة الإنكار منه، فالملاحظ أن المدعى عليه قد صادق المدعية عند الإجابة على استلام المصاغ الذهبي إلا أنه أجاب في السياق نفسه بأن المصاغ في الأصل ملك لأمه التي أعارته بدورها للمدعية حتى تلبسه في ليلة الزفاف ثم تعيده إليها.

وهنا يلاحظ أن الإجابة تتمحض لتصبح إنكاراً لأصل أصيل، وهو ملكية المدعية لهذا المصاغ ابتداءً، وبالتالي أنه لم يكن مصاغاً للمدعية رأساً حتى يصح لها المطالبة به، وعليه فإن الإجابة على هذا التقدير تتضمن الإنكار الذي يعيد عبء الإثبات على المدعية بأن تثبت بأنها مالكة للمصاغ الذهبي، وأنه قامت بتسليمه للمدعى عليه باعتباره ديناً مستوجب السداد.

وبملاحظة ما تم تحريره من تحليل مفهومي الدفع والإنكار يظهر الأساس الذي قام عليه الاصطلاح السائد في الفرق بين الدفع والإنكار وهو مطالبة الدافع بالإثبات وعدم مطالبة المنكر للإثبات، ويتضح ذلك بأمرين:

**الأول:** أن المنكر نافٍ وأن الإنكار عدم، وليس العدم مما يتصور المطالبة بإثباته، بخلاف الدفع المشتمل على نسبة ثبوتية يتصور مطالبة مدعيها بالإثبات وبالتالي استوجب مطالبته بذلك فعلاً باعتبار الإمكان المصحح للمطالبة.

**الثاني:** أن المنكر متمسك بأصل اتفق عليه الطرفان قبل التقاضي بصورة أو بأخرى، حيث إن القدر المتفق عليه قبل الخلاف هو براءة ذمة المدعى عليه من دعوى المدعي، ومقتضى ذلك مطالبة مدعي خلاف الأصل (الدافع) بالإثبات وليس مطالبة مستصحب الأصل (المنكر).

لكن من المهم أن يقال: أنه وبالرغم من كون الدفع أمراً ثبوتياً إلا أنه يلتقي مع الإنكار في الهدف العام الذي يساق من أجله وهو عدم التسليم بحقيّة الخصم فيما يدعيه، فكلاهما إنما يساق لغاية إثبات براءة الذمة مما يدعيه الطرف الآخر في الدعوى.

وأما فيما يتعلق بالأسباب التي قادت للخلط بين المفهومين وعدم تحرير الحدود المفهومية الفاصلة بينهما فمن الممكن أن نتلخص فيما يأتي:

**الأول:** لعل مما ساهم في الخلط بين مفهوم كل من الإنكار والدفع هو المشهور من الفرق بينهما، إذ إنه كما تقدم جاء تفريقاً بين المفهومين بلوازمهما ولم يكن تفريقاً دقيقاً يستند إلى الحقيقة مجردة لكل من المفهومين وبالتالي فقد ساعد ذلك في عدم وضوح الهوية المفهومية لكل منهما وبالتالي الخلط بينهما.

**الثاني:** يمكن القول أنه ومن العوامل التي أدت للخلط أحياناً هو الاتحاد الغائي بينهما إذ إنهما بالرغم من تغايرهما في الحقائق إلا أنهما يشتركان في الهدف حيث إن صاحب كل منهما لا يسلم باستحقاق صاحب الدعوى لما يدعيه.

**الثالث:** وكذلك يمكن القول أن مما ساهم في الخلط الإجرائي بين الدفع والإنكار هو اتصاف بعضها أحياناً ببعض العوارض التي يصبح من الصعب معها تحديد حقيقة ما أجاب به صاحبها، وهنا تظهر أهمية تدخل الهيئة الحاكمة حفظاً للدعوى من التشعب تدخلاً يكفل للدعوى السير في الطريق الذي يفترض لها أن تسيره، ومن ثمّ تجريد ما طرأ من أقوال على لسان الخصوم وإزالة ما علق بحقائقها من العوارض مما لا يتعلق بالدعوى ولا يخدمها<sup>23</sup>.

### تنبيه:

إن مفهوم الإنكار المقصود ما تقدم هو الإنكار بمعناه الخاص، حيث تجدر الإشارة إلى أن هناك معنى عاماً للإنكار يشمل كلاً من الدفع والإنكار الخاص المتقدم بيانه، أي أنه وبعبارة أخرى يشمل كل ما يعتبر جواباً لا يتضمن الإقرار بالدعوى والحق الذي يطالب به المدعي.

ويؤيد هذا الفهم ما ذهب إليه المحكمة العليا الشرعية في المملكة الأردنية الهاشمية في قرارها الصادر عنها برقم 122-2018/73 حيث جاء في نصه: "... وبعد أن أبرز وكيل الطاعنة كتاباً صادراً عن مستشفى السلام بين فيه المستشفى

<sup>23</sup> لأن إنكار المدعى عليه والد الصغار أهلية المدعية لحضانة الصغار والسكرت بعدة بعد إنكاراً مجملاً لا يصح عدم التدخل فيه نظراً لمخالفته الأصل وهو الأهلية في الحضانة لمستحقها، وعليه فلا بد من توضيح وجه إنكار الأهلية من قبل المدعى عليه، وبالتوضيح يخرج الوارد على لسان المدعى عليه من كونه إنكاراً مجملاً إلى حيز الدفع الذي يطالب بناء على تقريره صاحبه بالإثبات.

تكاليف علاج الصغير وحددها بمبلغ ألفي دينار أبدى المدعى عليه (المطعون ضده) عدم ممانعته من الحكم لو كِيل المدعية (الطاعنة) بطلباته، وطلب من المحكمة إجراء الإيجاب الشرعي في ضوء ذلك، وهذا يعتبر إقراراً منه بالدعوى، فإذا ورد مثل هذا الإقرار بعد إنكار أو دفع، أعملت المحكمة الإقرار، وأسقطت الإنكار أو الدفع السابق سنداً للقاعدة الفقهية: (الإقرار اللاحق يرفع الإنكار السابق) فالإقرار إخبار الإنسان عن حق عليه لأخر<sup>24</sup>.

يظهر فيما تقدم ذكره من قرار المحكمة العليا الشرعية أن ما ورد على لسان المدعى عليه في الدعوى الأصلية كان عبارة عن دفع، وأنه لم يكن إنكاراً، إلا أنها عللت عدم جواز رجوعه عنه بقاعدة (الإقرار اللاحق يرفع الإنكار السابق)، وبهذا يُعلم أن الإنكار بمعناه العام يشمل الدفع أيضاً، وهو يختلف عن الإنكار بمعناه الخاص الذي جاءت هذه الدراسة لتعالجه.

في ضوء ما تقدم ذكره تظهر أهمية تحليل ما يرد على لسان الخصوم في الدعوى حيث يجب وزن هذه الأقوال؛ حتى يتضح ماهية كل قول منها وتصنيفه، وإجراء المقتضى القانوني بناء على ذلك.

ولا يخفى ما في التقصير في تحديد حقيقة ما يورده الخصوم أثناء نظر الدعوى من إضاعة للحقوق، وتعطيل لسير العدالة، ومن ذلك أهمية تحديد الدفع والإنكار حتى يتم في ضوء ذلك تحديد الخطوة التالية من خطوات التقاضي؛ حيث إن التقصير في ذلك يعتبر من الأخطاء المستلزمة للبطلان، ومن الأمثلة على ذلك قرار محكمة استئناف عمّان في المملكة الأردنية الهاشمية رقم الذي جاء فيه: "لقد أخطأت المحكمة في اعتبار ما ذكرته المستأنفة من أن ما كانت تقبضه من المستأنف عليه هو سداد لدين لها عليه مقابل شيكات كان قد وقعها لها، أنه إقرار باستلام نفقتها المحكوم لها بها عليه؛ حيث إنه في الحقيقة جاء في معرض التوضيح وبيان سبب الإنكار، وهناك بَوْنٌ شاسع بين التوضيح والإقرار، وعليه فقد كان حكم المحكمة الابتدائية بقطع النفقة المفروضة للمستأنفة ... غير صحيح، وسابقاً لأوانه، فتقرر فسخه وإعادة الدعوى لمصدرها لإجراء الإيجاب الشرعي حسب الأصول"<sup>25</sup>.

### الخاتمة والنتائج

هذا وقد خلصت بعد إتمام هذه الدراسة الموجزة إلى بعض من النقاط التي في التأكيد عليها خير وفائدة، والتي من الممكن إجمالها فيما يأتي:

**أولاً:** إن حقيقة الفرق الدقيق بين مفهومي الدفع والإنكار هو أن الدفع في حقيقته نسبة ثبوتية، أما في حالة الإنكار فإن المدعى عليه يتخذ موقفاً سلبياً من دعوى المدعي.

**ثانياً:** إن السائد من تفريق بين مفهومي الدفع والإنكار هو ذكر لأخص ما يميز هذه المفاهيم عن بعضها البعض إلا أنها يمثل بياناً لحقيقة كل من المفهومين الذاتية بحيث تتحدد الهوية المفهومية لكل من الاصطلاحين.

**ثالثاً:** من الضرورة بمكان البحث في المفاهيم المتداولة في المرافعات الشرعية بطريقة بعيدة عن السردية والتكرار التي تُعنى بالآثار مغفلة بذلك الحقائق نظراً لما تقدم ذكره من أن هذه الدراسات تقدم إجابات شافية لإشكالات ناتجة عن عدم تحرير حقائق المفاهيم.

<sup>24</sup> انظر: قرار المحكمة العليا الشرعية في المملكة الأردنية الهاشمية رقم 122-2028/73.  
<sup>25</sup> انظر: قرار محكمة استئناف عمّان الشرعية في المملكة الأردنية الهاشمية رقم 2017/2309.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar, Ömer. *Mu‘Cemu’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Muâsıra*. Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kutub, 2008/1428.
- Ahmed, Müslim. *Usûlu’l-Murâf‘Âtve’t-Tanzîmi’l-Kadâi*. Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1987/1407.
- Antâkî, Rızkullah. *Usûlu’l-Muhâkamâtî’l-Mevâddi’l-Medeniyyeve’t-Ticâriyye*. Şam: Menşûrâtu Câmi‘eti Dımaşk, 5. Baskı, 1962/1381.
- Câbî, Bessâm. *Mecelletu’l-Ahkâmi’l-Adliyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011/1418.
- Cündî, Ahmed Nasr. *Mebâdiu’l-kadâi fî Mısr*, Kâhire: Menşûrât Nâdi’l-Kudât, 3. Baskı, 1986/1406.
- Davûd, Muhammed Ali. *El-Kadâyâve’l-Ahkâm*. Ammân: Dâru’s-Sekâfetili’n-Neşri Ve’t-Tevzî‘, 3. Baskı, 2011/1343.
- Ebu’l-Vefâ, Ahmed. *Nazariyyetu’d-Dufû’*. İskenderiye: Dâru’l-Maârif, 6. Baskı, 1980/1358.
- Enbâbî, Muhammed Zeyd. *Mebâhisu’l-Murâfâtî’d-De‘avâ’s-Şer‘iyye*. Beyrut: Mektebetu’l-Cumhûriyye, ty.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Mu‘cemu’l-‘Ayn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, ty.
- Haydar, Ali. *Dureru’l-Ahkâm Şerhumeccelleti’l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru’l-Celîl, 1991/1411.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu’l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- Karrae, Ali. *el-Usûlu’l-Kadâiyyefi’l-Murâfâ‘âti’s-Şer‘iyye*, Kâhire, 2. Baskı, 1925/1343.
- Nedâ, Eşref. *el-Usûlu’l-Kadâiyyefi’l-Murâfâ‘âti’s-Şer‘iyye*. Kâhire: Mektebetu’l-Kânûniyye, 1998/1418.
- Süleyman, EbûDavûd. *Sünenü Ebî Davûd*. tah: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ty.

## Kanunlar

- 1976 tarih, 43 nolu Ürdün Medeni Kanunu.
- 2019 tarih, 15 nolu Ürdün Ahvâl-ı Şahsiyye Hukuku Kanunu.
- 2016 tarih, 11 nolu Ürdün Usûl-i Muhâkeme-i Şer‘iyye Kanunu.

## **Kararlar**

Ürdün Hâşimî Krallığı Yüksek Hukuk Mahkemesi 122-2028/73 sayılı kararı.

Ürdün Hâşimî Krallığı Ammân İstinaf Mahkemesi 2309/2017 sayılı kararı.

Ürdün Hâşimî Krallığı Ammân İstinaf Mahkemesi 81990/2011 sayılı kararı.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

## Wael B. Hallaq - İmkânsız Devlet Kitabının İncelemesi

Wael B. Hallaq- A REVIEW OF THE BOOK TITLED *IMPOSSIBLE STATE*

### Abdullah YARGI

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/Türkiye  
*PhD Student, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Ankara / Turkey*

[abdullahyargi@outlook.com](mailto:abdullahyargi@outlook.com)

[orcid.org/0000-0001-9351-4622](https://orcid.org/0000-0001-9351-4622)

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 13 Nisan /April 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Yargı, Abdullah. “Wael B. Hallaq-İmkânsız Devlet Kitabının İncelenmesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 144-151.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---



## GİRİŞ

Kültürel bir anlatı ya da medeniyet masalı olan modernite, genellikle Batıda ortaya çıkan insan düşüncesinin sosyal organizasyonun ve doğaya dair sorgulamanın diğer tüm biçimlerinden radikal bir kopuş olarak nitelenmektedir (Latour, 1993, 124). Bazı eleştirmenler ise modernliğin tam olarak Avrupa tarihinin bir ürünü olduğu halde sadece Batılı olamayacağını ifade ederler. Onlara göre modernite Avrupa ya da Amerika'nın emperyalist ve sömürgeci projelerinden ayrılamaz ve dolayısıyla Batı ile Batı olmayan arasındaki (psşik, dilsel, normatif, bürokratik, askeri) etkileşimlerin bir ürünüdür (Latour, 1993, 129).

En az son üç yüzyıldır Avro-Amerika'da yaşanan toplumsal, endüstriyel, politik ve teknolojik dönüşümü ve bu dönüşümün ortaya çıkardığı çağdaş koşulları ifade eden “modernite“ terimi uzun zamandır postmodern ve postkolonyal çalışmalar tarafından esaslı eleştirilere tabii tutulmaktadır. Modernlik şayet Bennett'ın (2011, 1) ifade ettiği gibi yerleşik norm ve uygulamaların eleştirel düşünceye tabii tutulması ise uzun zamandır bu mekanizma modernliğin aleyhine çalışmaktadır. Bugün modernlik doğası gereği refleksif bir okumayla kendi kendini türevleyerek kendisi açısından yıkıcı ve altının oyulduğu analizlerin ana nesnesi haline gelmiştir.

'Postmodern' olarak adlandırılan işbu analizler yine Avro-Amerika merkezli bir ivmelenmeyle bütün dünyadaki akademik ve entelektüel çalışmalara yayılarak, son üç yüz yılda yaratılan (veya yaratıldığı düşünülen) hegemonik koşullara dair eleştirilerin ana eksenine haline gelmiştir. Bu minvalde Wael B. Hallaq'ın *İmkânsız Devlet* kitabı post-modern ve post-kolonyal literatüre dahil edilebilecek İslâmî paradigma cephesinden yazılmış moderniteye kafa tutan dahası 'bir alternatif' arayışında olan içeriğiyle oldukça dikkat çekmektedir.

### **1. İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir? - Wael B. Hallaq**

“*İmkânsız Devlet*“ (İng. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*) kitabının yazarı Wael b. Hallaq, İslam hukuku ve İslam düşünce tarihi araştırmacısıdır. Hallaq, Lübnan asıllı Hristiyan bir ailede dünyaya gelmiş, lisans eğitimini Hayfa'da almıştır. Yüksek lisans ve doktorasını Washington Üniversitesi'nde yapan Hallaq, Kanada, Singapur, Endonezya gibi ülkelerde öğretim üyeliği yapmıştır. 2009 yılında dünyadaki en etkili 500 Müslüman listesine seçilen Hallaq (Esposito - Kalın, 2009, 98), halen Columbia Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmaktadır.

Wael b. Hallaq'ın *İmkânsız Devlet* adlı kitabındaki temel iddiası henüz kitabın başlığında kendini ele vermektedir. Ona göre İslam devletinin modern devlet şekliyle veya modern koşullar altında ortaya çıkması imkânsızlık barındırmaktadır. Çünkü açık bir şekilde Avrupa'da ortaya çıkan modern devletin paradigmatik temelleri 'ahlâkî' değildir. Ahlaki terbiye, ahlâkî eğitim ve genel olarak ahlâkî taleplerin kapladığı merkezi alanın (paradigmatik temel) hâkim olduğu geleneksel din çağından, bütün ahlaki ve sosyal meseleleri anlamsız bırakan ekonomik ve teknik taleplerin merkezi alanı teşkil ettiği iktisadi çağa geçiş, İslâmî olanla Batılı olan arasındaki temel paradigmatik farklılıktır (Hallaq, 2019, 32).

Daha da ötesi Hallaq, "devlet" fenomeninin "modernliğe" özgü olduğunu yer yer ima yoluyla yer yer de açık bir şekilde ifade etmektedir. Kitapla ilgili inceleme ve eleştirilerde gözden kaçırılan en büyük iddialardan biri 'devlet' fenomeninin kendisinin 'modern' olduğudur. Modern ulus devlet ve İslâmî yönetimin uyumsuzluğunu sinoptik açıdan anlatmaya girişmeden önce, modern ulus devletin biçim özelliklerini anlattığı ikinci bölümde bu özelliklerden 'devletin gerçekte en az bir asırdır sahip olduğu ve onlar olmadan asla devlet olarak düşünülemeyeceği önemdeki köklü yapılar ve özellikler...' şeklinde söz etmektedir (Hallaq, 2019, 54). Buna göre bu beş biçim özelliği olmadan 'devlet' var olamaz.

Keza Hallaq'a göre (2019, 57-59) Avrupa, '*devletin ilk kez yaratıldığı ve sonra geliştirildiği neredeyse özel bir laboratuvardır.*' Nitekim Carl Schmitt de '*devletin sadece Batı'da mümkün olduğunu*' ispatlamıştır. Modern öncesi devletten bahsederken "prototipik devletler", "yönetim biçimleri" şeklindeki terkipleri kullanan veya devlet kelimesini biteviye tırnak içine alan Hallaq, "devletin" tamamen ve açıkça modern bir yapı olduğu (Hallaq; 2019: 96) kanaatine sahiptir:

*Gelgelelim, bu fenomenin (modern Batılı devlet) soykütüğü her zaman berrak değil. Devlet, uzun zaman içinde oluşan geleneksel toplumlar gibi organik bir toplum olmamıştır. Aslında devlet böylesi bir toplumun karşıtıdır. İnsanlığın sosyo-politik organizasyonunun uzun tarihi bize organik toplulukların devletsiz de gayet işlevsel olduklarını öğretiyor ki bu, tam olarak devletin, Avrupa icat etmeden önce neden ortalarda görünmediğini açıklıyor (Hallaq, 2019, 180).*

Bu minvalde kitabın ikinci bölümünü devlet derken neyin kastedildiğinin anlaşılması ve onlar olmaksızın devletin ortaya çıkamayacağı belirleyici beş biçim özelliğini açıklamaya ayırır. Buna göre (1) kendine özgü tarihsellik, (2) egemenlik ve metafiziği, (3) yasama, hukuk

ve şiddet meşruiyeti, (4) rasyonel bürokratik makine ve (5) kültürel hegemonya modern devletin beş biçim özelliğidir. İlerleme, rasyonalizm ve medeniyet teorileriyle bağlantılı olarak 17. yüzyılın başlarından itibaren tarihsel bir oluş sürecini temsil eden ve tamamen Avro-Amerika kökenli olan paradigmatik devlet soyut, evrensel ve zamansız bir özne olarak ortaya çıkar (Hallaq, 2019, 57-8). Kitlesele ve kolektif iradenin ortaya çıkan soyut özne (devlet) tarafından temsil edildiğine dair inanç (*rejim, yurttaşlarını temsil etmekten uzak ve baskıcı olsa bile*) devletin mutlak egemenliğinin meşru temelidir. Hallaq bu noktada yine Carl Schmitt'ten mülhem olarak devletin mutlak egemenliğinin Hristiyan teolojisindeki kadir-i mutlak Tanrı figürünün siyasal projeye transferiyle mümkün olduğunu iddia eder (2019, 63-64). Devlet, her şeye egemen olan ve eli her yere uzanan bir Leviathan'dır.

Hallaq “devletin” modern bir olgu olduğunu iddia ettiği için modern koşulların yarattığı yönetim biçimi olan ‘ulus-devletle’, modern öncesi İslâmî yönetimi karşılaştırırken hiçbir zaman ‘İslâmî Devlet’ teribini kullanmaz. Bilakis ‘İslâmî Devlet’ kavramının tabiatı gereği kendisiyle çelişkili bir kavram olduğunu ifade eder (Hallaq, 2019, 17). Sinoptik çalışmasında taraflardan İslâmî olanı anlatmak için ‘İslâmî Devlet’ yerine ‘İslâmî yönetim (İslâmîc governance)’ kavramını kullanır (Hallaq, 2019, 26).

Modern ulus-devletle İslâmî yönetimi kıyaslamaya giriştiği üçüncü bölümde ilk olarak ‘kuvvetler ayrılığı’ ilkesinin Batılı demokrasilerde sistemin doğası gereği uygulanamadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Teorik ve söylemsel düzlemde güçlerin ayrılması veya birbiri üstünde etkisinin minimum düzeyde tutulması şeklinde ifade edilen anlatının hiçbir zaman gerçekleşmediğini, yasamanın, yürütme ve yargıyla girift bir şekilde birbirine geçtiğini Batılı demokrasiler üzerinden örneklendirmektedir. Yürütmenin yasama, yasamanın yürütme, yargının da yürütme ya da yasamaya karıştığı durumlar bu güçler arasındaki sınırların belirsiz ve çoktan aşılması olduğunu gösterdiği için kuvvetler ayrılığı hiçbir zaman tam anlamıyla uygulanamamaktadır (Hallaq, 2019, 75-90).

Oysa İslâmî yönetimde yasama devlete ait değildir. Aslında yukarıda işaret edildiği gibi İslâmî yönetim ‘devlet’ şeklinde ortada yoktur. Hallaq’ın ‘yönetici sultanlık (*executive sultanism*)’ dediği model içinde hanedanlığın geçici yönetiminde Şeriat kalıcı olan tek şeydir. Müslüman yöneticiler Tanrı'ya ait olan egemenlikten yoksundur ve yasama tamamen ‘yönetici sultanlıktan’ bağımsız olarak (veya modern devletin aksine) Şeriatın yorumlayıcıları olarak halkın içinden çıkan ulemanın elindedir. Sınırlı sayıda nassdan arta kalan, sınırsız sosyal ve bireysel problemlere dair İslâmî hükümler sivil olan fakihlerin içtihatlarıyla verilir.

Müftüler kendilerine getirilen hukuki olaylara sosyo-kültürel durumu göz önüne alarak fukahanın çıkardığı hükümlerden biriyle hükmeder. Çoğu zaman bu, yönetici sultanlığın resmi hâkimi olan kadıların yönlendirmesiyle olur (Hallaq, 2019, 96-103). Toplum Şeriatı içselleştirdiği için modern ulus-devletin ağır ve anlaşılmaz hukuk dilinin tersine sivil yasama ve yargı dili herkes tarafından anlaşılmaktadır. Zengin fakir herkes tarafından ulaşılabilir durumdadır. Dolayısıyla sosyal yapılanma ‘devlet’ yönetiminde olduğu gibi yukarıdan aşağı değil, aşağıdan yukarı gerçekleşmektedir. Bundan dolayı Hallaq’a göre (2019, 131) İslâmî yönetim, kuvvetler ayrılığının düzgün bir şekilde uygulanabileceği yegâne demokratik sistemdir.

Modernite öncesi İslâmî yönetimin hüküm sürdüğü coğrafyalarda hukuk, ahlak ile iç içe geçmiştir ve ‘Neden ahlaklı olunmalı?’ gibi sorular bu vasatta anlamsızdır. Esasen Hallaq’a göre hukuk ve ahlak ayrımı Kartezyen ayrımın sonucudur. Olan ve Olması Gereken (*Is and Ought*) ya da olgu ve değer (*fact and value*) ayrımı şeklindeki epistemolojik ve düşünsel ikilik, hukuk ve ahlak ikiliğine neden olmuş, dolayısıyla ahlak-hukuk ayrımı yapmayan İslâmî yönetimin modern devletle uyuşmaz noktalarından birisi haline daha gelmiştir. Oysa Hallaq’a göre (2019, 149) ahlaki ile hukuki olan arasında böylesi bir ayırım ne şeriatla ne de Kur’an’da var olabilir. Ahlak kelimesi her ne zaman kullanılırsa kullanılsın İslâmî literatürde ‘*tab*’, *yaratılış*’ anlamında kullanılmıştır.

Devlet ile İslâmî yönetimin bir diğer uyuşmaz noktası ise modern devletin vatandaşından kendisini devlet için feda etmesini istemesi ve bunu kabul ettirecek bir ‘ehlileştirme projesi’ yaratmasıdır. Çünkü ‘*Ulus devlet kendisi için var olur. Başka hiçbir amaca hizmet etmeyen bir amaçtır. O, başkaları arasında bir amaç değildir; o diğer her şeyin uğruna feda edilebileceği amaçtır.*’ (Hallaq, 2019, 64). Hapishaneler, okullar ve hastaneler, ulus devletin disiplin ve kontrol kurumlarıdır. Ulus-devletin bu kurumlar aracılığıyla sistematik hale getirdiği disiplin operasyonları, evcilleştirilen ve politik olarak zararsız hale gelen ‘devlet özneleri (vatandaşlar)’ yaratmaktadır. Bu nedenle devlet için hayatlarını feda edecek ‘öznelerin’ veya vatandaşların var olabilmesi Şeriatın hüküm sürdüğü İslâmî yönetimlerde mümkün değildir.

Müslümanın modern devlet için kendini feda etmesi imkânsızdır; çünkü İslam’da askere çağırılma yoktur (Hallaq, 2019, 166). İslâmî yönetimlerde savaş, hayatlarını ve kariyerlerini askeriye ayırmış belli bir sınıfın ve köle-askerlerin işidir. Hallaq’a göre İslam’ın savaşmakla ilgili tek emri olan ‘cihad’ bile -savunma savaşı hariç- farz-ı kifayedir.

Müslümanların cihattan geri çekilme hakları vardır. Dolayısıyla İslâmî yönetimlerde savaş, cihad gibi bir hüküm olmasına rağmen hiçbir zaman sivillerin karıştığı bir saha olmamıştır (Hallaq, 2019, 167-169).

Buradan hareketle mutlak manada devlet fikri toplumsal düzenin akamete uğratılması, parçalanması ve yeniden düzenlenmesi ile eş anlamlı demektir. Hallaq'a göre devlet kendi metafiziğini milliyetçilikle yaratır. Vatandaş daha doğmadan ulusun öznel dünya tarihini şekillendiren milli efsaneler hazırdır. Milliyetçilik ve devlet ikiz kardeş veya madalyonun iki yüzü gibidir. Hukuk gibi her yerdedir. Bireyi ulusal topluluk içinde derinlemesine yerleştiren, kendini devletine feda edebilecek hale gelmesini sağlayan milliyetçi metafizik hem topluluğu hem de yurttaşlık duygusunu yaratır. Öznelere sağlanan en önemli anlam kaynağı ve zeminedir. *'Devlet ve onun milliyetçiliği, topluluğu hem politik açıdan feda edilebilir hem de sosyo-psikolojik olarak adanmış üyelerden oluşturmakla, birin içindeki iki tanrıdır.'* (Hallaq, 2019, 183-190). Devletin, milliyetçi angajmanla kendine adanmış 'tebaa' üretmesine karşılık böyle bir duruma İslâmî yönetim realitesi içinde rastlanamaz.

İslâmî paradigma içerisinde Hallaq'ın ifadesiyle 'benlik teknolojileri' ahlakla yoğrulmuştur. Kelime-i şehadet, namaz, oruç, zekât ve hacc gibi ibadetler, muamelatın (hukuki ilişkilerin) her zaman önündedir. İslam hukuku kitaplarında bile en önce 'ritüellerin' yer alması, hukuk ve ahlak arasında ayrılmaz bir bütünlük, kompleks bir ilişkiler ağı olduğunu göstermektedir (Hallaq, 2019: 199). Hallaq 'benlik teknolojileri' kavramını İslam'ın ahlaki bireyine tatbik eder. Hukuk, ahlak ve hafif mistisizm (tasavvuf) üçlüsünün Gazali'nin İslâmî açıdan benlik teknolojileri yorumunu geliştirmesinde etkili olduğunu 'benlik teknolojileri' kavramını ödünç aldığı Foucault'un da esaslı bir Gazzalici olduğunu ifade eder (Hallaq, 2019, 218-227).

Tüm bu sinoptik çerçeve Hallaq'ı, aşağıdan yukarı örgütlenen sivilliğin hâkim olduğu İslâmî bir yönetim biçiminin totaliter, yukarıdan aşağı yapılanan, eli her yere uzanan modern devlet şeklinde ortaya çıkmasının imkânsız olduğu sonucuna götürmektedir. Hallaq, zaten sürdürülebilir olmayan modern proje içinde Müslümanların yapabilecekleri şeyin hak ve ahlak temelli eleştirel bir çerçeveye moderniteyi dönüştürmeye çalışmak olduğunu ifade etmektedir.

## KAYNAKÇA

Bennett, Jane. *Modernity and its Critics. The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Esposito, John L. - Kalın, İbrahim. *The 500 most influential Muslims*, 2009.

Hallaq, Wael. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?* İstanbul: Babil Kitap, 2019.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Sayı: 15  
Bahar 2021  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Number: 15  
Spring 2021  
BARTIN – TURKEY

---

**TEMİR, HAKAN. ARAP YARIMADASI'NDA KABİLE HAYATI  
(İSTANBUL: SİYER YAYINLARI, 2020), 392 SAYFA. ISBN: 978-605-  
768-980-1**

TEMİR, HAKAN. TRIBEL LIFE IN THE ARAP PENINSULA (ISTANBUL: SIYER PUBLICATIONS, 2020),  
392 PAGE. ISBN: 978-605-768-980-1

**Ümit ESKİN**

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
*Research Assist., Istanbul University, School of Theology, Istanbul / Turkey*

[umiteskin@gmail.com](mailto:umiteskin@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-7159-836X](https://orcid.org/0000-0001-7159-836X)

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 04 Mayıs /May 2021

**Kabul Tarihi/Accepted:** 28 Haziran/June 2021

**Yayın Tarihi/Published:** Haziran/June 2021

**Atıf/Cite as:** Eskin, Ümit. “Temir, Hakan. Arap Yarımadası’nda Kabile Hayatı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 392 Sayfa. ISBN: 978-605-768-980-1”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2021), 151-157.

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

## GİRİŞ

Milletlerin sahip oldukları sosyal, kültürel ve ekonomik ortamlardan haberdar olmak medeniyetin gelişmesinde önemli dinamiklerdendir. Toplumların uzun süre tecrübe ederek oluşturdukları ve asırlar boyu hassasiyetle sürdürdükleri yönetim tarzları da ideal bir düzen oluşturma gayreti içerisinde olan insanlığın ortak miraslarıdır. Ayrıca bir toplumu anlamak ve hareket tarzını anlamlandırmak için onların sahip oldukları kültürel kodlardan haberdar olunmalıdır. İşte tam da bu konuda Temir'in yapmış olduğu çalışma bir boşluğu doldurur niteliktedir. Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Arap Yarımadası'nın durumunu, İslâm öncesi insanların yaşantısını ve günümüze kadar hiçbir kesintiye uğramadan devam eden kabile hayatının başlangıcını öğrenme açısından güncel ve yapılması gerekli olan bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır. Câhiliye Arap kabilelerini bir bütün halinde inceleyen çalışma; giriş bölümünde araştırmanın amaç, önem, kaynak ve metodu verildikten sonra toplamda 392 sayfadan oluşan hacimli bir eserdir. Tanıtımını yapacağımız bu çalışma, Siyer Yayınları tarafından 2020 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

### 1. Temir, Hakan. Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 392 Sayfa. ISBN: 978-605-768-980-1

Arapça temel kaynakların yanı sıra ansiklopedi maddelerinden, arkeolojik kazı sonuçlarından, araştırma-inceleme makalelerinden ve yazarın günümüzdeki kabilelere yaptığı günübirlik ziyaretlerden elde edilen veriler neticesinde oluşturulan kitap, bir giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Yazar girişte kabile hayatının dünya üzerindeki geçmişi ve geldiği noktayı ilk başta alarak kabile hayatının Araplara özgü bir yaşam stili olmaktan ziyade dünyanın her kıtasında görülebilecek bir olgu olduğunu belirtmiştir (Temir, 2020, 36-42). Sonrasında Arap Yarımadasındaki kabile hayatının başlangıcını tespit etmeye çalışmıştır. İnsanlık tarihinin geçmişine gidildikçe bilgilerin giderek azalması, diğer taraftan efsane ve mitolojilerin çoğalmaya başlamasından dolayı kabile hayatının başlangıcını kestirmek zordur. Yazar bu konuda bir başlangıç ortaya koymak için Nûh Tufanı'nı baz alarak her türlü nazariye, arkeolojik bilgi-belge ve nesep şeceresini hesaba katarak kabaca tarihler elde etmeye çalışmıştır. Değerlendirmesinin sonunda şecereleden yola çıkarak Arapların atası konumunda olan Adnân ve Kahtân'ın yaşadığı dönemleri tespiti dair rakamlar telaffuz etmesi oldukça dikkat çekmektedir (Temir, 2020, 43-49). Kabile hayatının başlangıcı tespit edildikten sonra yarımada da dağılışı ve yayılışlarının kısaca değerlendirilmesi başlangıçta tutarlı bir adım olmuştur. Devamında kabile hayatının geçirdiği evreleri günümüze kadar getirmesi ve dört dönemden oluşan tasnif yapması, kabile hayatının durağan bir yapı



olmadığını, zamana ve şartlara göre şekil alan homojen bir yapı olduğunu ortaya koymuştur (Temir, 2020, 52-46). En sonunda doğudaki ve batıdaki kabile tanımlarını vermesi, Arap kabile hayatının tutarlı bir değerlendirmeye tabi tutulması için geniş bir yelpaze oluşturmuştur (Temir, 2020, 52).

Yazar birinci bölümde kabileleri oluşturan etmenleri tespit etmeye çalışmıştır. Araştırmanın konusu Araplar olduğundan çöl/mekân ilk etmen olarak yazılmış, sonrasında menfaat, hamiyet, asabiyet, haseb ve nesep sıralanmıştır. Kabile, aynı soydan gelen insanların oluşturduğu bir düzen olduğundan nesep konusu üzerinde bir hayli açıklama yapılmıştır. Arapları daha iyi tanımak için oluşturulan nesep katmanlarını insan şekliyle izah eden yazar, şecere-insan benzerliğini örnek bir tasarımla görselleştirerek anlatımı bir hayli zor olan meseleyi zihinde kalıcı hale getirmeyi başarmıştır. İnsan metaforunu verdikten sonra tabakaları sözlükler ve nesep kavramlarından yararlanarak teker teker açıklamış ve tablolarla karşılaştırmalar sunmuştur (Temir, 2020, 86-115) Kabilenin oluşumuna dair yeterli bilgi verildikten sonra bir oluşuma kabile denilebilmesi için gerekli olan faktörleri belirlemeye gayret etmiştir. Meseleyi sosyolojik açıdan değerlendiren yazar günümüzdeki şehir-ilçe ayrımını da dikkate alarak sayı, özgür irade, asabiyet ve vatan kavramları üzerinde durarak bazı belirlemelerde bulunmuştur (Temir, 2020, 125-134). Kabilelerin oluşumu da netleştirildikten sonra 174 tane olduğu tespit edilen Arap kabileleri soyu tükenen-devam eden, Adnânî-Kahtânî, Bedevî-Hadarî vb. birbirine zıt tasniflerle veya sadece bazı kabilelerin elde ettiği sıfatlara bakarak onları diğerlerinden ayıran vasıflarla tanıtmaya çalışılmıştır (Temir, 2020, 134-150). Yazarın burada kabilelerin sayısı hakkında istatistiksel bir tablo vermesi belki Arap kabilelerini anlamak açısından uzun yıllar konuşulabilecek bir konu olarak durmaktadır. Yarımada'daki soyu devam eden kabilelerin 69 tanesinin Adnânî, 89 tanesinin Kahtânî olduğunun tespiti ve bunlara ait batınların sayısının çıkarılması uzun bir emek mahsulü olduğu aşikârdır (Temir, 2020, 91). Ayrıca yazar, 2021 başlarında yayımladığı bir diğer çalışması *Nesep Atlası*'ndan da veri aktararak kabilelerin sayılarını genel hatlarıyla tespit etmiş bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Birinci bölümde kabilelerin oluşumu netleştirildikten sonra ikinci bölümde artık kabilelerin benzer ve ortak yönleri ile birbirleriyle olan ilişkilerine yer verilmiştir. Kabilelerin ortak yönleri söz konusu olduğunda isimlendirilmelerinin belli bir mantığa göre yapıldığı anlaşılmaktadır. Atalar topluluğu olarak da adlandırılacak kabilelerin isimlerinin

<sup>1</sup> Hakan Temir, *Nesep Atlası*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021).

belirlenmesinde baba temel etkindir. Nadir de olsa (beş-altı) annelerin isimleri de kabilelere verilebilmiştir. Doğanın insan üzerine bıraktığı tesir sebebiyle tüm toplumlarda görülen animizmin (doğadaki nesnelere kutsallaştırma işi) Araplarda da mevcut olduğu bu yüzden kabile isimlerinin hayvan veya bitki adı olabileceği tespit edilmiştir (Temir, 2020, 156-177). Temir'in bu tespitleri Arapları isimlerinden dolayı tanımamaktan veya yanlış tanıtmaktan kaynaklanan birçok problemin de çözümünü sağlamıştır. Arap toplumunda yaygın olarak görülen lakap takma işinin insanlarla sınırlı olmadığına kabilelerin de bunlardan nasiplerini aldığını ifade etmesi de esere ayrı bir renk katmıştır (Temir, 2020, 173).

Kabilelerin ortak özellikleri arasında yönetim işi de incelenmiştir. Kabileyi sevk ve idare eden güçlerin seçimi, seçimlerinde etkili olan kriterleri, görev süreleri, bunlara tanınan ayrıcalıkları, giyim-kuşamlarını ve görevden ayrılış şekillerini örnekleriyle sunan yazar, Arap siyasî tecrübesini uzun soluklu bir şekilde izah etmiştir (Temir, 2020, 191-194). Ardından cömert olmalarıyla övünen Arapların bu hususiyetlerinin kabile genelinde de ortak olduğu ifade edilmiştir (Temir, 2020, 196).

Yarımada üzerinde 174 tane oldukları bilinen kabilelerin birçok açıdan benzer olmalarının yanında her birisinin kendi tüzel kişiliğini oluşturmak ve korumak adına kendilerini diğerlerinden ayıran özellikleri olduğu alt başlıklarla izah edilmiştir. Ata faktörü kabile fertlerini bir araya getiren unsur olduğu kadar kabileleri birbirinden ayıran temel dinamiktir (Temir, 2020, 199-203). Bu hususu en başta zikreden müellif, sonrasında kabilelere has bayraklardan bahsetmiştir (Temir, 2020, 203-207). Kültür ve medeniyetin anlatıldığı kitaplarda çok da göremediğimiz bu husus eserde dikkatle incelenmiştir. Kabilelere ait bayrak ve sancağın önemi, konumu ve şekilleri tarif edildikten sonra kitabın ekli listesinde günümüze kadar ulaşan bayrak şekilleri verilmiştir. Yine kaynaklarımızda bahsi geçmeyen hayvanların özel mülkiyetini belirtmek amacıyla vücutlarına vurulan vüsûm konusu da detaylandırılmıştır (Temir, 2020, 207-214). Yazarın bizzat kendi gözlemleri sonucu elde ettiği görsel de eklere konarak kabile mülkiyetini belli eden vüsûmların şekil ve ebatları, uygulanma türleri anlatılmıştır. Sonrasında Arapların çölde kafasına göre dolaşmadığı, ya da bir kabile ferdinin başka bir kabileye izin almadan keyfi bir şekilde gidip gelemeyeceğini, günümüzdeki pasaport sistemine benzer yollara başvurması gerektiği üzerinde durulmuştur. Yazardan önceki metinlerde Arapların başıboş ve avare olduklarını anlatan klasik anlatımlar da böylelikle bir kenara bırakılmıştır (Temir, 2020, 214-216). Yine kabilelerin savaşta ve barışta

kullandığı parolalar ayırıcı bir vasıf olarak değerlendirilmiş ve onlara ait lehçelerden bahsedilmiştir (Temir, 2020, 216-226).

İkinci bölümünün son mevzusu olarak kabilelerin birbirleriyle olan ilişkileri de gündeme getirilmiştir. Sosyal bir varlık olmalarıyla hasebiyle kabileler tıpkı bir insan gibi kimi zaman dost kimi zamanda düşman olmalarıyla girift ilişki ağına sahip oldukları en başından dile getirilmiştir. Bir arada yaşama tecrübesinin zorunlu olduğu hallerde kabilelerin birbirine katıldıkları (nevâkıl/tedâhül) veya kabilesinden tard edildiğinden dolayı arayış içerisinde olan bir ferdin başka bir kabileye katılabileceği (istihak) detaylarıyla işlenmiştir (Temir, 2020, 233-242). Toplulukların tehlike ve tehditlere karşı ayakta kalabilmesi için istihbarat bilgisi gerekli olduğundan kabilelerin bu konuda edindikleri tecrübe ve birbirlerinden haberdar olmak için izledikleri haber kanalları genel hatlarıyla anlatılmıştır (Temir, 2020, 242- 248). Kabileler arası savaşlardan da bahseden yazar, İslâm öncesinde Arap kabileleri arasında meydana gelen belli başlı savaşları tablolar halinde sunmaya çalışmış ve meydana gelen savaşlarda kullanılan yöntemlerden haber vermiştir (Temir, 2020, 248-257). Son olarak müellif kabileler arası evlilik başlığı açarak hiç de aşına olmadığımız konular hakkında bilgiler vermiştir. Câhiliye döneminde kabile içi evliliğin ve akraba evliliğinin yaygın olduğunu ancak kabile şerefi için dış evliliğin de önemli bir mesele olduğunu dile getirmiştir (Temir, 2020, 262-268).

Temir, üçüncü bölümü kabilelerdeki günlük yaşama ayırmıştır. Kabileler oluşup, aralarındaki bağ izah edildikten sonra artık onların yaşantılarından bahsetmek gerektiği aşikâr olmuştur. Bu kapsamda yazar, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî durumlarını anlatmak için beş ana başlık açtıktan sonra alt başlıklarla konuyu zenginleştirmiştir. Kabileyi meydana getiren hür, mevlâ ve köle gibi sosyal derecelere yer vererek, şehirde ve bâdiyedeki/çöldeki durumlarını tasvir etmiştir (Temir, 2020, 270-277). Kabilelerin geçim durumlarını avcılık, hayvancılık, tarım, ticaret, madencilik ve zanaat başlıkları altında örnekleriyle sunmaya çalışmıştır. Güncel çalışmalardan alınan bilgiler ve resimlerle konuyu bir hayli zenginleştirmiştir (Temir, 2020, 279-320). Kabilelerin kültürel durumlarını da anlatan yazar varlığı son dönemlerde konuşulmaya başlanan kaya resimlerini de resimlerle sunmaya çalışmıştır (Temir, 2020, 320-324). Son olarak kabilelerdeki dinî duruma değinen yazar, varlığı bugüne kadar tartışılmayan hurma ağacına ve deveye tapma gibi ilkel inançlardan bahsetmiş, Putperestliği klasik bir anlatım yerine mevcut rivayetleri bir araya getirerek eleştirel bir tarzda değerlendirme konusu yapmış ve kabilelerin mensup oldukları dinleri

sıralamıştır. Kabilelerdeki inananların çokluğunu dikkate alarak onları Putperestlik, Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecusilik gibi dinî inançlara tabi olmalarıyla tasnife tabi tutmuştur. (Temir, 2020, 32-349).

Sonuç kısmında araştırmanın bulgularını ve ulaşılan noktayı değerlendiren yazar, hipotezde öne sürdüğü soruların cevaplarını netleştirmiştir. Sınırlı kaynaklara rağmen Câhiliye dönemindeki kabile hayatını okuyuculara sunacak yeterli materyalin bulunduğu ifade etmiş ve bu dönemi anlatan eserlerin İslâmî dönemde yazılmış olmalarının dönemi anlatmada yeterli olduğu kanaatine vardığını ifade etmiştir. Sonrasında kabilelerin sayılarını ve durumlarını bildirmiştir. Böylelikle yazar alana özgün bir çalışma kazandırmıştır. Satır aralarında nadir de olsa birkaç imla hatasının yanı sıra tekrarların bulunması eserin ilk baskısı makul görülebilecek hususlardır. Kimi zaman temel Arapça kaynaklar bir kenara bırakılmış olmakla beraber bu durumun da Câhiliye dönemini anlatmadaki bilgi eksikliğinden ve malzeme azlığından kaynaklanmış olmalıdır. Daha önce Adem Apak tarafından işlenen kabile hayatı böylece detaylandırılarak geniş bir araştırma konusu yapılarak Türkiye'deki İslâm tarihi çalışmaları için zengin bir zemin hazırlamıştır.<sup>2</sup> Neticede Dr. Hakan Temir'e bu kıymetli eseri yayım hayatına kazandırdığı için teşekkür ederiz.

---

<sup>2</sup> Adem Apak, *Kabile*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

## KAYNAKÇA

Apak, Adem. *Kabile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Temir, Hakan. *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Temir, Hakan. *Nesep Atlası*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.