



---

# ilahiyat

SAYI: 4 HAZİRAN 2020

---



**ilahiyat Dergisi**

**Yıl: 2020 Sayı: 4**

**Sahibi/Owner:**  
**Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief:**  
**Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Editör/Editor:**

**Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Editör Yardımcısı/Editor Assistant:**

**Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Alan Editörü/Field Editor:**  
**Arş. Gör. Osman Curuk**

**Yayın Kurulu:**

**Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ**

**Prof. Dr. Fahrettin ATAR**

**Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER**

**Doç. Dr. Sinan YILMAZ**

**Doç. Dr. Ayhan AK**

**Doç. Dr. Yasin YILMAZ**

**Doç. Dr. Halim GÜL**

**Doç. Dr. Hamdi KIZILER**

**Doç. Dr. Harun SAVUT**

**Dr. Tuğrul TEZCAN**

**Dr. Muhammet Sacit KURT**

**Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU**

**Dr. Harun ABACI**

**Dr. Hasan YÜCEL**

**Danışma Kurulu:**

**Prof. Dr. Mehmet OKUYAN**

**Doç. Dr. Faruk SANCAR**

**Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI**

**Doç. Dr. Mustafa KARA**

**Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN**

**Dr. Öğr. Üyesi Mürsel AHISKALI**

**Sayının Hakemleri:**

**Prof. Dr. Abdülmuttalip ARPA**

**Doç. Dr. İlyas CANIKLI**

**Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**

**Doç. Dr. Şükrü MADEN**

**Doç. Dr. Yunus ABDURRAHİMOĞLU**

**Doç. Dr. Yasin YILMAZ**

**Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR**

**Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI**

**Dr. Öğr. Üyesi Aitmammat KARIEV**

**Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet UYAR**

**Dr. Muhammet ÇELİK**

# İÇİNDEKİLER

## MAKALELER/ARTICLES

### FATMA ÇAKIR

İMAM ŞÂFÎ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL  
İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ 5-20

METHODOLOGICAL ANALYZE OF ISLAMIC LAW ON THE CRITIQUES TO  
IMAM SHAFI'S NASKH UNDERSTANDING

### FERİT DİNÇER

TEŞBİH SANATININ BELÂGATİ VE KUR'ÂN İLE HADİSTE ÖRNEKLERİ 21-45

THE ART OF DESCRIPTION AND THE EXAMPLES OF QUR'ÂN AND  
HADITH

### İBRAHİM İŞLER – AHMET AKBAŞ

SAİD HAVVÂ'NIN “EL-ESÂS Fİ'T-TEFSİR” ADLI ESERİNDE SİYASET VE  
YÖNETİM ANLAYIŞI 47-62

UNDERSTANDING OF MANAGEMENT AND POLITICS IN SAID HAVVA'S  
WORK “AL-ASAS FI AL-TAFSIR”

### YAKUP KOÇYİĞİT

DÜNYADA DEĞİŞEN ÇEVRE ALGISI VE İSLAM'IN ÇEVRECİLİK ANLAYIŞI 63-76

CHANGING PERCEPTION OF THE ENVIRONMENT IN THE WORLD AND  
THE ENVIRONMENTALISM OF ISLAM

### AYDIN KUDAT

بلاغة القرآن (الإظهار نموذجاً)

77-95

KUR'ÂN-I KERÎM BELAĞATI, İZHÂR ÖRNEĞİ

THE RHETORIC OF THE QUR'AN AL-KARIM

### ABDULHAKİM HAMİD NASR AHMED

المُضارة في استعمال الحق في مجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني دراسة مقارنة  
بالفقه الإسلامي

97-115

MECELLEÜ'L-AHKAMÜ'L-ADLIYE VE YEMEN MEDENİ KANUNUNDA  
HAKKIN KÖTÜYE KULLANILMASI (TEASSÜF)

THE ABUSE OF RIGHTS IN THE YEMENİ LAW AND JUDICIAL  
JUDGEMENTS JOURNAL COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC  
JURISPRUDENCE (TAASSUF)

**KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/ACADEMIC REVIEWS**

**ÖMER YILDIZ**

**117-119**

İNFORMEL MANTIK

Cafer Sadık YARAN, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018, (192 Sayfa)

**EMRAH BAŞ**

**121-123**

Ebû Ali DEKKÂK, thk. Cemşid Cafericuze, İntişârât-ı Doktor Mahmûd Efşâr;  
İntişârât-ı Sohen, Tahran, 1397/2018, (160 Sayfa)



# İMAM ŞÂFÎ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ

## METHODOLOGICAL ANALYZE OF ISLAMIC LAW ON THE CRITIQUES TO IMAM SHAFI'S NASKH UNDERSTANDING

FATMA ÇAKIR

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
cakirfatima81@gmail.com



### Öz:

İmam Şâfî, er-Risâle adlı günümüze ulaşan ilk fıkah usûlü eseriyle İslâm hukuku alanında bir otorite olarak kabul edilmektedir. Onun usûl-ü fıkah konularında ortaya koyduğu her bir teori, İslâmî ilimlerin birçok alanına etki etmiş, bu etkiler geçmişten günümüze pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş ve araştırmalarının konusunu teşkil etmiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda İmam'ın görüşleri bazen övgüye mazhar olurken, bazen şiddetle eleştirilmiştir. Şâfî'nin "nesih teorisi" de klasik ve modern dönemde en fazla tenkide uğramış nazariyelerinden biridir. Bu teorinin özü olan "her bir hüküm ancak kendi dengi bir delille nesh edilir" sözüne göre Kur'an ancak kendi dengi olan Kur'ân ile Sünnet de ancak Sünnet ile nesh edilebilir. Münekkidlerince ortaya atılan her iki delilin de birbirini nesh edebileceğinin aklen câiz şer'ân vâki olduğu görüşünün dayandırıldığı delillerin hemen her birine Şâfî cihetinden mantıklı cevaplar verilebilirken, İmamın nazariyesini reddetmekle açığa çıkan ve günümüz Sünnet inkârcılarının en büyük kozu olan "Kur'ân'a uymayan Sünnetler reddedilmelidir" sorunsalı ve daha pek çok problematik konu cevap beklemektedir. Araştırmamızda her iki tarafın da görüşleri üzerinde değerlendirmeler yapılarak İmam'ın nazariyesinin reddi ile açığa çıkan ve cevap bekleyen problemlere dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkah Usûlü, Şâfî, İmam Şâfî, Nesih, Nesih Teorisi.

### Abstract:

Imam Shafi (Al-Shafi) is accepted as an authority in the field of Islamic law with his first fiqh method work that has reached the present day called al-Risalah. Every theory he put forward in matters of fiqh, has influenced many fields of Islamic sciences, these effects have been investigated for centuries, sometimes praised, and sometimes criticized violently. Shafi's "Theory of Naskh" a done of the evillest in the classical period. According to the essence of this theory, "each provision is abrogated only by its own equivalent evidence"; The Qur'an can only be abolished with its equivalent Qur'an and Sunnah can only with Sunnah. To each of the proofs put forward by critics, based on the view that "both evidence can terminate each other, are plausible and present in the sharia law" are reasonable answers can be given by Shafi, the problem of the rejection of the laws of Imam, which is the biggest trump of hadith deniers, "Hadiths that do not comply with the Qur'an is rejected" and many other problematic issues are waiting for an answer. In our study, it was tried to draw attention to the problems that were revealed and rejected by the rejection Imam's theory by evaluating the opinions of both parties.

**Keywords:** Methodology of Islamic Law, Al-Shafi, Imam Shafi Naskh, Naskh Theory.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	16.06.2020	07.07.2020	31.12.2020	0000-0002-0167-423X
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Çakır, Fatma. "İmam Şâfî'nin Nesih Anlayışına Yönelik Eleştirilerin Usul İlmi Açısından Analizi / Methodological Analyze of Islamic Law on the Critiques to Imam Shafi's Naskh Understanding". <i>ilahiyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 5-20.				



## GİRİŞ

Hicri 150 – 204 yılları arasında yaşamış Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî kendi döneminde ve sonraki dönemlerde üzerine pek çok araştırma yapılan ve görüş beyan edilen İslâm âlimlerinden biridir. İmam Şâfiî kimilerine göre usul-ü fikhî ilk tedvin eden<sup>1</sup>, kimilerine göre hadis usûlünün kurucusu<sup>2</sup>, kimilerine göre ise Mu'tezile kelâmcılarına karşı, geleneği tesis eden, kendisiyle aynı düşüncede olanların görüşlerini sistematize eden<sup>3</sup> ilk âlimdir. İslâmî ilimlerin en önemli üç dalının ilk tedvin edicisi, kurucusu, sistematize edicisi olarak kabul edilen Şâfiî'ye yapılan nispetler boyutunca külfetler de bulunmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî bazılarında göre tesis ettiği paradigma ile İslâm hukukunda etkisi kırılmayan, özgür düşünüşün önünü kapatan ve asırlar boyu sorgulanmadan süre gelen sığ bir aklın öncüsüdür.<sup>4</sup> Hâlbuki kimilerince İmam, bir metni okuyup, anlam üretip, istinbat amelîyesinin gerçekleşmesi için olabildiğince bilimsel, nesnel, ölçülebilir hale getirme, öznelikten uzak tutma hususunun sağlanması kriterlerini oluşturmada öncü bir âlimdir.<sup>5</sup> Yine bazı kesimlerce İmam Şâfiî'nin eserleri polemik eserler<sup>6</sup> olup, er-Risale'nin müellifi olması bile muallaktır.<sup>7</sup> Hatta ve hatta İmam'ın er-Risale'sinin omurgası olan "beyan" teorisini İslâm Düşünce tarihinin çöplüğüne atarak kimi Yahudi âlimlerinden etkilenip de yazılı ve sözlü vahiy teorisini ürettiğini iddia edenler<sup>8</sup> onun bazı görüşlerini şâzz olarak niteleyenler,<sup>9</sup> Şâfiî'nin Aristoteles mantığından etkilendiğini söyleyenlerin yanında, onu aşığı iddia edenler<sup>10</sup> bile bulunmaktadır. Şâfiî hakkında yerici iddialar ile yüceltici isnadlar bir kitap hacminde araştırma konusu olacak şekilde genişdir. Bu yergilerin ve övgülerin neler olduğunun yazılması bile bir makale çalışmasının hacmini aşacak boyuttadır.

Biz bu çalışmamızda İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinde ele aldığı ve bir hayli tartışılan "nesih" kavramı üzerinde durup, bu kavrama yüklediği anlamı, yapılan eleştirileri ele alarak meseleyi değerlendirmeye tâbi tutacağız. Çalışmamız üç bölümden oluşmakta olup ele alınan başlıklar şunlardır:

1. "Nesih" kavramı ve mahiyeti;
2. İmam Şâfiî'de nesih düşüncesi;
3. Şâfiî'nin nesih düşüncesine yöneltile eleştiriler.

Her bir başlık, kendi içinde alt başlıklar içermekte olup, makalemize "nesih teorisi"nin İslâmî ilimlerde ne anlama geldiği ve ne şekilde algılandığı konusuyula başlamayı uygun görüyoruz.

<sup>1</sup> Ali İhsan Pala, "İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu", *Uluslar Arası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 2012), 1/880.

<sup>2</sup> Muammer Bayraktutar, "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 1/135.

<sup>3</sup> Ahmet Erkol, "İmam Şâfiî'nin Kelâm Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 2012), 1/368.

<sup>4</sup> Sahip Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53.

<sup>5</sup> Salih Kadir Kerim ez-Zenki, "İmam Şâfiî ve Anlam Üretmedeki Okuma Stratejisi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 1/64.

<sup>6</sup> Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 2012), 1/59.

<sup>7</sup> Kırbasoğlu, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", 1/62.

<sup>8</sup> Kırbasoğlu, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", 1/63.

<sup>9</sup> Kırbasoğlu, "Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler", 1/58.

<sup>10</sup> İbrahim Çapak, "İmam Şâfiî ve Mantık", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 1/431.



## 1. “NESİH” KAVRAMI VE MAHİYETİ

### 1.1. “NESİH” KAVRAMI

“N-S-H” kökünden türeyen “nesh” kelimesi sözlükte bir şeyi ortadan kaldırmak, yok etmek manalarında kullanılır. “*Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir*”<sup>11</sup> ayetinde bu manalarda kullanılmıştır. “Nesh” in bir diğer anlamı da nakletmek, aktarmak, değiştirmek, elde olan mirasın bir gruptan diğerine aktarılması ve kitabın kopya edilmesidir.<sup>12</sup> “*Bu size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik’ denilecek*”<sup>13</sup> ayetinde bu manalarda kullanılmıştır. “Nesh” kelimesinin günümüzde duyulduğunda akla gelen ıstılâhî mefhumları İslâm Hukukunda kullanıla gelen üç manaya tekabül eder. Birincisi Kur’ân-ı Kerîm’in kendinden önceki semâvî dinlerin kitaplarının hükümlerini ilgâ etmesi, ikincisi, Kur’ân-ı Kerîm’in bazı ayet metinlerinin ilgâsı, üçüncüsü ise Kur’ân-ı Kerîm’in bir takım ayetlerindeki bazı sözcüklerin kendinden önceki ayette geçen hükmü kaldırması şeklindedir.<sup>14</sup> Usûl-ü fıkhîta neshin olduğu durumda ilgâ edilen hüküm mensuh, ilgâ eden hüküm ise nâsihtir. Gerçek nesheden Allah olduğu için buradaki nâsih mecaz manasında kullanılmaktadır.<sup>15</sup>

“Nesih teorisi”nin kökeni sahabe dönemine dayandırılmakla birlikte, sahabe ve tâbiîn döneminde bu kelimeye yüklenen mananın sonraki dönemlerde kullanılanlardan farklı olduğu, âmmin tahsîsi, mutlakın takyidi, mücmel ve müphem beyânı gibi daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmektedir.<sup>16</sup>

Selef âlimlerinden Dahhâk’a (öl. 106/723) göre “nesh” unutturmak demek iken, İbn Ebî Hâtîm’e (öl. 327/928) göre, Efendimiz’e (s.a.v.) indirilmemiş, terkedilmiş olan manasına gelmektedir. “Nesih teorisi” nin ilk dönemlerine bakıldığında bir kavram kargaşasının bulunduğu görülmektedir. Öyle ki “nesh” bazen “tahsîs” bazen “istisnâ” yerine kullanılmaktadır.<sup>17</sup>

Âlimler “nesih” kavramının genel kabul görmüş tanımını “şer’î bir hükmün yine şer’î bir hüküm tarafından kaldırılması” şeklinde yaparak tahsîs ve istisnâdan ayırmaya çalışsa da müfessirler cihetinde çözülmüş gibi görünen anlam karmaşası, fıkıh uleması cihetinde ihtilafli konumunu sürdürmektedir.<sup>18</sup>

**1.2. “Nesih” Kavramının Mahiyeti:** Cumhur ulemânın neshin “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması” şeklindeki tanımında uzlaştığı bilinmekte olup, bize ulaşan eserler incelendiğinde “nesh” i usuldeki bu anlamında kullanmaya çalışan ilk âlimin İmam Şâfiî olduğu görülür.<sup>19</sup> er-Risâle isimli elimize ulaşan ilk usul eserinde, bahsi geçen tanımlamayı yaparak neshi, âmmin tahsîsi, mutlakın takyidi, müphem-mücmelin beyânı ve istisnâ kavramlarından ayırır.<sup>20</sup> Klasik İslâm Literatürüne bakıldığında Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322 - 393) dışında ulemânın, neshin aklen mümkün şer’ân vâkî olması hususunda hemfikir oldukları görülür. İsfahânî ise, nesh teorisinin Kur’ân’ın korunmuşluğuna hâlel getirdiğini savunduğu için tefsir tarihinde Kur’ân neshini inkâr eden âlim olarak tanınır. el-İsfahânî, mensuh ayetlerin nesh

<sup>11</sup> Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Hac 22/52.

<sup>12</sup> Ali Galip Zengin, “Kur’ân’da ‘Nesh Problemine’ Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 14/1 (2001), 50.

<sup>13</sup> el-Câsiye 45/29.

<sup>14</sup> Ahmad Hasan, “Nesh Teorisi”, çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar*, 1/3 (Ocak 1987), 105.

<sup>15</sup> Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/579.

<sup>16</sup> Ferhat Koca, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/582.

<sup>17</sup> Zengin, “Kur’ân’da ‘Nesh Problemi’ ne Eleştirel Bir Yaklaşım”, 51.

<sup>18</sup> Zengin, “Kur’ân’da ‘Nesh Problemi’ ne Eleştirel Bir Yaklaşım”, 52.

<sup>19</sup> Koca, “Nesih”, 582.

<sup>20</sup> Mehmet Efendioğlu, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 581.



## İMAM ŞÂFİİ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ

edilmediğini, aslında nesh olduğu iddia edilen olayın nassın kapsamını daraltmak şeklindeki bir tahsisten ibaret olduğunu savunmaktadır.<sup>21</sup>

Âlimler neshin vukû bulma şekilleri üzerinde ihtilaf ederler. Bu vukû, Kitab'ın Kitab'ı neshi, Sünnet'in Sünnet'i neshi, Kitab'ın Sünnet'i neshi, Sünnet'in Kitab'ı neshi şeklinde dört ihtimalde ele alınabilir. Sünnet'in Kitab'ı neshi hususunda söz konusu Sünnet'in mütevâtir ya da ahâd olması ve bu ihtimallerin hangilerinde neshin vukû bulmasının cevazı hususları ise ulemâ arasındaki ihtilafların sebepleridir.<sup>22</sup>

Kur'ân'da neshin bulunduğunu kabul edenler mensuh ayetleri, hükmü ve tilâveti mensuh olanlar, hükmü mensuh, metni bâkî olanlar, hükmü bâkî olup, metni mensuh olanlar şeklinde üçe ayırırlar.<sup>23</sup> Ayrıca neshin vâkî olabilmesi için, nâsihin de mensûhun da şer'î bir hüküm olması, nâsihin mensûhtan zaman itibarıyla sonra indirilmiş olması, iki nass arasında uzlaştırılmaz bir teâruzun bulunmuş olması gibi şartları öne sürerler.<sup>24</sup>

### 2. İMAM ŞÂFİİ'DE NESİH DÜŞÜNCESİ

İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinde "nesh teorisini" sistematize edip, âmmin tahsîsi, mutlakın takyidi, müphem ve mücmelin beyânı ve istisnâdan ayırdığını yukarıda belirtmiştik. Şâfiî, eserinin "Nâsih ve Mensûh" bölümüne Nâsih'in ancak Allah-u Teâlâ olabileceğini belirterek başlamıştır. Daha sonra nazariyesini temellendirecek ayetleri zikrederek neshin vuku bulduğu hususunu, "Allah'ın Kitab'ında her şey açıklanmıştır. Bu Kitab'ında bir takım farzları vardır ki bunları sabitlemiştir. Bildirdiği bir takım farzları da vardır ki onları da kullarının yüklerini hafifletmek için bir nimet olarak nesh etmiştir"<sup>25</sup> diyerek ispatlamaya çalışmıştır.

#### 2.1. KİTAB ANCAK KİTAB İLE NESH EDİLİR

Şâfiî'ye göre Sünnet, hakkında nassın vârid olduğu durumlarda Kitab'a tabiidir ve onun mücmelini beyan edici yani açıklayıcıdır. Bu açıklama şekli de yine Peygamber'in (s.a.v.) kendisine vahyolunan bilgi iledir. Peygamber'in (s.a.v.) Kitab'a tabiiyeti farz olup onun kendiliğinden bunu değiştirmesinin mümkün olamayacağı, "*Kendilerine ayetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inananlar, 'Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler. Onlara şöyle de: 'Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer Rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım'*"<sup>26</sup> ayetiyle sabittir ve bu ayetten Kur'an'ı yalnızca Kur'an'ın nesh edebileceği sonucu çıkmaktadır. Kitab'ın Kitab'dan başka nesh edicisi, ondan başka neshine yetkili bir mercii yoktur. "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadîrdir*"<sup>27</sup> ayetinde de yine Allah-u Teâlâ Kitab'ın neshinin yine Kitab ile mümkün olabileceğini bildirmektedir.<sup>28</sup>

İmam Şâfiî, Kur'ân'ın ancak Kur'ân ile nesh olunmasına şu örnekleri verir. "*Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse ölüm alıp onları götürünceye yahut Allah onlara bir yol açincaya kadar evlerde tutun. İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten*

<sup>21</sup> Öztürk, "Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Müslim el-İsfahânî", 127.

<sup>22</sup> Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri", 54.

<sup>23</sup> Hasan, "Nesh Teorisi", 105.

<sup>24</sup> Zengin, "Kur'ân'da 'Nesh Problemine' Eleştirel Bir Yaklaşım", 51.

<sup>25</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 1/54.

<sup>26</sup> Yûnus 10/15.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/106.

<sup>28</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 1/65.





vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir”<sup>29</sup> zânîlerin durumu hakkında nazil olan bu ayetteki eziyet ve hapis cezası “Zînâ eden kadın ile zînâ eden erkeğin her birine yüz sopa vurur”<sup>30</sup> ayetiyle yüz değnek olan hadd cezasına dönüştürülerek nesh edilmiştir. Vasiyetin farz olduğunu bildiren ayetin miras ayetiyle nesh edilmesi yine bu cihetten bir nesh örneğidir. İmam Şâfiî’ye göre bazen Kitab’ın Kitab ile neshi anlaşılabilir, bunu anlamak için Sünnet’e müracaat etmek zorunda kalabiliriz. Buradan Sünnet’in Kur’ân’ı neshi gibi bir durum anlaşılmasın, burada Sünnet, ilgili ayetin beyânıdır.<sup>31</sup> Eğer Sünnet’in Kur’ân’ı neshi gibi anlaşılacak olursa Sünnet’e yüklenen temel misyon olan beyan fonksiyonundan uzaklaşmış olur.<sup>32</sup>

## 2.2. SÜNNET ANCAK SÜNNET İLE NESH EDİLİR

Şâfiî’ye göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Sünnet’i de ancak kendi dengi olan Sünnet ile nesh edilebilir. O bir hükmü Sünnet’i ile belirlemişse ve Allah o hüküm konusunda bir şey bildirmişse, Peygamber (s.a.v.) hükmünün değiştiğine dair yeni bir Sünnet ortaya koyar ki Sünnet’inin yeni bir Sünnet’i ile nesh edildiği insanlar tarafından anlaşılabilir. Şâfiî, yukarıda geçen ayetlerde nasıl Kur’ân’ın bir denginin olmadığını ve ancak Kur’ân ile nesh edilebileceğini ispatlamaya çalışmışsa, Sünnet’in de dengi olan Sünnet ile neshinin mümkün olabileceğini ispatlamaya çalışır. Ona göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah’ın buyruklarına uyması farz ise buradan onun buyruklarının da Allah’ın buyruğu olduğu sonucu çıkar. Allah’ın peygamberine tanıdığı bu yetkinin başkalarına verilmemesinden ise Peygamber’in (s.a.v.) sözüne denk bir sözün olamayacağı, bu nedenle ancak Sünnet ile nesh edileceği sonucu çıkar. Buradan İmam Şâfiî’nin Kur’ân ile Nebî’nin (s.a.v.) Sünneti’ni denk kabul ettiği iddialarının da asılsız olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü öyle olmuş olsaydı, yani Kur’ân ve Sünnet eş değer birer delil olsaydı birbirlerini nesh etmeleri gayet tâbiî olacaktı. Şâfiî’nin Hz. Peygamber’in (sav) Sünnet’ini vahiy ürünü kabul etmesine rağmen Kur’ân’ın Allah kelâmı, Sünnet’in ise Allah’ın buyruklarına tâbiî bir beşerin sözü olduğu gerçeğini ısrarla vurguladığı görülmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözünün ise diğer insanların hiçbirinin sözüyle denk olmadığını da altını çizmektedir. Böylece İmam Şâfiî’ye göre Kur’ân ancak kendi dengi olan Kur’ân ile Sünnet’de, ancak kendi dengi olan Sünnet ile nesh olur ve bu iki delil dışında nesih yetkisi hiçbir suretle başka bir kimseye verilmemektedir.

Şâfiî, eserinde kendisine yöneltilebilecek bazı sorulara da değinir ve neshedilmiş bir Sünnet’in rivayet edilmeme ihtimalinin olup olmayacağı gibi bir soruyu, “eğer böyle bir ihtimal olsaydı elimizdeki bütün Sünnetler’in bu ihtimal dâhilinde değerlendirilmesi gerekecekti. Çünkü bu şüphe bütün sünnetler için geçerli olacaktı ve bu durum, mevcut Sünnetler’in “neshedilmiş olabilir” düşüncesine binaen elden gitme tehlikesine sebebiyet verecekti. Ayrıca, bir hükmün nesh edildiği halde mensûhun rivayet edilip de nâsihin unutturulmuş olması ne kadar mantıklı olabilir ki?”<sup>33</sup> şeklinde yanıtlar.

## 2.3. SÜNNET KUR’ÂN İLE NESH EDİLEMEZ ÇÜNKÜ DENGİ DEĞİL

Sünnet’in Kur’ân ile nesh edilip edilmeyeceği konusunda Şâfiî, “eğer Sünnet Allah tarafından nesh edilecekse Hz. Peygamber (s.a.v.) yeni bir Sünneti ile bu hükmünün nesh edildiğini insanlara belgeler” der. Anlaşılan o ki Şâfiî, Kur’ân’ın Sünnet’i nesh etmesi hususunda hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğunun bilinmemesi nedeniyle bir karışıklığın meydana gelebileceğinden endişe duymaktadır ve bu kaygısını da hükmün nesh edildiğine dair yeni bir Sünnet’in olması ile

<sup>29</sup> en-Nisâ 5/15-16.

<sup>30</sup> Nûr 24/2.

<sup>31</sup> Ali Bakkal, “İmam Şâfiî’de Nesih Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (1997), 122.

<sup>32</sup> Sahip Beroje, “Gazzâlî’nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî’ye Muhalefeti”, *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 1/191.

<sup>33</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 68.





## İMAM ŞÂFİİ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ

neshe uğrayan Sünnet'in kesinleşmesi gerektiği teorisiyle gidermeye çalışmaktadır.<sup>34</sup> Şâfiî'ye göre eğer böyle olmasaydı zâni hakkında gelen “Zînâ eden kadın ile zînâ eden erkeğin her birine yüz sopa vurun”<sup>35</sup> ayetine dayanarak recm cezasının nesh edildiği, yine “...ayaklarımızı topuk kemiklerine kadar yıkayın”<sup>36</sup> ayetine dayanarak da mest üstüne meshin nesh edildiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Hırsız kelimesinin anlamına binaen koruma altında olmayan ve değeri çeyrek dinardan az olan bir malın çalınması durumunda “Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan ibret olarak ellerini kesin”<sup>37</sup> ayetine dayanarak elin kesilmesi hükmünün verilmesi gerekmektedir. İmam Şâfiî bu ve benzeri durumlara dayanarak Kur'ân'ın Sünnet'i nesh etmesinin ancak vârid olan yeni bir sünnetle açıklanarak mümkün olabileceğini, bunun da Sünnet'in Sünnet'i neshi şeklinde anlaşılması gerektiğini beyan etmektedir.<sup>38</sup>

İmam, yukarıda da belirtildiği gibi Sünnet'i Kur'ân'ın açıklayıcısı olarak görür. Ona göre Kur'ân'da yan yana zikredilen “Kitab” ve “Hikmet” kavramlarındaki “Hikmet” Sünnet manasındadır ve bu da ayetlerde geçtiği üzere vahiy kaynaklıdır. Allah Peygamber'e “Hikmet”i de Kitab ile birlikte vermiştir. Hikmet, İmam'ın “beyan teorisi”ne göre Kur'ân'ın açıklayıcısıdır. Allah bazı ayetlerini Sünnet'i öne çıkarmak için mücmel olarak bırakmış, Nebî'sini de (s.a.v.) Sünnet ile bu mücmellerdeki muradını beyan etmek üzere memur kılmıştır.<sup>39</sup> Şâfiî'ye göre nesih bir beyandır ve nâsih de mensûhun beyanıdır. Eğer Kur'ân Sünnet'i nesh eder dersek nâsih olan Kur'ân'ın Sünnet'in beyanı olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız ki bu durumu mantık kurallarına göre açıklamak akıl kârı değildir çünkü bu, Allah'ın Nebî'sinin Sünnet'ini beyanı anlamına gelmektedir<sup>40</sup>

İmam Şâfiî, Sünnet'i vahyin kontrolünde olduğu ve onun da tıpkı Kur'ân ayetleri gibi Allah'ın buyruğu olduğunu söyleyerek, döneminde Kur'ân ayetlerine uymadığı gerekçesiyle hadisleri reddedenlerin doğrudan Allah'ın buyruklarını reddetme ithamı ile karşı karşıya kalmış olacağı teziyle günümüze kadar süregelen Sünnet inkârcılığı sorunsalına çözüm üretmeye çalışmıştır. Şâfiî'nin bu tezi her ne kadar büyük yankı uyandırıp muhaliflerinin fikirlerini bile etkilemiş olsa da anlaşılabilir zamanla form değiştirmiş, Sünnet = vahiy = Kur'ân şekline dönüşmüştür. İmam Şâfiî, Sünnet'in vahyin kontrolünde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan söz ve fiiller olduğunu beyan ederken Kitab ile yüzde yüz eş değer olarak kabul etmemesine rağmen hem kendi döneminde hem de günümüzde, Şâfiî'nin bu görüşü savunduğu üzerinde ısrarla durulmaktadır. Hatta İmam'ın mezhebine müntesip usul âlimlerinin onun nesih teorisini eleştirmelerinin kökeninde Kur'ân ile Sünnet'i tamamen aynı bağlamda değerlendirme düşünceleri yatmaktadır. İmam, Sünnet'in Allah kontrolünde olduğunu söyler bununla birlikte bir beşer sözü olduğunu da belirtir. Bu hususun hem geçmişte hem de günümüzde göz ardı edildiği kanaatini taşımaktayız.

Buraya kadar İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sindeki “nesih teorisi”ni açıklamaya çalıştık. İmam'ın nesih hakkındaki bu orijinal görüşleri kendi mezhebinin müntesiplerince de, diğer mezhep usulcülerince de kabul görmemiş, tenkid edilmiştir. Çalışmamamızın başlığında da ifade edildiği gibi İmam Şâfiî'nin nesih anlayışına yapılan eleştirileri analiz edebilmek için, tenkitlerin mahiyetini de analiz etmek gerekecektir.

<sup>34</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

<sup>35</sup> Nûr 24/2.

<sup>36</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>37</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>38</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 69.

<sup>39</sup> Ahmet Keleş, “İmam Şâfiî'nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”, *Eskiyeni* 37 (2018), 35.

<sup>40</sup> Beroje, “İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, 1/56.



### 3. ŞÂFİİ’NİN “NESİH” DÜŞÜNÇESİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İmam Şâfiî’nin nesih hakkındaki özgün düşüncesi birçok usulcü tarafından ağır eleştirilere maruz kalmış, özellikle daha üstün olan Kur’ân’ı Kerim’in Sünnet’i nasıl nesh edemeyeceği hususu ciddi muhalefet görmüştür. Biz burada eleştiren âlim odaklı bir analiz değil de yapılan eleştirilere odaklanarak bir analiz yapmayı uygun görüyoruz.

#### 3.1. KUR’ÂN’IN SÜNNET’İ NESHİ AKLEN CÂİZ ŞER’ÂN VÂKİDİR:

Usulcüler’in “nesih teorisi”nde Kur’ân’ın Kur’ân’ı, Sünnet’in Sünnet’i nesh ettiği hususunda ittifak ettiğini, Kur’ân’da neshin olmadığı konusunda muhalif olarak Ebû Müslim İsfahânî’nin bilindiğini belirtmiştik.

Usul âlimleri nesih konusunda Şâfiî’yi Kur’ân’ın Sünnet’i, Sünnet’in de Kur’ân’ı neshi hususunda tenkid ederler. Onlara göre Kitab’ın Sünnet’i neshi aklen câiz şer’ân vâkîdir. Çoğunluğunu mütekellim usulcülerin oluşturduğu bu gruba göre Kur’ân’ın Sünnet’i nesh etmesi aklen mümkündür. Kur’ân Allah kelâmıdır ve Şârî olan Allah’tır. Nasıl olur da mutlak Şârî’nin bir hükmü nesh etmesi muhal kabul edilebilir? İmam Gazzâlî (öl. 450/1058) der ki Kur’ân da Sünnet de Allah katındandır. Neshin gerekmesi için her ikisinin de aynı cinsten olması gibi bir şart olmadığına ve aklen de bu durum mümkün olduğuna göre Kur’ân’ın Sünnet’i nesh etmesine ne engel olabilir ki?<sup>41</sup>

Bu görüşte olanlar savunularını temellendirmek için Kur’ân’ın Sünnet’i nesh ettiğine dair kanıtlar sunarlar. Onlardan ilki Hudeybiye Antlaşmasında Kureyş tarafından Müslüman olanların geri iade edilmesi ile ilgili madde gereği bir grup yeni Müslüman erkeğin iade edilmesi, ancak kadın Müslümanların iade edilecekken “*Ey iman edenler! Mü’min kadınlar size göç ederek geldiklerinde –onların imanlarını Allah daha iyi bilmekle beraber- siz onları sınavın. Eğer Mü’min olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin*”<sup>42</sup> ayet-i kerimesiyle engellenmesi hususudur.<sup>43</sup> Bu tür neshin vâkî olduğunu savunanlara göre iade edilecek Müslümanlar hakkındaki hüküm Hz. Peygamber’e (s.a.v.) aitti ve kadınların iadesini engelleyen ayet ile Hz. Peygamber’in (s.a.v.) koyduğu bu hüküm nesh edildi.

Yine Hendek Savaşı’nda korku nedeniyle geciktirilip akşam vaktinde topluca kazâ edilen namaz ibadeti “*Bir şeyden korkarsanız yaya veya binek üzerinde kılabilirsiniz. Korkunuz geçince Allah’ı daha önce bilmediğinizi size öğrettiği gibi anın*”<sup>44</sup> ayetiyle kazâya bırakılmaktan men edilmiş, namazların imkânlar dâhilinde vaktinde eda edilmek suretiyle kılınması emredilmiştir.<sup>45</sup>

İmam Şâfiî’nin “nesih teorisi”ni tenkid edenlerin ortaya koyduğu bir başka delil, kıblenin tâyin edilmesi meselesidir. Kıblenin Beytül-Makdis’e doğru olması hükmünün Kur’ân’la mı Sünnetle mi tâyin olduğu hususu âlimler arasında ihtilafli olmakla beraber, bazı âlimler kıblenin Kur’ân ayetleriyle Beytül-Makdis’e doğru tâyin edildiğini iddia ederken, diğerleri bunun sünnet ile vâcib olduğu hususunda ısrar ederler. Vücûbiyetinin Sünnet ile olduğunu savunanlar -ki Âmidî, Râzi ve Gazzâlî<sup>46</sup> bunlardandır- “*Doğuda Allah’ındır batı da, nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır*”<sup>47</sup> ayeti ile tâyin edildiğini savunanların delillerinin sağlam olmadığını, ayette bir muhayyerliğin bulunduğu açık olduğunu söyleyerek bu iddiayı reddederler. Bu usulcüler savunularının

<sup>41</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/186.

<sup>42</sup> el-Mümtehine 60/10.

<sup>43</sup> Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/67.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/239.

<sup>45</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/187.

<sup>46</sup> Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/68.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/115.





tilaveti ve hükmü mensuh bir ayetle tâyin edilmiş olabileceği ihtimalini de kabul ettiklerini söyleyerek, Kur’ân’da kible tâyini konusunda bir ayetin olmadığına da altını çizerek.<sup>48</sup>

### 3.2. ŞÂFİİ’YE GÖRE KUR’ÂN’IN SÜNNET’İ NESİHİ

Cumhur ulemânın İmam Şâfiî’nin nesih ile alakalı görüşüne yönelttikleri eleştiriler genel itibariyle bu cihettedir. Bu eleştirilere bakıldığında Sünnet’in mahiyetinin ne olduğu hususunun, eleştirilerin odak noktasını oluşturduğu görülmektedir. Kur’ân’ın ancak Kur’ân ile nesh edilebileceği görüşüne yapılan eleştiriler incelendiğinde Sünnet’in Kur’ân ile nesh edilebileceğini savunanların getirdiği deliller görünüşte iddialarının çok güçlü olduğunu göstermektedir. Çünkü Hudeybiye Antlaşmasına göre iade edilmesi gereken kadınların iadesinin Kur’ân ayetleri ile engellendiği, kiblenin tayini, salâtü’l- havf meselesi vâkî olmuş olaylardır. Bu görüş sahiplerinin Kitab’ın Sünnet’i neshi hususunda savunularını güçlendirmek için getirdikleri deliller bunlarla sınırlı değildir. Biz çalışmamızda âlim odaklı bir araştırma yapmadığımız ve her bir usulcünün Şâfiî’nin nazariyesini tenkitte farklı bir bakış açısına sahip olması hasebiyle ortak olan delillendirmeler üzerinden bir savunu gerçekleştireceğiz.

Usulcülerin hemen hepsinin İmam Şâfiî’nin Kur’ân ancak kendi dengi ile nesh edilir görüşüne tepki gösterdiği ve bu durumun aklen vâkî şer’ân câiz olduğu hususunda getirdikleri delillerden ilki olan Hudeybiye Antlaşmasına göre yeni Müslüman olmuş Kureyşli kadınların iade edilmemesi hususunda gelen ayet-i kerîme olduğunu belirtmiştik. Bu olay incelendiğinde ve yukarıda bildirdiğimiz neshin oluşma şartlarına baktığımızda ortada nâsih olan bir hükmün olmadığını görüyoruz. Zîrâ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) verdiği iade kararı daha uygulanmadan Allahû Teâlâ tarafından düzeltilmiştir. Ortada yapılan bir anlaşmanın uygulanması gereken bir maddesi vardır. Ayrıca bu madde, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hükmü değildir. Bu madde, Mekke müşrikler tarafından antlaşmaya konulmuş bir maddedir. Biz bu madde için Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir hükmü idi ve Allah tarafından nesh edildi dersek müşriklerin uygulanması için antlaşmaya koyduğu bu maddenin Allah’ın hükmü olduğunu kabul etmek zorunda kalırız ki bu görüş sahiplerine göre Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Sünnet’i ile Allah’ın hükmü arasında bir fark yoktur. Ayrıca daha yürürlüğe girmemiş bir hükümden nass olarak bahsedilemez. Bu olaydan Hz. Peygamber’in verdiği ve vereceği hükümlerinin Allah kontrolünde olduğu sonucu çıksa da onun tarafından yürürlüğe konmuş olan bir hükmün nesh edildiği sonucunun çıkarılması hiçte doğru bir düşünce değildir.<sup>49</sup>

Yine aynı durum korku namazı hakkında nâzil olan ayetle de ilgilidir. Vâkıâ incelendiğinde ortada Sünnet ile verilmiş bir hüküm vardır ancak bu hüküm, belli bir süre yürürlükte kalmadan Şâri tarafından düzeltilmiştir. Burada hükmü henüz bilinmeyen, nevâzil tarzında bir durum söz konusudur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu durumu namaz kılınmadığında kaza edilmesini gerektiren diğer durumlara kıyas yapması ve böyle bir uygulamaya gitmesi, daha sonra bilinmeyen bu durumun hükmünün bildirilmesi vukûu vardır. Bu uygulama Hudeybiye Antlaşması gereği iade edilmeye kalkışılan Müslüman esirlerin durumdan farksızdır. Burada Hz. Peygamber’in (sav) hevâsından konuşmadığı, bunların Allah’ın kontrolü altında olduğu, Allah’ın muradının ve onayının olmadığı hususların hemen düzeltildiğinin iki güzel örneğini görüyoruz.

Kible tâyini hususunda İmam Şâfiî, ilk kible yönünün Kitab ile sabit olduğunu savunmaktadır. Buna delil olarak da *“İnsanlardan bir kısım sefiyeler , ‘Onları şimdiye kadar yöneldikleri kiblelerden vazgeçiren sebep nedir?’ diyeceklerdir. De ki: ‘Doğu da batı da Allah’ındır...’<sup>50</sup>* ayetini getirmiştir.

<sup>48</sup> Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/69-70-71.

<sup>49</sup> Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/67.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/142.



İmam Şâfiî'ye göre bu ayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kılariken yönünü nereye döndüğü delâleten sabittir. Çünkü ayette “*şimdiye kadar yöneldikleri*” ibaresinden Beytül-Haram'ın tayinine kadar yönelilen tek bir kıblenin var olduğu sonucu çıkmaktadır. “*Doğu da batı da Allah'ındır*” ibaresinde görülen muhayyerlik durumu olmuş olsaydı neden sadece Beytül-Makdis'e dönülmüş olsun ki?

“*Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır*”<sup>51</sup> ayeti ile kible yönü hususunda Mescid-i Haram'ın tâyini öncesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhayyer olduğunu savunan karşıt görüş sahipleri, Şâfiî'nin getirdiği ayet ve “*Biz senin yüzünü göğe çevirip durduğunu elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağıın kibleye döndürüyoruz*”<sup>52</sup> ayetlerini görmezden gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kible konusunda muhayyer olsa idi neden memnun olacağı kibleye kendisi yönelmeyip de Allah'ın kendisini Mescid-i Haram'a yönlendirmesini beklesin ki? Görüldüğü gibi burada bahsi geçen naklî delillendirmelerin her birine Şâfiî cihetinden mantıklı savunular yapılabilmektedir.

Şâfiî'nin her delil kendi dengini nesh eder görüşünün muhalifleri naklî deliller dışında aklî deliller de serdederler. Meselâ Âmidî (öl. 631/1233) Kur'ân'ın Sünnet'i neshi hususunda her ikisinin de vahiy olduğunu söyleyerek delâleti kat'î olan Kitab'ın, delâleti zannî olan Sünnet'i nesh etmesinin câiz olduğunu kabul etmemenin akıl kârı olmadığını belirtir.<sup>53</sup> Aslında İmam Şâfiî ile karşıt görüş sahiplerinin ihtilafı Allah'ın Hz. Peygamber'in (s.a.v.) koyduğu bir hükmü kaldırma kudretinde olup olmaması hususunda değildir ki, ancak nedense bu durum böyle aksettirilmektedir. Şâfiî'yi Kur'ân ayetlerinin Sünnet'i nesh etme kudretinde olmadığı yönünde görüş beyan etmekle suçlayanlar, onun söylediğini ya tam anlamıyla anlamamış olanlardır ya da durumu bu şekilde aksettirmek savunularını kuvvetlendirmeleri için işlerine daha çok gelmektedir. Çünkü Şâfiî “her bir hüküm kendi dengi bir delille ancak nesh edilir” derken Kur'ân Sünnet'i nesh etme kudretine sahip değildir gibi bir anlayış içerisinde değildir. İmam Şâfiî'ye göre Kur'ân Sünnet'e muhalif olarak inmişse -bu mümkündür-, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk Sünnet'inin sonraki bir Sünnet'i ile nesh edildiğini bildiren yeni bir Sünnet'i bulunur ki insanlar neshin olduğundan haberdar olmuş olsun. Aksi takdirde Kur'ân-ı Kerîm'e muhalif gibi görünen bütün Sünnetler'in nesh edilmiş olduğu düşüncesi hâsıl olur.<sup>54</sup> İmam Şâfiî'nin bu endişesinin vukû bulduğuna ya da bulabileceğine dair derin bir araştırma yapma gereği de yoktur. Yani İmam'ın endişesi farazî bir endişe değildir. Nitekim geçmişin ve günümüz hadis inkârcılarının en büyük argümanı Sünnet'in Kur'ân'a muhalif oluşu ve Kur'ân'da Sünnet'teki hükmün bulunmayışıdır. İmam Şâfiî'nin Sünnet'in korunması adına serdettiği bu orijinal görüşünün kendisine yüklenilen bu misyonu yerine getirip getirmediği ise detaylı bir çalışma sonucunda açığa çıkarılacak bir durumdur. Yani İmam'ın teorisine göre Kitab ile nesh edilmiş gibi görünen bütün Sünnetler'in, kendisini nesh eden yeni bir Sünnet'in varlığına binaen mi olduğu araştırılarak, Sünnet'in Sünnet'i neshi şekline dönüşüp dönüşmediği detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir.

### 3.3. SÜNNET'İN KUR'ÂN'I NESHİ AKLEN CÂİZ ŞER'ÂN VÂKİDİR

Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceği görüşü de usul çevrelerince reddedilmiştir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik gibi mezhep imamları Sünnet'in de vahiy mahsulü olduğunu kabul ettikleri için mütevâtir ve meşhur seviyede olan bir Sünnet'in Kur'ân ayetini nesh edeceği görüşünü savunmuşlardır.<sup>55</sup> Aynı şekilde Şirâzî (öl. 450/1058) dışında mütekellim usulcüler de Şâfiî'nin bu

<sup>51</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>53</sup> Bakkal, “İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı”, 128.

<sup>54</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 68.

<sup>55</sup> Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2016), 325.





görüşünün aklen ve şer'ân reddedildiğini belirterek bu tür bir neshin vâkî ve câiz olduğunu ispat cihetine gitmişlerdir.

Bu görüş savunucularına göre Kur'ân, Allah kelâmı olduğu kadar Sünnet de Allah kelâmıdır. Biri Allah'ın metlûv olan, diğeri gayr-ı metlûv olan kelimadır. Dolayısıyla Allahû Teâlâ ayette geçtiği şekliyle bir hükmü daha hayırlısıyla değiştiririz dediğinde buradaki kastı ayetle değiştirme olduğu gibi, Sünnet'le değiştirme şeklinde de olabilir. Bir ayet, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından değiştirildiğinde ayeti kendi hevasıyla değiştirdiği söylenemez. Çünkü onun sünneti hem vahyin kontrolünde hem de vahiy ile aynı seviyede olan gayr-ı metlûv bir Allah kelâmıdır. Burada nâsîh yine Allah'tır ve neshi Nebî'sinin diliyle gerçekleştirmiştir.<sup>56</sup>

İmam Şâfi'i eleştirenler, nasıl ki Kitab'ın Sünnet'i nesh etmesi mümkünse Sünnet'in Kitab'ı neshi de muhal değildir derler. Bu iddialarını “Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin Allah her şeye kâdirdir”<sup>57</sup> ayeti ile delillendirirler. Onlara göre bu ayette daha iyisini veya benzerini getirmeden kastın Kur'ân'dan daha iyisini getiririz şeklinde anlaşılmasını sağlayacak bir kayıt yoktur. Neshin vâkî olması hem Kur'ân, hem de Sünnet ile ihtilafsız sabit olduğuna göre ve Sünnet de tıpkı Kitab gibi Allah kelâmı olduğuna göre, Kur'ân'ın Sünnet ile nesh edilmesine engel teşkil edecek ne olabilir ki? Bir hüküm ayet ile de sünnet ile de nesh edilse gerçek nâsîh Allah'tır. Bunun dışında Sünnet'in Kur'ân'ı tahsisi mümkün olduğu halde, neshi neden mümkün olmasın ki gibi bir soru da yöneltilir.<sup>58</sup>

Bu görüş sahipleri Sünnet'in Kur'ân'ı neshi ile alakalı bazı hükümleri delil olarak sunarlar. Bunlardan ilki “Birinize ölüm yaklaştığında eğer geriye mal bırakıyorsa, anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı”<sup>59</sup> ayeti ve “İçinizden vefat edipte geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliliğini vasiyet etsinler”<sup>60</sup> ayeti ile ana, baba ve eşe vasiyeti farz kılan ayetin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir, öyleyse varise vasiyet yoktur” hadîs-i şerifi ile nesh edildiğidir. Bir diğer örnek ise “...o kadınları ölüm alıp götürünceye kadar yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun”<sup>61</sup> ayetinde zâni kadınlar hakkında verilen ev hapsinde tutulması hükmünün “Allah o kadınlar için bir çözüm getirdi; bekâr erkek bekâr kadın ile zina ederse yüz celd (sopa) ve bir yıl sürgün; dul dul ile zina ederse yüz celd ve recm” hadisi ile nesh edildiğidir.<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi verilen örneklerde Kur'ân nasslarının Sünnet nassları ile mensuh olduğu bârizdir. Sünnet Allah kelimadır ve Kur'ân'ı nesh etmesi ile Peygamber'in (s.a.v.), Allah'ın buyruklarını kendi iradesiyle kaldırdığı düşünülmemelidir. Nâsîh olan Allah'tır. Fakat bu neshi Nebî'sinin (s.a.v.) eliyle gerçekleştirmeyi murad etmiştir.

#### 3.4. ŞÂFİ'YE GÖRE SÜNNET'İN KUR'ÂN'I NESHİ

Bu ihtilafli düşüncülerin temelindeki sebeplerden en önemlisinin İmam Şâfi' ve muhaliflerinin Sünnet'e yüklemiş oldukları misyon olduğunu daha önce belirtmiştik. İmam'a göre Sünnet, Allah kontrolünde ve vahiy kaynaklı, Nebî'sine (s.a.v.) ait söz ve fiiller olsa da birebir Allah kelâmı değildir. Sünnet bir beşerden sadır olmuştur. Bu beşeri diğerlerinden ayıran ise ona yüklenen

<sup>56</sup> Beroje, “İmam Şâfi'î'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/69-70-71.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/106.

<sup>58</sup> Beroje, “İmam Şâfi'î'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/72.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/240.

<sup>61</sup> en-Nisâ 2/15.

<sup>62</sup> Gazzâlî, el-Mustasfâ, 1/187.



misyon gereği sözlerinin Allah'ın muradını yansıtır oluşudur. Bir peygamberin Allah'ın muradına uygun olmayan bir söz söylemesi bir fiil işlemesi mümkün değildir.

Şâfiî'nin her hüküm kendi dengi ile nesh edilir teorisinin aksi olan Sünnet'in Kitab'ı nesh edebilmesi teorisi beraberinde bir takım problemler getirmektedir. Bu teorisinin kabulü halinde hangi derecedeki Sünnet'in Kur'ân ayetlerini nesh edebilme yetkisine sahip olabileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere İmam Şâfiî haber-i vâhidi bazı şartları sağladığı takdirde kuvvetli bir delil olarak görmektedir. Kökene inildiğinde Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bir Sünnet'in mütevatir mi, meşhur mu ya da ahad haber mi olduğu hususunda fark yoktur. Çünkü Hepsî aynı seviyededir. Bir Sünnet'in Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden günümüze kadar tek tarikle gelmesi, Sünnet sahih ise, onun değerinden bir şey eksiltmez. Söz konusu neshin Peygamber (s.a.v.) zamanı dışında vukû bulmayacağı sabit olduğuna göre, ahad haber ile Kur'ân'ın nesh edildiğini söylemek gayet tabii bir durum olsa gerektir. Çünkü belirttiğimiz üzere Sünnet sahih olduğunda bunun kaç tarikle gelmiş olmasının ne manası vardır ki? Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Sünnet'in derecesi hususu var mıdır? Eğer Sünnet'in Kur'ân'ı neshi kabul edilecek olursa ahad bir haber ile Kur'ân'ın neshinin kabul edilmesi de gerekmektedir. Ne var ki bu iddia sahipleri Kur'ân'ın Sünnet ile neshinin ancak mütevatir ve meşhur seviyedeki bir Sünnet ile olabileceğini belirtmektedirler -İmam Âzam ve İmam Mâlik bunlardandır-.<sup>63</sup> Kanaatimizce bu husus iyice araştırılması gereken bir durumdur.

Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'ân'ı nesh edemeyeceğine dair görüşünün en büyük destekçisi olan Şîrâzî (öl. 476/1083) muhalif tarafın delil olarak sunduğu Bakara Suresi 106. ayet hakkında şu yorumları yapar: Ayette Allah-u Teâlâ ayetin mislini getirme işini açıkça kendisine izafe etmektedir. Bunun en önemli kanıtı ayetin sonundaki "*Bilmez misin Allah her şeye kâdir*" lafzıdır. Allah, neshin izâfesini Peygamberi (s.a.v.) ile birlikte kendine yapmış olsaydı, ayetini insan kudretinin dışında olan, Kur'ân'ı inzal işinin hatırlatıldığı bu lafız ile bitirir miydi? Dahası Kur'ân, icâz yönüyle, tilaveti yönüyle ve okurken sevap kazanılması yönüyle de Sünnet'ten farklıdır. Bunlara rağmen Kur'ân ve Sünnet birebir aynı kuvvette iki delildir denilebilir mi?<sup>64</sup>

Elbette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnet'i-Seniyyesi Allah'ın muradını ve buyruklarını yansıtmaktadır. Ancak her fırsatta ümmetine kendileri gibi bir beşer olduğunu hatırlatan Nebî'nin (s.a.v.) sözlerini ayet olarak görmek ve aynı muameleye tâbiî tutmak hem mantıkî hem de itikâdî pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Bu hususu biraz daha açacak olursak; bilindiği üzere İmam Şâfiî'ye nesih konusunda eleştiri oklarını çeviren ve bu mevzuda görüş beyan edenlerin çoğunluğunu kelamcı usulcüler oluşturmaktadır ve kelamcıların İmam'ı eleştirirken getirdiği delillerin özünü Kur'ân-Sünnet eşitliği oluşturmaktadır. Biz Kitab ve Sünnet'i arada hiçbir fark yokmuşçasına ikisinin de yüzde yüz Allah kelamı olduğunu kabul edersek herhangi bir Sünnet'i reddeden herkesi kâfir ilan etmek zorunda kalmaz mıyız? Çünkü Allah kelamının reddi, küfrü gerektirir. Mademki Sünnet yüzde yüz Allah kelamıdır, o zaman tek bir Sünnet'i reddeden küfre düşmüş, kâfir olmuş olur. Kaldı ki mütevatir Sünnet dışında diğer bütün Sünnet çeşitleri delalet yönüyle de sübut yönüyle de kat'iyet ifade etmez ve inkârı küfre düşürmez.<sup>65</sup>

Ayrıca İmam Şâfiî, Sünnet'i asıl beyan olan Kur'ân'ın beyanı olarak kabul ettiği için Sünnet'i, asıl olan Kur'ân'a tâbiî bir fer olarak görür.<sup>66</sup> Tâbiî olan birinin uymakla mükellef bulunduğu şeye muhalif olması söz konusu olamaz ve Allah'ın hükmüne dayanarak, O'nun muradını açıklamaya memur kılınmış Peygamber'in (s.a.v.) sözünün asıl ile neshi rollerin değişmesi yani Allah'ın

<sup>63</sup> Atar, *Fıkıh Usulü*, 325.

<sup>64</sup> Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi", 1/74.

<sup>65</sup> Atar, *Fıkıh Usulü*, 66-67.

<sup>66</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 1/11.





## İMAM ŞÂFİÎ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ

Nebî'sinin sözünü beyanı manasına gelir ki bu durum muhaldir.<sup>67</sup> Çünkü mutlak şârî Allah'tır. Tâbiî olan Peygamberidir (s.a.v.). Beyan edicinin Allah olduğunu söylersek me'zun olan şârîye mutlak olanın tâbiyyetini kabul etmek zorunda kalırız.

Şâfiî'ye göre Allah bazı ayetleri mücmel olarak bıraktı ki Peygamber'i (s.a.v.) onu beyân etsin yani muradını kullarına açıklasın. Mesela “*Mirasçıya vasiyet yoktur*” hadis-i şerifi ile “*İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler*”<sup>68</sup>, “*Birimize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı*”<sup>69</sup> ayetlerinin nesh edildiği görülse de burada nesihten değil beyandan söz edilir. Nitekim vasiyetin farz olduğunu bildiren ayetlerin miras ayetleriyle nesh edildiği Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bizzat bildirilmiş olup, bu durum Şâfiî'ye muhalif görüş beyan eden Gazzâlî tarafından da kabul edilmiştir.<sup>70</sup>

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus daha vardır ki o da Allah-u Teâlâ kendi hükmünü neden Peygamber'nin (s.a.v.) eliyle değiştirme cihetine gitmiş olmasıdır. Her ne kadar muhaliflerce bu durumda Peygamber'in (s.a.v.) Sünnet'i ile neshin vürudu gerçekleşmiş olsa da asıl nâsihin Allah olduğu şeklinde belirtilmişse de, bu durum din düşmanlarına nasıl izahı edilebilir. Yani Kelâm-ı Kadîm'in Kelâm-ı Muhdes' le, aslın fer'le neshinin izahı nasıl yapılabilecektir, bu câiz midir? Şâfiî'ye “nesih teorisi”nde muhalefet edenlerin serdettiği bir başka soru da “Sünnet'in Kitab'ı tahsîsi câiz olduğu halde neshi neden caiz olmasın” şeklindedir. Bu soruya Şâfiî ile aynı fikirde olan Şirâzî şu yanıtı verir: “Kıyasla tahsis caiz olduğu halde kıyasla neshin olmayacağı icmâ ile sabittir, ayrıca tahsîs, bir hükmün beyânı ile diğer bir kısmının düşürülmesi iken, nesh, o hükmün tamamen ilgasıdır. Hem tahsisin haber-i vâhid ile olması mümkün iken neshin haber-i vâhid ile olması imkân dâhilinde değildir. Bu sebeplerden üstün olan Kur'ân'ın ondan aşağı seviyede olan Sünnet ile neshi câiz değildir” der.<sup>71</sup>

İmam Şâfiî'ye muhalif usulcülerin getirdiği deliller arasında zikrettiğimiz ve Gazzâlî'nin Mustafâ'sından aldığımız zâni kadınlara ev hapsi uygulanması hükmünün Peygamber'in (s.a.v.) bekârlara yüz celde ve bir yıl sürgün cezası, muhsan olanlara yüz celde ve recm cezası hükmü ile nesh edildiği hususunda ise şöyle bir savunuyu yapılabilir. Ev hapsi cezasının, yüz celde cezası ile neshinin “*Zîna eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun*”<sup>72</sup> ayetiyle olduğu konusunda kimsenin itirazı olamaz çünkü ayet gayet açıktır. Muhsan olanlara yüz celde ve recm cezası hükmünün ise tilaveti mensuh varlığı ve uygulanışı hususunda ümmetin icmasının sabit olduğu bir ayetle nesh edildiğini belirtmek gerekir. Sünnette belirtilen bekâr-muhsan ayrımı mevzusunda ise bir nesihten bahsetmek mümkün değildir. Burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir ayeti beyanından ya da tahsisinden söz etmek daha uygun olsa gerektir.

Görüldüğü üzere hem Kur'ân'ın Sünnet'i hem de Sünnet'in Kur'ân'ı neshi hususunda Şâfiî münekkidlerce ortaya atılan ve bizim tenkidlerin ortak noktaları olarak serdettiğimiz her bir delile İmam Şâfiî cihetinden mantıklı açıklamalar bulunmak mümkündür. Son dönemlerde İmam'ın nesih hakkındaki görüşleri pek çok âlim nezdinde önem ihraz etmiş olup, Hudâri Beg, Mustafa Zeyd, Ebû Zehra gibi çağdaş âlimlerce delili daha kuvvetli görüş olarak savunulmaktadır.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 1/67.

<sup>68</sup> el-Bakara 240.

<sup>69</sup> el-Bakara 180.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *el-Mustafâ*, 1/187.

<sup>71</sup> Beroje, “İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/76.

<sup>72</sup> Nûr 24/2.

<sup>73</sup> Beroje, “İmam Şâfiî'nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirisi”, 1/78-79.





## SONUÇ

Elimize ulaşan ilk Usul-ü fıkıh eserinin müellifi İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, günümüzde bile varlığı ve yokluğu hususunda üzerine ciddi tartışmaların yapıldığı “nesh” kavramının, cumhur cihetindeki “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması” mefhumuna kavuşmasını sağlayan ilk âlim olarak kabul edilir. İmamın yaptığı bu tanım cumhur ulema tarafından kabul görse de “nesh” kavramına yüklediği misyon hemen hemen bütün usûl-ü fıkıhçılar tarafından tenkid edilir. Hatta kuruculuğu kendisine nispet edilen Şâfiî mezhebi müntesibi usulcüler, İmam Şâfiî’nin “nesih teorisi”nin ilk sıradaki münekkidleridir. Kur’ân’ın Kur’ân ile Sünnet’in Sünnet ile neshi hususunda hemfikir olan usulcülerin İmam’ın “her hüküm ancak kendi dengi bir delil ile yani Kitab, Kitab ile Sünnet, Sünnet ile nesh edilebilir” görüşüne karşı, her iki delilinde birbirini neshinin aklen vâkî şer’ân câiz olduğu görüşü tartışmaların genel çerçevesini oluşturmaktadır.

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki karşıt görüş sahipleri ile İmam Şâfiî’nin Sünnet tasavvuru birbirinden farklıdır. İmam’a göre Sünnet kavramı Kur’ân’da birçok yerde zikredilen Kitab ve Hikmet ikilisinden Hikmet kavramını karşılamaktadır. Sünnet, Allah kelâmı olup Kur’ân ayetleri ile aralarında nüans farkı vardır. Peygamber (s.a.v.) kendi hevasından konuşmaz. Bu durum, “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır*” ayetiyle sabittir. Peygamber’in (s.a.v.) Sünnet’i de vahiy mahsülüdür. Ancak Kur’ân ayetleri hem lafziyla, hem manasıyla sırf Allah kelâmıdır. Sünnet ise, Allah’ın kontrolünde, beşer olan, kendi muradını beyan edici olarak memur kıldığı Nebî’sinin (s.a.v.) sözüdür. İmam Şâfiî’ye muhalif olanlara göre Sünnet, Allah’ın Kur’ân dışındaki vahyidir ve Kur’ân ile eşdeğerdir. Bu nedenle her iki nassî delilin birbirlerini nesh etmesi aklen mümkün olduğu gibi şer’ân da vukû bulmuştur. Mesela kıblenin tayini meselesi Kur’ân’ın Sünnet’i neshine, mirasçığa vasiyetin olmaması hükmü, Sünnet’in Kur’ân’ı neshine birer örnektir. Nesih konusunda Şâfiî’den farklı düşünenlerin serdettiği bu gibi delillere ilk kıblenin de Allah tarafın tayin edildiği yönünde, varise vasiyetin olmaması hükmünün miras ayetleriyle nesh edildiği şeklinde mantıkî açıklamalar yapılabilirken, muhalifleri cihetinden İmam’ın nazariyesini reddetmekle açığa çıkan sorunlara cevap verilememiştir. Asırlardır İslâmî ilimlerin sorunsal haline gelmiş Sünnet’in Kur’ân’a arz edilip uymayanlarının reddedilmesi meselesi İmam Şâfiî’nin “nesih teorisi”nin en önemli savunusu niteliğindedir. Zîra Şâfiî’ye göre biz Kur’ân’ın Sünnet ile nesh edildiğini kabul edersek görünürde Kur’ân ile tearruz halinde olan bütün Sünnetler’in mevcudiyeti tehlikeye girmektedir. İmam’ın nazariyesinde belirttiği gibi görünürde Kur’ân’ın Sünnet’i nesh ettiği durumlarda Hz. Peygamber (s.a.v.) yeni bir Sünnet ortaya koyup bunu insanlara bildirip bir nevî belgelemezse yani Sünnet’in Sünnet’i nesh ettiği görüntüsüne kavuşturamazsa ümmetin hükümlerden hangisinin nâsîh hangisinin mensuh olduğunu bilmelerine imkân yoktur. Açığa çıkan sorunlardan bir diğeri ise, Kur’ân’ın Sünnet’i neshinin kabul edildiği takdirde İmam Şâfiî’nin er-Risâle’sindeki beyan teorisini tamamen reddedilmesi gerektiği mevzuudur. Çünkü ona göre Sünnet, Kur’ân’ın beyanıdır ve bu neviden bir neshin kabulü, Sünnet’in beyan misyonunun Kur’ân’a yüklenmesi gibi bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Sünnet’i beyan misyonu Kur’ân’a yüklendiğinde ise “Kur’ân Sünnet’in beyan edicisidir” gibi aklın pek de kabul etmeyeceği bir durum ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü bu durumda Mutlak Şâri olan Allah, Me’zun Şâri olan Resûlünün hükümlerini ve muradını açıklamaya memur kılınmış gibi bir durumda olmaktadır. Şâfiî nazariyesinin reddi halinde ortaya çıkan bir diğer problem de Kur’ân ve Sünnet’in aynı derecede iki delil olarak kabul edildiği takdirde, Sünnet’i inkâr edenin küfre düşüp düşmemesi meselesidir. Şâfiî’nin “nesih teorisini” eleştirenlerin çoğu kelamcı usulcülerdir ve onlar nezdinde tevatür derecesindeki bir Sünnet’in inkârı dışında meşhur ve ahad derecedeki bir Sünnet’i inkâr



## İMAM ŞÂFİİ’NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN ANALİZİ

---

kişiyi küfre düşürmemektedir. Dolayısıyla Sünnet = Kur’ân’dır düşüncesi mütekellim usulcülerin kendi görüşleri ile çelişki barındırmaktadır. Bu mevzuda söylenecek bir söz daha vardır ki, neshin vukûu Hz. Peygamber (s.a.v) zamanı ile sınırlıdır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) zamanında da günümüzdeki Sünnet kademeleri yoktur. Yani ahad olarak derecelendirilen bir Sünnet ile Kur’ân’ı neshin iddia edilmesi gayet tabii bir durum olarak karşılanmalıdır. Sünnet sahih ise onun tek tarikile gelmesi değerini azaltmaz. Ahad haberle bir ayetin nesh edildiği iddiasına mantıklı bir yanıt verilemeyeceği gibi, bu iddiaya mantıklı bir cevap verme çabası, elimizde olan Sünnetlerin çoğunluğunu teşkil eden ve hükümlerin çoğunluğunun kaynağı olan ahad derecedeki Peygamber (s.a.v.) kelimelerinin itibarsızlaştırılması tehlikesini doğurmaktadır.

Görüldüğü gibi İmam Şâfiî’nin “nesh teorisi”ne yöneltilen tenkid ve reddiyelerin her birine bir açıklama yapılabildiği halde Şâfiî’nin nazariyesinin reddi durumunda ortaya çıkan ve yukarıda bahsi geçen bu problemler münekkidlerden cevap beklemektedir.



## KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usulü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Bakkal, Ali. “İmam Şâfiî’de Nesih Anlayışı”. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1997), 109-132.
- Bayraktutar, Muammer. “İmam Şâfiî’nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”. Gelenekselci Ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî. ed. M. Mahfuz Söylemez. 1/109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Beroje, Sahip. “Gazzâlî’nin Nesh Meselesinde İmam Şâfiî’ye Muhalefeti”. 900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî. 1/187-290. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Beroje, Sahip. “İmam Şâfiî’nin Nesih Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2007), 53-82.
- Çapak, İbrahim. “İmam Şâfiî ve Mantık”. Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî. ed. M. Mahfuz Söylemez. 1/417-432. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. “Nesih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erkol, Ahmet. “Şâfiî’nin Kelam Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine”. Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu. ed. Mehmet Bilen. 1/366-377. İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. er-Risâle. çev. Abdulkadir Şener - İbrahim Çalışkan. 1. Cilt. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- ez-Zenki, Salih Kadir Kerim. “İmam Şâfiî ve Anlam Üretmedeki Okuma Stratejisi”. Gelenekselci Ve Modernist Paradigmalar Kıskaçında İmam Şâfiî. ed. M. Mahfuz Söylemez. 1/63-88. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. el-Mustasfâ (İslâm Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi). çev. Yunus Apaydın. 1. Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1. Basım, 1994.
- Hasan, Ahmad. “Nesh Teorisi”. çev. Mehmet Paçacı, İslâmî Araştırmalar, 1/3 (Ocak 1987), 105-109.
- Keleş, Ahmed. “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Usulünde Sünnet Vahiy İlişkisi”. Eskiyeni 37 (Kış 2018), 35-56.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. “Şâfiî Arkeolojisinde Son Gelişmeler”. Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu. ed. Mehmet Bilen. 1/51-64. İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Koca, Ferhat. “Nesih”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Müslim el-İsfahânî”. İslâmiyat 6/2 (2003), 123-140.
- Pala, Ali İhsan. “İmam Şâfiî’nin Yasak Yorumu”. Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu. ed. Mehmet Bilen. 1/880-916. İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık, 1. Basım, 2012.



İMAM ŞÂFİÎ'NİN NESİH ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİN USUL İLMİ AÇISINDAN  
ANALİZİ

---

Zengin, Ali Galip. "Kur'ân'da 'Nesh Problemine' Eleştirel Bir Yaklaşım". İslâmi Araştırmalar Dergisi  
14/1 (2001), 49-67.

İLÂHİYAT  
4/2020

20





# TEŞBİH SANATININ BELÂGATİ VE KUR'ÂN İLE HADİSTE ÖRNEKLERİ

## THE ART OF DESCRIPTION AND THE EXAMPLES OF QUR'ÂN AND HADITH

FERİT DİNÇER

DİB MUŞ İL MÜFTÜLÜĞÜ  
dincerferit@gmail.com



### Öz:

Teşbih, aralarında bir veya birden fazla nitelikte benzerlik bulunan iki nesnenin birini diğerine benzetmektir. Teşbih sanatında, benzetilen nesnede bulunan özellik benzeyenden daha üstün olması gerekmektedir. Teşbih, içerisinde güzellik ve letafet unsurlarını taşıyan bir sanattır. Zira teşbih, gizli olanı açığa çıkarır, uzağı yakınlaştırır. Manalara açıklık kattığı gibi değerlerini de yükseltir. Teşbihe hayal unsuru katıldığında ise gönülleri daha çok cezbeder. Kişi bir varlığa ait bir niteliği açık bir üslupla ya da mübalağalı bir yolla anlatacağı zaman o nitelikte üstün ya da onunla şöhret bulan bir varlığa yönelerek teşbihe başvurur. Bu nedenle iki nesne, aralarındaki noksanlık ve mükemmellik açısından eşitseler, aralarında teşbih yapmanın bir faydası olmayacaktır. En etkin iletişim vasıtası olan söz ve yazının kullanıldığı alanlardan birisi de Kur'an ve hadis metinleridir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an ve hadisler genel dil olgusunda yer alan kimi üslup özelliklerini taşımalarıyla dikkat çekerler. Bu üslup özelliklerinden birisi de teşbih sanatıdır. Bu nedenle ele alınan çalışma iki bölüm şeklinde düşünülmüştür. Birinci bölümde maksadı karşılayacak şekilde "Teşbih" sanatı kısa olarak tahlil edilirken, ikinci bölümde ise bu sanatla ilgili Kur'an ve hadisten birkaç örnek üzerinde durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Belâgat, Teşbih, Teşbih Unsurları, Âyet, Hadis.

### Abstract:

The appeal is to compare two objects with similarity in one or more attributes. In the art of tasbih, the feature found in your simulated object should be superior to the similar one. Tesbih is an art with elements of beauty and grace. For, the reveal reveals the hidden, brings the distance closer. It adds hunger to manas and increases its values. When imagination is included in the establishment, it attracts the hearts more. When a person describes an attribute of an asset in a clear style or in an exorbitant way, he resorts to an entity that has a superior or fame with that qualification. Therefore, if the two objects are equal in terms of imperfection and perfection between them, it will not be useful to make a picture between them. One of the areas where words and writing are the most effective means of communication are the Koran and hadith texts. From this point of view, the Qur'an and hadiths attract attention by having some style features in the general language phenomenon. One of these style features is the art of tasbih. Therefore, the study is considered as two parts. In the first chapter, the art of "Tesbih" is analyzed briefly to meet the purpose, while in the second chapter, a few examples from the Qur'an and the hadith related to this art are emphasized.

**Keywords:** Rhetoric, tashbih, tashbih elements, verse, hadith.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	27.06.2020	02.12.2020	31.12.2020	0000-0003-3269-4310
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Dinçer, Ferit. "Teşbih Sanatının Belâgati Ve Kur'ân İle Hadîste Örnekleri / The Art of Description and the Examples of Qur'ân and Hadith". <i>ilahiyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 21-45.				



## GİRİŞ

İslam dininin kaynağı Kur'ân ve sünnettir. Bu kaynaklardan sağlıklı bir şekilde istifade edebilmek elbette muhtevalarının bilmesine bağlıdır. Bu ise özellikle Kur'ân'ın kendisiyle nazil olan Arap dilini güzel bir şekilde bilmekle mümkündür. Arap dilinin önemli konularından birisi de teşbihtir. Teşbih literatürü ile ilgili mümtaz ve değerli çalışmaların bir hayli fazla olduğundan hiç şüphe yoktur.<sup>1</sup> Ancak bunların kahir ekseriyeti Arap diliyle meydana getirilmiş olmasından dolayı, Arap diline yabancı olan kişilerin, söz konusu çalışmalardan sağlıklı bir şekilde istifade imkânı kısıtlı olabilmektedir. Bu nedenle "Teşbih" sanatı ile ilgili kısa ve öz bir çalışmanın yapılmasının uygun olduğuna kanaat hâsıl oldu. Bu çalışmada, daha önce yapılan diğer çalışmalardan farklı olarak; bir taraftan "Teşbih" sanatını ayet, hadis ve Arap şiir ile nesrinden örnekler eşliğinde kısa bir şekilde tahlil edilirken, diğer taraftan Kur'ân ve hadiste bulunan bazı örnekleri detaylandırarak ilim camiasına katkıda bulunmayı amaçlanmıştır.

Teşbih, çoğu zaman müşebbeh olan nesnenin farklı cihetlerini misallerle izah edip karşıdakini etki altında bırakmak amacı ve gayesiyle başvuru bir sanattır. Teşbih sanatı ile ilgili eserlerde, açıklığa kavuşturulmak istenen benzeyenin cihetleri (yönleri) teferruatlı bir şekilde açıklanmıştır. Bunları aşağıya alındığı şekilde hulasa etmek mümkündür:

1. Muhatapça kabul edilemez bir hükmü benzeyene nispet edildiğinde, bunun imkân dâhilinde olduğunu bir misal getirilerek kanıtlanır; buna benzeyenin imkânını beyan denilir. Mütenebbî'nin Seyfûddeve el-Hamdânî'yi methettiği aşağıdaki şiirinde zımnî teşbihte görüldüğü gibi:

فَإِنْ تَفَقَّ الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

Sen insanlardan olduğun halde onlardan üstünsen

Bu şaşılacak bir durum değildir, nitekim misk de bir tür ceylan kanıdır.

2. Benzeyenin hali, muhatapça meçhul veya meçhul gibi sayılıyorsa benzeyeni izah etmek için misal getirilir. Bu duruma benzeyenin halini beyan denir; rengi bilinmeyen bir giysinin rengini, diğer bir giysinin rengine benzetmek gibi. 3. Muhatap tarafından, benzeyenin vaziyeti biliniyor, fakat bu vaziyetin boyutu ve keyfiyeti bilinmiyor yahut öyle farz ediliyorsa teşbihe başvurulur; bir giysinin hangi tonda siyah olduğunu açıklamak için "kuzgunî siyah" denilmesi gibi. Buna benzeyenin halinin miktarını beyan denilir. 4. Benzeyenin durumu ve kendisine nispet edilen hüküm muhatabın şüphesine neden oluyorsa örneğine benzetme yapılır. Buna benzeyenin halini takrir adı verilir. Bu çeşit benzetmeye benzeyenin soyut olması veya olağanın dışında bulunması halinde başvurulur. Emeğinin karşılığını elde edemeyen şahsın, buzun üzerine bir şeyler yazan şahsa teşbih edilmesi gibi. Bu dört amaca yönelik benzetmelerde benzeyene açıklık getirebilmek için benzetilenin benzeme niteliği bakımından daha kuvvetli ve daha meşhur bir öge olması şarttır. 5. Benzeyeni sevdirmek için süslü (tezyin) veya nefret ettirmek için çirkin (takbih) ya da ilginç göstermek (istitrâf) amacıyla da benzetmeler yapılır. Bunlarda benzetilen unsurun daha kuvvetli olma şartı aranmaz. Siyah gözü ceylan gözüne benzetmek tezyine, çiçek bozuğu yüzü horozların gagaladığı kuru tezeğe benzetmek takbihe, tutuşup içten içe ve dalga dalga yanan kömürü altın dalgalı misk denizine benzetmek istitrâfa örnek verilebilir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bk. İsmâil Durmuş, "Teşbih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 24 Nisan 2020).

<sup>2</sup> Ebû Ya' kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, (Lubnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 442-443; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 180-12.



## 1. TEŞBİH

Teşbih “تشبيه” kelimesi “شبهه – يشبهه – تشبيهاً” tef’îl babından ve mezîd olan fiilin mastarıdır. Lügatte; “شبهت هذا بذاك”/Benzetmek, hikâye etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin; “شبهت هذا بذاك” sözü denildiğinde “bunu şuna benzettim” demektir.<sup>3</sup> Burada dikkat edilmesi gereken, söz konusu olan fiilin benzetme anlamında kullanıldığı zaman cerr harfi olan “bâ” harfiyle beraber gelmesidir.<sup>4</sup> İstilahta ise; “الدلالة على مشاركة أمر لأمر في صفة مشتركة بينهما لكن هذه الصفة في إحدى هذين الأمرين”/Bir vasıfta aralarında benzerlik bulunan (birinde bu vasıf ya daha güçlüdür ya da daha zayıftır) iki şeyden birini diğerine teşbih edatlarından birinin vasıtasıyla benzetmektir” şeklinde tarif edilmiştir. Örneğin; “خالد كالأسد في”/Halit cesaretle aslan gibidir.”<sup>5</sup> Bu örnekte Halit, teşbih edatı olan “kâf” harfinin vasıtasıyla cesaretle, aslana benzetilmiştir. İki şey arasında benzerlik kurulurken, burada olduğu gibi, ister teşbih edatı denilen ve çalışmanın ileriki safhasında detaylı bir şekilde açıklanacak olan harfler, kullanılsın ister kullanılsın bu şekildeki benzerlik teşbihtir. Nitekim teşbih edatının kullanılmadığı teşbih, en belîğ ve kaliteli teşbih sayılmıştır.<sup>6</sup> Buna göre yukarıda geçen örnek “خالد أسد/Halit aslandır.” şeklinde ele alındığında, daha belîğ ve ifade bakımında daha değerlidir.<sup>7</sup> Şu âyette bu tür teşbihin örnekleri görülmektedir: “وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ” O’nun (Peygamberin) zevceleri (eşleri), Müminlerin analarıdır.”<sup>8</sup> Burada ayetin takdiri “وَأَزْوَاجُهُ كَأُمَّهَاتِهِمْ/O’nun zevceleri, onların anaları gibidir” şeklindedir. Teşbih edatı kullanılmadığından dolayı teşbih daha belîğdir. Başka bir örneği de İmrân b. Hattan’ın (84/703), Haccac’a (95/714) hitaben söylediği şu şiirde görmek mümkündür;

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحَرْبِ نِعَامَةٌ فَتَحَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَغِيرِ الصَّافِرِ

Bana karşı aslandır. Oysa savaşta devekuşu

yavrusudur. Islık çalanın ıslığından kaçır.<sup>9</sup>

Şiirde geçen “كَأَنَّ” cümlesinin takdiri, “كَأَنَّه أَسَدٌ عَلَيَّ” şeklinde olduğu halde teşbih edatı olan “كَأَنَّ” harfi hazfedilmiştir. Hem âyette hem de şiirde teşbih edatı kullanılmadığından bu tür teşbih daha Belîğ ve değerli bir teşbih çeşidi sayılmıştır.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, “şbh”, *Kitabu'l-'Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/204-205; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “şbh”, *Lisânu'l-'Arap* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119), 2189; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, “şbh”, *el-Müfredât fi gâribi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, ts.), 335; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâgat fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 219.

<sup>4</sup> Ferâhidî, “şbh”, 2/204-205; İbn Manzûr, “şbh”, 2189-2190.

<sup>5</sup> Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: y.y. 1992), 81; Kazvîni, *el-İzâh*, 164; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâga*, 219.

<sup>6</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 227; Şihabuddin Ebü Senâ Mahmud b. Süleyman el-Hânefî, *Hüsnü't-tevvesul ilâ şana'ati't-tarasul* (Mısır: Matba'atü'l-Vehbiyye, 1398), 13; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâga*, 219.

<sup>7</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 227; Hânefî, *Hüsnü't-tevvesul*, 13; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâga*, 219.

<sup>8</sup> el-Ahzâb 33/6

<sup>9</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 164; ayrıca şiirde geçen “فَتَحَاءُ” kelimesi için bk. Ferâhidî, “fth”, 2/299.

<sup>10</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 164; Şeyh Emin Bekrî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye fi sevbihe'l-cedid* (Beyrut: y.y., 1995), 2/39.



## 1.1. TEŞBİHİN UNSURLARI

Teşbih belâgati dört unsurdan meydana gelmektedir. Bunlar; müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ve teşbih edatıdır.<sup>11</sup>

- Müşebbeh Unsuru: Teşbihte temel amaç; müşebbehin güç, kuvvet, çirkinlik ve güzellik gibi niteliklerini izhar etmektir.<sup>12</sup>
- Müşebbehün bih Unsuru: Bu unsur, müşebbehin güç, kuvvet, güzellik, çirkinlik vb. niteliklerini izah etmek ve kıyas etmek için getirilen örnektir. Bu nedenle ortak nitelik kendine benzetilen (müşebbeh bih) de daha meşhur ya da daha güçlü olmalıdır. Yukarıda zikredilen iki unsura belâgat ilminin ıstılahında “طرفا التشبيه/teşbihin tarafları” denir.<sup>13</sup> Söz konusu olan bu iki unsur, her hâlükârda teşbihin bütün çeşitlerinde mutlaka zikredilmelidir.
- Vech-i Şebeh Unsuru: Teşbihin tarafları yani müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki ortak niteliklerdir.
- Teşbih Edatı Unsuru: Müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki benzetmek vasıtasıdır.

Söz konusu unsurları örnek üzerinde şu şekilde görmek mümkündür:

“أَنْتَ كَاللَّيْثِ فِي الشُّجَاعَةِ/Sen cesaret bakımından aslan gibisin.” Bu ifade özne konumunda olan “أَنْتَ” kelimesi, benzeyen, “اللَّيْثِ” kendisine benzetilendir. Teşbih yönü ise, cesaret anlamına gelen “الشُّجَاعَةِ” ifadesidir. Yani iki nesne arasındaki teşbih sadece cesaret yönünden yapılmıştır.

## 1.2. TEŞBİHİN TARAFLARININ ÖZELLİKLERİ

Teşbihin tarafları denilen müşebbeh ve müşebbehün bihe ait bazı özellikler vardır. Bu özellikler; her ikisinin de hissî ya da aklî, müfret ya da mürekkep şeklinde olmaktadır.<sup>14</sup>

### 1.2.1. MÜŞEBBEH-MÜŞEBBEH BİHİN HİSSÎ YA DA AKLÎ OLMASI

Müşebbeh ve müşebbehün bihin her ikisi hissî ya da aklî olabileceği gibi birisi hissî diğeri aklî de olabilir. Görme, koklama, işitme, tatma, dokunma şeklindeki beş duyardan biri ile hissedilebilenlere hissî adı verilirken, söz konusu duyularla hissedilmeyen soyut nesnelere de aklî denilmektedir.<sup>15</sup>

Her ikisinin de aklî olmasına örnek; “العلم كالحياة/İlim, hayat gibidir.” cümlesidir. Burada bulunan müşebbeh (العلم) ve müşebbehün bihin (الحياة) her ikisi de aklî olan soyut şeylerdir ve duyu organlarıyla idrak edilemezler. Her ikisinin de hissî olmasına da şu örnek verilebilir; “تُعْرَهُ كَالْوَلُو/Dişi inci gibidir.” Bu örnekte müşebbeh olan “تُعْرَهُ” kelimesi ile müşebbehün bih olan “الْوَلُو” kelimesinin her ikisi de duyu organlarıyla kavranabilmektedirler. Dolayısıyla her ikisi de hissî olan şeylerdir. Taraflardan birisinin aklî diğerinin hissî olmasına şu örnekler verilebilir; “العلم كالنور/İlim, nur(ışık)

<sup>11</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 164; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221.

<sup>12</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 180; Hânefi, *Hüsnü't-tevvesul*, 14.

<sup>13</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 164; Bekrî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 2/221; Ali el-Carim & Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-vazihâ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 19.

<sup>14</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 172; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221.

<sup>15</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 172; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221-222.





gibidir.”, “العطر مثل سجية حسنة”/Esans, güzel ahlak(karakter) gibidir.” Bu iki örneğin ilkinde aklî olan “ilim”, faydası itibariyle, hissî olan “ışık” a benzetilmiştir. İkinci örnekte ise tam bunun tersi yani hissî olan “esans”, insanı muttu etmesi yönünden, güzel ahlaka benzetilmiştir.<sup>16</sup>

### 1.2.2. MÜŞEBBEH-MÜŞEBBEH BİHİN MÜFRET YA DA MÜREKKEP OLMASI

Müşebbeh ve müşebbehün bihi birlikte müfret veya mürekkep olarak gelebilirler. İkisinden birisi müfret diğeri mürekkep olarak da gelmeleri mümkündür.<sup>17</sup>

Konunun daha güzel bir şekilde anlaşılması için müfret ile mürekkep lafızlarının ne anlama geleceğine dair kısa bir bilgi verilmesi uygun olur.

Müfret: Tek sözle bir anlama delâlet eden lafızdır. Diğer bir ifade ile parçaları ayrı ayrı ele alındığında bir anlam ifade etmeyen lafızlara müfret lafız denir. Meselâ “insan”, “hayvan”, “taş”, “çiçek” gibi lafızlar müfret lafızlardır. Bu örneklerden “insan” lafzını ele aldığımızda, “in” veya “san” hecelerinin insanın kendisi veya bir kısmına delâlet etmesi mümkün değildir. Bu durum aynı zamanda diğer örnekler için de geçerlidir. “Abdullah” ve “Abdülmelik” gibi isimler de birer müfrettir. Zira bunların parçaları (abd ve Allah veya abd ile melîk) “Ahmed” isminin parçaları gibidir, onlar her ne kadar daha önce iki ayrı isim olsalar da âlem (ad) olduktan sonra tek bir isim halini almışlardır.<sup>18</sup>

Mürekkep: Cüzleri farklı farklı düşünülduğünde bir mana veren lafızdır. Meselâ “رامي الحجارة”/Taş atan kişi” ifadesini ele aldığımızda, “رامي” kelimesi taş atan bir zata, “الحجارة” kelimesi ise belirli bir cisme delâlet etmektedir. Müşebbeh ve müşebbeh bihin mürekkep olması veya birisinin mürekkep olması demek teşbihin iki cüzünün veya birisinin, iki veya daha fazla ögenin oluşturduğu bir tasavvurdan meydana gelmesi demektir. Başka bir ifadeyle mürekkep lafzın her iki parçası, ayrı ayrı varlığın adı olarak müstakil bir manaya delâlet eder.<sup>19</sup> “محمد عبدالله ورسوله”/Muhammed, Allah’ın kulu ve elçisidir.” cümlesindeki “عبدالله” kelimesi gibi. Zira bu kelime iki kısımdan müteşekkildir ve iki ayrı varlık olan “Allah” ile “kul” a delâlet etmektedir.

Burada şunu hatırlatmakta fayda vardır; yukarıda geçen müfret lafzının tanımında da “عبدالله” kelimesi örnek olarak verilmişti, fakat orada söz konusu olan kelimeler, bir şahsa isim (ad) olmalarından dolayı müfret olarak nitelenmiştir. Ancak burada isim değil muzaf ve muzafun ileyhten müteşekkil olarak “Muhammed” kelimesinin sıfatı olmuştur.<sup>20</sup>

#### 1.2.2.1. MÜŞEBBEH VE MÜŞEBBEHÜN BİHİN MÜFRET OLMASI

“وجهه كالقمر”/Yüzü ay gibidir.”, “الساعي بغير طائل كالراقم على الماء”/Boş yere çabalayan suya yazı yazan kimse gibidir.” Bu iki örnekte taraflar yani müşebbeh ile müşebbehün bihin ikisi de müfret gelmiştir. İkinci örnekte hem müşebbeh hem müşebbehün bihe bağlanan car ve mecrur (بغير طائل) onları müfretlikten çıkarmamaktadır. Yine “نغره مثل اللؤلؤ المنظوم”/Dişleri dizili inci gibidir.”

<sup>16</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 173; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221-222.

<sup>17</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 173; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221-222.

<sup>18</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 172; Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî, *Müğni't-tulâb*, thk. Mahmud Ramazan el-Butî (Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1424/2003), 26-27.

<sup>19</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 172; Ebherî, *Müğni*, thk. Mahmud Ramazan el-Butî, 26-27.

<sup>20</sup> Ebherî, *Müğni*, thk. Mahmud Ramazan el-Butî, 27.



ifadesinde müşebbehün bihin mevsuf olarak gelmesi, müfretliğine engel değildir.<sup>21</sup> Başka bir örnek de şu âyette mevcuttur:

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

“O gün insanlar dağılmış kelebekler gibi olur. Dağlar da atılmış renkli yüne dönüşür.”<sup>22</sup>

Yukarıdaki âyette gelen “النَّاسُ” ve “الْجِبَالُ” kelimeleri müşebbeh, “الْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ” ve “الْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ” kelimeler ise müşebbehün bihdır ve müfret olarak gelmiştir. Benzer bir örnek de şu şiirde gelmiştir:

لَكَ سِيرَةٌ كَصَحِيفَةِ الْأَبْرَارِ طَاهِرَةٌ نَقِيَّةٌ

Senin yaşantın, iyilerin amel defteri gibi pak ve tertemizdir.

Burada şair, öven kimsenin toplum içinde güzel bir intiba bıraktığını, ayıplanacağı bir geçmişinin olmadığını dile getirmek isterken bunu, “hasenat” denilen iyiliklerin yazıldığı amel defterine benzetmiştir.<sup>23</sup>

#### 1.2.2.2. MÜŞEBBEH VE MÜŞEBBEHÜN BİHİN MÜREKKEP OLMASI

Bu tür teşbihe şu âyet örnek olarak verilebilir:

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ

“Onlara dünya hayatının örneğini de ver: O gökten indirdiğimiz bir su gibidir, yerin bitkisiyle birbirine karışmış, sonra bitki rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir.”<sup>24</sup>

Başka bir örnek de şu şiirde gelmiştir:

كَأَنَّ سُهَيْلًا وَالنُّجُومَ وَرَاءَهُ صُفُوفُ صَلَاةٍ قَامَ فِيهَا إِمَامُهَا

Sanki Süheyl ve arkasındaki yıldızlar

Önde imamın durduğu namaz safları gibidir.<sup>25</sup>

Şiirde Süheyl yıldızıyla arkasındaki diğer yıldızlar, mihrapta namaz kıldırın imamla arkasında saf tutan cemaate benzetilmiştir.

#### 1.2.2.3. MÜŞEBBEH VE MÜŞEBBEHÜN BİHTEN BİRİSİNİN MÜFRET DİĞERİNİN MÜREKKEP OLMASI

Ebü Temmâm'ın (231/846) şu beytinde olduğu gibi:

تَرَى نَهَارًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرٌ

Görürsün ki güneşli bir günün aydınlığı, tepelerdeki

çiçeklerin renkleriyle karışmış mehtaplı bir geceye benzemiştir.

Şiirde taraflardan olan müşebbeh “نَهَارًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبَا” mürekkep, müşebbehün bih “مُقْمِرٌ” ise müfretidir.

<sup>21</sup> Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221.

<sup>22</sup> el-Kâria 101/4-5.

<sup>23</sup> Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 19.

<sup>24</sup> el-Kehf 18/45

<sup>25</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 176; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 29.



### 1.3. TEŞBİHİN EDATLARI

Teşbihin edatları, harf, isim ve fiil olmak üzere üç kısımdan ibarettir.<sup>26</sup>

#### 1.3.1. HARF OLAN EDATLAR

Teşbihin edatı olan harfler iki adettir. Bunlar; “ك/ kâf” ve “كأن/ kenne” harfleridir. Bu iki edatın ilki olan “kâf” harfi, teşbihin esas edatı olup kullanım açısından diğerinden daha revaçtadır. Söz konusu olan “kâf” edatı, çoğunlukla müşebbeh bihin (المشبه به) başında gelir.<sup>27</sup> Örneğin; “الوردُ كالمِسْكِ/Gül, misk gibidir.” ifadesinde teşbih edatı “kâf” harfidir ve müşebbeh bihi olan “المِسْكِ” kelimesinin başında gelmiştir. Yine şu ayette كَلَّمَحِ الْبَصَرِ أَوْهُوَ أَقْرَبُ “Kıyametin kopması ise göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir.”<sup>28</sup> âyette “كَلَّمَحِ الْبَصَرِ” kelimesi benzetilen nesnedir ve teşbih edatı olan “kâf” başında gelmiştir. Başka bir örnek de aşağıda gelen şiirlerde de mevcuttur:

أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الصَّبَاِ وَإِنْ جَاوَزْتَ كَوَانَ فِي غُلُوِّ الْمَكَانِ

Sen parlaklıkta güneş gibisin.

Makamın yüceliği açısından ise Zühal'i de aştın.

مَكْرٌ مَقْرٌ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعًا كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطُّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلٍ

Hücum edip, ileriye atılıp ve geri manevra yapmada selin,

Yüksek bir yerden yuvarlayıp sürüklediği kaya parçası gibidir.<sup>29</sup>

Birinci şiirde şair, övülen kimseyi parlaklık yönünden güneşe benzetmiş ve bunu yaparken de kendine benzetilen nesne olan “الشَّمْسِ” kelimesinin başına teşbih edatı olan “kâf” harfini getirmiştir. Aynı şekilde ikinci şiirde de şair, hızlı koşan ve aynı zamanda manevra kabiliyeti mükemmel olan bir atı, selin yüksek bir yerden yuvarlayıp getirdiği taş benzetmiştir. Burada kendine benzetilen nesne ise taş/kaya anlamında olan “جُلْمُودٍ” kelimesidir ve teşbih edatı olan “kâf” harfi başında zikretmiştir.<sup>30</sup>

Yukarıda “kâf” edatının müşebbeh bihin başında geleceğini ifade edilmişti. Ancak bunun istisnası da vardır. Zira bazen başında geleceği nesne müşebbeh bih olmayabilir:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ

“Onlara dünya hayatının örneğini de ver: O gökten indirdiğimiz bir su gibidir, yerin bitkisiyle birbirine karışmış, sonra bitki rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir.”<sup>31</sup>

Aslında âyette, dünya hayatı suya benzetilmek istenmemekte, belki dünyanın güzelliği, çekiciliği, görkemliliği vb. gibi durumlarından sonra, kendisine hâsıl olacak, noksanlık, helak, yokluk vb. gibi durumlarını, yemyeşil, güzel ve bol çiçekli, hoş kokulu olan, daha sonra kuruyan, bozulan,

<sup>26</sup> Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 19.

<sup>27</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 180.

<sup>28</sup> en-Nahl 16/77.

<sup>29</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 177; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>30</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 177; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>31</sup> el-Kehf 18/45.



rüzgârın önünde darmadağın olan bitkiye benzetilmiştir. Dolayısıyla burada teşbih edatı müşebbeh bihin önünde gelmiş denilemez.<sup>32</sup>

Teşbihin ikinci edatı olan “كَأَنَّ/keenne” harfi ise belâgatçilerin çoğunluğuna göre kâf ve inne harflerden meydana gelmiş mürekkep bir teşbih edatıdır. Yukarıda açıklandığı üzere “kâf” edatı müşebbeh bihin başında gelirken “كَأَنَّ/keenne” edatı müşebbehin başında gelmektedir.<sup>33</sup> “كَأَنَّ حَاتَمٌ” Hatem, deniz gibidir.”, “كَأَنَّ الْمِسْكَ وَرْدٌ”/Esans, gül gibidir.” örneklerde teşbih edatı “كَأَنَّ/keenne” harfidir. Aynı zamanda müşebbehin başında gelmiştir. Şu ayette de aynı örneği görmek mümkündür:

طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ

“Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir.”<sup>34</sup>

Başka bir örnek de şu şiirlerde gelmiştir:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي

Yuvasındaki kimi taze kimi eski kuş yürekleri,

Hünnab ve çürük hurmayı andırır.

Şair burada kartalın iyi avcı bir kuş olduğunu söylerken, taze kuş yüreklerini hünnaba, eskilerini de çürük hurmaya benzetmiştir.

رُبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ الصُّبْحُ فِي الْخُسْنِ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطَّيْلَسَانَ

Her ne kadar taylasan<sup>35</sup> siyahlığında olsa da

Birçok gece vardır ki güzellikte sabah gibidir.<sup>36</sup>

Bu şiirde de şair birçok geceyi her ne kadar karanlık olsa da güzellik yönünde sabaha benzetmiştir.

Bu şiirlerde teşbih edatı “كَأَنَّ/keenne” harfi olup, müşebbeh olan “قُلُوبَ الطَّيْرِ” ve “الصُّبْحُ” kelimeleri önüne gelmiştir.

### 1.3.2. İSİM OLAN EDATLAR

Teşbih bildiren edatlar sayılamayacak kadar çoktur. Ancak en fazla kullanılan isim edatlar; “شبه/şibh”, “شبيه/şebîh”, “نظير/nazîr”, “نحو/nahiv”, “مثيل/mesîl”, “مثل/misl”, “مثل/mesel”, “مماثل/mumasil” vb. gibi edatlardır. “مثل السَّمَاءِ مِنَ الْأَزْرَقِ”/Gökyüzü masmavi yaygı gibidir.” Bu örnekte göğün maviliği, çok mavi olan kilime benzetilmiştir ve benzetme vasıtası isim olan “مثل/misl” edatı kullanılmıştır. “مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا. Onlar (münafıklar), çevresini aydınlatmak için ateş yakan kimseye benzerler.”<sup>37</sup> Allah, bu âyette münafık kimselerin durumunu gece ateş yakan kimselere benzetmiş ve benzetme edatı ise “مثل/mesel” isim edatını kullanılmıştır.

<sup>32</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 180.

<sup>33</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 169.

<sup>34</sup> es-Saffat 36/65.

<sup>35</sup> Taylasan, Acem elbiselerinden olup, bazı imtiyazlı âlimlerin giyeceği genişçe cübbenin adıdır. (Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 20).

<sup>36</sup> Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/17.



العمر مثل الضيف أو كالطيف ليس له إقامة

Ömür misafir veya hayal gibidir. Ona durmak yoktur.

Şair ömrün geçici olmasını, bir yere uğrayan ve kısa bir süre sonra da oradan ayrılan misafir kimseye veya insanın kurmuş olduğu hayale benzetmiştir. Nasıl ki bunlar durmadan geçiyorlarsa, ömür de bunlar gibi hiç durmadan geçmektedir.

إن القلوب إذا تنافر ودَّها مثل الرُّجاجة كسرها لا يجبرُ

Gerçekten kalplerin, sevgisi nefrete dönüştüğü zaman

Cam gibidir, kırıklarının tamir edilmesi mümkün değildir.

Bu şiirde ise kalp (gönül) kırıklığı, kırılan cama benzetilmiştir. Kırılan bir camın tamiri mümkün olmadığı gibi kırılan bir gönlün de onarılması pek mümkün olmayacaktır. Her iki şiirde de teşbih edatı olarak isim olan “مثل/misl” edatı kullanılmıştır.<sup>38</sup>

### 1.3.3. FİİL OLAN EDATLAR

Teşbih vasıtalarından üçüncüsü; “يُحَاكِي/yuhakî”, “يُضَاهِي/yudahî”, “يُضَارِعُ/yudari’u”, “يُنَازِرُ/yunaziru”, “العمر يشبه العمر يمشيه/yumasilu”, “يُشْبِهُ/yuşbihu”, “حَسِبَ/hasibe”, “ظَنَّ/zanne” vb. gibi fiillerdir.<sup>39</sup> Örneğin “العمر يشبه العمر يمشيه/Ömür, misafire benzer.” Burada ömrün kısalığı ve geçiciliği, kısa bir müddet durup giden misafire benzetilmiştir. Teşbih vasıtası ise “يُشْبِهُ/yuşbihu” fiilidir. “الكريم يماثل البحر في عطائه/Cömert kişi, ikram etmede denize benzer.” Bu ikinci örnekte ise cömert kişi, malını fakirlere dağıtma yönüyle denize benzetilmiş ve teşbih vasıtası olarak “يُمَاسِلُ/yumâsilu” fiili kullanılmıştır. Fiilin, teşbih edatı olarak kullanılmasına bir örnek de şu ayette vardır:

إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا

“Onları gördüğünde saçılmış inciler sanırsın.”<sup>40</sup>

Burada “حَسِبَ” fiili teşbih vasıtası olarak kullanılmıştır.

### 1.4. TEŞBİHİN ÇEŞİTLERİ

Belâgat âlimleri bazı kıstasları göz önünde bulundurarak, teşbih çeşitlerini zikretmişler. Bunlar, teşbihin unsurlarının sayısına göre ve vech-i şebihin anlaşılmasına göre olmak üzere iki kıstastan ibarettir.

#### 1.4.1. UNSURUNUN SAYISINA GÖRE TEŞBİH

Unsurunun sayısına göre teşbih, dört çeşitten ibarettir. Bunlar; tam teşbih, mücmel teşbih, müekked teşbih ve belîğ teşbihtir.

##### 1.4.1.1. TAM TEŞBİH

İçerisinde, teşbihin rükünleri de denilen, müşebbeh, müşebbehün bih, teşbih edatı ve vech-i şebeh gibi dört unsurun eksiksiz bir şekilde bulunan teşbihtir. “حاتم كالبحر في العطاء/Hatem, vermede

<sup>38</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 177; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>39</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 180.

<sup>40</sup> el-İnsan 76/19.



(cömertlikte) deniz gibidir.” Burada teşbihin dört unsuru olan müşebbeh “حاتم”, müşebbehün bih “البحر”, teşbih edatı “ك” ve vech-i şebeh “في العطاء” zikredilmiştir.

رُبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهَ الصُّبْحُ فِي الْحُسْنِ وَإِنْ كَانَ أَسْوَدَ الطَّيْلَسَانِ

Her ne kadar taylasan siyahlığında olsa da  
Birçok gece vardır ki güzellikte sabah gibidir.

أَنْتَ كَاللَّيْثِ فِي الشُّجَاعَةِ وَالْإِفْدَامِ وَالسَّيْفِ فِي قِرَاعِ الْخُطُوبِ

Sen cesaret ve atılganlıkta Arslan gibi,  
Sıkıntılarla mücadele ve onları yenmede ise kılıç gibisin.

سَرْنَا فِي لَيْلٍ بَهِيمٍ كَأَنَّهَ الْبَحْرُ ظَلَامًا وَإِرْهَابًا

Öyle karanlık bir gecede yürüdük ki,

Karanlık ve korkunçlukta deniz gibiydi.

Yukarıdaki şiirlerde altı çizilen ifadelerde teşbihin dört unsuru eksiksiz olarak zikredildiğinden dolayı tam teşbih çeşidi mevuttur. Şu âyette de tam teşbihin örneği vardır: *وَإِنْ يَسْتَعْتُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ* “Şayet onlar (susuzluktan feryat edenler) yardım isterlerse, onlara erimiş maden gibi yüzlerini kavuran bir su ile yardım edilir.”<sup>41</sup> Bu çeşit teşbihe tam teşbih denildiği gibi mufassal ve mürsel teşbih de denilmektedir.<sup>42</sup>

#### 1.4.1.2. MÜCMEL TEŞBİH

Mücmel teşbih; içerisinde teşbihin unsurlarından müşebbeh, müşebbehün bih ve teşbih edatı ister bulunsun ister bulunmasın vech-i şebehin zikredilmediği teşbihtir.<sup>43</sup> Örnek: “*التَّخُو فِي الْكَلَامِ كَالْمَلْحِ*”<sup>44</sup> Örnek: “*التَّخُو فِي الْكَلَامِ كَالْمَلْحِ*” Sözdeki nahiv, yemekteki tuz gibidir.”<sup>44</sup> Bu örnekte vech-i şebeh dışında tüm unsurlar zikredilmiştir. Vech-i şebehi ise şu şekilde takdir etmek mümkündür: Tuz yemeği ıslah ettiği gibi nahiv de sözü ıslah eder. Yani burada vech-i şebeh “ıslah” ifadesidir. Bir başka ifade ile tuzsuz yemek nasıl güzel ve lezzetli olmazsa, aynı şekilde nahiv kaidelerine uymayan herhangi bir söz de yerinde ve güzel olmaz. Şairin şu şiirinde de bu çeşit teşbih görülmektedir:

كَأَنَّ الشَّمْسَ الْمُبِيرَةَ دِينَارٌ جَلَّتْهُ حَدَائِدُ الصَّرَابِ

Işık saçan güneş, darphanecilerin  
çekiçleri altındaki dinar gibidir.

Şu âyetlerde de aynı örnek mevcuttur:

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

“Dağlar gibi gemilerin denizde akıp gitmesi de O'nun delillerindedir.”<sup>45</sup>

<sup>41</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>42</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 177; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>43</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 191.

<sup>44</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 177; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 25.

<sup>45</sup> eş-Şûrâ 42/32.



وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ

“Havuz gibi çanaklar.”<sup>46</sup>

#### 1.4.1.3. MÜEKKED TEŞBİH

Müekked teşbih; içerisinde teşbihin unsurlarından müşebbeh, müşebbehün bih bulunmasına ve vechi şebbeh bulunmasına rağmen teşbih edatının zikredilmediği teşbihtir. Bu şekilde gelen teşbihe mükked teşbih denilmesi, edatın aradan kalkması, muhatapta sanki müşebbeh, müşebbehün bihin aynısıymış gibi bir intiba bırakmasından dolayıdır. Böyle bir teşbih vermek istenilen anlamı pekiştirir. Nitekim buna Türkçede “pekiştirilmiş” teşbih denilmektedir.<sup>47</sup> Örnek: “العلم نور يهدي كل /Hatem, vermede (cömertlikte) denizdir.”, “وجهه قمر /Yüzü, aydır.”, “علم نور يهدي كل /Hatem, vermede (cömertlikte) denizdir.”, “وجهه قمر /Yüzü, aydır.”, “علم نور يهدي كل /Hatem, vermede (cömertlikte) denizdir.” Bu örneklerde sadece teşbih edatı olmadığından dolayı mükked teşbih çeşidi meydana gelmiştir. Şu şiiri de örnek vermek mümkündür:

أَنْتَ نَجْمٌ فِي رَفْعَةٍ وَضِيَاءٍ تَجْتَليكَ الْعُيُونُ شَرْقًا وَعَرَبًا

Sen, yükseklik ve parlaklık yönünde bir yıldızsın

Doğuda da batıda da bütün gözler sana bakar.<sup>48</sup>

Bu şiirde vech-i şebbeh, “رَفْعَةٍ/yükseklik” ve “ضِيَاءٍ/parlaklık” olmak üzere iki sıfattan ibaret iken, teşbih edatı zikredilmemiştir. Konuyla ilgili başka bir örnek de şu âyette gelmiştir:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَمَدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

“Dağları, yerinde durmuş hareketsiz şekilde görürsün, hâlbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler.”<sup>49</sup>

Âyette dağlar yürüme yönünde bulutlara benzetilmiştir. Müşebbeh “هِيَ”, müşebbehün bih “السَّحَابِ” ve vech-i şebbeh de “المرور” şeklindeki mastardır.

#### 1.4.1.4. BELİĞ TEŞBİH

Beliğ teşbih; sadece müşebbeh ve müşebbehün bihin zikredildiği, vech-i şebbeh ve teşbih edatının zikredilmediği teşbihtir. Buna beliğ teşbih adı verilmiştir. Çünkü edat ve vech-i şebbeh zikredilmeyince sanki teşbihin iki tarafı olan benzeyen ve benzetilen aynı şey gibidir.<sup>50</sup> Örnek: “العلم نور /Hatim denizdir.”, “علم نور /Hatim denizdir.” Aşağıdaki şiirde de bu türden teşbih mevcuttur:

التَّشْرِ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَائِيرُ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَمُ

(Kadınların) güzel kokuları misk,<sup>51</sup> yüzleri dinar

<sup>46</sup> Sebe 34/13.

<sup>47</sup> Zafer Kızıklı, “Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde “Teşbih”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/27 (Nisan. 2007), 27.

<sup>48</sup> Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 25.

<sup>49</sup> en-Neml 27/88.

<sup>50</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 179; Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vazihâ*, 21.

<sup>51</sup> التَّشْرِ مِسْكٌ /en-Neşir; Güzel koku demektir (bk. Ferâhidî, “nşr”, 4/221).





Avuç kenarları (Parmakları) ise 'anem ağacıdır.<sup>52</sup>

Mütenebbî (354/965) bir şiirinde ölümü hırsıza şu şekilde benzetmiştir:

وما الموت إلا سارقٌ دَقَّ شَخْصَهُ يَصُولُ بلا كهفٍ ويسعى بلا رجل

Ölüm kendini gizlemiş hırsızdan başka bir şey değildir.

Eli olmadığı halde saldırır, ayağı olmadığı halde yürür.

Şair ölümün gizliliğini ve ne zaman geleceğini, kendini saklayan, gizli bir şekilde başkalarına zarar veren hırsız kimseye benzetmiştir. Şiirde sadece teşbihin tarafları dediğimiz müşebbeh ve müşebbehün bih zikredildiği için belîğ bir teşbih oluşmuştur.<sup>53</sup>

Aşağıdaki ayetler ve hadiste de benzer örnekler vardır:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ

"Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir."<sup>54</sup>

جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ

"Onları biçilmiş ekin, sönmüş ateş haline getirdik."<sup>55</sup>

الصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ

"Namaz bir nur, sadaka bir delil ve sabır da bir ışıktır."<sup>56</sup>

الْمُؤْمِنُ فِي الدُّنْيَا صَيْفٌ وَمَا فِي يَدِهِ عَارِيَةٌ وَالصَّيْفُ مُرْتَجِلٌ وَالْعَارِيَةُ مُؤَدَّةٌ

"Mümin dünyada bir misafir, elindeki de emanettir. Misafir gider, emanet geri alınır."<sup>57</sup>

Şair Lebîd'e (40/660) ait olduğu söylenen ve son hadisin anlamına yakın bir beyt ise şu şekilde gelmiştir:

وَمَا الْمَالُ وَالْأَهْلُونَ إِلَّا وَدَائِعٌ وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تُرَدَّ الْوَدَائِعُ

Mal ve aileler ancak birer emanettir.

Bir gün emanetin geri verilmesi gerekmektedir.<sup>58</sup>

#### 1.4.2. VECH-İ ŞEBEHİN ANLAŞILMASINA GÖRE TEŞBİH

Vech-i şebelin anlaşılmasına göre teşbih dört çeşitten ibarettir. Bunlar; mübtezel yakın teşbih, garip uzak teşbih, temsîlî teşbih ve zımnî teşbihtir.

##### 1.4.2.1. MÜBTEZEL YAKIN TEŞBİH

<sup>52</sup> العنم شجر من الشجر السواك / el-Anem; misvak ağaçlarının bir çeşidi olup, dalları yumuşak, yaprakları çok zarif bir ağaçtır. Şiirde kadınların parmakları, bu ağacın yumuşak dalına ve zarif yapraklarına benzetilmiştir (bk. Ferâhidî, "anm", 3/242).

<sup>53</sup> Carim & Emin, *el-Belâğatu'l-vażihâ*, 37.

<sup>54</sup> el-En'âm 6/32.

<sup>55</sup> el-Enbiyâ 21/15.

<sup>56</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzu's-ş-şâlihîn* (Dâru'r-Rayyân li-Türâs, ts.), 25.

<sup>57</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidüddünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye 1983), 9/101; Kazvîni, *el-İzâh*, 165.

<sup>58</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 165.









Beni denemek için, türlü türlü üzüntülerle deniz

Dalgaları gibi perdelerini üzerime bırakan birçok gece var.<sup>65</sup>

Bu beyitte gece, denizin dalgasına teşbih edilmiştir, fakat teşbih bununla bitmemiş. Zira şair, geceyi çeşit çeşit kederlerle kendisini denemek için örtülerini üzerine atmakla vasıf etmektedir. Böyle olunca burada açıkça belirtilmeyen başka şeylere de benzetilmekte ve teşbih basit bir teşbihten çıkarak karmaşık bir durum almaktadır. Bu nedenle teşbihin iki unsurundan birinin başka şeylerle nitelenerek teşbihin karmaşık bir durum alması, onun “temsil” şeklinde isimlendirilmesine sebep teşkil edilmiştir.<sup>66</sup>

Bu tür teşbihin örnekleri Kur'ân'da çoktur ancak burada iki örnekle iktifa edilecektir:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ

“Mallarını Allah yolunda sarf edenlerin durumu, her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir.”<sup>67</sup>

Bu âyette mal ve servetlerini rableri rızasında harcayanların halleri, alacakları mükâfatın kat kat olması yönünden buğday tanelerine teşbih edilmiştir. Adam buğday eker, ondan yedi başak çıkar her başakta da yüz buğday tanesi vardır. Böylece bire yedi yüz veren bu buğday tanesi gibi, Allah yolunda verilen zekât ve sadakalara da yedi yüz kat sevap verilmiş olur.

وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ

“Allah'ın rızasını kazanmak ve kalplerini sağlamlaştırmak için mallarını sarf edenlerin durumu, yüksekçe bir tepede bulunan, bol yağmur aldığı yemışlerini iki kat veren, bol yağmur yağmasa bile çisentisi yeten bir bahçenin durumu gibidir.”<sup>68</sup>

Yukarıda geçen âyette, ihlaslı bir şekilde verilen sadakanın durumu, bol yağmurlu bir yerde olan, bol yağmur yağmasa bile az bir çisentinin ürünün büyüyüp bol olması için yeterli olduğu bahçeye teşbih edilmiştir.

Son olarak bir hadis örnek verilecektir:

مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى

“Müminler, birbirlerine olan sevgi, acıma ve şefkatlerinde bir vücut gibidirler. Vücudun bir organı rahatsızlanırsa diğerleri de uykusuzluk ve ateşle ona katılırlar.”<sup>69</sup>

#### 1.4.2.4. ZİMNİ TEŞBİH

Bu tür teşbihte, daha önce geçen teşbih çeşitlerinde müşebbeh ve müşebbehün bih açıktan zikredilirken, burada zikredilmez. Bunun bir teşbih olduğu ancak cümlenin bağlamından anlaşılacaktır. “إذا/وعد الكريم أعطى فالبرق يعقبه المطر”/Cömert kişi vaatte bulunduğu yerine getirir, zira şimşegin ardından yağmur yağar.<sup>70</sup> Burada iki ayrı cümle, birbirine atıf harfi olan “fâ” edatıyla bağlanmıştır. İlk cümledeki “cömert kişi” ikinci cümledeki “şimşege” doğrudan değil de

<sup>65</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 191.

<sup>66</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 193.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/261.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/265.

<sup>69</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-şahîh* (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, 1407), “Birr”, 66.

<sup>70</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 183; Carim & Emin, *el-Belâgatul-vazihâ*, 25.



dolaylı yoldan benzetilmiştir. Ancak cümleler güzel bir şekilde tahlile tabi tutulduğunda aralarındaki ilgi ve benzerlik anlaşılacaktır. Başka bir örnek de şöyledir:

إِصْبِرْ عَلَى حَسَدِ الْحَسُودِ فَإِنَّ صَبْرَكَ قَاتِلُهُ فَالْتَّارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ

Kıskanç kişinin kıskançlığına sabret, zira senin sabrın onu öldürür.

Ateş, şayet yiyecek bir şey bulamazsa kendi kendini yer.<sup>71</sup>

Hasedine karşı cevap verilmeyen, öfkesiyle baş başa kalarak kendini heder eden kıskanç kimse, odun atılmadığında giderek zayıflayan, sonra kül olan ateşe teşbih edilmiştir. Nasıl ateş odun takviyesi yapılmadığında içindeki odunları yakıp bitirerek yok olursa, kıskanç kimse de muhatabının sabrı karşısında içten içe kendini yer bitirir. Burada haset eden kişi ateşe benzetilmiştir. Ancak alışılmış olan teşbihin kurallarını burada görmek mümkün değildir. Zira açıktan değil dolaylı bir yolla ve cümlenin siyak-sibakında teşbih anlaşılabilir.<sup>72</sup>

## 2. KUR'ÂN'DA TEŞBİH ÖRNEKLERİ

Kur'ân'da, teşbih sanatı, ayetlerdeki lâfzî i'câzı ve vasıflardaki mübalağayı ifade eder. Gizli olan şeyleri açık, aklî olan şeyleri de hissî gösterir. Ayrıca “teşbih” sanatı, çirkinî güzel, güzeli çirkin, uzak olanı yakın ve yakın olanı uzak gösterir. Manaya açıklık kazandırarak pekiştirir. Hiç şüphesiz Kur'ân'da, yukarıda detaylı olarak açıkladığımız teşbihin her çeşidini bulmak mümkündür. Ancak çalışmanın hacmini dikkate alarak, burada tüm teşbih çeşitlerini ayrı ayrı ele almaktan ziyade, Kur'ân'nın derya misali belâgatinden sadece birkaç örnek üzerinde durulacaktır. Bu örnekler bazen, teşbihin tarafları denilen müşebbeh ve müşebbehün bihin ikisi birden, aklî veya hissî gelebildiği gibi, biri hissî diğeri ise aklî şeklinde gelebilmektedir. Her örneğin sonunda mümkün mertebe bu durumdan bahsedilecektir. Görme, koklama, işitme, tatma, dokunma şeklindeki beş duyudan biri ile hissedilebilenlere hissî adı verilirken, söz konusu duylarla hissedilmeyen soyut nesnelere de aklî denilmektedir.<sup>73</sup>

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَيَّ شَيْءٍ

“Rablerini inkâr edenlerin hali; fırtınalı bir günde rüzgârın onu şiddetle savurmuş olduğu bir kül yığınının benzeri! O kazandıklarından hiçbir şey elde edemeyecektir.”<sup>74</sup>

Burada müşebbeh, inkâr edenlerin dünyada yapmış oldukları amelleridir. Müşebbehün bih ise şiddetli bir fırtınaya maruz kalmış kül yığınlarıdır. Aralarındaki alaka (ilgi) ise her ikisinin de yok olup gitmesidir. Yani fırtına külü darmadağın edip yok ettiği ve hiçbir zaman bir araya gelmesi mümkün olmadığı gibi, iman etmeyen kişinin yapmış olduğu ve umut bağladığı iyilikleri de o şekilde yok olup gider ve hiçbir şekilde ondan istifade edemeyecektir. Başka bir ifadeyle; soyut bir hal, somut ve gerçek bir hale benzetilmiştir. Soyuttan kasıt inkâr edenlerin iyi amelleri, somut ve olgusaldan ise rüzgârın göklere savurduğu kül yığınıdır. Buna göre, iman nuruyla aydınlanmamış, inkârcı kimsenin olumlu fiilleri, eserleri, hayır ve hasenatları, manevi kıstas yönünden geçersiz, temelsiz ve güvensizdir. Talep edilen ve umulanın hilafına sonraki gerçeğin bu şekilde zuhur

<sup>71</sup> Carim & Emin, *el-Belâgatü'l-vazihâ*, 50-51.

<sup>72</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 193; Carim & Emin, *el-Belâgatü'l-vazihâ*, 50-51.

<sup>73</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, 172; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 221.

<sup>74</sup> İbrahim 14/18. Bu âyetin ve daha sonraki tüm ayetlerin mealini verirken “*Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: y.y., 2013)” eserinden faydalanılmıştır. Dolayısıyla her ayetin sonunda söz konusu kaynağın belirtmesine gerek duyulmamıştır.



etmesinden, imanı olmayan bir şahsa bir nedamet, bir de güçlü bir irşat ve vaaz vesilesi yer almaktadır.<sup>75</sup>

بِقَيْعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ  
الْحِسَابِ

“İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaştınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görürverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur.”<sup>76</sup>

Burada inkâr edenlerin fiilleri ve amelleri, soyut bir şeydir ve somut olan serapta görünen suya benzetilmiştir. Aralarındaki ilgi ise, her ikisinin de kişiye herhangi bir fayda sağlamadığı gerçeğidir. Yani buradaki teşbih, temsili teşbih çeşitlerinden olup, inkârcı kişilerin yapacağı iyilikleri, fayda vermeme açısından, sıcak bir günde, çölün ortasında bir avuç suya hasret kişinin serapta görmüş olduğu suya benzetilmiştir. Bu kişi görmüş olduğu suya doğru, tarifi mümkün olmayan sevinç ve umutla koşar adımlarla gider, bir an evvel suya kavuşup kana kana o sudan içmek ister. Fakat bu sevinç ve umut nihayette hayal kırıklığına ve nedamete dönüşür. Zira bu kişinin su diye bildiği şey gerçekten bir seraptan başka bir şey değilmiş. Dolayısıyla gerçeği yansıtmadığı ve samimi olmadığı zaman, Allah'a samimi bir bağlanmış gibi intiba veren ve olumlu nitelikler atfedilen bütün amel ve fiillerin, kişide bir anda, bir tuzak, bir hayal kırıklığına dönüşür. Kendisine en çok ihtiyaç duyulduğu bir anda, bir şeyin aniden ve beklenmedik bir şekilde yok olup, ortalıktan kaybolması, o kişiye hasret ve pişmanlığın en şiddetlisini yaşatmaktadır.<sup>77</sup> Nitekim İbn Âta'dan (öl. 309/922), “Allah'tan başka her şey yoksuldur; yani Hak'tan ve O'nun marifetinden halidir” görüşünü aktaran Sülemî (73/692), şunları söylemiştir:

Bilmelisin ki bir millet zühd meydanına atılır ve Allah dışındaki her şeyi unuttur; Allah'ın onlara olan muhabbetinden dolayı da Hak'a ulaşırlar. Diğer taraftan bir millet de say' ve çabalama ortamına girerler, fakat bunlar Hak'ın farz ettiği vazifelerden bihaberdirler, görevlerini yerine getirmezler, fakat say' ve çabalarıyla Rabbine ulaşacaklarını tahmin ederler. Hâlbuki Rabbine, yalnız Rabbinin inayet ve keremine ulaşmış kişi ermiştir.”<sup>78</sup>

Aşağıdaki âyette ise dünyada yaptıkları harcamalarına karşılık, bir mükâfat ve iyi bir gelecek beklerken, onların bu harcamaları, rüzgârın savurup yok etmiş olduğu ekin gibi, kendilerine hiçbir yarar vermeyeceği teşbihi bir anlatımla izah edilmiştir.

مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ

“Bu dünya hayatında sarf ettiklerinin durumu, kendilerine zulmeden kimselerin ekinlerine isabetle kavurup mahveden soğuk bir rüzgârın durumu gibidir.”<sup>79</sup>

Kâfirler, inançsızlar ve bunlara benzeyen kimseler, iman cevheri olmadığından veya iman olduğu halde mallarını dünyalık amaçları nedeniyle veya riya yaparak, övünmek ve toplum tarafından methedilmek niyetiyle infak ettikleri için onlara bir yarar celp etmeyecektir. İman nuru olmadan veya Allah rızası dışında infak edilen bu malların durumu, yakıcı bir hortumun bir bitkiye

<sup>75</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî, “en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân”, *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah & Muhammed Zeğlül Selam, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısır 1387/1968), 82; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: y.y., 1952), 239-241; Kılıç, “Kur'ân ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri”, *İslami İlimler Dergisi*. 5/1 (Bahar 2010): 17.

<sup>76</sup> en-Nur 24/39.

<sup>77</sup> Rummânî, “en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'ân”, thk. Muhammed Halefullah & Muhammed Zeğlül Selam, 82; Askerî, *Kitâbü's-Şinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, 240.

<sup>78</sup> Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habib b. Rûbeyyia es-Sülemî, *Ziyâdâtu hakâiki't-tefsir* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1997), 107.

<sup>79</sup> Âl-i İmrân, 3/117.



musallat olması ve geride hiçbir şey kalmayacak şekilde onu yok etmesi gibidir. Başka bir ifadeyle, Allah rızası gözetilmeden yapılan şeylerin kıyamet günündeki durumu şöyledir: Çiftçi ürünlerini eker, ürünler yeşerir ve olgunlaştığında hasat edip güzel bir kâr elde edeceğine dair beklentisi güçlenir. Tam bu esnada kavurucu bir rüzgârın esip bütün ürünlerini yakıp kavurduğunda elde nasıl bir şey kalmazsa, Allah rızası dışında yapılan ameller de buna benzer.<sup>80</sup>

Bu âyette müşebbeh, “مَا يُفْقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا”/inançsız kimselerin dünyada infak ettiği” şeylerdir. Müşebbehün bih, “şiddetli ve soğuk rüzgârın isabet etmiş olduğu kavmin ekini” dir. Vech-i şebih ise “yok olmak, helak olmak” tır. Ayrıca müşebbeh olan “harcamalar ve niyet” beş duyu organıyla algılanamadığından dolayı aklı, müşebbehün bih ise “rüzgâr” olup algılanabildiğinden dolayı hissîdir.

Müşriklerin şirkten kaçınmalarının gerekli olduğunu ve hatta bunun şart olduğunu ifade eden şu âyette yine aklı olan şirk, hissî olan bir nesneye benzetilmiştir:

وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ

“Kim Allah’a ortak koşarsa sanki o, gökten düşüp parçalanmış da kendisini kuşlar kapmış yahut rüzgâr onu uzak bir yere sürüklemiş (bir nesne) gibidir.”<sup>81</sup>

Âyette geçen benzetmeyi Zemahşerî (538/1144), şu şekilde izah etmiştir: “Kim Allah’tan başka bir ilah edinirse büyük bir hüsrana uğramış ve açık bir helake düşmüş olur. O gökyüzünden düşüp yırtıcı kuşların kapıp paramparça ettiği ve her birinin bir parça koparıp aldığı ve tamamen helake uğradığı kimse gibidir. Yahut rüzgârın savurduğu, helak edici ıssız, kurtuluş olmayan bir yere sürüklediği kimse gibidir.” Müellif, sözlerine şu şekilde devam etmiştir. Her kim Rabbinde şirk iddia ederse adeta semadan yuvarlanıp düşen ve kuşların kaptığı kimseye benzer.<sup>82</sup> Bu teşbihten maksat, şirkin çirkinliğini göstermek ve ondan nefret ettirmektir.

Özetle; imana sahip olmayı semada yükselmeye, imanı terk etmeyi ve Allah’a şirk koşmayı semadan düşmeye, dine aykırı düşüncelerle mülahazaların bertaraf eden heva ve onu sapıklık vadilerinde savuran şeytan ise helak eden çukurlara sürükleyen rüzgâra benzetilmiş olur. Şirk ve inançsızlık içinde bocalayan milletler veya fertlerin hayatı ise, her hâlükârda sonsuz bir hüsrana, ebedi bir kopuş, lime lime şekilde parçalanma, pişmanlık ve sefalet içinde kıvrınmaktır.<sup>83</sup>

Yine inançsız kimselerin halet-i ruhiyesini, somut ve hissedilir bir teşbihle ifade ediliyor:

يَكْدُ يَرَاهَا وَمَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ أَوْ كَطَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لَجِيٍّ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ لَمَّ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

“Ya da o inanmayanların düşünce, duygu, iş ve hareketleri denizin derinliklerinde bulunan karanlıklara benzer. Öyle bir karanlık ki onu, dalga üstüne dalga örtüyor. Üzerinde de kapkaranlık bir bulut! Üst üste binmiş karanlıklar. O inançsız kimse elini uzatsa neredeyse kendi elini dahi göremiyor! Ve Allah kime nur bahşetmezse onun hiçbir nuru olamaz.”<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsiru'l-keşşâf an hakâiki javâmîdi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavid (Riyad: Dâru'l-Âbikân, 1998), 1/614-615; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahman İbn Âtiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/352.

<sup>81</sup> el-Hacc, 22/31.

<sup>82</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavid, 4/191-192.

<sup>83</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavid, 4/191-192; Kılıç, “Kur’ân ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri”, 32.

<sup>84</sup> en-Nur 24/40.



Karanlık üstünde karanlık! Evet, yoktan var edilen,<sup>85</sup> nimetlerin en büyüğü olan akıl ile şerefendirilen, evren ve içindekilerinin tümü kendisine musahhar kılınan,<sup>86</sup> bir saniyesi dünyalara bedel olan sağlığı<sup>87</sup> kendisine yıllarca ikram edilen inkârcı kimselerin durumu işte bu şekilde olacaktır. Zira bu şekilde olan kimse, yukarıda sayılan ve daha sayılamayacak<sup>88</sup> kadar çok olan Rabbinin nimetine karşı nankörlük yapmıştır.<sup>89</sup>

Dolayısıyla onun bu şekildeki inançsızlığını Allah; dibine ulaşılamayacak kadar derin olan, bir o kadar da karanlık olan ayrıca üstüne kara bulutlar çöken denize benzetmiştir. Bu ise insanoğlunu dehşete düşürecek, yüreğini ağzına getirecek, belini adeta kıracak ve aklını başından alacak bir manzara, bir teşbih şeklidir. İşte bütün bunları yaşayacak olan, inançtan mahrum, nankör, akıl ve şuurdan yoksun en'am/hayvanlar misali sadece behimi egosunu tatmin etme derdinde ve peşinde olan kişi ve kişilerdir. Allah'ın nuru dışında ışık aramak, beyhude olduğu gibi hiç şüphesiz ebedi karanlıklarda kalmaktan başka bir şey değildir.<sup>90</sup>

### 3. HADİSTE TEŞBİH ÖRNEKLERİ

Hiç şüphesiz hadisler; İslam şeriatının ikinci kaynaklarıdır. Aynen Kur'ân gibi lügat, beyân, me'âni ve bedi' ilimlerinde istidlalde başvuru olan önemli kaynaklardandır. Zira onları iradeden (söyleyen) zat Allah'ın resulü ve aynı zamanda Arapların en fasihi olan<sup>91</sup> Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Onun söz ve ifadeleri birer edebî örnektir. Belâgat sahibi kimseler, bundan mümkün merteye istifade etmeye gayret etmişlerdir. Hadislere bakıldığında gerçekten teşbihin tüm çeşitlerini görmek mümkündür. Ancak bu çalışmada teşbihin bütün çeşitlerini ayrı ayrı vermek yerine birkaç örnek üzerinde durulacaktır.

عن جرير بن عبدالله قال: خرج علينا رسول الله ليلة البدر فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لاتضمامون في رؤيته.

Cerîr b. Abdullah (51/671) şöyle dedi: Bir gece Allah resulü (s.a.v.) yanımıza geldi, ayın on dördü idi. Allah resulü (s.a.v.) aya baktı ve buyurdu ki; “şunu (ayı) gördüğünüz gibi kıyamet gününde rabbinizi göreceksiniz. O’nu görmek için yığılıp bir sıkıntı da çekmezsiniz.”<sup>92</sup>

Bu hadiste Allah resulü (s.a.v.) iman sahiplerine, ahirette Allah'ı göreceklarını müjdelemektedir. Nitekim Allah'ı görme olayını da teşbihi bir anlatımla vermiştir. Malumdur ki ayın evreleri vardır ve ayın en parlak, ziyası daha fazla olduğu evresi hiç şüphesiz ayın on dördü denilen evredir. Yani ay bu evreye girdiği zaman herkes çıplak gözle ve kolay bir şekilde görecektir. İşte insanlar bu evrede ayı kolay bir şekilde hiç zahmet çekmeyerek gördükleri gibi mümin, iman sahipleri de öbür dünyada, ahirette rablerini görecekler. Bu konuda hiçbir yığılma ve sıkıntı da çekmeyeceklerdir. Burada aklı olan Allah'ın görünmesi, hissî olan on dördündeki aya teşbih edilmiştir.

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الظلم ظلمات يوم القيامة

<sup>85</sup> Bk. “Sizi topraktan yaratması, Allah'ın ayetlerindedir. Sonra siz, beşer olarak yayıldınız.” (er-Rum 30/22); “O (Allah) ki, her şeyi en güzel bir şekilde yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı.” (es-Secde 32/7).

<sup>86</sup> “Görmüyor musun ki, Allah yeryüzündekileri ve onun emriyle akıp giden gemileri size musahhar kıldı.” (el-Hacc 22/65).

<sup>87</sup> “Hastalandığımda bana şifa veren, beni sağlığıma kavuşturan O'dur/Allah'tır.” (eş-Şuâra 26/80).

<sup>88</sup> “Şayet Allah'ın nimetini saymaya kalkarsanız sayamazsınız. Gerçekten Allah mağfireti bol, merhameti çok olandır.” (en-Nahl 16/18).

<sup>89</sup> “Kahır olasıca insan! Ne kadar da nankördür.” (Âbese 80/17); “Gerçekten insan Hem çok zalim hem de çok nankördür.” (İbrâhîm 14/34).

<sup>90</sup> “Allah, iman eden kimselerin velisidir/yardımcısıdır. Onları karanlıklardan nura/aydınlığa çıkarır. O kimseler ki nankörlük etmişler, onların da velisi tağutlardır. Onları/inançsızları nurdan karanlıklara çıkarırlar.” (el-Bakara 2/257; ayrıca bk. el-Mâide 5/16; el-Araf 7/157; İbrâhîm 14/1; el-Ahzab 33/43; et-Talak 65/11).

<sup>91</sup> “أنا أفصح العرب بئذ أي من قريش”/Ben Arapların en fasihiyim. Üstelik ben Kureys'tenim.” (Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Camiu's-şagîr fî ehâdisi'l-beşîr en-nezîr* (Mısır: y.y., ts.), 397).

<sup>92</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Tevhid”, 24.



Abdullah b. Ömer (73/693), Peygamber'den aşağıdaki hadisi rivayet eder: “Zulüm kıyamet gününde karanlıktır.”<sup>93</sup>

Zulüm, kalbin kararması sonucu ortaya çıkar. Zalim olan kimsenin kalbi hidayet nuruyla aydınlanmış olsaydı, zulmün akıbetini tefekkür eder ve bu cürme teşebbüs etmezdi. Kalbin bu kararması kıyamet günü sahibini karanlıklar içinde bırakacaktır.

Hadiste, zulmün, haksızlığın ne kadar kötü bir fiil olduğu ve onu işleyen kişiyi ne denli tehlikelerin beklediğinin mesajı verilmektedir. Hissî bir şey olan karanlık, her yönüyle riskli ve maceralarla doludur. Zulüm de aynen karanlıklar gibi onu işleyen açısından riskli ve tehlikelidir. Nitekim Allah resulü (s.a.v.) burada zulüm ve haksızlık yapanları da uyarmaktadır.

Zulüm kelimesi, Kur'ân'da yirmi ayette yer alırken, iki yüz dokuz defa da müştakları yer alır. İki yüz defadan fazla yerde zulüm kelimesi “şirk, küfür” ya da “Allah'ın hükümlerini yerine getirmeme, günah olan bir fiili işleme”, yaklaşık yirmiden fazla yerde “beşerî münasebetlerde haksızlığa bulaşma” manasında gelmiştir. Kur'an'ın yetmiş küsur yerinde; insanoğlunun dünyada uğradıkları zararın ve öbür âlemde görecekları cezaların kendi elleriyle kesp ettiklerinin sonucu olduğu, dolayısıyla inkâr edenlerin ve kötülük işleyenlerin sonuçta kendilerine zulmettikleri, adil olan Rabbimizin hiç kimseye zulmetmeyeceğini belirtir.<sup>94</sup>

Özetle: Allah'ın resulü (s.a.v.), bu hadiste yukarıda sayılan zulmün çeşitleri arasında herhangi bir ayırım yapmadan, zulmün hangi çeşidi olursa olsun, kıyamet günü onu işleyen için karanlıklara benzetmiştir.

عن أبي هرير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صنفاً من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رءوسهن كأسنمة البخت المائلة لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها وإن يريحها ليجد من مسيرة كذا وكذا.

Ebû Hüreyre (58/678), Peygamber'den aşağıdaki hadisi rivayet eder: “Cehennem ehlinde iki kısım vardır, onları görmeyeyim! Yanlarında sığırkuyruğu gibi coplar taşıyıp onunla insanları döven kimseler. Diğeri ise giyinmiş, çıplak, sallanarak yürüyen, başkalarına da bunu öğreten, başları deve hörgücü gibi olan kadınlardır. Bunlar cennete giremeyecektir, onun kokusunu da duyamayacaklardır. Oysaki onun kokusu şu kadar ve şu kadar mesafeden duyulacaktır.”<sup>95</sup>

Bu hadisin şerhinde imam Nevevî (676/1277) şöyle demiştir: “Bu hadis, nübüvvet mucizelerindedir. Resulullah'ın (s.a.v.) buyurduğu şekilde vaki olmuştur (meydana gelmiştir). Hadisteki giyinik çıplaklara gelince onunla ilgili birkaç görüş vardır:

- Birincisi: Allah'ın nimetinden giyinirler fakat şükründen çıplaktırlar.
- İkincisi: Elbise olarak giyiniktirler, yalnız hayır işlerinde, ahirete önem vermede ve ibadetlere özen göstermede çıplaktırlar.
- Üçüncüsü: Güzelliği göstermek için bedeninin bir kısmını kapatır bir kısmını açarlar. Bunlar giyinik çıplaktırlar.
- Dördüncüsü: Vücudunun iç kısmını belli eden ince elbiseler giyerler. Bunlar giyinik çıplaktırlar.

<sup>93</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahîh*, 3. Basım, (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde 1407), “Birr”, 56.

<sup>94</sup> İsfahânî, “zlm”, 411; Muhammed Fuad Abdulbâki b. Sâlih el-Mısıfî, “zlm”, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364), 434-438.

<sup>95</sup> Müslim, *el-Cami' u's-şahîh*, “Cennet”, 53.





Meyleden ve kendine meylettiren kadınlara gelince, onlar hakkında ise şunlar söylenmiştir: Allah'a itaat, namuslarını korumak vb. hususlardan yüz çevirenlerdir.”<sup>96</sup>

Başka bir görüşe göre ise meyledenler; yürürken kibirlenerek yürüyenlerdir. Omuzlarını sallayıp salınarak yürüyenlerdir, meylettirenler; yaptıklarını başkalarına öğretenlerdir, başkalarına kötü örnek olanlardır. Son bir görüşe göre de meyledenler; hayat kadınları gibi saçlarını tararlar, erkeklere meylederler; gösterdikleri süsleriyle de erkekleri kendilerine meylettirirler.<sup>97</sup>

Hadiste geçen “başları deve görücü gibidir” ifadenin anlamı ise; baş giysisi olarak kullanılan örtü, eşarp vb. malzemelerle başlarını kaba göstermeleridir.<sup>98</sup>

Hadisin baş tarafında geçen “yanlarında sığırkuyruğu gibi coplar taşıyorlar” ifadesi; devlet yetkilileri ve zabıtalının kamçılarıyla yorumlanmıştır. Devr-i saadetten sonra, özellikle Emeviler devrinde millete zulmeden devlet adamları bulunmuştur. Hatta kamçılıkla kalmamış, idama kadar gidilmiştir. Büyük din âlimlerinden olan imam Âzam, imam Malik ve Ahmed b. Hanbel gibi birçok âlim bile bu zulümlerinden nasiplerini almışlardır.<sup>99</sup>

Yukarıda geçen hadiste Allah resulü (s.a.v.), izahı yapılan iki çirkin fiili işleyenlerin cennete giremeyeceklerini, hatta cennetin kokusu uzak mesafelerden duyulduğu halde bu iki cürmü işleyenler duymayacaklarını buyurmaktadır. Aslında söz konusu olan hadisin hemen başında geçen Resulüllah'ın “لم أرهما” şeklindeki ifadesinde büyük bir tehdit vardır. Zira bu ifade, her ne kadar “hala onları görmedim, onları göremiyorum” şeklinde farklı yorumlara tabi tutulmuş olsa da sanki en uygun olan yorum “onları görmeyeyim, karşıma çıkmasınlar” şeklindeki yorumdur. Bu ise söz konusu olan o iki fiilin ne kadar kötü ve çirkin olduğunu göstermektedir. Sanki Allah resulü (s.a.v.), “bu çirkin fiilleri işlemeyin” şeklinde bir nehiyle, insanları onlardan uzak tutmak istemektedir. Bu, şuna benzer; birisinin bir işi yapmasını istemiyorsun, o kişi ise onu yapmakta ısrar eder. Sen de ona “haydi yap, yap da göreyim veya bu işi yapanı göremiyorum.” diyeceksin. Sen bu sözlerinle aslında onu o işten caydırmak, onu o işi yapmaktan menetmek istemektesin.

Özetle, yukarıda geçen hadiste iki teşbih mevcuttur. Birincisi; yetkililerin ellerindeki şey, sığırkuyruğuna benzetilmiştir. İkincisi ise, başlarını çeşitli malzemelerle büyüten kadınların başı, deve hörgüçlerine benzetilmiştir. Söz konusu olan her iki teşbihte de hissî olanı (yetkililerin elindeki şey, kadınların başı) yine hissî olana (sığırkuyruğu, deve hörgüçü) benzetilmiştir.

عن أبي هرير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الساعى على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو كالقائم لا يفتر، وكالصائم لا يفطر.

Ebü Hüreyre (r.a.), Peygamber'den aşağıdaki hadisi rivayet eder: “Dul kadın ve yoksul kimseler için çalışıp çabalayan kişi Allah yolunda cihad eden kimse gibidir.”<sup>100</sup>

Bu hadiste Allah resulü (s.a.v.), sosyal bir duruma dikkat çekmektedir. Zira fakir ve kimsesizlere el atıp onlara maddi ve manevi destekte bulunan kişiyi, gerçekten Allah için, Allah'ın kanunu ve nizamı yeryüzünde hâkim olsun diye cihad eden kimseye veya hiç yorulmadan, usanmadan sürekli Allah için ruku', secde eden ve sanki hiç iftarını açmayacak şekilde oruç tutan kimseye benzetmiştir. Hadis üzerinde biraz tefekkür eden herkes İslam dininin, sosyal ilişkilere ne kadar önem verdiğini görecektir. Zira sosyal grup içinde en fazla ezilen ve her türlü zorluklara maruz

<sup>96</sup> Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*, 109-110.

<sup>97</sup> Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*, 109-110.

<sup>98</sup> Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*, 109-110.

<sup>99</sup> Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*, 109-110.

<sup>100</sup> Buhârî, *eş-Şâhih*, “Birr ve Sila” 24.





kalan kesim hadiste dikkat çekilen kesimdir. Dul bir kadın hem maddi hem de manevi olarak zayıf güçsüz ve korumasızdır. Miskin kimse ise maddi olarak fakir yoksul ve güçsüz bir durumdadır. İşte bu durumda olan kimselere yardımda bulunmak, onların ihtiyaçlarını gidermek için çalışıp çabalamak, maddi ve manevi destekte bulunmak, gerçekten islâmî değerler sıralamasında üst sıralarda yer alan üç büyük değerle eş tutulmuştur. Bu değerlerden ilki olan cihadın fazileti ile ilgili onlarca ayet ve hadisler vardır.<sup>101</sup> Hakeza namaz<sup>102</sup> ve orucun<sup>103</sup> faziletleriyle ilgili birçok ayet ve hadislerin varlığı, ehline malumdur.

Özetle, bu hadiste iki hissî şeyler arasında teşbih yapılmıştır. Yoksul ve kimsesizler için yapılan yardım ve çalışmalar olan müşebbeh hissî olduğu gibi, Allah yolundan cihad veya uzun süre yorulmadan namaz kılmak ve sürekli oruç tutmak olan müşebbehün bih de hissîdir.

عن أبي أمامة الباهلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم، ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله وملائكته وأهل السموات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير.

Ebü Umâme el-Bâhilî (86/705), Peygamber'den aşağıdaki hadisi rivayet eder: “Âlimin abide fazileti/üstünlüğü, benim en düşük olanınıza olan üstünlüğüm gibidir.” Sonra Allah resulünün (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Hiç şüphesiz! Allah, melekleri, yuvasında bulunan karınca ve balıklar dâhil, gökler ve yerlerdeki tümü, insanlara hayrı öğretilene dua ederler.”<sup>104</sup>

Bu hadise göre, bilim insanı da kendini ibadete hasreden insan da Rabbi nezdinde değerlidir. Ancak bilim insanı kendini ibadete hasreden insandan daha değerlidir. Zira bilgiyi elde etmek farz, farz dışında kalan diğer ibadetleri yapmak ise nafilidir. Diğer taraftan bilim insanının bilgisinin yararı insanoğlu ile sınırlı kalmayıp, diğer tüm ruh sahiplerini de kapsayıcı bir hususa sahip iken; ibadet eden kimsenin yararı ise sadece kendisiyle sınırlıdır. İbadet ve kulluğun doğruluğu ve makbullüğü de bilgiye bağlı olduğu için, önce bilgi sonra ibadet gelir. Zira bilinmeyen bir işi gereği gibi yerine getirmek mümkün değildir.

Yukarıda zikredilen ve daha sayılmayan birçok meziyetlerden dolayı, Allah resulü (s.a.v.), âlimin faziletine dikkat çekmiş ve bunu teşbih belâgati ile dile getirmiştir. Nitekim bu teşbihi de kendisini de içine katarak yapmıştır. Böylece teşbih yönü daha da güçlü ve kuvvetli bir duruma gelmiş oldu. Zira müşebbehün bih ne kadar değerli ve muteber olursa, müşebbeh de o derece değer kazanır. Dolayısıyla burada benzetilen Allah resulü (s.a.v.) olduğuna göre, benzeyen durumundaki âlim kimsenin değerine değer katılmış oldu.

Son olarak şunları söylemek mümkündür: Bu hadiste ilim ve âlimin ne kadar değerli ve faydalı oldukları, belağî bir üslupla dile getirilmiş ve aynı zamanda aklî olan âlimin abide üstünlüğü, yine

<sup>101</sup> “İnsanlardan özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile mallarıyla canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, mallarıyla canlarıyla cihad edenleri, derece bakımında oturanlardan üstün kılmıştır.” (en-Nisâ 4/95); ayrıca şu ayetlere de bk: et-Tevbe 9/111; es-Saff 61/10-13, vd.: Ebû Zer (r. a.)şunları dedi: Ey Allah'ın Resulü! Hangi amel Allah katında en değerlidir? Şeklinde soru sordum, “Allah'a iman ve Allah yolunda cihaddır” diye cevap verdiler (Buhârî, *eş-Şahih*, “İman”, 2).

<sup>102</sup> “Sana gönderilen kitabı oku ve namazı kıl. Gerçekten namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.” (el-Ankebut 29/45; ayrıca şu ayetler de bk. el-Bakara 2/238, et-Tevbe 9/5, el-İsrâ 17/79). Ebû Hureyre (r. a.), Peygamber'den aşağıdaki hadisi rivayet eder: “Ne dersiniz? Birinizin kapısının önünde bir nehir geçse de o kimse her gün bu nehirde beş defa yıkansa, üzerinde herhangi bir kir kalır mı? Beş vakit namaz işte bunun gibidir. Allah beş vakit namazla günahları silip yok eder” (Buhârî, *eş-Şahih*, “Salat”, 8).

<sup>103</sup> “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.” (el-Bakara 2/183; ayrıca şu ayetlere de bk. el-Bakara 2/184, 185, 187; et-Tevbe 9/112 ). Ebû Hureyre (r.a.), Allah resulünün (s.a.v.) şöyle dediğini rivayet eder: “ Nefsime elinde olan Allah'a yemin ederim ki; oruçlunun ağzından çıkan koku, Allah katında misk kokusundan daha hoştur. Oruç benim içindir, onun mükâfatını bizzat ben veririm. Oruçlu yemesini, içmesini benim için bırakır (Buhârî, *eş-Şahih*, “Savm”, 30).

<sup>104</sup> Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), “İlim”, 4.



aklî olan Allah resulünün (s.a.v.) en düşük mertebedeki ashabına olan üstünlüğüne teşbih edilmiştir/benzetilmiştir.

مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحى والسهر

“İman eden kimseler; birbirlerini sevmeye, acıma ve merhamet etme konusunda, adeta tek bir vücut gibidirler. O vücutta bir organ hastalanıp da rahatsızlık hissettiğinde, onun diğer organları da uykusuz ve sıtma ateşi içinde kalarak huzursuz olurlar.”<sup>105</sup>

Allah'a, diriliş gününe ve ebedi dünyaya inanmak, tüm hareketlerin ve tefekkürlerin kendisinden gayet müteessir olduğu yüce bir değerdir; varoluşsal bir yepyeni yapılanıştır!.. Bu temelden ve varoluşsal baştan yapılış ile bambaşka bir insanlık hücresi, yeni bir âlem ve beşer belenmesi, aksettirip metheden yüce bir anlama seviyesi ortaya çıkmaktadır. Bu kavrayış, objektif gerçekçiliğin, duygusal ve soyut gerçek miyarlarında tekrardan anlamlandırıldığı bir ihya ve bina seviyesidir. İman, iltihak etmenin ateşlediği yüce bilinç ile bütüncül ve kapsayıcı fikrinin yakıcı tezahüründen birisi ise özünü, ayrı ayrı ya da cemaat şeklinde, inanç dünyasının fertlerine karşı gösteren tepkide ifadesini bulur. Başka bir anlatımla, çerçevesi belli edilmiş olan inanç katılımı ve müşterek olan dünyası, bizi, koca bir âlem ile mezcederek, asıl olan “ben” şuurunu reddetmeksizin, ulu bir “biz” şuuruna ulaştırır. İman katılımının ferahlatıcı ve kendinden emin artırıcı derin motivasyonu yanında, benler ve benlikler arası güçlü alaka ve ilişkiler oluşturan en açık boyutu olan dayanışma ve ortak varlık bilinci de işte bu ehemmiyetinden dolayı yukarıda zikredildiği gibi, Nebevî temsil ve anlatıma konu olmuştur.<sup>106</sup>

Burada vücudun her bir organı nasıl değerli ve vazgeçilmez ise; İslam toplumu içerisinde yaşayan her bireyin aynı değerde olduğu vurgulanmış ve Müslüman toplum, bir vücutta benzetilmiştir. Nitekim vücudun işlevi, hareketi, sağlıklı yaşamı için tüm organların uyum içerisinde çalışmasına bağlıdır. Vücuttaki herhangi bir rahatsızlık tüm vücudu nasıl etkilerse, İslam ümmeti ve toplumu da böyledir. Toplumun her bir bireyi değerlidir. Fertler bir araya geldiğinde birliği ve dayanışmayı oluşturur. Bir arabanın tekerlek, direksiyon, motor vb. parçaları tek tek ayrılrsa arabanın bir işlevi ve anlamı olmaz. Toplum bireylerin bir araya gelmesiyle, dayanışmasıyla anlam kazanır ve güçlenir. Başka bir hadisi şerifte de Allah Resulü (s.a.v.) inananları bir binaya benzetiyor.<sup>107</sup>

Bina, tuğlaların yan yana ve üst üste dizilmesi ile oluşur. Tuğlaları birleştiren harçtır. Her bir mümin tuğla, İslam toplumu ise bina, kardeşlik tuğlaları birleştiren harçtır.

Özetle, burada iman sahiplerinin arasındaki ilgi, alaka, yardım ve dayanışma olgusunu tek bir vücutta bulunan ve yekdiğerinin acı ve elemiyle rahatsızlanan, tek bir organmış gibi, sıtma ateşiyle tutuşan dokulara benzetilmiştir. Bu ise o kimselerde bulunan imanî bir gerekliliktir. Şayet bu münasebetler yerine getirilemez, hezimete uğrattılır ve nemelazımlık bir hal alırsa, imanî bir zaaftan söz etmek mümkündür. Bu ise mümine yakışmayan bir durumdur.

## SONUÇ

Teşbihte esas maksat, müşebbehte (benzeyen) bulunan nitelikleri en açık ve etkileyici bir şekilde izah etmektir. Benzeyen ile benzetilen arasındaki ortak nitelik, benzetilende daha meşhur olmalı ya da daha kuvvetli olmalıdır. Bu unsurlara (benzeyen, benzetilen), belâgat ilminin terminolojisinde teşbihin tarafları denilmekte ve teşbihin olmazsa olmaz unsurlarıdır. Teşbihin diğer iki unsuru olan vech-i şebeh ile edat-i teşbih zikredilebilecekleri gibi aynı zamanda

<sup>105</sup> Müslim, *Şahih*, “Birr ve Sıla”, 66.

<sup>106</sup> Kılıç, “Kur’ân ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri”, 30.

<sup>107</sup> Nevevî, *Riyâzu’s-salihîn*, 139.



hazf da edilebilirler. Teşbihin edatı; harf, isim ve fiil olmak üzere üç kısımdan meydana gelmektedir. Benzeyen ve benzetilen unsurlara ait bazı özelliklerden bahsetmek mümkündür. Söz konusu olan özelliklerden bazıları şunlardır: Her ikisinin de hissî ya da aklî olması, taraflardan birisi hissî diğeri ise aklî olması; iki tarafın da müfret ya da mürekkebe olması, taraflardan birisi müfret diğeri ise mürekkebe olmasıdır. Bazı kriterler göz önüne alınarak, Teşbih belâgati kısımlara ayrılmıştır.

Teşbihte, aradaki müşabehet açısından benzeyenden benzetilene geçiş, hemen akla gelmeyen veya az ya da çok hayal unsuru taşıyan bir hususiyet olursa bu şekildeki teşbihin gönüllerde tesiri daha fazla olur. Fakat benzerlik, herkesin aklına kolayca gelen basit bir şey olup, herhangi bir hayal unsuru da taşımazsa böyle bir teşbihin belâgî bir değeri yoktur. Diğer taraftan teşbih, benzeyenle benzetilenin arasındaki geçişin durumu, taşıdığı hayal unsuru, lafızlarının oluşumu ve mübalağa ifade etmedeki seviyeye göre farklı derecelere ayrılmıştır. Mübalağa yönünden en üstün teşbih, vech-i şebeh ile edat-i teşbihin zikredilmediği teşbihtir ki buna teşbih-i belîğ denilmektedir. Zira bu çeşit teşbihte benzeyen ile benzetilen aynı nesne olduğu fikri mevcuttur. İkinci sırada vech-i şehh ve edat-i teşbihten, birisinin zikredilmeyen teşbih gelmektedir. Mübalağa yönünden teşbihin en alt derecesi, teşbihin bütün unsurlarının zikredildiği teşbihtir.

Kur'ân-ı Kerîm vahyedildiği zamandan bu yana İslâmî ilimlere mesnet ve memba olmuştur. Kur'ân belâgat ve fesahati ile belâgat ilmine de kaynak ve memba olmuştur. Aynı şekilde kendisine Kur'ân'ın nazil olma bahtiyarlığına eren ve Hatemu'l-Enbiya olan Allah Resulü de (s.a.v.) özelde Arapların genelde de bütün insanların en fasih ve en belîgidir. Dolayısıyla onun hadisleri de söylendiği günden bu yana İslâmî ilimlere kaynak olmuştur.

Kur'ân'da geçen teşbih örneklerine bakıldığında, genel olarak aklî olanı, hissî olana teşbih edilmiştir. Böylece düşünsel ve cana, ufka uzak anlamları kavramaya elverişli duruma getirmek amaçlanmıştır. Hakeza kendi beşerî üslubunun yanı sıra Kur'ân'ın üslubundan etkilenmiş olması yadsınamaz bir gerçek olan Allah Resulünün (s.a.v.) hadislerinde de teşbih çeşitleri çokça yer almaktadır.



## KAYNAKÇA

- Abdulgâfî, Muhammed Fuad, b. Sâlih el-Mısırî. el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364.
- Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. Kitâbü's-Şinâ'ateyn. thk. Ali Muhammed el-Becâvî & Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: y.y. 1952.
- Bekrî, Şeyh Emin. el-Belâgatu'l-'Arabiyye fî sevbihe'l-cedîd. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. Şaḥîḥu'l-Buḥârî. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Carim, Ali & Emîn, Mustafa. el-Belâgatu'l-vaziḥâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. et-Ta'rîfât. Beyrut: y.y., 1992.
- Durmuş, İsmâîl, "Teşbih", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 24 Nisan 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesbih-edebiyat#1>.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. Müğni't-ṭulâb. thk. Mahmud Ramazan el-Butî. Dimaşk: y.y., 1424/2003.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. Kitabu'l-'Ayn. thk. Abdulhamîd Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Hânefî, Şihabuddin Ebü Senâ Mahmud b. Süleyman. Ḥüsnü't-tevvesul ilâ şana'ati't-tarasul. Mısır: Matba'atu'l-Vehbiyye, 1398.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. el-Cevâhiru'l-belâgat fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'î. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyy, 1999.
- İbn Âtiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib b. Abdirrahman el-Endelüsî. el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'Azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-'Arap. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1119.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. el-Müfretât fî garîbi'l-Kur'ân. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, ts.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. el-İzâḥ fî 'ulûmi'l-belâğa. Beyrut: y.y., 1993.
- Kılıç, Sadık. Kur'ân ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri. İslâmî İlimler Dergisi. 5/1 (Bahar 2010): 11-40.
- Kızıklı, Zafer. Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih. Dini Araştırmalar Dergisi 9/27(Nisan. 2007): 223-246
- Kur'ân Yolu Meâli. çev. Karaman, Hayrettin vd. Ankara: y.y., 2013.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. 5 Cilt. el-Camiu's-Şaḥîḥ. Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedîde, 3. Basım, 1407.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Minhâc fî şerhi Şaḥîḥi Müslim b. Haccâc. Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nevevî, Riyâzu's-şaliḥîn. Dâru'r-Rayyân li-Türâs, ts.



Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsâ. en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân, selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân. thk. Muhammed Halefullah & Muhammed Zeğlül Selam. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısır, 3. Basım, 1387/1968.

Sekkâkî, Ebû Ya' kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî. Miftâhu'l-'ulûm. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Lubnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. el-Camiu's-şagîr fî eḥâdîsi'l-beşîr en-bezîr. Mısır: y.y., ts.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. Ziyâdâtu ḥaḳâiki't-tefsir. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2. Basım, 1997.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. el-M'ucemu'l-kebîr. nşr. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî. Cilt 25. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. Sünenu't-Tirmizî. 4. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. Tefsiru'l-keşşâf 'an ḥaḳâiki ḡavâmîdi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîli fî vucûhi't-te'vîl. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Muavid. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âbikân, 1998.





# SAİD HAVVÂ'NIN “EL-ESÂS Fİ'T-TEFSİR” ADLI ESERİNDE SİYASET VE YÖNETİM ANLAYIŞI\*

## UNDERSTANDING OF MANAGEMENT AND POLITICS IN SAID HAVVA'S WORK “AL-ASAS FI AL-TAFSİR”

İBRAHİM İŞLER – AHMET AKBAŞ

- DR. ÖĞR. ÜYESİ

- MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

[iisler47@gmail.com](mailto:iisler47@gmail.com) – [ahmetakbas101@hotmail.com](mailto:ahmetakbas101@hotmail.com)



### Öz:

Kur'an-ı Kerim, hem bireyi hem de toplumu Yüce Allah'ın rızası doğrultusunda inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için sosyal hayat ile ilgili pek çok alanı ilgilendiren ilkeler koymuştur. Siyaset ve yönetim, söz konusu alanlardan biridir ve diğer alanlarla karşılıklı etkileşim içerisinde. Sekülerizmin ve modernizmin etkisi ile son yüzyılda İslam dünyası, siyaset ve yönetim meselesinde ciddi krizler yaşamaktadır. Bu krizlerin sağlıklı bir şekilde atlatılması için Kur'an'a ve sünnete uygun çözümler önerilerine ihtiyaç duyulmaktadır. Saîd Havvâ, bu kaotik ortamda yaşayan ve toplumun yeniden inşası için gayret gösteren önemli bilginlerden biridir. Onun, İslâm'ı bir hayat dini olarak değerlendirmesi; yönetime gelmeyi önemsemekle beraber bu süreçte yöntem olarak eğitime öncelik vermesi; İslâmî hükümleri uygulamayan herkesi tekfir etmemesi ve programları İslâmî kurallara uygun olmak koşuluyla farklı siyasi partiler ve farklı adaylarla halkın önüne çıkılabileceğini ileri sürmesi dikkat çekmektedir. Bu çalışma, Havvâ'nın el-*Esâs fî't-Tefsîr* isimli eserinde -Kur'an'ın birçok boyutları ile önemle işlediği- siyaset ve yönetim konusuna nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Saîd Havvâ, Çağdaş dönem, Devlet, Siyaset, Yönetim.

### Abstract:

The Qur'an aims to build both the one and the community in accordance with the principles of the revelation. In to achieve this goal, it has set principles concerning many areas related to social life. Some of these principles are related to management and management and interact with other areas. With the influence of secularism and modernism, the Islamic world has been having serious crises in politics and governance in the last century. In for a healthy way to survive these crises, solutions in accordance with the Qur'an and sunnah are needed. Saîd Havvâ, one of the leading Muslim thinkers of the twentieth century, is an important culpable person who lives in this chaotic environment and strives for the rebuilding of society. His assessment of Islam as a religion of life; to prioritize education as a method in this process, even if it cares about coming to management; it is note noting that he does not disfirm anyone who does not apply Islamic provisions and suggests that different political parties and different candidates can be brought before the public, provided that their programs comply with Islamic rules. In this study, Saîd Havvâ's *al-*Esâs fî't-Tefsîr** focuses on how the Qur'an approaches politics and governance in many dimensions and strives to determine its views on this issue.

**Keywords:** Tafsîr, Saîd Havvâ, Contemporary period, State, Politics, Administration.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	05.11.2020	30.12.2020	31.12.2020	0000-0003-2408-6745 0000-0001-6939-5803
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
İşler, İbrahim – Akbaş, Ahmet. “Saîd Havvâ'nın “el- <i>Esâs fî't-Tefsîr</i> ” Adlı Eserinde Siyaset ve Yönetim Anlayışı / Understanding of Management and Politics in Said Havva's Work “al- <i>Asas fi al-Tafsîr</i> ”. <i>ilahiyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 47-62.				

\* Bu makale, Mardin Artuklu Üniversitesi'nde, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Akbaş danışmanlığında İbrahim İşler tarafından hazırlanan “Saîd Havvâ'nın el-*Esâs Fî't-Tefsîr* Adlı Eserinde Din ve Toplum” adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.



## GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim bir hayat kitabıdır.

<sup>1</sup> Bu kitabın temel gayesi, bireyi ve bireylerden müteşekkil toplumu Yüce Allah'ın rızasına uygun olarak varlıklarını sürdürmelerine rehberlik etmektir. Canlı bir organizma olarak nitelendirilen toplum,<sup>2</sup> bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan karmaşık örgütlenmeleri ifade etmektedir.<sup>3</sup> Söz konusu örgütlenmenin amacı bireyin mutluluğunu, refahını ve güvenliğini sağlamaktır.<sup>4</sup> Bu amaç, maddi ve manevi bütün öğelerle şekillenen toplumsal kurumlar<sup>5</sup> aracılığı ile gerçekleştirilmektedir. Toplumsal kurum, insanların bir ya da daha fazla uzun süreli temel gereksinimlerini karşılamalarına olanak sağlayan, davranış ve uygulama biçimlerinin kalıcı örgütlülüğüdür.<sup>6</sup> Aile, ekonomi, eğitim, din ve siyaset her toplumda görülen temel kurumların başında gelir.<sup>7</sup>

İnsanlık tarihi boyunca din, ilk toplumsal kurum olarak değerlendirilmektedir.<sup>8</sup> İnsan için vazgeçilemeyen ve onun hayatının şekillenmesinde büyük rol oynayan değerlerden biri olan<sup>9</sup> din, tek tek fertleri ilgilendirmesinin yanı sıra toplumu da etkilemektedir.<sup>10</sup> Din, bu özelliği ile günümüzde de aile ilişkilerinden özgürlük alanlarına, siyasi inançlardan ekonomik meselelere kadar sosyal hayatın bütün alanlarında etkisini devam ettirmektedir.<sup>11</sup> İslam keliminde din, yalnız Allah'a ibadetten ibaret bir yaşam tarzını öngören,<sup>12</sup> ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve uygulama açısından sistemleşmiş, inananları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan ve onları benlik zindanından kurtarıp özgürleştirmeyi<sup>13</sup> amaç edinen bir sosyal kurum olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup> Din kurumunun temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim de, söz konusu amaçların gerçekleşmesi için birtakım esaslar önermiştir. Kur'ân'ın siyasi problemlere dair çözüm önerileri,<sup>15</sup> özellikle yaşadığımız son yüzyılda daha çok gündeme gelmiştir. Bunun temelinde iki küresel olgu yatmaktadır. Birincisi, dünyanın dinden arındırılmasını savunan sekülerizm,<sup>16</sup> ikincisi ise geleneksel olanı günün anlayışına uydurma ve bunun yanında yeniyi ortaya çıkarma anlayışını çağrıştıran modernizmdir.<sup>17</sup> Müslüman aydınlar, insanı dünyevileştirmeye ve kendine yabancılaştırmaya<sup>18</sup> çalışan bu iki olgu karşısında alternatif düşünceler üretmeye çalışarak İslam'ın insan, toplum ve devlet anlayışına dair<sup>19</sup> önerilerini gündeme getirmişlerdir.

Bahsi geçen Müslüman aydınlardan biri olan Saîd Havvâ, yirminci yüzyılda yaşamış önemli bir fikir ve aksiyon adamıdır. Yaşadığı çağda, din ve toplum alanında İslam âleminde ortaya çıkan

<sup>1</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 23.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 37.

<sup>3</sup> Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1984), 11.

<sup>4</sup> Doğu Ergil, *Age*, 9.

<sup>5</sup> Metin Öztürk ve Mustafa Kemal Coşkun, *Sosyoloji*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2003), 139.

<sup>6</sup> Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan*, (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1984), 93.

<sup>7</sup> Metin Öztürk ve Mustafa Kemal Coşkun, *Age*, 139-141.

<sup>8</sup> Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971), 172.

<sup>9</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, (Konya: Hü-Er Yayınları, 2015), 17.

<sup>10</sup> Muhammet Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'ta Din ve Toplum*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Konya: 2009), 13, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

<sup>11</sup> Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)*, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2009), 219.

<sup>12</sup> Metin Önal Mengüşoğlu, *Düşünmek Farzdır*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 115.

<sup>13</sup> Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi, (Ankara: İşaret Yayınları, 2003), 64.

<sup>14</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 6.

<sup>15</sup> Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Kahire: Vehbe Kitabevi Yayınları, Ty.), 14.

<sup>16</sup> İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002), 11.

<sup>17</sup> Ali Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 21.

<sup>18</sup> Adnan Aslan, *Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları, İslam ve Modernleşme, (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı)*, Başk. Azmi Özcan, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997), 64.

<sup>19</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İslâm", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/2.







sorunlara fikirleri ve eserleriyle çözüm üretmeye gayret etmiştir. Çözüm önerilerini, başta “el-Esâs fi’t-Tefsîr” adlı eseri olmak üzere birçok eserinde dile getirmiştir. Bu çalışmada, Havvâ’nın el-Esâs fi’t-Tefsîr’inde İslam’ın siyaset ve yönetim alanına getirdiği ilkeleri nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır. Onun yönetim konusundaki mutedil tespitlerinin gündeme getirilmesi ile özellikle “tekfirci” diye bilinen ve “terörizme” yönelen akımların hareket alanlarının daralacağı düşünülmektedir.

## 1. SİYASET KAVRAMI

Siyaset, Arapça “sase” fiilinden türetilmiştir. Seyislik, at idare etmek, ülke yönetmek gibi anlamlara gelmektedir. Eflatun ve Aristo siyaseti, toplumu etkileyen genel konulara ilgi ya da kamu yararına yönelik faaliyet olarak tanımlarken İslam düşünürleri ise siyaseti, sosyal hayat için vazgeçilmez yararlı bir uğraş olarak yorumlamışlardır. Örneğin, İmam Gazzâli’ye göre siyaset yaşayabilmek için zorunlu işler arasında yer alan şerefli bir meslektir. Toplumun sevgi, saygı, yardımlaşma ve beraberliğini sağlamaya yarayan bir araçtır. Neticede insanlığı ıslah etmek üzere dünya ve ahirette selamete ulaştıracak doğru yolu gösteren bir faaliyettir.<sup>20</sup> İbn Haldun’a göre de devlet yönetiminde izlenen yoldur.<sup>21</sup> Max Veber siyaseti, devletler arasında ya da devlet içindeki gruplar arasında gücü paylaşmaya ya da gücün dağılımını etkilemeye çalışmak olarak değerlendirmektedir.<sup>22</sup> Siyaset, kamu yönetimiyle yakın bir ilişki içindedir.<sup>23</sup> Siyasal sistem de, toplum adına bağlayıcı kararlar alma ve uygulamaya ilişkin işlevleri ifa eden bir yapılar dizisidir.<sup>24</sup>

Siyasal faaliyetlerin amacı, iktidarı ele geçirmek ya da etkilemektir. Toplumunu ilgilendiren kararlar, siyasal iktidar tarafından alınmakta ve yine onun tarafından uygulanmaktadır. Bu nedenle bazı düşünürler siyaseti, iktidar mücadelesi olarak nitelemişlerdir.<sup>25</sup>

İslâm düşüncesinde siyaset kurumu Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkiye dair İslâm’ın ontolojik tasavvuruna dayanır. İslâm medeniyetinde bu alan ancak fıkıh, ahlâk, kelâm ve felsefenin iç içe olduğu bütünün bir parçası şeklinde anlaşılabilir. İslâm siyaset düşüncesinde sorumluluk sahibi hür insan kavramlaşmış bütün siyasî faaliyetlerin temel aktörü olarak kabul edilir. İslâm’ın insan tasavvurunda kul olma bilincine sahip kişi, hür iradesiyle ve seçme yetisine sahip olarak yaptığı işlerden her iki dünyada sorumlu tutulacağına inandığından kendi içinde uyumlu ve dengeli bir yaşam kurmaya, bu uyum ve dengeyi toplum ve tabiatla ilişkisinde de gözetmeye çalışır. Dolayısıyla Müslüman fert ile İslâm tasavvuruna göre inşa edilmiş toplum ve devlet arasında çatışma değil uyum söz konusudur.<sup>26</sup>

## 2. YÖNETİM KAVRAMI

Yönetim, insanların tek tek gerçekleştiremeyecekleri amaçlara ulaşmak için yürütülen ve statü farklılığına dayanan bir grup faaliyetidir. Yönetim, evrensel bir olgudur; en küçük topluluk kabul edebileceğimiz aileden başlayarak, kulüp, dernek, parti, sendika, ticari işletme, belediye, bakanlık, devlet ve uluslararası örgütlere kadar, üyeleri arasında statü ve makam farkı bulunan her düzeydeki toplulukta yönetimden söz edilebilir. Yönetim, evrensel bir olgu olmasına rağmen ilk olarak kamu kurumları ve resmi organları, daha geniş ifadesi ile devlet yönetimini

<sup>20</sup> Bilal Eryılmaz, “Siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (Yy., Risale Yayınları, 1990), 4/423.

<sup>21</sup> Bilal Eryılmaz, *Age.*, 424.

<sup>22</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987), 80.

<sup>23</sup> Max Weber, *Age.*, 426.

<sup>24</sup> İltur Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, (İstanbul: Der Yayınları, 1986), 208.

<sup>25</sup> Bilal Eryılmaz, *Age.*, 425.

<sup>26</sup> Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/296.





çağrıştırmaktadır. Devlet otoritesi, yasalarla değişik kamu kurumlara arasında bölüşülerek kullanılmaktadır.<sup>27</sup>

Yönetim, insanlık ve özellikle Müslümanlar için kaçınılmaz bir müessesedir. Bu müessese olmadan, beşeri hayatın yürütülmesi mümkün değildir.<sup>28</sup> İslami yönetimin en önemli iki esası, dinin korunması ve dünyanın yönetilmesi hususunda ihtiyaç duyulan prensiplerdir. Bu iki husus birbirinden ayrılamaz. Zira İslam, bütün dünyevi işlerin dini esaslarla yürütülmesini emretmektedir.<sup>29</sup>

### 3. SAİD HAVVÂ'YA GÖRE SİYASET VE YÖNETİM ALANLARININ ÖNEMİ

Yukarıda siyaset ve yönetim kavramları üzerinde kısaca durulurken, bu iki alanın İslam dini açısından ne kadar önemli olduğuna da işaret edilmiştir. Saîd Havvâ da bu alanlar üzerinde önemli durmuştur. Bu başlık altında onun İslami bir devletin ikamesi ve organlarının Kur'an'ın temel ilkeleri ile şekillenmesine dair görüşleri değerlendirilecektir.

#### 3.1. DEVLETİN GEREKLİLİĞİ

Türkçede kullandığımız "devlet" kelimesi Arapça "devl" kökünden gelmektedir. El değiştiren, elden ele geçen güç, kuvvet, iktidar, servet, mal ve makam gibi anlamlara gelen bu sözcük günümüzde daha çok siyasal iktidarı, kamu gücünü, kamu kurumlarını ve idarenin yetkilerini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>30</sup> Devlet herkesin daha iyi yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek için vardır.<sup>31</sup>

Yönetim, insanlık ve özellikle Müslümanlar için kaçınılmaz bir müessesedir. Hiçbir toplum yönetimsiz ayakta duramaz. İslam toplumunda hayat, yönetim olmadan kesinlikle yürüyemez. Zira namazların kılınması ve kıldırılması, zekâtların toplanması, kadıların ve hâkimlerin tayini, sınırların düşmana karşı korunması, cihad için insanların hazırlanması, mazlumların korunması, heva ve heveslerin önüne geçilip insanlar arasında meydana gelecek anlaşmazlıkların giderilebilmesi için mutlaka bir yöneticiye ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>32</sup> Bu yüzden Allah Rasûlünün Medine'de yaptığı ilk işlerden biri, bir devlet kurup Müslüman ve gayr-ı müslim vatandaşların hukukunu belirten bir nevi toplumsal antlaşmayı kaleme almak olmuştur.<sup>33</sup>

İslam devletinin temelini seçim, biat, şura ve devlet başkanının millet önünde hesap vermesi gibi esaslar oluşturmaktadır. İslam devleti, günümüzün tabiri ile sivil bir devlet sayılmaktadır.<sup>34</sup> Çünkü dünyada görülen cumhuriyet, saltanat ve istibdat idare şekilleri<sup>35</sup> arasında yürütme erki açısından cumhuriyet yönetimine daha yakın durmaktadır.

Saîd Havvâ Yunus suresinin 3. ayetini tefsir ederken burada geçen "tedbir eder" ifadesinin hükmetmek, hikmete uygun olarak takdir etmek anlamında olduğunu, dolayısıyla bütün yaratıkların işlerini Yüce Allah'ın idare ettiğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Yine bu ayetten yola çıkarak

<sup>27</sup> Şükrü Karatepe, "Yönetim", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 4/332.

<sup>28</sup> Saîd Havvâ, *İslam'da Yönetim ve Yönetici*, çev. Ahmet Eminoğlu, (İstanbul: Yenda Yayınları, 1997), 24.

<sup>29</sup> Saîd Havvâ, *a.g.e.*, 195.

<sup>30</sup> Şükrü Karatepe, Fevzi Demir, "Devlet", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990) 2/332.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1993), 91.

<sup>32</sup> Mustafa Çelik, *Lâ I*, (İstanbul: Ölçü Yayınları, 1995), 133.

<sup>33</sup> Muhammed Hamidullah, *İlk İslam Devleti*, çev. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 58.

<sup>34</sup> Yusuf el-Karadâvî, *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal, (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 84.

<sup>35</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, çev. Fehmi Baldaş, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 83.

<sup>36</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsir*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Abdüsselam Arı ve Harun Ünal, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1989), 6/360.





tarihte gündeme gelen ve günümüzde de bazı insanlar tarafından benimsenen “Tanrı, insanların işlerine karışmaz.” anlayışının doğru olmadığını savunmaktadır.<sup>37</sup>

Bakara sûresinin 179. ayetini yorumlarken “Kısassız takva olamaz. Devlet ve hükümsüz de kısas olamaz.” diyen Havvâ devletin önemine dikkat çekmekte,<sup>38</sup> Havvâ, Nahl sûresinin 90. ayetinin tefsirinde ise siyasette, ekonomide, toplum hayatının her alanında hakları ve görevleri belirleyen Allah olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>39</sup> Ona göre Bakara sûresinin söz konusu ayetinde de, “Allah’ın bu dünyadaki işlerle hiçbir ilgisi ve müdahalesi yoktur. Hak din de olsa, devletten ayrı durmalıdır.” gibi yanlış düşünceler tashih edilmektedir.<sup>40</sup>

Saîd Havvâ, İslam devletini ikame etmenin farz olduğuna inanmaktadır. Müslümanlar, imkânlar ölçüsünde İslam’ı hâkim kılmakla yükümlüdürler. Buna karşılık Müslümanlar çağımızda bu meseleden çokça gaflete düşmektedirler.<sup>41</sup> Yönetime gelmek çok önemli olmakla beraber, idareye talip olmadan önce toplumu ıslah etmenin ve kaba zorbalık metodu yerine eğitim ve ikna metodunu benimsemenin çok daha önemli olduğu bilinmelidir.<sup>42</sup>

### 3.2. DEVLETİN TEMEL ORGANLARI

İslam devletinin üç temel fonksiyonu vardır. Bu fonksiyonlar yürütme, yasama ve yargıdır. Yasama, esas itibariyle kanun koyucu (şâri’) olan Allah ve resulüne aittir. Yürütme fonksiyonu halifede toplanmıştır. Yargı da fonksiyonu esas itibariyle halifeye aittir.<sup>43</sup> Burada, devleti ayakta tutan bu üç organın teşekkülü ve önemi konusunda Saîd Havvâ’nın görüşleri tespit ve tahlil edilecektir.

#### 3.2.1. YÜRÜTME ERKİ

İslam’da hükümetin teşekkülünde müşavere esastır. Bu, doğrudan halkın bizzat iştiraki ile yapılabildiği gibi bilvasıta ile de gerçekleştirilmektedir. Bu taktirde müşavere, halkın vekilleri veya mümessilleri arasında cereyan etmektedir.<sup>44</sup>

Saîd Havvâ’ya göre üç hükümet şekli vardır. Bunlar: “Adaletli İslam Hükümeti”, “Fasık İslam Hükümeti” ve “Mürted-Kâfir Hükümeti, Aslen Kâfir Hükümeti”dir. Adaletli İslam Hükümeti, iktidarı elinde tutanların, hâkimiyetin kayıtsız şartsız Allah’a ait olduğunu beyan ettikleri, çeşitli organları gerçek Müslümanların elinde bulunan, metodu tamamen İslami olan, ümit ve arzuları İslam ile bağdaşan, her meselede Allah’ın hükmüne boyun eğen ve Allah’ın hükümlerinin tatbik edilmesine mani olmayan bir hükümettir. Böyle bir hükümette devlet, Allah’ın devletidir.<sup>45</sup> Gerçek demokrasinin uygulandığı bu devlette halk Hakkın esiri, devlet halkın eseridir.<sup>46</sup>

Saîd Havvâ, Nur sûresi 1-4. ayetlerinin tefsirini yaparken Allah’ın hudutlarını ve hükümlerini uygulamanın Allah’ın bu ümmete farz kıldığı hususlardan biri olduğunu kaydetmektedir. Ona göre, bu farz ancak Müslüman bir yönetici veya Müslüman bir halife tarafından yerine getirilebilir. Dolayısıyla İslami devletin ikame edilmesi, Allah’ın bu ümmete yüklediği daimî bir farzdır. İslam devletinin olmadığı durumlarda, onun kurulması için çalışmayan kimse günah işlemektedir. Böyle bir devletin var olması halinde de onu desteklemeyen kişi yine günahkâr

<sup>37</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 6/362.

<sup>38</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 1/445.

<sup>39</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 8/87.

<sup>40</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 2/214.

<sup>41</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 8/401.

<sup>42</sup> Cevdet Said, *İslami Mücadelede Güç, İrade ve Eylem*, çev. İbrahim Halil Kaçar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 235.

<sup>43</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Anayasa” *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/159-160.

<sup>44</sup> Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, (İstanbul: Hilal Yayınları, 1980), 36.

<sup>45</sup> Saîd Havvâ, *İslami Çalışmalar Hakkında Dersler*, çev. Ahmed Haşimoğlu, (İstanbul: Yenda Yayınları, 1990), 86.

<sup>46</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Öfke ve Hiciv*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998), 123.





sayılmaktadır. Var olan bir İslami devlet yoldan çıkarsa onu doğruya yöneltme imkânı olduğu halde bundan uzak kalan kişi de aynı şekilde harama düşmektedir.<sup>47</sup>

### 3.2.2. YASAMA ERKİ

İslam'a göre, insanların sosyal hayat ile ilgili konularda Allah'ın emir ve nehiyelerine teslim olmaları ve ulûhiyetin en belirgin özelliklerinden olan hâkimiyet yetkisini Allah'tan başka hiçbir şeye vermemeleri gerekmektedir.<sup>48</sup> Müslümanlar, sosyal hayatlarını Şari'nin kabul ettiği usul çerçevesinde Kur'an-ı Kerim, Sünnet, kıyas, icma, mesalih-i mürsele veya sahih örf yahut istihsan veya istishab ile şekillendirmekle mükelleflerdir.<sup>49</sup>

İslam hukukunun temel kaynağı, İslam dininin kendisidir Bireylerin hayattaki iş ve hukuki ilişkileri fertle Allah, fertle fert, fertle toplum, cemiyetlerle cemiyetler arasında cereyan etmektedir. Hz. Muhammed'in tebliğde bulunduğu esaslar bir din yani bir sosyal düzendir ve bütün bu hukuki ilişkilere cevap vermektedir.<sup>50</sup>

Yasama söz konusu olduğunda "Hüküm Allah'a aittir." sözü gündeme gelmektedir. Bunun anlamı yönetimde halkın, kendini Allah'ın hükümleriyle yönetmesi bakımından idarenin tümüyle halka ait olmasıdır.<sup>51</sup> Zira İslam, bütün alanlara yön veren bir dindir. Dolayısıyla kitabına göre hükmedilmesi esastır.<sup>52</sup> Allah'ın hükmüne teslim olmayan kimseler, mümin sayılmamaktadır.<sup>53</sup>

Saîd Havvâ, Nahl sûresinin 90. ayeti çerçevesinde Yüce Allah'ın hakların eda edilmesinde ve görevlerin yerine getirilmesinde adaleti emrettiğini vurgulamaktadır. Çünkü siyasette, ekonomide, toplum hayatında hakları ve görevleri belirleyen O'dur. O'nun emri dışında adalet yoktur. İnsanlık hayatında adalet ancak O'nun kitabının ve Rasûlü'nün sünnetinin uygulanması ile gerçekleşebilmektedir.<sup>54</sup>

Kur'an'ın bir hayat kitabı olduğu konusunda Müslümanların iki büyük hataya düştüğünü ileri süren Havvâ, bu hataları şöyle ifade etmektedir:

*"Birinci Hata: Allah'ın hükmünün her alanda geçerli olduğunu unutmaları veya Allah'ın hükmünün bir kenara bırakabileceğini sanmalarındır. İkinci Hata: Kur'an-ı Kerim'in her şeyin açıklayıcısı olduğunu unutmalarıdır. Evet, Kur'an-ı Kerim her şeyi açıklamıştır. Kur'an, bazı yerlerde hükümleri açık olarak zikretmektedir. Açık olmayan hükümler de sünnet, kıyas veya icma gibi yollarla bilinebilmektedir."*<sup>55</sup>

Müellif, bu durumda olan Müslümanların laiklik yaftaları altında düşmanları tarafından aldatılıp Allah'ın şeriatından uzaklaştırıldığını belirterek bunun büyük bir gaflet olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu durum, bütün anayasaların, yasaların, örflerin, değerlerin ve başka diğer hususların İslam'ın hükümlerine göre değil de, başka ölçülere göre düzenlenmesine neden olmuştur.<sup>56</sup>

Saîd Havvâ'nın Fî Zilâli'l-Kur'ân'dan yaptığı alıntıya göre, Yüce Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, onun ulûhiyetini açıkça reddetmektedirler.<sup>57</sup> İnsan, Allah'ın açık olarak hüküm

<sup>47</sup> Havvâ, *el-Esâs Fî't-Tefsîr*, 9/498.

<sup>48</sup> Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi I*, çev. Hamid Şükrü, (İstanbul: Dünya Yayınları, 1989), 274.

<sup>49</sup> Saîd Havvâ, *Tartışmalar (Akaid, Fıkıh ve Tasavvuf Üzerine)*, çev. M. Said Şimşek, (İstanbul İlim Yayınları, 1986), 69.

<sup>50</sup> Abdülkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 30-31.

<sup>51</sup> Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kâmil Can, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 146.

<sup>52</sup> Samî Selçuk, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 68.

<sup>53</sup> İmam Şafii, *Er-Risale*, çev. Ubeydullah Dalar, (Ankara: Nur Yayınları, Ty.), 70.

<sup>54</sup> Havvâ, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, 8/87.

<sup>55</sup> Havvâ, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, 8/82.

<sup>56</sup> Havvâ, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, 4/512.

<sup>57</sup> Havvâ, *el-Esâs fî't-Tefsîr*, 4/38.





koyduğu bir mesele için hüküm koyamaz. Hüküm koymak, ulûhiyete ait bir özelliktir. Kanun koyan bir kişi, ulûhiyete ait bir özelliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.<sup>58</sup>

Saîd Havvâ yasama konusuna temas eden Mâide sûresinin ilgili ayetinde<sup>59</sup> okuyucularıyla şu bilgileri paylaşmaktadır:

“... Bu ayet, Allah’ın nimetlerine karşı nankör, hükmünde zalim, dininde fasıktır, şeklinde de tefsir edilmiştir. Ancak bu başka hükümle hükmetmeyi helal kabul etmeyen veya o hükmü daha üstün kabul etmeyen veya inkâr etmeyen ya da Allah’ın hükmünü küçümsemeyen kimseler hakkındadır. Bu şartların dışında Allah’ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin kâfir olacakları icma ile kabul edilmiştir.”<sup>60</sup>

Havvâ’ya göre Allah’ın hükmü ile hükmetmeyenler hemen tekfir edilemez. Allah’ın hükmü ile hükmetmeyenler, eğer beşerî hükmü üstün görür ya da yaptıklarına helal kabul ederlerse veyahut da İslam’ın hükmünü inkâr ederlerse o zaman küfre düşmektedirler.<sup>61</sup>

Saîd Havvâ, yönetim şekilleri açısından da meseleyi değerlendirerek zihinlere takılabilecek bazı sorulara cevap vermektedir. Ona göre, İslam’a bağlanmayı reddeden ve anayasalarında İslam’ın dışında kalan ilkelere bağlılığı esas alan herhangi bir düzen, tereddütsüz küfür düzeni sayılmaktadır.<sup>62</sup> Havvâ, bu noktada önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Ona göre, bir sistemin küfür düzeni olduğu tespit edildiğinde o düzende yaşayan bütün insanların da küfre girdiği düşünülmemelidir. Öyle ki bütünüyle küfür olan bir düzenin başkanı dahi Müslüman olabilmektedir. Örneğin, Osmanlı Devleti, 19. asrın ortalarından itibaren İslam hukukunun öngördüğü ceza düzenini birtakım şartlar dolayısıyla işletemez olmuştur. O düzen, bir küfür düzeni olmasına rağmen Sultan Abdülhamit’in kafir olduğu söylenemez. Zira o, İslam’a gönülden bağlı idi ancak imkânları elvermiyordu.<sup>63</sup>

Saîd Havvâ, Allah’ın indirdiği ile hükmetmenin önemi ve gereği üzerinde durduktan sonra, farklı yasama arayışlarına yönelenler için ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Ona göre Allah, kendi hükmünden yüz çevirenlere mutlaka dünyevi bir musibet vermektedir. Allah, insan, toplum, cemaat veya herhangi bir yönetim Allah’ın hükmünden yüz çevirecek olursa Allah mutlaka bu davranış sahiplerine Allah’ın hükmünden yüz çevirmelerinin bir cezası olarak dünyevi bir musibet verecektir. Allah’ın hükmünden sapmayı küfrün tuzaklarına düşmenin bir sonucu olarak gören Havvâ, İsrailoğullarının içine düştüğü tutarsızlığa çağımız İslam ümmetinin çoğunun da düştüğünü ileri sürmektedir.<sup>64</sup>

### 3.2.3. YARGI ERKİ

İslam, insanın doğumundan ölümüne kadar, hatta doğmadan önce ve öldükten sonraki durumu ile ilgili olarak bütün hayatını içine almaktadır. Müslümanı hem ferdi hem de ailevi, sosyal ve siyasi hayatında, temizlik adabından devlet başkanlığına, barıştan savaş meselelerine kadar her konuda yönlendirmektedir.<sup>65</sup> Yüce Allah da, Müslümanlardan milletin bütün işlerinin İslam’ın hükümlerine göre yürütülmesini istemektedir.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/59.

<sup>59</sup> el-Maide 5/44

<sup>60</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/41.

<sup>61</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/36.

<sup>62</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/66.

<sup>63</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/67.

<sup>64</sup> Havvâ, *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 4/53.

<sup>65</sup> Yusuf el-Karadâvî, *İslam’da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal, (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 34.

<sup>66</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Age.*, 37.





Saîd Havvâ, “Sonra seni din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Binaenaleyh sen ona uy! Sakın bilmeyenlerin hevalarına uyma!”<sup>67</sup> ayetinin tefsirinde Allah'ın şeriatı dışında kalan bütün sistem ve düzenlerin hevedan ibaret olduğunu; adalet ile hükmetmenin ise ancak Allah'ın şeriatı ile olacağını ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Allah'ın açık olarak haram kıldığı bir şeyi helal görmek, İslam inancıyla çelişmektedir. Bir şeyi kulları için serbest kılmak ya da yasaklamak Yüce Allah'a aittir. Nitekim bu temel kaide Tevbe sûresi 31. ayet-i kerimenin tefsirinde net bir şekilde ortaya konmaktadır. Saîd Havvâ burada da meseleyi tarihi bağlamından koparmadan günümüze şu sözlerle taşımaktadır:

“Onlar haham ve rahiplerine Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kılmak konularında itaat etmek suretiyle emir ve yasaklarında rablere nasıl itaat ediliyorsa, böylece itaat ederek ilah edinmiş oldular. Şu anda İslam topraklarında bu rolü birtakım yöneticiler ifa etmektedir. Birtakım parti ve kurumlar hâlâ onların bu rollerine devam etmektedir. Artır küfür her yeri kuşatmış ve kaplamış bulunmaktadır.”<sup>69</sup>

Müellife göre en büyük zulüm, Allah'ın kitabının hükümlerini askıya almak ve reddetmektir.<sup>70</sup> Yaşadığı dönemde Allah'ın şeriatı ile hükmetmeyi reddedenler, bu alanda pek çok ihtilafın olduğunu ileri sürmüştür. Havvâ, bu iddia sahiplerini cahillikle suçlamış ve içtihadattan kaynaklanan bazı görüş ayrılıklarının bahane edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>71</sup>

Günümüzde İslam ümmetinin yaşadığı hemen hemen her bölgede Allah'ın indirdiklerinden başkası ile hükmedildiğini ileri süren müellif, Allah'ın hükmünün ikamesi için mücadele edilmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.<sup>72</sup>

### 3.3. SİYASETTE YÖNTEM VE SONUÇLARI

#### 3.3.1. SİYASAL KATILIM

Saîd Havvâ, siyasal katılım meselesinde “toplum” ve “şûra” kavramalarını ön plana çıkarmaktadır. Liderliğin şûra sonucu belirlenmesi gerektiğini ifade eden yazar, toplumun ve şûranın öne çıkardığı kimsenin herkes tarafından kabul edilmesi ve ona itaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durumu, İslam birliğinin sahip olması gereken bir özellik olarak da değerlendirmektedir.<sup>73</sup>

Şûra, hem bireysel hem de toplumsal bir ihtiyaçtır. Onu, sadece ikili ilişkilerde başvurulacak bir istişare mekânizması olarak görmek doğru değildir. Çünkü bu kavram zamanla demokrasi, parlamento, seçim yöntemi gibi alanlarda da sıkça kullanılmaya başlanmıştır.<sup>74</sup> Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e ashâbı ile istişare etmesini önermesinden<sup>75</sup> yola çıkan Mâlik b. Nebî, İslâm toplumunda devlet reisinin, halkın tasvibini alan seçkinler meclisi yani küçük bir senato tarafından belirlendiğini ileri sürmektedir.<sup>76</sup> Saîd Havvâ'nın da liderliğin belirlendiği siyasal katılım sürecini değerlendirirken şûra kavramını bu anlamda kullandığı görülmektedir.

<sup>67</sup> el-Casiye 45/18

<sup>68</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 13/335.

<sup>69</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 6/133.

<sup>70</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 7/133.

<sup>71</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 6/362.

<sup>72</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 5/497.

<sup>73</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 5/118.

<sup>74</sup> Tuğrul Tezcan, *Kur'ân'da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Ankara: 2010), 229, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

<sup>75</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>76</sup> Malik Bin Nebi, *Çağdaş Temel Konular*, çev. Veysel Uysal, (İstanbul: Bir Yayınları, 1983), 133.





Havvâ, sahabe asrından bu yana halifelik konusunda temelde üç farklı görüşün ortaya çıktığını belirtmektedir. Birinci görüşe göre hilafet Ehl-i Beyttedir. İkinci görüşe göre Kureyş'tedir. Üçüncü görüşe göre de ümmetin tümünün bu iş için ehil olan kimseleri arasındadır. Hz. Ömer'in bu son görüşü destekleyen sözleri vardır. Ancak bu görüşlerin en kuvvetlisi hilafetin Kureyş'te olduğudur. Havvâ'ya göre, ümmet bunlardan herhangi birini tercih etme hakkına sahiptir. İslam ümmeti, elbette ki Allah'ı en çok razı edecek olanı tercih edecektir. Müellif, “*Ve onların işleri kendi aralarında müşavere ile dir.*” ayetini<sup>77</sup> hatırlatarak şûranın Haşimoğullarından adaletli birisini imamet makamına getirmesini tavsiye etmektedir. Ona göre eğer bunun gerçekleşmesi mümkün olmazsa o zaman adaletli bir Kureyşlinin imameti, o da olmazsa adaletli bir Müslümanın imameti elbette tercih edilmelidir.<sup>78</sup>

Saîd Havvâ, yürütme hususunda da siyasal katılımı önemsemektedir. Bu konuda raşid halifelerden örnek vererek, onlardan herhangi birisinin bir meseleyi istişareye sunduktan sonra çoğunluğun görüşüne bağlı kaldığını belirtmektedir.<sup>79</sup>

Havvâ, siyasal bir katılımı belirleyecek halifelik mevzuunda görüşlerini şu şekilde sürdürmektedir:

*“İslami bütün çevrelere, bu konudaki görüşlerini esas alarak parti kurma hürriyetini ve her partiye üzerinde ittifak edilecek kurallar çerçevesinde ümmete adayını takdim etme hürriyetini vermek gerekir. Adaylar da propagandalarını Kur'an ve sünnete göre yapmaya çalışacaklardır. Ümmet, bu adaylar arasından halifeyi seçecektir. Ümmetin seçtiği kimseye ise herkesin bey'at etmek görevi vardır ve herkes ona itaat etmekle yükümlüdür.”<sup>80</sup>*

Saîd Havvâ, günümüz Müslümanlarına bu konuda birtakım uyarılarda bulunmaya çalışmaktadır. Ona göre, Allah'ın dini ile alay eden kimseler veli edinilmemelidir. Bu niteliklere sahip parti liderleri veya devlet başkanları desteklenmemelidir.<sup>81</sup>

Havvâ, Müslümanların birbirlerini veli edinmekten uzak durmamaları konusunda da uyarılmaktadır. Ona göre, Müslüman gruplar kendi olumsuz yönlerini değil de sahip oldukları olumlu yönlerini görmektedir. Kendi dışındaki grupların ise sadece olumsuzluklarını görmektedir. Eğer bütün gruplar meseleye birbirlerini tamamlamak, birbirlerinin eksikliklerini gidermek için baksın ve şûra gereğince hareket etse rahlelerini hoşnut etmiş olacaklardır.<sup>82</sup>

İslâm halifesinin hangi kesimden olacağı konusunda tarihte yapılan değerlendirmelerin tümüne değinen Havvâ, en kuvvetli görüşün hilafetin Kureyş'te olduğunu zikretmesine rağmen, Hz. Ömer'in ümmetin içinden ehil olan kimseleri işaret ettiğine dikkat çekmesi bu alanda ileride ortaya çıkabilecek problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### 3.3.2. LİDERLİK

Lider, yönlendiren, sevk eden ve rehberlik eden gibi anlamlara gelmektedir.<sup>83</sup> Saîd Havvâ, Maide sûresi 54-56 ayetlerini izah ederken İslam'daki liderlik meselesine yer vermektedir. İlk iktidarın Rasûlullah'ın vefatından hemen sonra ortaya çıktığını belirten Havvâ, bugünkü durum ve yapılması gerekenler için şu tespitlerde bulunmaktadır:

<sup>77</sup> eş-Şûra Suresi 42/38.

<sup>78</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1/321.

<sup>79</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 2/506.

<sup>80</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 11/478.

<sup>81</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/74.

<sup>82</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/89.

<sup>83</sup> İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (Ankara: Yargı Yayınları, 2014), 972.





"O dönemde Müslümanların birtakım imkânları vardı. Evvela tek bir komutanları vardı. Bu komutan Ebu Bekir (r.a.) idi. Safları bir idi. Üstün bir terbiyeye ve cihada sahiptiler. Şu anda ise cihadımız yoktur, üstün terbiyemiz de yoktur, safımız da tek değildir. Komutanımız da bir değildir."<sup>84</sup>

Liderliği İslami birçok meselenin halledilmesi için zaruri bir müessese olarak gören Havvâ'ya göre, ilk adım olarak Rabbani bir çalışmada bencilliğin reddedilmesi gerektiğidir. Ardından bu çalışma sürecinde şûra, asıl hedefi gerçekleştirecek yetkin ve kudretli liderini seçmelidir.<sup>85</sup>

Liderliğin, mevcut duruma uygun özellikler esas alınarak seçilebileceğini ileri süren Havvâ, Talut kıssasının Filistin'de yurtlarından çıkarılan, çocuklarından ve mallarından uzaklaştırılan Müslümanlar için örneklik teşkil ettiğini; onların yollarının da liderlik ve cihad olduğunu belirtmektedir.<sup>86</sup> Ona göre Müslümanlar tek bir saf ve hak ile itaat edilen bir tek liderliğin altında olmadıkça, İslam gerçek anlamda uygulanamayacaktır.<sup>87</sup>

### 3.3.3. KADININ İDARECİLİĞİ

İnanç ve ibadet noktasında Allah'a kul olmuş bir kadın ile Allah'a kul olmuş bir erkek arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>88</sup> Siyaset ve hukuk alanlarında -sorumluluklardan kaynaklı- bazı farklılıklardan söz edilebilmektedir. Bu farklılıklardan biri kadının idareciliği ile ilgilidir. Bu konuda Saîd Havvâ'nın görüşleri "İşlerini yönetmek üzere bir kadına havale eden topluluk, iflah olmaz." hadis-i şerifine<sup>89</sup> dayanmaktadır. Havvâ'ya göre, kadın her ne kadar zeki ve akıllı olursa olsun onun psikolojik yapısı, devlet politikasında üstün kararlar almasına elverişli değildir.<sup>90</sup> Müellif, buradaki yöneticiliği devletin yüksek politikası olarak değerlendirmektedir. Bu anlamdaki yöneticilik konumuna kadının geçmesi durumunda, onun alacağı kararların ümmet üzerinde mutlaka olumsuz etkilerinin olacağını ileri sürmektedir. Havvâ, bu meseleyi tarihten verdiği örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, İngiltere Kraliçesi Viktoria'nın, Rusya Kraliçesi Katerina'nın ile İsrail başbakanı Golde Meir'in iktidarları ve iktidardan düşme süreçleri, kadın yönetimlerinin kötü etkilerini orta koyan açık örneklerdir.<sup>91</sup>

Havvâ, Nisâ sûresi 34. ayetini tefsir ederken, erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ayet, erkeğin kadının üzerinde hâkim olduğunu, başkanı olduğunu ve eğrilmesi halinde onu te'dip eden olduğunu beyan etmektedir. Bu üstünlüğün temelinde, erkeklere verilen birtakım özellikler yer almaktadır. Mesela, peygamberlik, halifelik ve hâkimlik gibi yönetimle ilişkili görevler erkeklere verilmiştir. Bunların dışında mehir vermek ve nafakayı sağlamak da erkeklerin sorumluluğundadır. Bu nedenle erkeğin kadının üzerinde hâkim olması tabiidir.<sup>92</sup>

Müellif, söz konusu ayette geçen "قَوَامُونَ" kelimesini, "hâkimdirler" şeklinde değerlendirmektedir. Ona göre yöneticiler, reyanın başında buldukları vakit yaptıkları gibi, erkekler de kadınların üzerinde emredici ve yasaklayıcı olarak bulunmaktadır. Zira akıl, kararlılık, görüş, kuvvet, yöneticilik için uygun olan duygular, savaş, namaz ve orucu tam yerine getirmek, imamet, peygamberlik, halifelik, ezan, hutbe, cemaat, cuma namazına iştirâk, şahitlik, mirasta iki kat

<sup>84</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/88.

<sup>85</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/88

<sup>86</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 2/117.

<sup>87</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/311.

<sup>88</sup> Mehmet Alagaş, *Kadının Onuru*, (İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 1995), 189.

<sup>89</sup> Buharî, *Meğâzî*, 82.

<sup>90</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 10/412.

<sup>91</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 10/411.

<sup>92</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/110-111.







almak ve asabelik yoluyla miras almak, nikâha ve talâk hakkına sahip olmak, neseblerin erkeklere ait olması, sarıklı ve sakallı olmaları gibi vasıflar erkeklere verilmiştir.<sup>93</sup>

Saîd Havvâ'ya göre kadının özgürlüğü ve kadın-erkek eşitliği gibi konular, birçok ülkede özellikle siyasetçiler tarafından istismar edilmektedir. Birkaç ülkede kadınların yönetime geldiğinden söz eden Havvâ, onların yönetiminin doğurduğu sonuçların sadece kısa vadede değil, uzun vadede ele alınması gerektiğini tavsiye etmektedir.<sup>94</sup>

Havvâ'nın, kadının idareciliğini fitratın kanunlarına ve islâm'ın ortaya koyduğu hükümlere göre değerlendirmesi, onun kadını her alanda ikinci sınıf olarak gördüğü ve kadınları sosyal hayattan tecrit ettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, bu örneklerden hareketle kadının sadece imamet gibi en üst makamlara gelemeyeceğini savunmaktadır.

### 3.3.4. ULÛ'L-EMRE İTAAT

Ulû'l-emr, sözlükte “emir sahipleri” mânasına gelmektedir. Emir kelimesi “iş” ve “buyurma” anlamlarını içerdiğinden ulû'l-emr hem yetkili hem de görevli kimseleri ifade etmektedir. Dinî literatürde ise başta devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticilerini, toplumsal sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri kapsamaktadır.<sup>95</sup>

Saîd Havvâ, eserinin birçok yerinde bu meseleyi ele almaktadır. “İçimizden bir insana mı uyacağız? O zaman bir sapıklık ve delilik etmiş oluruz...”<sup>96</sup> ayetini açıklarken her Müslümanın düşünüp kendini değerlendirmesi ve kendisini hak ehline, liderlikteki haklarını teslim edecek hale getirmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre liderlik, itaat ve velâ, Rasûlullah (s.a.s.) hayatta iken Rasûlullah'ın kendisine aitti. Onun vefatından sonra ise itaat hakkı, maruf çerçevesinde doğruluk üzere olan müminler safının şura aracılığı ile öne geçirdiği kimseye aittir. Meselenin değişik şekilleri olduğu gibi her bir şeklin de kendine has hükümleri vardır. Doğru yolda yürüyen emir ve kumandanın görevi insanları, Allah Rasûlü'nün sünneti ve Allah'ın kitabı ile yönetmesidir. Liderlik şûra ile tesbit edilir. Belirlenin kişi, kitap ve sünneti uygular, Müslümanlara ait işlerde doğru kararı alabilmek için onların şûra ehli ile istişare yapar. Müslüman da maruf olan hususlarda başındaki lidere itaat etmekle yükümlüdür.<sup>97</sup>

Müellif, liderlikte güven ve itaat konusu üzerinde önemle durmaktadır. Yüce Allah'ın “Ey iman edenler! Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Allah onu söyledikleri şeyden temize çıkardı ve o Allah katında değerli idi.” buyruğunu<sup>98</sup> açıklarken İslam'ın liderlik makamını incitmenin İslami çalışmaya büyük zarar vereceğine dikkat çekmektedir. Umumi çalışmalarda gösterilen bir başarının lidere duyulan güven ile ilişkili olduğunu belirten Havvâ, bu kurumun ortadan kaldırılmasının musibet olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Müslümanlar ile Müslüman liderler arasındaki güveni zedeleyecek her türlü olumsuz söz ve davranışlardan kaçınılmalıdır. Müellif, bu konuda yapılacak gıybeti, normal gıybetten daha büyük bir günah olarak değerlendirmektedir. Çünkü alan ile ilgili konuşulacak kötü sözler, İslâmî çalışmaları sekteye uğratacaktır. Havvâ, eğitim ile uğraşan ilim adamlarından örnek vererek onların, şer'i bir durum olmadıkça müridin şeyhe itiraz etmesini kalbin öldürücü zehiri olarak gördüklerine dikkat çekmektedir.<sup>99</sup>

Saîd Havvâ, “Artık Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Haddi aşanların emrine itaat etmeyin. Onlar ki yeryüzünde bozgunculuk yaparlar da ıslah etmezler.”<sup>100</sup> ayetlerini tefsir ederken eksiksiz ve tam

<sup>93</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/112.

<sup>94</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/115.

<sup>95</sup> Talip Türcan, “Ülû'l-Emr”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 43/295.

<sup>96</sup> el-Kamer 54/24.

<sup>97</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 14/279-280.

<sup>98</sup> el-Ahzab 33/69.

<sup>99</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 11/487.

<sup>100</sup> el-Şuara 26/150-152





bir itaatin Allah'ın Rasûlüne yapılması gerektiğini belirtmektedir. Onun açıklamalarına göre, yeryüzünde haddi aşan, fesat çıkartıp ıslah etmeyen hiçbir kimseye de itaat edilmemelidir. İtaat konusunu çağımızın en önemli ve hassas konularından biri olarak gören Havvâ, yerli ve yerince itaat eden veya etmemezlik eden bir Müslüman bulmak oldukça nadirdir. Çünkü ya her şeye başkaldıran yahut haddi aşan bir kimseye itaat eden veya kime olursa olsun itaati kabul etmeyen kimseleri çokça gördüğümüz gibi, kime itaat edeceğini bilemeyen kimseler de vardır, demektedir. Müslümanın, Allah'ın yolundan alıkoyan, İslam'a bağlı kalmayan hiçbir kimseye itaat etmesi caiz görmeyen müellif, İslam'a göre itaatin Allah'ın Rasûlü'ne ve onun tayin ettiği emirlere, sonra raşid halifelere ve bu raşid halifelerin emir olarak tayin ettiği kimselere, ondan sonra da Müslüman cemaate ve bu cemaatin imamına yapılmalıdır, diyerek bu konudaki temel ölçüyü koymaktadır.

101

Saîd Havvâ, Nisa sûresi 58. ayetinin tefsirinde "emaneti ehline verme" hususu üzerinde dururken konuyu başka bir açıdan ele almakta, Allah'a, Rasûlü'ne ve ulü'l-emre itaati, emanetin görünürdeki ilk şekli olarak değerlendirmektedir. Ona göre en baştaki yöneticinin de her zaman Allah'ın ve Rasûlü'nün hükmüne uyması onun gerekmektedir.<sup>102</sup>

Havvâ'ya göre farz olan hususlarda ulü'l-emre itaat farzdır. Masiyet gerektiren konularda ise ulü'l-emre itaat haramdır. Günümüzde yeni karşılaşılan bazı uygulamalarda hüküm ortaya koymak, fetva ehlinin yetkisindedir. Bu konuda trafik ile ilgili çıkarılan kanunları örnek veren müellif, bunlara itaatin de vacip olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>103</sup>

Saîd Havvâ çağımızda Müslüman evladını küfür partilere üye olma ve onların liderlerine bağlanarak itaat etme konusunda da uyarmaktadır. Bu yollara tevessül edenlere makam ve mevkilerin geçici olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>104</sup>

Havvâ, burada ulü'l-emre itaat meselesinde temel ölçüleri zikretmektedir. Bu temel ölçüler, meşru olan emir sahiplerine itaatin farz olduğunu ve Allah'a isyan gibi hususlarda da ona boyun eğilmemesini içermektedir. Bu ölçüleri belirtmekle birlikte ulü'l-emre itaatten geri kalınmasını giybet gibi bir haramdan daha çok önemsemesi, onun toplumsal alana ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermektedir.

#### 4. SAİD HAVVÂ'YA GÖRE SİYASET VE YÖNETİM ALANLARININ TEMEL İLKELERİ

Buraya kadar Saîd Havvâ'nın siyaset ve yönetim konularına nasıl yaklaştığını ele almaya çalıştık. Bu başlık altında ise onun söz konusu alan için dikkat çekmek istediği temel ilkeler üzerinde durulacaktır.

##### 4.1. İSLAM DEVLETİ'NİN İKAMESİ FARZDIR

Saîd Havvâ'nın siyaset konusunda en çok üzerinde durduğu husus, İslam Devleti'nin varlığıdır. Ona göre böyle bir devletin ikamesi farzdır. Çünkü dinî ve dünyevi birçok mesele devlet eliyle gerçekleşmektedir. Din ve devlet ayırımına şiddetle karşı çıkan Havvâ, devleti tefsirinde sık sık nazara verdiği "takva"nın bir gereği olarak değerlendirmektedir.<sup>105</sup>

##### 4.2. İSLAM DEVLETİ'NDE BAŞKAN, HALK TARAFINDAN SEÇİLMEKTEDİR

<sup>101</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 10/315

<sup>102</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/170

<sup>103</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/191

<sup>104</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 3/326

<sup>105</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 8/401





Havvâ, el-Esâs'ta yönetim için iki kavramdan söz etmektedir. Bunlar, yönetimde temel belirleyici olan şûra ve toplumdur. Şûra, ehil olan kimseleri toplumun önüne çıkaracak, toplum da bunlardan birini tercih edecektir. Bu yöntemle belirlenen yönetim herkesin kabul ettiği meşru bir yönetim olacaktır.<sup>106</sup>

#### 4.3. İSLAM DEVLETİ'NDE HÂKİMİYET ALLAH'INDIR

el-Esâs'ın müellifine göre en büyük zulüm, Allah'ın kitabının hükümlerini askıya almak ve reddetmektir. Havvâ, İslam'ın sosyal bütün alanlara dair hükümler içerdiğinden söz ederek, Allah'ın hükmünden sapmayı küfrün tuzaklarına düşmekle eş değer saymaktadır. İsrailoğullarının yaşadığı tutarsızlığa çağımız İslam ümmetinin çoğunun da düştüğünü ileri süren Havvâ, kurtuluşun da Kur'an'ı bir bütün olarak yaşamakta olduğunu savunmaktadır.<sup>107</sup>

Havvâ'nın bu konuda dikkat çeken önemli bir tespiti, Allah'ın hükümleri ile hükmetmeyenlerin hemen tekfir edilmemesi gerektiği ile ilgilidir.

#### 4.4. LİDERİN ERKEK OLMASI ŞARTTIR

Havvâ'ya göre liderlik, İslami birçok meselenin halledilmesi için zaruri bir müessesedir. Bu müessese seçilen kişinin erkek olması şarttır. İnanç ve ibadet noktasında Allah'a kul olmuş bir kadın ile Allah'a kul olmuş bir erkek arasında herhangi bir fark olmasa da, idarecilik konusunda görev erkeklerin omuzlarındadır. Zira kadın her ne kadar zeki ve akıllı olursa olsun onun psikolojik yapısı, devlet politikasında üstün kararlar almasına elverişli değildir.<sup>108</sup>

#### 4.5. SEÇİLMİŞ MEŞRU LİDERE İTAAT ETMEK FARZDIR

Saîd Havvâ'ya göre liderlik, itaat ve velâ, Rasûlullah (s.a.s.) hayatta iken Rasûlullah'ın kendisine aitti. Onun vefatından sonra ise itaat hakkı, maruf çerçevesinde doğruluk üzere olan müminler safının şûra aracılığı ile öne geçirdiği kimseye aittir. Allah'ın yolundan alıkoyan ve İslam'a bağlı kalmayan kimselere de itaat caiz değildir. ve bu cemaatin imamına yapılmalıdır, diyerek bu konudaki temel ölçüyü koymaktadır.<sup>109</sup>

### SONUÇ

20. yüzyılda yetişmiş bir fikir ve aksiyon insanı olan Saîd Havvâ'nın, İslam'ın toplumsal boyutunun üzerinde önemle duran bir ilim adamı olduğu görülmektedir. O, yaşadığı dönemde Müslümanların karşı karşıya kaldığı temel sorunları tespit etmeye ve bu sorunlara İslami çözümler üretmeye çalışmıştır. Çalışmamıza konu olan ve en önemli eseri sayılan el-Esâs fi't-Tefsîr'de onun özellikle bu yönü dikkat çekmektedir. Ona göre İslam, toplumu oluşturan bütün kurumlar için belli ölçüler belirlediği gibi siyaset kurumuna dair de temel birtakım kriterler belirlemiştir.

Saîd Havvâ, İslam toplumunda sosyal hayatın devlet olmadan yürüyemeyeceğini savunmaktadır. Havvâ, siyasette, ekonomide, toplum hayatının her alanında hakları ve görevleri belirleyen Allah olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre Kur'an'ın hükümlerini uygulayacak olan İslam devletini ikame etmek farzdır. Ancak, bundan önce toplumu eğitim ve ikna ile ıslah etmek gerekmektedir.

Havvâ, siyasal katılım sürecinde "toplum" ve "şûra" kavramlarını ön plana çıkarmaktadır. Müslüman toplumun ve şûranın belirlediği adaletli bir liderliğe itaatin farz olduğunu belirtmektedir. Tekfirci yaklaşımları reddeden Havvâ'ya göre, bazen bir sistemin İslam dışı

<sup>106</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 11/478

<sup>107</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/53

<sup>108</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 10/412

<sup>109</sup> Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 10/315





## SAİD HAVVÂ'NIN "EL-ESÂS Fİ'T-TEFSİR" ADLI ESERİNDE SİYASET VE YÖNETİM ANLAYIŞI

olduğuna hükmetmek, o düzende yaşayan bütün fertlerin küfre girdiği anlamına gelmemektedir. Hatta bazen bütünüyle bir düzen hakkında küfür hükmü vermekle birlikte, bizzat onun başkanı hakkında Müslüman olduğu hükmü de verilebilmektedir. Bu yönüyle onun çağımızdaki tekfirci yaklaşımlardan ayrılarak daha ılımlı bir çizgi izlemeye çalıştığı ve fert ile toplumun ıslahını önde tutan bir yaklaşım içerisinde olduğu görülmektedir. Bu yorumu, özellikle günümüzde "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin tâ kendileridir." ayetinden hareketle Müslümanları haksız yere tekfir eden insanların bakış açısını değiştireceği beklenmektedir.

İslami yönetimde liderlik hakkı hususunda İslam tarihindeki klasik yaklaşımlara yakın duran Saîd Havvâ, her ne kadar şûraya vurgu yapmak ve seçim sistemini gündeme getirmek suretiyle yeni bazı önerilerde bulunsa da katı bir tavır içinde olmadığı anlaşılmaktadır. Kadının idareciliği hususundaki tavrı da aynı minvaldedir. Ona göre, yönetimin üst kademelerinde kadınların görev almaları doğru değildir. Zira Kur'an'ın ifadesi ile erkekler "kavvam" konumundadır ve dolayısıyla özellikle yönetimin en üst kademelerinde kadınlar erkeklere tabi olmak durumundadır.

Müslüman toplumun şûra ile göreve getirdiği meşru idareciye itaat etmenin her Müslümana farz olduğunu belirten Havvâ, İslam dışı yönetimlerde de toplumun maslahatı için belirlenmiş olan ve doğasında şer bulunmayan kanunlara uymanın şart olduğunu savunmaktadır. Ona göre, İslami olmayan yönetimlerin her türlü kural ve kanunlarına karşı çıkmak ya da iyiyi kötüden ayırt etmeden her uygulamalarını kabullenmek, İslam'ın her zaman tavsiye ettiği hikmet ve denge siyasetine uygundur düşmemektedir.

Havvâ'nın siyasi partilere bakışı, yaşadığı çağın siyasal gelişmelerine yakın durmaktadır. İslami çevrelerde farklı partilerin kurulabileceğini ve bu partilerin yönetime talip olan adaylarını halkın önüne çıkarabileceğini ileri sürmesi onun, "siyasi çoğulculuk" anlayışını benimsediğini göstermektedir. Müellif, partilerin teşekkülü, adayların belirlenmesi ve siyasi çalışmaların özgür bir ortamda yürütülmesi ile adayların halk oylamasına sunulması gibi teknik konularda günümüzün demokratik yönetim sistemlerini önerirken, partilerin propagandalarını Kur'an ve sünnete göre icra etmelerini şart koşmaktadır. Şart koşulan bu hususun, demokrasi ile İslam arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymak isteyen araştırmacılar için önemli bir tespit olduğu düşünülmektedir.

Siyasi partiler meselesine de değinen Saîd Havvâ, İslam dışı sistemlerle yönetilen ülkelerde Müslümanların partiler konusunda dikkatli olmaları konusunda uyarılmaktadır. Ona göre, İslam'ı ve ahkâmını benimsemeyen, hatta bunlara karşı düşmanca tavırlar içinde olan siyasi kuruluşlara karşı Müslümanların tavır koymaları ve bunlardan uzak durmaları zorunludur. Havvâ bu bağlamda, imkânlar ölçüsünde Müslümanların kendi sistemlerini kurmalarını ve yaşadıkları ülkelerde siyaset ve yönetimde aktif olmalarını tavsiye etmektedir.

Tefsirinde siyaset ve yönetime dair dile getirdiği bu ve benzeri hususlar dikkate alındığında Saîd Havvâ'nın, Kur'an'da bu konudaki ayetlerin günümüze yönelik mesajlarını tespit ederek modern bir tavır oluşturma ve asrın sorunlarına bigane kalmaksızın Kur'an çizgisinde çözüm önerileri sunma gayreti içinde olduğu görülmektedir. O, Kur'an'ın ortaya koyduğu prensiplerin hayatın her alanını kuşattığı gibi siyaset ve yönetim alanını da kuşattığını savunmaktadır. İslam'ın belirli esaslar üzerine kurulu bir yönetim sistemine sahip olduğunu ortaya koymaya çalışan Havvâ, bu alan ile ilgili asrın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bazı önerilerde de bulunmaktadır.





## KAYNAKÇA

- Alagaş, Mehmet. *Kadının Onuru*. İzmir: İnsan Dergisi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1993.
- Aslan, Adnan. *Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları. İslam ve Modernleşme, (II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı)*, Başk. Azmi Özcan, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Anayasa” *İslam Ansiklopedisi*. 3/159-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Çelik, Mustafa. *Lâ 1*. İstanbul: Ölçü Yayınları, 1995).
- el-Karadâvî Yusuf. *İslam’da Devlet Mefhumu*. çev. Hüsameddin Cemal, İstanbul: Nida Yayınları, 2013.
- Erdem, Hüsameddin. *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2015.
- Ergil, Doğu. *Toplum ve İnsan*. Ankara: Turhan kitabevi Yayınları, 1984.
- Eryılmaz, Bilal. “Siyaset”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. Yy., Risale Yayınları, 1990.
- Güler, İlhami. *Politik Teoloji Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- Gündoğdu, Muhammet. *Hasan Basri Çantay’ta Din ve Toplum*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi’t-Tefsîr*, 16 Cilt. çev. M. Beşir Eryarsoy, Abdüsselam Arı ve Harun Ünal, İstanbul: Şamil Yayınları, 1989.
- Havvâ, Saîd. *İslam’da Yönetim ve Yönetici*. çev. Ahmet Eminoğlu, İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.
- Havvâ, Saîd. *İslami Çalışmalar Hakkında Dersler*. çev. Ahmed Haşimoğlu, İstanbul: Yenda Yayınları, 1990.
- Havvâ, Saîd. *Tartışmalar (Akaid, Fıkıh ve Tasavvuf Üzerine)*. çev. M. Said Şimşek, İstanbul İlim Yayınları, 1986.
- İmam Şafii. *Er-Risale*, çev. Ubeydullah Dalar. Ankara: Nur Yayınları, Ty.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Karakaş, Ali. *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Karatepe, Şükrü ve Demir, Fevzi. “Devlet”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 2/332. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Karatepe, Şükrü. “Yönetim”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 4/332. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Öfke ve Hiciv*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1998.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *İslam Ansiklopedisi*. 37/296. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.





SAİD HAVVÂ'NIN "EL-ESÂS Fİ'T-TEFSİR" ADLI ESERİNDE SİYASET VE YÖNETİM  
ANLAYIŞI

---

- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Durkheim Sosyolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Kutub, Seyyid. *İslam Düşüncesi I*. çev. Hamid Şükrü, İstanbul: Dünya Yayınları, 1989.
- Malik Bin Nebi. *Çağdaş Temel Konular*. çev. Veysel Uysal, İstanbul: Bir Yayınları, 1983.
- Mengüşoğlu, Metin Önal. *Düşünmek Farzdır*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Mennâ', el-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Vehbe Kitabevi Yayınları, Ty.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Hilafet ve Saltanat*. çev. Ali Genceli, İstanbul: Hilal Yayınları, 1980.
- Montesquieu. *Kanunların Ruhu Üzerine I*. çev. Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Öztürk, Metin ve Coşkun, Mustafa Kemal. *Sosyoloji*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2003.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınları, 2014.
- Said, Cevdet. *İslami Mücadelede Güç, İrade ve Eylem*. çev. İbrahim Halil Kaçar, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Selçuk, Sami. *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm", *İslam Ansiklopedisi*. 23/2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Solmaz Bünyamin ve Çapçoğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2009.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. çev. Hüseyin Hatemi, Ankara: İşaret Yayınları, 2003.
- Şeriati, Ali. *İslam Sosyolojisi Üzerine*. çev. Kâmil Can, İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.
- Tezcan, Tuğrul. *Kur'an'da Şûra Kavramı ve Çağdaş Yorumları*. Ankara Üniversitesi SBE, Ankara: 2010, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Turan, İlter. *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*. İstanbul: Der Yayınları, 1986.
- Türcan, Talip: "Ülû'l-Emr". *İslam Ansiklopedisi*. 43/295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Uludağ Süleyman. *İbn Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.





# DÜNYADA DEĞİŞEN ÇEVRE ALGISI VE İSLAM'IN ÇEVRECİLİK ANLAYIŞI

## CHANGING PERCEPTION OF THE ENVIRONMENT IN THE WORLD AND THE ENVIRONMENTALISM OF ISLAM

YAKUP KOÇYİĞİT

DR. ÖĞR. ÜYESİ  
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
yakupo842@hotmail.com



### Öz:

Hızlı nüfus artışıyla, insanoğlunun hırsları uğruna doğaya verdiği tahribat telafi edilemez düzeye gelmesine rağmen dünya insana yeni imkanlar sağlamaya devam etmektedir. Sünnetullah olarak nitelenen bu değişim ve dönüşüm Allah'ın insanlara rahmet tecellisidir. Besin zinciri, erezyonla akan toprakların yeni deltalar ve vahalar oluşturması bunun en güzel örneklerindedir. Ancak insanın çevreye verdiği zarar telafi edilemez noktalara doğru gitmektedir. Olagelen bu tahribatlara karşı yerel ve evrensel çapta faaliyetlerde bulunan sivil ve siyasi organizasyonların varlığı sürdürülebilirlik açısından küçük de olsa bir teselli niteliğindedir. Uzun vadede kalıcı çözümler için insanoğlunun eğitilmesiyle bilinç düzeyinin artışı hedeflenmelidir. Dini kurumlar da kendi bünyelerinde bu çabaya katkı sağlamalıdır. İslam çevre konusunda insanı temel alan ve onu sorumlu tutan bir anlayışa sahiptir. Dünya insanın elinde emanettir ve zayi edilmeden korunmalıdır. Allah (c.c) doğanın dengesinin korunmasını emretmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v); "Nehirden bile abdest alsanız israf etmiyiniz." hadisiyle bayraklaşan, israftan sakınma prensibi çevrenin korunması bağlamında ne güzel bir düsturdur. Aynı şekilde, kıyametin kopacağı gün bile olsa ağaç dikme tavsiyesi, insan hayatının muhtaç olduğu dengeyi korumaya yöneliktir. İslam'ın çevre konusundaki bu hassasiyeti Müslümanlara ve bütün insanlığa anlatılmalıdır.

**Anahtar kelimeler:** Çevre, Çevre Tahribatı, Çevreyi Korumak, İslam'da Çevre, Hadis

### Abstract:

The damage to nature caused by humanity with the rapid increase in population and the ever increasing need for more energy has almost reached the point of no return. The world has kept giving us chances to fix this but we are coming to the end of the rope. The existence of NGO's and government organizations that aim to take local and universal action to remedy these damages is important but is not nearly enough in the long run. Increasing the level of individual awareness can help solve this problem more sustainably. Here religious institutions should also contribute to this effort. Islam has an understanding of the environment that takes root in people and holds every person responsible individually. The world is entrusted to man and should be protected by him. Allah (c.c) ordered the protection of the balance of nature explicitly. The importance of nature in Islamic thought can also be found in the teachings of the Prophet Mohammed (pbuh). He recommended planting a tree, even if one sees the day of the apocalypse. The emphasis Islam puts on preserving the environment should be taught to Muslims and all humanity.

**Keywords:** Environment, Environmental Destruction, Protection of Environment, Environment in Islam, Hadith

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	30.05.2020	22.06.2020	31.12.2020	0000-0003-0896-9775
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Koçyiğit, Yakup. "Dünyada Değişen Çevre Algısı ve İslam'ın Çevrecilik Anlayışı / Changing Perception of the Environment in the World and the Environmentalism of Islam". <i>ilahiyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 63-76.				



## GİRİŞ

Çevre, insanın içinde hayatını sürdürdüğü bitkisinden hayvanına kadar bir varlıklar bütünüdür. Havasından suyuna, yiyeceğinden kullandığı eşyaya, insanla bir şekilde ilişkili olan tüm evren bu kavramın içerisine girmektedir. Örneğin atmosferdeki ozon tabakası, kutuplardaki eriyen buz kütleleri, her gün birkaç türü kaybolan endemik bitki türleri, soyu tükenen hayvan çeşitleri insanlığı ilgilendirdiği için çevre kavramı içerisinde değerlendirilmektedir.

İnsanın dünyayı tahrip edişi yaratılışı kadar eskidir. Ancak kâinattaki dönüşüm ve kendisini yenileme gücü, yakın zamana kadar insanın verdiği tahribattan daha hızlıdır. Belli hesaplar ile bilinçsizce hareket eden insanların ortaya koyduğu zarar, bu dönüşüm sayesinde ortadan kalkıyor ve bir sonraki nesil bunu hissetmiyordu. Ancak bugün üzerinde yaşadığımız yaşlı küre artık insanın verdiği zararı telafi edemez duruma gelmiştir

Dünya'nın emanet olduğu hususunda insanlığa sunulan ilahi mesajları bir kenara koyarsak, çevreye verilen zararlar ile mücadelenin tarihi o kadar da çok eski değildir. Hatta küresel çapta çevrecilik hareketlerinin bir veya iki asırlık geçmişi vardır.

Günümüzde sivil toplum kuruluşlarının mücadeleleri, siyasi otoritenin bu konudaki aldığı önlemler elbette yabana atılamaz. Ancak insanlar üzerinde hala en müessir olduğuna şüphe olmayan dinin ve bu dinlerin müntesiplerinin kurumsal yapılarının bu çabada olumlu katkısının olacağı muhakkaktır. Bu olgunun farkında olunması ve aktüel olarak hayata yansıtılması insanlığın dikkate alması gereken en önemli konulardan biridir.

İslam inanç sisteminde insan mükerrem bir varlıktır. Sadece dünya değil bütün kâinat insanın hizmetine sunulmuştur. Yine bütün unsurlarıyla Dünya, insanın elinde emanettir. İnsanın değerli oluşu ve varlık alanı olan çevrenin insana emanet olarak verilmesi arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Bu iki olgu birbirinin hem sebebi hem sonucu durumundadır.

İslam'ın evrensel mesajı içerisinde çevre önemli bir yer tutar. Bu mesajın bugün Dünya nüfusunun çeyreğinden fazlasını oluşturan insan topluluğu tarafından doğru algılanması Dünya açısından büyük bir avantaj olacaktır. Esefle söylemek gerekir ki dinin mesajı, diğer konularda olduğu gibi çevre konusunda da bu çağın Müslümanları tarafından tam anlamı ile doğru olarak algılanamamıştır. Ancak Müslüman ilim insanlarına düşen, ısrarla doğruları dile getirerek çevre konusunda iyi bir toplumsal bilinç düzeyine erişimi sağlamaktır. Bu diğer din müntesiplerine de örnek olacaktır.

Bu çalışmada geçmişten günümüze çevreciliğin serüveni ve Müslümanın hayatında en büyük öneme sahip olan Kur'an ve sünnette çevre olgusunun yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Meselenin doğru olarak ortaya konulması çevrenin korunmasına yönelik zihniyet değişikliğinin meydana gelmesine katkı sağlayacaktır.

### 1. ÇEVRENİN TANIMI VE KAPSAMI

Çevre, her türlü canlının içinde yaşadığı ortamdır. Bu ortamı hava, su, toprak, bitki, hayvan, sıcaklık, soğukluk gibi canlı ve cansız varlıklar oluşturur. Bundan dolayı çevre; "canlıların yaşayıp gelişmesini sağlayan ve onları sürekli olarak etkileri altında bulunduran fiziksel, kimyasal ve biyolojik faktörlerin bütünüdür"<sup>1</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Ekoloji ve ekosistem konu ile ilintili kavramlardandır. Canlı varlıkları çevre şartları içerisinde inceleyen bilim dalı <sup>2</sup> ekoloji olarak adlandırılırken canlının çevre ile ilişkisini konu edinen bilim dalı ise ekosistem diye tarif

<sup>1</sup> Necmettin Çepel, *Doğa, Çevre, Ekoloji ve İnsanlığın Ekoloji Sorunları*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 1992), 38.

<sup>2</sup> Doğan D. Mehmet, "Çevre Md.", *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Birlik Yayınları, 1986).







edilmektedir. Çevrecilik ve ekoloji aynı anlamda kullanılmakla birlikte ekoloji daha ziyade ideolojik anlamda bir bütünlüğü ifade eden ama biraz daha geniş anlamı ile çevre ve ilgili problemler bütününe ortaya koyan bir olgudur.<sup>3</sup>

*Çevreciliği* ise doğal ortamın bozulmaması için gayret sahibi olmak olarak tarif etmek mümkündür.

## 2. ÇEVRECİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

İnsanlığın çevreyle münasebeti yaratılışla birlikte dir. İnsanlığın atası olan Adem Peygamber yeryüzüne indirildiği andan itibaren, insan cinsinin dünya ile irtibatı ve imtihanı başlamıştır. Tarihçilerin verdiği bilgilere göre ilk insanlar avcılık ve toplayıcılıkla geçinmişlerdir. Nüfus artıp daha fazla yiyeceğe ihtiyaç oldukça kendileri tohum ekip ürün yetiştirmeye yani organize tarım faaliyetlerine yönelmişlerdir. Tarımsal faaliyetler için kendilerine yer açma çabalarıyla tabiatta ilk tahribatları başlamıştır.

“*Tarih Boyunca Çevre ve İnsan*” isimli makalesinde Adem Semenderoğlu “İnsanoğlu günümüzden 10.000 yıl kadar önce özellikle Anadolu’da sedanter (yerleşik) ya da semisedanter (yarı yerleşik) hayata geçip tarıma başladığından beri çevresinde değiştirici etkilerde bulunmaya başlamıştır. Önceleri insanın ekosistemlere müdahalesi orman alanlarını çeşitli ihtiyaç ve tarım alanı açma amacıyla tahrip etmesi şeklinde iken, nüfusun henüz etkili bir şekilde artmış olmamasından dolayı insanoğlu çevreyi etkilemekten çok, çevreden etkilenen bir pozisyonda idi. Ancak insanoğlu, iklim ve coğrafi şart optimum olduğu sahalarda sosyal, ekonomik ve kültürel faaliyetlerini geliştirme imkanı bulunca, artan nüfusa bağlı olarak sınırlı bölgelerde oldukça etkili müdahalelerde bulunmaya başladı. Bol debili akarsuların kenarlarında veya denize döküldükleri kısımlarda, verimli alüvyal sahalarda hızlı nüfus artışına sahne olurken genellikle liman özelliği taşıyan koy ve körfezlere açılan bu bölgeler, günümüzden yaklaşık 5000-4000 yıl kadar önce şehir devletleri ve çeşitli uygarlıkların ulaşım yoluyla birbirleriyle ticaret yaptıkları alanlar haline geldi. Böylece kapalı ekonomi sistemleri, hızlı bir değişimle çeşitli uygarlıkların kültürel ve ticari alışverişlerinin sağlandığı, etki alanları genişleyen bir biçime dönüşmeye başladı. Bu şekilde ticari mal üretimi için doğal kaynakların kullanımı da hızla arttı. Artan yerel nüfusun ve uzak alanların taleplerine yönelik olarak doğal kaynak kullanımı, sınırlı alanlarda belirgin değişimlerle kendini hissettirdi. Öyle ki, son 10 bin yıllık dönemi kapsayan ‘Holosen’in başlarından ortalarına kadar devam eden bol yağışlı ‘Klimatik Optimum’ devresinde artan nüfusun tarım alanı açma, gemi yapımı ve seramik eşya v.b. yapımı gibi çeşitli amaçlarına yönelik orman alanlarının tahribi, erozyonun şiddetlenmesine yol açtı.” demektedir.<sup>4</sup>

Semender, antik çağlardan itibaren insanın tarımsal alan açma, maden eritme gibi sebeplerle ormanları kestiğini, ormanların kesilmesi ile erozyon ve toprak kayması gibi bir takım yeryüzü değişikliklerinin oluştuğunu, bunun da ilk çevre tahribatı sayılabileceğini belirtmektedir. Bu kabul edilebilir bir tespittir. Tarihin eski devirlerinden itibaren insanların Dünya’yı değiştirme uğraşları devam etmektedir. Ancak son birkaç asır öncesine kadar Dünya’nın kendisini yenilemesi insanlığın yaptığı tahribattan daha hızlı olmuş, kalıcı ve yıkıcı etkiler bırakmamıştır. Hatta iyimser bakarak diyebiliriz ki, dağların yükseklerinden sellerle gelen topraklar nehir yataklarını doldurmuş, insanlar buralarda verimli tarım faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Zaman içinde küçük kesimler nisbî zarar görmüş olsa bile tabiatta olan bu değişimleri insanlığın sonunu getiren felaketler olarak görmemek gerekir. Buna rağmen insanlar eski dönemlerden itibaren içinde yaşadıkları ortamları korumak ve muhafaza etmek hususunda bazı gayretler göstermişlerdir.

<sup>3</sup> Rıza Akçalı, “Çevre ve Ekoloji”, *Çevre Dergisi, Ekoloji ve Çevre Dergisi*, 16 (1995), 5-7.

<sup>4</sup> Adnan Semenderoğlu, “Tarih Boyunca Çevre ve İnsan”, *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, (1992) 15-17.





Osmanlı arşivlerinde çevre koruması ile ilgili araştırmalarda bulunan İsmet Binark; Kanuni, II. Selim ve II. Abdülhamid dönemlerinde yayınlanmış, hava kirliliğini önleme, su yollarının temizliği ve korunması, yeşilin korunması ve ağaç kesiminin yasaklanması ile şehircilik konularında yayınlanan ferman ve emirnameleri konu ettiği makalesinde, Osmanlı Devleti'nin bahse konu olan sultanlar döneminde çevrecilik faaliyetlerini, havanın çeşitli kötü kokulardan korunması, su yollarının kirlenmemesi, şehirlerde insanları tiksindirecek veya insanlara zarar verecek uygulamaların yasaklandığını belgelerden aktarmaktadır.<sup>5</sup>

Fatih Sultan Mehmet'e ait olan vakfiyede de, vakfettiği dükkanların kira gelirlerinin bir kısmından karşılanarak şahıslar görevlendirip, yollarda gördükleri balgamların üzerine kireç tozu dökerek sağlığı korumaya yönelik faaliyetler yapılmasını emretmiştir. Yine Fatih'in yayınladığı fermanında ihtiyaç dışında ağaç kesenlerin cezalandırılacağıyla ilgili hükümler, dönemin çevre sorunları ve çevrecilik anlayışı hakkında bilgi vermektedir.<sup>6</sup>

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki o yıllara kadar çevre sorunu olarak adlandırılabilir şeyler; havaya yayılan hoş olmayan kokular, sellerin su yataklarını genişletmesi ve kirlenmesi, şehirlere ve yerleşim yerlerine hayvan atıklarının ve çöplerin atılması, yollara tükürülmesi... gibi zaman zaman çeşitli sağlık sorunlarına sebep olsa da kalıcı ve yıkıcı etkileri olmayan sorunlardır. Kaldı ki 17. Yüzyılın ortalarında dünya nüfusunun 545.000.000 olduğu düşünülürse sadece nüfus artışının sorunları ne kadar büyüttüğü kolayca anlaşılır.

19. Yüzyılın ortalarından itibaren sanayi devrimi, artan nüfusun zorlaması ve gelişen teknoloji, yeryüzüne ve çevreye telafisi mümkün olmayan zararlar vermeye başlamıştır.

Tahmini nüfus oranları, 1650 yılında 545.000.000 iken 10 yıl içerisinde %16.8 artışla 1750 yılında ancak 728.000.000 olmuştur. Dünya nüfusu bir dönüm noktası durumundaki 1750 yılından 1850 yılına kadar olan dönemde %53.7 artışla 1.171.000.000'a, 1850 den 1950 yılına kadar olan zaman aralığında ise %92.5 artışla 2.495.000.000'a kadar ulaşarak nerdeyse 100 yıl içerisinde ikiye katlanmıştır. 1950'den 1990 yılına kadar olan sadece 50 yıllık dönemde ise dünya nüfusu %112.4'lük bir artışla tam bir nüfus patlaması göstererek 2.495.000.000 dan 5.300.000.000'a tırmanmıştır. Bunun insan-çevre ilişkileri açısından değerlendirilmesi, 1750'lere kadar büyük ölçüde çevre kontrolünde olan insanın sanayi devriminden sonra genişleyen yerleşim alanları, yollar, sanayi bölgeleri, fabrikalar, barajlar, dev rafineriler, maden ocakları, hızla artan tarım alanları vs. gibi faaliyetleri sonucu doğal çevre ve fiziki ortamda esaslı değişimlere yol açarak, çevre ünitelerine büyük ölçüde hakim olması şeklinde özetlenebilir.<sup>7</sup>

Bugün eski ile mukayese edilmeyecek derecede çevre problemleriyle karşı karşıyayız. Sınırsız tüketim ve lüksün getirdiği israf, sınırsız üretimi doğurmakta; üretim ve tüketim sürecinin ortaya çıkardığı atıklar Dünya'nın artık baş edemeyeceği bir noktaya doğru gitmektedir. Bunlar içinde insan sağlığı için son derece zararlı kimyasal atıklar, zengin ülkeler tarafından az gelişmiş ülkelere az bir bedel karşılığında ihraç edilmekte, bu ülke insanları nesiller boyu bu zararlı atıkların tehdidi altında yaşamaktadırlar.

Türkiye Çevre Sorunları ve Öncelikleri Envanteri Değerlendirme Raporun (205-206) da ülkemizin karşı karşıya olduğu sorunlar; hava kirliliği, su kirliliği, toprak kirliliği, turizm, sanayi, çevresel tahribat, katı atıklar ve gürültü, olarak sıralanmaktadır.<sup>8</sup> Dünyanın diğer ülkelerinde de durum

<sup>5</sup> İsmet Binark, "Arşiv Belgeleri Işığında Türklere Çevrecilik", *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, 3/19 (1996), 34-38.

<sup>6</sup> Mehmet Şeker, "Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri", *Türk Devletleri Arasında I. İlimi İşbirliği Konferansı*, 22-24 Haziran 1992, *Lefkoşe/KKTC*, (İstanbul: İTÜ İnşaat Fakültesi, Çevre Mühendisliği Bölümü, 1992) 514-527.

<sup>7</sup> Semenderoğlu, "Tarih Boyunca Çevre ve İnsan", 15-16.

<sup>8</sup> Türkiye Çevre Sorunları ve Öncelikleri Envanteri Değerlendirme Raporu (2005-2006), (Ankara, Çevre ve Orman Bakanlığı Çevresel Etki Değerlendirmesi ve Planlama Genel Müdürlüğü Çevre Envanteri Daire Başkanlığı, 2008), 1.





bundan farklı değildir. Fabrikaların bacalarından ve otomobil egzozlarından çıkan CO, CO<sub>2</sub> ve diğer zararlı gazlar, sadece fabrika çevresinde ve şehirlerde yaşayanları değil tüm dünyayı tehdit eder duruma gelmiştir. Sera etkisi sebebiyle artan dünya ısısı, buzulların erimesinden tutun da insan hayatını olumsuz etkileyecek birçok iklim değişikliklerine sebep olduğu konunun uzmanları tarafından dile getirilmektedir.

Yine fabrika bacalarından çıkan dumanla oluşan asit yağmurları, insan sağlığına ve bitki örtüsüne kalıcı zararlar vermektedir.

Gürültü kirliliği aynı şekilde insan psikolojisi üzerinde tedavisi zor yaralar açmaktadır.

Nükleer kirlenme bugün dünyanın karşı karşıya kaldığı en önemli problemlerdendir. Arıza yapan bir nükleer santralin ortaya çıkardığı felaketin telafisi mümkün olmamaktadır. Bunun yanında manyetik radyasyon bugün en çok iç içe olduğumuz tehlike olmuştur. Vazgeçemediğimiz mobil telefonlar, elektrikli ve elektronik aletlerin bize verdiği zararlara bilerek katlanmak durumundayız.

İnsanların bitmek bilmeyen, daha çok tüketme arzusu sadece kendilerini değil etraflarının ölümüne de sebep olmaktadır.

Tüketim çılgınlığının Dünya'ya verdiği büyük tahribatlardan bir tanesi de tropikal kuşaktaki yağmur ormanlarının tüketilmesidir. Dünya karalanın %7'sini kaplayan ve canlı türlerinin %50-90'nını içeren tropikal ormanlar, dakikada 36 hektar hızla yok edilmektedir. Bu hızla dünyamızın akciğerleri olarak nitelenen tropikal ormanların 50 yıla kadar tamamen yok olma noktasına gelebileceğinden korkulmaktadır.<sup>9</sup>

Küresel ısınma trendini inceleyen NASA, ortalama sıcaklığın 1958'e göre 2015'te 1°C , 2029 da ise 1,5°C daha yüksek olacağını ortaya koymuştur. Yöresel farklar ise bundan çok daha fazla olacaktır. Nitekim, yeterli önlemler hemen alınmazsa sıcaklık artışının Anadolu'nun doğu yarısında 2030 yılına kadar +5°C'ye kadar çıkacağı ve Anadolu'nun yarısından çoğunun çölleşeceği tahmin edilmektedir. Ayrıca FAO ortalama sıcaklığın 1,5°C yükselmesinin çeşitli afetlerin yanı sıra Sibiryaya ormanlarının yok olmasına yol açacağını belirtmektedir.<sup>10</sup>

Dünya'da çevreci yaklaşımlar, üzüntüyle belirtmek gerekir ki, çevre sorunlarının başladığı sanayileşme sürecinden yaklaşık 100 yıl sonra başlamıştır. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği ve Çevre Sözleşmesi 1997 yılında imzalanmış ve ancak 2005 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu protokolü imzalayan ülkeler, karbondioksit ve sera etkisine neden olan diğer gazların salınımını azaltmaya söz vermişlerdir. Maalesef bazı gelişmiş ülkeler hala bu protokole imza atmamakta, çevreci önlemlerin maliyetlerinin pahalılığı ve gelirlerinin azalacağı gerekçesiyle gerekli yatırımları yapmaktan kaçınmaktadırlar.

Bütün bunlara rağmen ulusal ve uluslararası çapta bir takım gayretlerin varlığı sevindiricidir.

Bugün dünyada çevrecilik anlamında devletlerin resmî kuruluşlarının yaptığı mevzuat çalışmalarının yanında çevreyi koruyamaya yönelik çabalar, akademik çevrelerin yaptığı bilimsel yayın ve faaliyetler, sivil toplum kuruluşlarının çaba ve gayretleri azımsanmayacak boyutlara ulaşmıştır. Bu az da olsa teselli etmektedir. Ancak derinliğine olan bu çalışmaların yatay ve yaygın değildir. Dünya'da yaşayan 8 milyara yakın insanın büyük çoğunluğunu bekleyen tehlikeden haberdar etmedikçe tam olarak kurtuluş mümkün görünmemektedir.

<sup>9</sup> Semenderoğlu, "Tarih Boyunca Çevre ve İnsan" 15-17.

<sup>10</sup> Ertuğrul Görçelioğlu, "Ekosistem Kent ve İnsan" *Istanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 45/3-4 (1995), 4-14.





Geçmiş ile günümüzdeki çevre sorunlarından bir iki küçük alıntı yaparak dünle bugün arasındaki farka işaret etmeye çalıştık. Elbette bu konuda yazılmış detaylı çalışmalar mevcuttur. Günümüzde çevre problemlerinin çok büyüdüğü her vesile ile tekrar edilmektedir. Aslında meseleye yaklaşım tarzı çok daha fazla önem arz etmektedir. *Zarar bu kadar yaygın olmasaydı çok önemli değildi* gibi bir yaklaşım, hangi boyutta olursa olsun çözüm şansını yok eder. Ancak asıl mesele insan hayatı ve mutluluğu ise en küçüğünden başlayarak sorunu halletmek gerekir. İnsana zarar veren bir uygulamayı, maddi getirisi ne olursa olsun onu terk etmeyi dini ve manevi bir görev bilmedikçe çevre sorunlarından kurtulmak mümkün değildir.

### 3. DÜNYA-CENNET DÜALİTESİ

İslam inancına göre insan Allah'ın yaratmış olduğu en mükemmel varlıktır. “And olsun ki, biz insanoğullarını şerefli kıldık, onların karada ve denizde gezmesini sağladık, temiz şeylerle onları rızıklandırdık, yaratıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık.”<sup>11</sup> ayeti insanın diğer yaratıkların pek çoğundan üstün kılındığını belirtmektedir. O kadar ki gece ile gündüzü, güneşi ve ayı, denizi ve nehirleri insanın emrine vermiş, onun için gökten su indirmiş, yemesi için yerden türlü yiyecekler bitirmiştir.<sup>12</sup>

Allah Adem'i (a.s) cennette yaratmıştır. Cennet insanın bulunabileceği en mükemmel mekândır. En güzel yiyeceklerin, içeceklerin, evlerin altlarından ırmaklar akan bahçelerin bulunduğu, hiçbir şeyin kirlenip bozulmadığı bir mekân. Cennet Kur'an'da yeşilliğiyle, güzelliğiyle, ihtişamıyla anlatılır ve insan oraya özendirilir. Orası gözlerin gördüğü ve göremediği en güzel meyveler, çiçek ve ağaçlarla süslenmiştir. Altlarından ırmaklar akmaktadır. Orada insanlar bu güzelliklerden istifade ederken ahlaki olarak da en güzel bir halde olurlar. Çünkü cennet hiçbir yaramazlığın, düzensizliğin var olamadığı bir yerdir. Bu güzel mekânlar Allah (c.c) tarafından insan için hazırlanmıştır. Oraya ulaşmanın yolu Dünya'yı cennetten bir parça yapabilmektir. Yani insanlar Allah'ın kendisine verdiği diğer varlıklarda bulunmayan üstün özellikleriyle Dünya'yı imar edip yaşanabilir kılmak zorunladılar. Çünkü insan Allah'ın (c.c) yeryüzündeki halifesidir.<sup>13</sup> Halife asıl adına, aslın yapacağını yapan varlıktır.<sup>14</sup> İnsan Allah adına yer yüzünde hareket eden O'nun adına hükmeden ve yeryüzünü imar eden varlıktır.

İmtihan gereği insan yeryüzüne indirilmiştir. Yeryüzü bozulmaya ve düzeltilmeye imkan sağlayan bir mekandır ve insandan Allah'ın halifesi olarak yeryüzünü mâmur hale getirmesi istenmiştir. Bu imar iki yönlüdür. Hem insanlar arasında hakkın ve adaletin hâkim kılınması hem de yeryüzünün yaşanabilir olarak muhafaza edilmesidir.

#### 3.1. İnsan-Dünya İlişkisi

İnsan, Allah'a (c.c) ibadet için yaratılmış bir varlıktır. Dünya da insan için yaratılmıştır. Denizleri, dağları, ovaları, havası ve suyu, gece ve gündüzü, güneşi ve ayı, semayı dolduran bütün yıldızlarıyla bütün kâinat, insana hizmet etmesi için yaratılmış varlıklardır.

Şeyh Galip'in şu beyti bu konuyu ne güzel dile getirir.

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen

Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen”

<sup>11</sup> İsra, 17/70.

<sup>12</sup> İbrahim, 14/33.

<sup>13</sup> Konu ile ilgili ayetler için Bkz. Bakara, 2/30, Sa'd, 38/26, Yunus, 10/14,

<sup>14</sup> Muhammed ibn Cerir et-Taberi, Câmiu'l-Beyan fî te'vîli'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (yy. Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 1: 449.



Kâinatın merkezinde insan vardır. Her şey insana göre düzenlenmiştir. İslam'ın bütün emir ve tavsiyelerinin özünde insanın maslahatı ve menfaati öncelenmiştir. Mekasidü's-Şeria veya zorunlu maslahatlar olarak isimlendirilen İslam'ın temel meseleleri; dinin, neslin, nefsin, aklın ve malın muhafazası olarak sayılmaktadır.<sup>15</sup>

İnsanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde insan tercih edildiği gibi Dünya'nın imar ve şekillendirilmesinde de temel gaye insan maslahatı ve menfaatidir.

Alkolün yasaklanması insan aklının muhafazası içindir. Çünkü insan akıyla insandır.<sup>16</sup> Gayri meşru cinsel ilişkiler insan neslinin korunması için yasaklanmıştır.<sup>17</sup> İnsan silah zoruyla Müslüman yapılmaz.<sup>18</sup> Çünkü o zaman Müslüman olmaz, sadece münafık olur. Bu dinin ve inancın koruma altında olmasındandır. Hiçbir kimsenin malı rızası olmadan alınmaz.<sup>19</sup> Bu da malın masuniyetindedir. Bütün bunlar İslam'ın emirlerinin hikmetini anlamak, aynı zamanda hükümlerin illetlerini tespit ederek yeni hükümlerin tesisinde kıyasın öncüllerini ortaya koymak içindir.

İslam'ın çevre anlayışını tespit hususunda da temel hareket noktası budur. Yani fert ve toplumun faydasına olan şeyler emredilmiş, zararına olan şeyler yasaklanmıştır.

Bir örnekle mesele daha iyi anlaşılacaktır. Allah hayvanları da insana hizmet etsinler diye insana itaatini sağlayacak özelliklerle yaratmıştır. Ancak insan hayvanların gücünden istifade ederken onlara eziyet etmemeli, zulmetmemelidir. İnsanın erdemli davranışı olarak nitelendirildiği merhameti, hayvanlara karşı da göstermelidir. İslam'a göre ahiret hayatında hayvanlara yer yoktur. Hayvanlar kendisine zulmeden insanlardan hakkını almak için diriltilecek sonra toprak olacaklardır.<sup>20</sup> Ancak bu dünya hayatında insanlar onlardan en güzel biçimde istifade etmelidirler. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayvanlara gösterdiği merhamet, insanın kendisi dışındaki varlıklara karşı tavrı hakkında örnek vasıftadır. "Peygamber (s.a.v) arkadaşlarından birisinin bahçesine uğradığında orada inleyen bir deve gördü. Devenin gözlerinden yaşlar akıyordu. Bu deve kimindir diye sordu. Orada bulunan bir genç; benimdir. Dedi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v) "Allah'ın sana verdiği şu deve hususunda Allah'tan korkmuyor musun? Deve senin onu çok yorduğun ve acı verdiğin hakkında bana seni şikayet etti."<sup>21</sup> buyurarak hayvanlara merhamet etmek gerektiğini Müslümanlara öğretmiştir.

Hayvana merhametin çevrecilikle ne ilişkisi vardır diye bir soru akla gelebilir. Aslında insan davranışları bütünseldir. Hayvanlara gösterilen merhamet, insana merhameti beraberinde getirir. Müslüman tüm varlığı Allah (c.c) için sever. Yunus'un; "Yaratılanı hoş gördük Yaradan'dan ötürü." sözü bu mefkureyi ne güzel anlatmaktadır.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Habergetiren, "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru" *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 / 1 (Haziran 2019) 150-169.

<sup>16</sup> Allah (c.c) Maide suresinin 90-91. Ayetlerinde "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?" buyurmaktadır. Şeytanın içki ve kumarla insanlar arasına kin ve düşmanlık soktuğunu Müslümanların içki içmelerini yasaklamıştır. Ayette zikredilen içki "hamr" kelimesiyle ifade edilmektedir. Hamr örtmek demektir. Aklın doğruyu görmesini engellediği ve aklı örttüğü için bu isim verilmiş ve bu sebeple yasaklanmıştır. (Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân, thk. Safvân Adnan ed-Dâvidî, (Beyrut: Dâru'l-kalem, Dimeşk: Dâru's-Şâmiyye, 1412), ٢٩٨ ; et-Taberî, Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 4: 320 . Hz. Peygamber'de (s.a.v) "Sarhoşlu veren her şeyin haram olduğunu belirlemiştir.(Buhârî, Eşribe, 3; Müslim, Eşribe, 7.)

<sup>17</sup> İsrâ suresi 32. Ayette, "Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur." Buyrulmaktadır.

<sup>18</sup> "Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır. Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah her şeyi iştir ve bilir". (Bakara 2/256)

<sup>19</sup> "Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir." (Nisâ Sûresi 4/29)

<sup>20</sup> Muhammed b. Abdillâh Ebu Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 2: 345.

<sup>21</sup> Ebu Dâvûd, Cihad, 47; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, 1: 204.



Avlanma hususunda da hüküm bu konunun güzel bir örneğidir. Gıda temininde veya insan hayatını tehdit edecek yerde hayvanların öldürülmesine izin verilmiştir. Ancak merhameti azalttığı için İslam mutasavvıfları avlanmayı hoş saymamışlardır<sup>22</sup>. İnsana zararı olmayın böceklerin, canlıların öldürülmemesi gerektiğini anlatan Peygamber (s.a.v) “Yeryüzündekilere merhamet ediniz ki Allah'ta size merhamet etsin” buyurmuştur.<sup>23</sup> Aynı şekilde bazı hayvanların soyları tükenmekle karşı karşıya kaldığı zaman bu aslında uzun vadede insanın da zararınadır. Çünkü yeryüzünde Allah'ın (c.c) kurmuş olduğu akıl üstü bir denge vardır. İnsan müdahalesi olmadığı zaman, canlıların bitkilerin azalması çoğalması, suların eksilmesi, fazlalaşması iklimler yeryüzü değişiklikleri bir denge içinde olmaktadır. Buna *ekosistem* denilmektedir. Bu dengeyi muhafaza noktasında uzmanların görüşüyle devlet bazı kurallar koyabilir ve diyebilir ki: şu hayvanın nesli tükenmek üzere avlanması yasaktır. Tebaanın bu kurallara uyması kanuni bir yükümlülük olduğu kadar dini de bir gerekliliktir.

### 3.2. İSLAM'IN İNSANLARA DÜNYA İLE İLGİLİ TAVSİYELERİ

İslam'a göre dünya Allah'ın (c.c) mülküdür ve insanın elinde emanettir. Dünyayı imar etmek, zayi ve israf etmeden istifade etmek insanın sorumluluğuna verilmiştir. “O sizi yerden var etti ve size orayı mâmur hale getirme görevi verdi.”<sup>24</sup> ayeti buna işaret etmektedir. Dünya'nın mâmur hale getirilmesi, yaşanabilir bir şekilde, ifsad ve israf etmeden, gereği gibi kullanmaktır. Ekolojik denge olarak isimlendirilen şey, aslında Kur'an'da *Sünnetullah* denilen ve kâinatı ayakta tutan ilahi dengedir. İnsan hilkatinde var olan doyumsuzluğu sebebiyle bu dengeyi bozacak şekilde Dünya'ya ve dolayısıyla kendisine zarar vermektedir. İlahi sisteme müdahalenin sonucunun elim birtakım zararları doğuracağını, Allah (c.c); “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye- işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.”<sup>25</sup> ayetiyle işaret etmektedir.

Diğer taraftan dünya ahiretin tarlası olarak belirtilmektedir.<sup>26</sup> Ahirette alacağı mükafatı veya cezayı bu dünyada kazanır. Bu açıdan dünya Müslüman için oldukça önemlidir. İslam tasavvufçuları ise dünyayı, insanı Allah'tan (c.c) alıkoyan vuslata engel bir varlık olarak telakki emektedirler.<sup>27</sup> Bu yaklaşım tahlil edildiğinde Dünya'nın hoyratça kullanımı ile oluşan ve dünyaya kulluk olarak nitelenen, kendisinden başkasını düşünmeyen, doyumsuz ve bencil ruh halini anlatmaktadır. İnsanı ve Dünya'yı tahrip edecek bu duygulara dikkat çekilerek insanın kendisini bu duyguların götürceği yanlışlıklardan tezkiye etmesi gerektiği anlatılmıştır. “Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir.”<sup>28</sup> kişinin kendini arındırmasında Peygamberin ve kitabın insana yol gösterici bir rehber olarak gönderildiğine işaret edilmektedir. Yoksa insan kendi elleriyle yaptıklarının cezasını çekmektedir.

Meseleye, çevre ve ekolojik denge açısından baktığımızda, temelde insanın emrine amade kılınan bütün unsurlarıyla kâinat, Allah'ın ölçüleriyle yaşadığı zaman bozulmadan kalacaktır. Çünkü İslam'ın israfı yasaklamış olması, bunun zıddı olan iktisadın esas alınması çevre felaketini ortadan kaldıracak en önemli mefküredir. İktisad kullanımında adaletle riayet etmek, her şeyi yerli

<sup>22</sup> Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh et-Tüveycirî, *Mevsûatü'l-fıkhi'l-İslamî*, (yy. Beytül-efkârî'd-devliyye, 1430/2009), 4:380.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hüseyin b. Musa Ebu Bekir el-Beyhakî, *el-Adab*, tlk. Ebu Abdullâh es-Saîd el-Mendüh, (Beyrut: Müessesetül-Kütübi's-sekâfiyye, 1408/1988), 1: 33.

<sup>24</sup> Hud, 11/61

<sup>25</sup> Rum, 30/41

<sup>26</sup> Gazâlî ihyada bu sözü nakletmektedir. İrâkî kaynaklarda bu söze rastlamadığını ancak, İbni Lâl'in *Mekârimü'l-ahlak ve Ukaylî'nin ed-Duâ'fâ*'sında Tarık b. Eşem'in zayıf bir rivayeti olan “Dünya onu ahiret için azık eyleyenler için nimet kılınmıştır” hadisinde alınmış bir mefhum olduğunu ifade etmektedir. (Zeynüddin el-İrâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi Tahrîcü ma fi l-ihyâ mine l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru İbn. Hazm, 426/2005), 354.)

<sup>27</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân Ebû Hâtîm et-Dârimî el-Büstî, *Ravdatü'l-ukalâ ve nüzhëtü'l-fudalâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 35.

<sup>28</sup> Şems Süresi (91/9-10)





yerince ve yeterince kullanmaktır. Kur'an'da Allah (c.c); "Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez."<sup>29</sup> ayetiyle Müslümana tüketimin ölçülü olmasını emretmiştir. Doyduktan sonra yemek, ihtiyacından fazla harcamak, lüks şatafat ve gereksiz harcamalar israf kavramıyla yasaklanmıştır. Amr b. As'ın rivayetinde şöyle anlatılmaktadır. "Peygamber'in (s.a.v) abdest aldığı sırada Sa'd'a uğradı. (onun suyu israf ettiğini gördü) Bu israf nedir ey Sa'd, dedi. Bunun üzerine Sa'd, abdest alırken israf olur mu? diye sorunca Peygamber (s.a.v) evet nehrin kenarında bile olsan (gereğinden fazla kullanmak israf olur) buyurdu."<sup>30</sup>

Ormanların ve bitki örtüsünün yok edilmesi, dünyanın çölleşmesi karşışarşıya olduğumuz tehlikelerden biridir. "Kıyamet kopaken elinde bir fidan olsan onu diksin"<sup>31</sup> hadisi ne kadar anlamlıdır. Çevre felaketlerinin en önemli sebebinin dünyanın hoyratça ve müsrifçe tüketilmesi olduğu düşünülürse Peygamber'in (s.a.v) bize iktisat tavsiyesinin ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Dünya'nın insanın elinde, kendisinden sonraki nesillere sağlamca ulaştırılması gereken bir emanet olduğu düşüncesi, sadece Müslümanların değil bütün insanlığın itibar etmesi ve itina göstermesi gereken bir umde olmalıdır.

#### 4. ÇEVRECİLİĞİN HANDİKAPI

Burada çevreciliğin iki büyük handikapından söz etmek gerekmektedir.

İçinde yaşadığımız asırda çevre sorunlarının ne ölçüde girift ve devasa olduğuna yukarıda kısaca temas ettik. Bugün bu devasa sorunlar fark edilmiş ve belli ölçüde mücadele de edilmektedir. Ancak çevre sorunu kişisel menfaatle toplumsal menfaatin çatışma noktasında bulunmaktadır. Dünya'yı kirleten bütün çevre sorunlarının merkezinde insan vardır. İnsandaki sınır tanımaz tüketim arzudur. Ve bu arzudan beslenen, bu arzuyu sürekli kamçıllayan global sermaye sahipleri, fabrikaları, üretim merkezleri ve işletmeleri. Çoğu zaman kurallar, kanunlar onların istekleri ve onayları doğrultusunda şekillenmektedir. Geniş toplum kesimlerinin baskısıyla bir takım kurallar konmuş olsa bile bu güç çevrelere bu kuralları uygulattırmak oldukça zor olmaktadır.

Bir ikinci husus ise Dünya'mızda ülkelerin resmî kuruluşları, akademik çevreleri ve sivil toplum kuruluşlarıyla çevre sorunlarının büyüklüğü ve ileride insanlığın başına gelebilecekler hususunda belirli bir farkındalık oluşturmuş olsalar bile toplumların büyük kesimlerinde çevre konusunda cehalet ve aymazlık hakimdir. Çevreye zarar vermek sadece piknik yerinde yediklerinin artıklarını bırakıp gitmek ya da otobanda giderken içtiği kola kutusunu otobana fırlatmaktan ibaret değil artık. Elbette bunlarda çevre ile ilgili asgari nezaket kuralıdır, ancak sorun artık insanlığın geleceği ile ilgili global ölçüdedir; iklim değişiklikleri, büyük sağlık problemleri, yeryüzünün çölleşmesi, deniz seviyelerinin yükselmesi ve büyük alanların sular altında kalması, sıra dışı iklim ve yeryüzü olayları...Çevre ile ilgili gelecek projeksiyonları yapan bilimsel yayınlarda bu gibi senaryolar sayfalarca uzayıp gitmektedir. Bu konuların yaygın halk kesimlerine ulaştırılması, anlatılması ve ikna edilmesi gerekmektedir.

#### 5. İSLAM'A GÖRE ÇEVRECİLİK VE DİNİN ÇEVRECİLİKTEKİ ROLÜ

İslam'a göre insan yaşadığı çevre ile canlı bir bağ içerisindedir. Bu gerek sosyal çevre gerekse fiziki çevre fark etmez. Müslümanlardaki bu durum aslında tamamen insani ve fitri bir durumdur. Yaşadığı ortama alışması, duygusal bir bağ oluşturması, çevreyi değiştirirken kendisinin de

<sup>29</sup> Araf, 7/31

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud, (yy. Müessesetü'r-risâle, 1421-2001), II: 637.

<sup>31</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebül-Müfred* thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmi, 1409/1989), 168.





etkilenmesi selim tabiatının gereğidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Dünya bütün içindekilerle Allah'ın (c.c) insana lütfu ve nimetidir ve insanın koruması gereken bir emanettir. Çünkü Dünya insanın sadece kendisine mahsus bir varlık değil geçici süre üzerinde yaşadığı, istifade ettiği fani bir mekan, kendisinden sonra gelecek nesillere bozmadan, tahrip etmeden ulaştırması gereken bir emanettir. Bu Peygamber'in (s.a.v) şu tavsiyesinde açıkça görülmektedir. “Kıyamet kopmaya başladığında birinizin elinde bir ağaç fidanı bulursa, kıyamet kopmadan onu dikmeye gücü yeterse hemen diksin”<sup>32</sup>

Sadece kendisini düşünmeyip başkaları için bir şeyler yapmayı tavsiye eden Peygamberimiz aynı zamanda dünyayı güzelleştirmenin anahtarını da bizlere göstermektedir.

Başka hiçbir inanç sisteminde yaş ağaç kesmemek, ot koparmamak, canlı öldürmemek Allah'a (c.c) yapılan bir ibadetin sıhhat rüknü değildir. İslam'da hac ibadetinin sıhhat şartlarından birisi de ihram yasaklarına dikkat etmektir ki yukarıda sayılan hususlara riayet etmeden ibadeti tam yapmış sayılmaz. İhlal ettiğinde ibadetin kabulü için bir takım cezalar ödemesi gerekmektedir.

Peygamber; (s.a.v) bir kimse bir ağaç diktiğinde, kuşlar o ağacın dallarında konup cıvıldaştığında Allah'ın o kimseye sevap vereceğini müjdelir.<sup>33</sup>

Hayvanlara eziyeti, fazla yük yüklemeyi yasaklayan Peygamber (s.a.v) susuz kalmış bir köpeğe su içirdiği için bir kimsenin günahkar olduğu halde cenneti hak ettiğini,<sup>34</sup> çok ibadet ettiği halde kedisini aç, susuz hapsettiği için cehennemle cezalandırılacağını<sup>35</sup> bildirerek insanın çevresine merhamet ölçüleriyle davranması gerektiğini anlatmaktadır.

Hayvanlara merhamet ölçüsü ile davranılmasını buyuran bir dinin özünde insan mefkuresi vardır. İnsan için faydalı olanı emreden, insan için zararlı olana yasak sayan bir din bir insanın ölümünü bütün insanlığın ölümü ile eşdeğer tutuyorsa<sup>36</sup> bu dinin müntesipleri toplumun tamamının büyük zararlara uğramasını elbette ki hoş görmez.

Tarihte ilk koruma alanları oluşturan İslam dinidir. Mekke'nin etrafı hac ibadeti sebebiyle Allah (c.c) tarafından harem kılınmış, Medine çevresini de Peygamber (s.a.v) harem kılmıştır.<sup>37</sup>

Hz. Ebubekir'in savaşa gönderdiği ordu komutanına savaş esnasında ağaçları kesmeyi, yakmayı, ihtiyarları, çocuk ve kadınları öldürmeyi, savaş dışı unsurlara zarar vermeyi yasaklaması<sup>38</sup> çevrenin insan hayatı için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

İslam tarihi boyunca Müslümanların bu konuda örnek olacak güzel davranışları vardır. Yaralı göçmen kuşların tedavisi için vakıflar tesis edilmesi bu gün bütün dünyanın örnek alacağı uygulamalardandır.

Ancak maalesef bugün, İslam dünyasında da çevre bilinci yeterli düzeyde değil. Bunun sebebi; İslam dünyasının uzun süren savaşların, sömürgeci ve baskıcı idarelerin hegemonyası altında dinlerinin inceliklerini bile unutmaları, kültürel eğitimden yoksun kalmalarıdır. Ülkemizde de Müslümanların yeterince çevre bilincine sahip oldukları söylenemez. Bu konuda diyanet ve eğitim camiasına büyük işler düşmektedir. Din halen toplumu en çok etkileyen olgulardandır. Dinin çevre

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, III. 191.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, V. 414.

<sup>34</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Camiu s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, (yy. Dâru Tavku'n-necât, 1422), Edeb, 27; Müslim ibn'ül-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî. *El-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, ts.), Selam, 153.

<sup>35</sup> Buhârî, Müsâkât, 10; Müslim, Selam, 40.

<sup>36</sup> Mâide, 5/32.

<sup>37</sup> Buhârî, İ'tisâm, 16; Müslim, Hac, 454.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm ibn'ül-Esir el-Cezerî, el-Kâmil fi't-Târih.thk. Ömer Abdüsselam Tetmirî, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 1: 146.







konusunda gerçekleri doğru olarak anlatıldığı zaman insanların daha duyarlı davranacakları muhakkaktır.

Çevre konusu küçük yaşlardan itibaren okullarda, Kur'an kurslarında, camilerde, toplumsal eğitimin verildiği bütün mekanlarda daha yoğun bir şekilde gündeme alınmalı. Sadece bilgi olarak değil ahlaki ve toplumsal bir bilinç haline getirilmeli ve davranışlara yansıtılmalıdır. İyiliği emretme hususunda, bir hadiste Peygamber (s.a.v) toplumu bir gemiye benzetir, Geminin güvertesindekiler aşağıdakilere su vermemektedirler. Aşağıdakiler de suya ulaşmak için geminin alt kısmında delik açmak istemektedirler, Eğer geminin üstünde bulunan kimseler aşağıdakilere mani olmazlarsa gemi batır ve hep birlikte boğulurlar.<sup>39</sup> Dünya bizim gemimiz. Dünya ile ilgili hususlarda bir birimize doğruları anlatmalı, yapılan yanlışlıklara mani olmaya çalışmalıyız.

## SONUÇ

İslam inanç sisteminde insan Allah'ın en değerli yaratığıdır. Diğer bütün varlıkları insan için yaratmış ve insanın emrine vermiştir. Kâinat içerisinde yer küreyi havası, suyu ve içinde vücut bulmuş milyonlarca canlı türüyle yaşanabilir bir çevre kılmıştır. Çevre kendini sürekli yenileyen ve temizleyen muazzam bir dengeye sahip, canlı bir varlıktır Ancak insanda bulunan hükmetme ve daha çoğuna sahip olma hırsı insanı bu muazzam dengeyi bozacak bir takım davranışları sevk etmektedir.

Dünya nüfuzu arttıkça medeniyetler inşa etmek ihtiyacı hissetmişlerdir. Ancak ne acıdır ki bunun için doğayı tahrip etmişler ve sonucunda kurdukları medeniyetler çoğu zaman tahrip ettikleri doğa sebebiyle yıkılmak durumunda kalmıştır.

İnsanlık tarihi boyunca Allah'ın elçileri insanları Allah'ın (c.c) doğaya koyduğu dengeyi bozmamaları konusunda uyarmıştır. Bu yönüyle çevrecilik insanların çevreyi tahrip etmeleri kadar eskidir. Bunun bayraktarlığını da Peygamberler yapmıştır.

Günümüzdeki çevre tahribatı bir asır öncesiyle bile asla ölçülemez. Dün ağacı kesmek yere çöp atmak çevreyi tahrip etmek anlamı taşıyordu. Bu gün ise sanayileşmenin ve ileri teknolojinin getirdiği tamiri mümkün olmayan ve tabiatın dengesini bozan çok sayıda problem var. Biyolojik kirlenmeden kimyasal atıklara, gürültü kirliliğinden nükleer tehlikeye varıncaya kadar yüzlerce ayrı konuda doğa tahribatı ile karşı karşıyayız.

İyimser düşünüldüğünde bu gün, insanlık artık olanların farkına varmaya başlamıştır. Artık içimizde en azından bunları dile getiren birileri var. Ancak maalesef bu haykırışlar cılız kalmaktadır.

Bugün toplumlar ve devletler, çevre tahribatını durdurma için bir takım sözleşmeler yapmakta, ulusal veya uluslararası kurallar ve kanunlar ihdas etmekte ve bunları halklara ulaştırmaya çabalamaktadırlar. Çevrenin korunması bağlamında toplumların yönetilmesinde ve yönlendirilmesi mutlak bir gerekliliktir. Bu konuda kanunların hükümlerini yanında dinin koyduğu kuralları hesaba katmak gerekir. Zira dünyanın büyük çoğunluğu bir dine inanmaktadır ve semavi dinlerin tamamında insanın insana ve topluma saygısı esastır. Özellikle İslam'ın bu konudaki hassasiyeti insanlara, yeterince anlatılırsa çevreyi korumakta daha başarılı olunacağı muhakkaktır. Çünkü İslam'ın bütün prensipleri insan merkezlidir. Bütün emir ve yasaklarında insan onurunu korumayı esas almıştır.<sup>40</sup> Nihaî noktada insana zarar verecek her türlü eylemi yasaklamış, bunun aksine insana ve insanlığa fayda verecek faaliyetleri emretmiştir. Zaman ve

<sup>39</sup> Ebu'l-Hüseyn b. Mesûd b. El-Ferrâ el-Beğâvî, Şerhu's-Sünne, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beirut, Dimeşk, el-Mektebetü'l-İslamî, 1403/1983), 14: 342.

<sup>40</sup> Tuğrul Tezcan, "İnsan Onuru - Şûrâ ilişkisi: Kur'an ve Sünnet Bağlamında Bir Değerlendirme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5, Haziran 2017, 3266-3290.





## DÜNYADA DEĞİŞEN ÇEVRE ALGISI VE İSLAM'IN ÇEVRECİLİK ANLAYIŞI

---

şartlar ne kadar değişirse değişsin, çevre problemi ve algısı ne olursa olsun, İslam'ın insan merkezli bu bakış açısı meseleyi tam olarak teşhis edip tedavisine işaret etmektedir. Müslümanlığın bu yönü insanlara doğru anlatılırsa insanlardaki doğayı tahrip etme insiyakını ortadan kaldıracak önemli bir adım atılmış olacaktır.

Sorun ne kadar büyük olursa olsun mutlaka çözümü de vardır. Çevre konusundaki eğitimi küçük yaşlardan itibaren vermeye başlamalıyız. Çevre sorunlarını anlatırken sadece felaket senaryolarını değil, insan unsurunun önemini, iyi insanın başkalarına faydası dokunan, kötü insanın ise başkalarına zarar veren kimseler olduğunu anlatmalı, insanlara, eşyaya ve tabiata diğergâmlık ve merhamet duygularıyla yaklaşmayı öğretmeliyiz. Topluma zevkin sınırsızlığından kurtulup yetecek kadar ile mutlu olmayı benimsetmeli, emanet ehli olarak, bize emanet bırakılanları zayi etmeden sonrakilere aktarmayı sevdirmeliyiz. Bütün bunlar bu dünya hesabıyla değil ukba (ahret) hesabıyla üstesinden gelinebilecek şeylerdir. Halka bir eğitim verilecekse bu ruhi bir bağlantı ile verilmelidir.



## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaud, yy. Müessesetü'r-risâle, 1421-2001.
- Akçalı, Rıza. "Çevre ve Ekoloji". *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, 16/1995, İzmir: Çevre Koruma ve Araştırma Vakfı, 1995.
- Ankara, Çevre ve Orman Bakanlığı Çevresel Etki Değerlendirmesi ve Planlama Genel Müdürlüğü Çevre Envanteri Daire Başkanlığı *Türkiye Çevre Sorunları ve Öncelikleri Envanteri Değerlendirme Raporu (2005-2006)*, Ankara, ÇOB Çevresel Etki Değerlendirmesi ve Planlama Genel Müdürlüğü Çevre Envanteri Daire Başkanlığı, 2008.
- Binark, İsmet. "Arşiv Belgeleri Işığında Türklerde Çevrecilik". *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, 3/19 İzmir: Çevre Koruma ve Araştırma Vakfı, 1996.
- Çepel, Necmettin. *Doğa, Çevre, Ekoloji ve İnsanın Ekoloji Sorunları*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları 1992.
- Doğan, D. Mehmet. "Çevre Md.". *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Birlik Yayınları, 1986.
- el-Beğâvî, Ebu'l-Hüseyn b. Mesûd b. El-Ferrâ. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Beyrut, Dimeşk, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Musa Ebu Bekir. *el-Adab*. thk. Ebu Abdullah es-Saîd el-Menduh, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekâfiyye, 1408/1988.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Camiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsr en-Nâsr, (yy. Dâru Tavku'n-necât, 1422.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebül-Müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru'l-Beşâriru'l-islâmî, 1409/1989.
- el-Hâkim en-Neysâbûrî, Muhammed b. Abdillâh Ebu Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- el-İrâkî, Zeynüddîn. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fî Tahrîcû ma fi'l-ihyâ mine'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru ibn. Hazm, 426/2005.
- er-Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvîdî, Beyrut: Dâru'l-kalem, Dimeşk: Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd Ebu Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, yy. Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- et-Tüveycirî, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh. *Mevsûatü'l-fıkhi'l-İslâmî*. yy. Beytü'l-efkâri'd-devliyye, 1430/2009.
- Görcelioğlu, Ertuğrul, "Ekosistem Kent ve İnsan". *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 45/3-4 İstanbul, İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi, 1995.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 / 1, Haziran 2019.
- İbn Cerir, Muhammed et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, yy. Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- İbn Hibbân el-Büstî, Muhammed b. Ahmed b. Hibbân Ebû Hâtim et-Dârimî. *Ravdatü'l-ukalâ ve nuzhetü'l-fudalâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.



İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerîm el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tetmirî. Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1417/1997.

Müslim ibnü'l-Haccâc el-Kuşeyri en-Neysâbü'rî. *El-Müsnedü's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, ts.)

Semenderoğlu, Adnan. "Tarih Boyunca Çevre ve İnsan". *Ekoloji ve Çevre Dergisi*, İzmir, Çevre Araştırmaları Vakfı, 1992.

Şeker, Mehmet. "Osmanlı Vakfiyelerinde Çevre Bilinci ve Örnekleri". *Türk Devletleri Arasında I. İlmî İşbirliği Konferansı, 22-24 Haziran 1992, Lefkoşe/KKTC*, İstanbul: İTÜ İnşaat Fakültesi, Çevre Mühendisliği Bölümü, İstanbul, 1992.

Tezcan, Tuğrul. "İnsan Onuru – Şûrâ İlişkisi: Kur'an ve Sünnet Bağlamında Bir Değerlendirme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5, Haziran 2017.





بلاغة القرآن - الإظهار نموذجاً -

KUR'ÂN-I KERÎM BELAĞATI - İZHÂR ÖRNEĞİ-  
THE RHETORIC OF THE QUR'AN -IN THE EXAMPLE OF IZHAR-

AYDIN KUDAT

DR. ÖĞR. ÜYESİ

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

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



ملخص:

تهدف هذه المقالة الي الكشف عن عظمة القرآن الكريمة و البيان لإيجازه وإعجازه بجانبه البلاغي بمنظور الإظهار موضع الإضمار، اللذين يعدان من أهم جوانب بناء الجملة في سياق بلاغة القرآن، من حيث اللغة العربية الأصيلة والرائعة التي استضافت بلاغة القرآن. ومن هذا المنطلق في بعض الآيات يرى أن الكلمات التي يجب الإشارة إليها من حيث اللغة لا تزال محذوفة، بينما في آيات أخرى على الرغم من عدم اللزوم لإظهارها وقد ذكرت. وهذه الميزة في آيات القرآن لها إشارات فريدة و دلالات ومعاني لافتة في الدراسات حول بلاغة القرآن. وقد أجرى اللغويون العديد من الدراسات العلمية منذ العصر الأول من أجل حماية القرآن عن التحريف والتشويه وإظهار آياته الفريدة. ولا يزال علم اللغة العربية وبلاغتها يواصل اكتشاف عجائب القرآن اللغوية كما كانت في القرون الأولى، كان الأجيال الأوائل على دراية تامة ببلاغة القرآن لأن سليقتهم كانت متأهله لها متوارثة بالقطرة. ومنذ فترة التدوين، طور علماء اللغة قواعد لغوية يمكنها استكشاف سمات البلاغة ومن ضمنها الإظهار والإضمار، اللذان يعدان من أهم جوانب بناء الجملة في سياق بلاغة القرآن. إن الكشف عن هذه المزايا لغويًا يكتسب أهمية لإلقاء الضوء على الدراسات في مجال بلاغة القرآن في العصر الراهن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الفصاحة، القواعد، الإظهار، الإضمار

Öz:

Bu makale, Kur'an-ı Kerim'in belâğati bağlamında söz diziminin önemli hususlarından biri sayılan izhar ve idmar konusundadır. Konu Arap dilbilimi açısından ele alınmaktadır. Bazı ayetlerde, dilbilim kaidelerine göre anılması gereken sözcüklerin anılmadığı/hazfedildiği veya zamir ile ifade edildiği, bazısında ise anılmaması gerektiği veya zamir ile yetinebildiği halde anılmış olduğu görülmektedir. Eşsiz bir nazmı olan Kur'an-ı Kerim ayetlerindeki bu husus, onun belâğati adına dikkat çekici işaret ve manalar barındırmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in belâğatını konu alan çalışmalarda bu hususlara değişik açılardan temas edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu konu, dilbilimsel ağırlıklı zaviyeden ele almaya çalışılmaktadır. Arap dilbilimcileri, dilbilimin temel referans kaynaklarının başında yer alan Kur'an-ı Kerim'i tahrif ve tağyirden muhafaza etmek ve onun eşsiz nazmını ortaya koymak amacıyla bidayetden itibaren birçok ilmi çalışma gerçekleştirmişlerdir. Günümüzde de Arap dili ve belâğati ilmi, İslam medeniyetinin ilk asırlarında olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'in nazmındaki harikalarını keşfetmeye devam etmektedir. İlk muhatapları, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin belâğatının tam olarak farkındaydılar. Çünkü onların dil selikaları buna müsait idi. Tedvin döneminden itibaren dilbilimciler, belâğatın bu özelliklerini keşfedebilecek dilbilimsel kaideler geliştirdiler. Bunlardan biri de izhar ve idmar konusudur. Bu hususların dilbilimsel açıdan ortaya çıkarılması, Kur'an'ın belâğati alanındaki çalışmalara ışık tutacak öneme haizdir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Belâgat, Gramer, İzhar, İdmar.

**Abstract:**

This article is about izhar and idmar, which is considered one of the most critical issues of syntax in the context of the Qur'an. The subject is discussed in terms of Arabic linguistics. The pristine and fascinating arabic hosted the rhetoric of Qur'an. In some verses, it is observed that the words that should be referred according to the linguistics bases are not removed, while in others they are referred even though they should not be referred. This feature in the verses of the Qur'an, which has a unique rhyme, has remarkable signs and meanings in the name of rhetoric. In studies on the rhetoric of the Qur'an, these features are contacted from different perspectives. This study is trying to address these issues from a linguistically weighted perspective. Arabic linguists have carried out many scientific studies since bidaya in order to preserve the Qur'an, which is one of the primary sources of reference of linguistics, from manipulation and change and to reveal its unique rhyme. Nowadays, the discipline of Arabic language and rhetoric continues to explore the linguistic wonders of the Qur'an, as it did in the early centuries of Islamic civilization. The first respondents were fully aware of the rhetoric of the Qur'an because their elocutions were appropriate. As of the Tadwin era, linguists developed linguistic bases that could explore these characteristics of rhetoric. One of them is the subject of izhar and idmar. The linguistic reveal of these features is essential to shed light on the work in the field of rhetoric of the Qur'an.

**Keywords:** Qur'an, Rhetoric, Grammar, Izhar, Idmar.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	01.12.2020	17.12.2020	31.12.2020	0000-0002-8153-8181
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.		-		
ATIF/CITE AS				
Kudat, Aydın. "Kur'ân-ı Kerîm Belâğati -İzhâr Örneği- / The Rhetoric of the Qur'an -In the Example of Izhar-". <i>ilahiyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 77-95.				



## المقدمة

أسلوب والإظهار مكان الإضمار من المواضيع التي لا تزال متأهلة للدراسات، وهي لا تكاد تكون واضحة للعيان ولم تولَ اهتماماً مثل باقي موضوعات النحو والبلاغة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الموضوع مشترك بين الإعراب والبلاغة، وموضوعات البلاغة يرى أن فيها تجاوزاً في المعاني بحيث تخرج عن إطار البحث العلمي ونحن درجنا تلك المعاني، فقد تجاوزت أكثر من خمسة وعشرين غرضاً، ودراستنا للموضوع أقدمنا في البحث على التعريف عن الماهية، ثم عرجنا على الأغراض البلاغية التي كانت حقيقةً غير منتظمة في الكتب الأمهات، مما دعانا إلى النقل دون إطالة. وأخذنا في مبحث مستقل للتطبيقات العملية بوضع المظهر بدل المضمّر.

**هدف البحث:** بيان أسلوب الإظهار في موضع الإضمار وبالعكس بعرض النماذج، للوصول إلى فهم أدق لكتاب الله تعالى. واعتمدنا المنهج التحليلي والتوثيقي. والمنهج الاستقرائي التحليلي للشواهد من وضع الظاهر موضع المضمّر في القرآن الكريم، ثم دراستها وذكر أقوال المفسرين فيها.

### ١. ماهية الإظهار في موضع الإضمار

ماهية كل شيء هي الأساس العلمي الذي تبنى عليه الأفكار، وماهية المضمّر تدور في فلك اللغة من حيث المعجمية، وفي البلاغة من حيث الاصطلاح. وفي المبحث نستعرض ماهية المصطلحين في مطلب، والبلاغة والبيان والمعاني في مطلب، والمطابقة لمقتضى الحال في مطلب.

#### ١.١. الظاهر والمضمّر لغة واصطلاحاً

(ظهر) أصل يدل على القوة والبروز. منه ظهر الإنسان، ويجمع البروز والقوة<sup>١</sup>.

اصطلاحاً: هو الاسم الذي ذكر في الكلام، ويسمى: الاسم الصريح، المظهر<sup>٢</sup>.

الظاهر<sup>٣</sup>: "هو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع، ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص.

وهو ما يسبق إليه الفهم مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً، ويصير إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل<sup>٤</sup>.

(مضمّر): أصلان صحيحان<sup>٥</sup>:

١ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، ج ٤، ٤٧١.

٢ عزيزة فوال بابيتي، المعجم المفصل في النحو العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ١، ١١٤.

٣ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ١٤٣.

٤ أسامة علي محمد سليمان، أصول الفقه، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية

<http://www.islamweb.net>، المكتبة الشاملة، ٢، ٣.

٥ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بـابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ١، ٥٠٨.





١- يدل على دقة في الشيء.

٢- يدل على غيبة وتستر.

المضمر، لغة<sup>٧</sup>: اسم مفعول من أضمر الشيء: أخفاه.

واصطلاحاً: الاسم الذي أضمر ودلت قرينة عليه.

المضمر<sup>٨</sup>: ما وضع لمتكلم، أو مخاطب، أو غائب تقدم ذكره، لفظاً، نحو: زيد ضربت غلامه.

المضمر: ”عبارة عن اسم يتضمن الإشارة إلى المتكلم أو المخاطب...، إما تحقياً أو تقديراً.

## ١. ٢. البلاغة والبيان والمعاني

للدخول إلى الموضوع نستله بالتعرف على ماهية البلاغة والبيان لأن أصل الظاهر والمضمر يبني على الإسناد، والمسند والمسند إليه إنما هو جزء من البلاغة والبيان، والبلاغة؛ علم جميل يبين معاني الألفاظ المترتبة في الجملة، وتكون البلاغة في القائل أو المقول، ولكثرة التعاريف اقتصرنا على الجرجاني في تعريفاته، وأبي هلال العسكري:

فالبلاغة في المتكلم<sup>٩</sup>: ”ملكة تأليف كلام.

البلاغة في الكلام: مطابقته لمقتضى الحال.

والبلاغة: هي إنهاء المعنى إلى القلب<sup>١٠</sup>.

البيان: ميزة الرحمن للإنسان، أن كان ناطقاً مفكراً، معبراً متعايشاً مع غيره، فكان المفضل من الخلائق بنص القرآن  
”خَلَقَ الْإِنْسَانَ\* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ“ (الرحمن: ٣-٤).

البيان: اسم جامع لكل شيء يكشف قناع المعنى، وأصناف الدلالات على المعاني، خمسة أشياء: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال الذي يقوم مقام تلك الأصناف<sup>١١</sup>.

فالبيان: ”إظهار المتكلم ما المراد للسامع، وهو بالإضافة خمسة“<sup>١٢</sup>.

١- بيان التقرير: وهو تأكيد الكلام بما يرفع احتمال المجاز والتخصيص.

٢- بيان التفسير: وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك، أو المشكل، أو الجمل، أو الخفي.

<sup>٦</sup> أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج٣، ٣٧١.

<sup>٧</sup> عزيزة فوال بايني، المعجم المفصل، مصدر سابق، ٢، ١٠١١.

<sup>٨</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ٢١٧.

<sup>٩</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ٤٦.

<sup>١٠</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: ٣٩٥هـ)، الصناعين، المحقق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، ١٤١٩هـ، ٦.

<sup>١١</sup> عمرو بن بحر بن محبوب الكناي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، البيان والبيان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: ١٤٢٣هـ، ١، ٨٢.

<sup>١٢</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ٤٧.





- ٣- بيان التغيير: هو تغيير موجب الكلام، نحو التعليق، والاستثناء والتخصيص.
- ٤- بيان الضرورة: هو نوع بيان يقع بغير ما وضع له؛ لضرورة ما؛ يقع بالسكوت، الدال على الأذن.
- ٥- بيان التبديل: هو النسخ، وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر.
- والبيان: هو النطق الفصيح المظهر عما في الضمير. والفرق بين التأويل والبيان: أن التأويل لفهم كلام لا يتحصل منه معنى في أول وهلة<sup>١٣</sup>. أما البيان لما خفي من المعنى.
- والبيان: الظهور، والوضوح، والإفصاح، والبيّن هو السمع للسان، الفصيح الطريف، العالي الكلام<sup>١٤</sup>، في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- (إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكم) قال ابن عباس: "البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ.
- أما علم المعاني: 'هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بما يطابق مقتضى الحال. أي هو العلم الذي يبحث أحوال اللفظ مثل التعريف، والتنكير والذكر والحذف، والإظهار والإضمار'<sup>١٥</sup>.

### ١. ٣. المطابقة لمقتضى الحال

- مقتضى الحال: وهو أن يكون الكلام مطابقاً للحالة التي يتحدث عنها ومناسبا للموقف و لكل مقام مقالا. <sup>١٦</sup>
- والحال هو الداعي للمتكلم إلى إيراد الكلام على وجه مخصوص. <sup>١٧</sup> و ظاهرة الخروج عن مقتضى الظاهر في الكلام تكون بأساليب منها: <sup>١٨</sup>

- ١- الالتفات. هو التحويل في التعبير الكلامي بين "التكلم، والخطاب، والغيبة".
- ٢- أسلوب الحكيم. هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب<sup>١٩</sup>.

<sup>١٣</sup> الشريف الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ٤٧.

<sup>١٤</sup> مناهج جامعة المدينة العالمية، البلاغة، البيان والبدیع، كود المادة: LARB4093، المرحلة: بكالوريوس، الناشر: جامعة المدينة العالمية، ٢١.

<sup>١٥</sup> يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت: ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ١٩٤.

<sup>١٦</sup> أحمد مطلوب أحمد الناصري الرفاعي، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، ٦٤٢.

<sup>١٧</sup> محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الثالثة، ٤١.

<sup>١٨</sup> عبد الرحمن بن حسن حَبَّيكة الميداني الدمشقي (ت: ١٤٢٥هـ)، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ١، ٤٧٨.

<sup>١٩</sup> أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي (ت: ٧٧٣هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، المحقق: الدكتور عبد الحميد هندواي، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، ١، ٢٨٤.







- ٣- الإضمار في مقام الإظهار، له وقع في ينقل الصورة بعناية فائقة<sup>٢٠</sup>، كقوله تعالى: "الْفَارِعَةُ" \*  
مَا الْفَارِعَةُ". وهذا هو محور البحث الذي سنعالجه في المبحث الثاني.
- ٤- التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، تنبيهها على تحقيق وقوعه لأن المستقبل<sup>٢١</sup>.
- ٥- التغليب. وهو ترجيح أحد أمرين على الآخر في اطلاق لفظه عليه<sup>٢٢</sup>.
- ٦- وضع الخبر موضع الإنشاء وبالعكس.
- أولاً: فمن أغراض وضع الخبر موضع الإنشاء ما يلي:
- أ- التفاؤل بالنتيجة.
- ب- النأي عن الأمر.
- ت- بيان أن نيل المطلوب ميسر.
- ث- لبيان الرغبة.
- ج- الاشارة لامثال الأمر على الفور.
- ح- اللطافة في الطلب.
- ثانياً: ومن أغراض وضع الإنشاء موضع الخبر ما يلي:
- أ- الاهتمام. فالأمر بالزينة لكل مسجد تعظيماً لشأن الصلاة.
- ب- التفنن في أسلوب الكلام.
- ت- تبادل الأزمنة في أفعال الكلام للتحقيق والتأكيد.
- ٧- تجاهل العارف. وهو أسلوب من يتكلم وكأنه لا يعلم حقيقة الأمر. ومن الدواعي البلاغية لهذا: "المدح - الدّم - التعجّب - التوبيخ"<sup>٢٣</sup>.
- ٨- القلب بالتبادل بين أجزاء الجملة.
- ومن الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم:<sup>٢٤</sup>

<sup>٢٠</sup> يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي الملقب بالمؤيد بالله (ت: ٧٤٥هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢، ٧٩.

<sup>٢١</sup> محمد الطاهر بن عاشور، موجز البلاغة، المكتبة الشاملة، ٣٩.

<sup>٢٢</sup> أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت: ١٣٦٢هـ)، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العنصرية، بيروت، ٢٠١٤.

<sup>٢٣</sup> عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني، البلاغة العربية، مصدر سابق، ١، ٥١٧.

<sup>٢٤</sup> عبدالرزاق حسين أحمد، الاظهار في مقام الاضمار في القرآن الكريم، مجلة الوعي الاسلامي، الكويت، الاصدار الثاني والثلاثون، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ٢٠ و ٢٥.





١ - الخطاب الموجه إلى خالي الذهن، وهو مجرد من التوكيد ؛ (يَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) (الفتح: ١٤).

٢ - الخطاب المؤكد إلى متردد شك، تقوية للخطاب، ( فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ) (يس: ١٤).

٣ - الخطاب الموجه إلى منكر، فأكثر التوكيد (قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ) (يس: ١٦).

هذه الأساليب تؤكد الحال. و تسمى (عدول النص)، ويعرف: بالجاز، والنقل، والتحريف، والرجوع، والالتفات، والعدول، والصرف، والتلون، ومخالفة مقتضى الظاهر، وشجاعة العربية، والحمل على المعنى، والترك، ونقض العادة.<sup>٢٥</sup>

## ٢ . الشواهد التطبيقية

موضوع الاضمار والاظهار ذو منهجية عملية موزعة في كتاب الله تعالى، وتتفاوت الشواهد بين الازهار بدل عن الاضمار وبالعكس، وفي هذا المبحث نستعرض في مطالب أغراض أسلوب التبادل الموضوعي، وبيان تبادل المواضع بين الاضمار والاظهار.

### ٢ . ١ . أغراض أسلوب التبادل الموضوعي

الأصل اظهار الأسماء، ويمكن الاستغناء عنه بالضمير. ويكرر الظاهر للتفخيم،<sup>٢٦</sup>

وضع الظاهر موضع المضمير له فوائد.<sup>٢٧</sup>

١ - البيان، ( اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ ) (الاحلاص).

جاءت كلمة الله بالظاهر وأعطت بياناً للسامع أن الله الواحد المنفرد بالوجود وفي هذا العالم، هو الله الصمد الذي تحتاجه كل الخلائق والموجودات، فلما كان الأسم الأعظم ظاهراً كان وقعه في النفس أكبر.

٢ - التفخيم، (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ) (البقرة: ٢٨٢).

جاءت الآية المباركة فيه إشارة إلى الاهتمام بتقوى الله وجعل لها نتيجة حتمية مرتبطة بالشق الثاني من الآية، وهي كرامة تعليم الله تعالى للعباد ببركة التقوى، وهذا تفخيم وتشريف للتقوى، التي هي باب مفتوح لرحمة الله تعالى بالعلم.

٣ - الإهانة، (أُولَئِكَ جِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ) (المجادلة: ١٩).

<sup>٢٥</sup> يوسف صديقي، العدول الصرفي في القرآن الكريم، الربع الأول من القرآن الكريم أنموذجاً، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، ٧.

<sup>٢٦</sup> شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ٣٣٣.

<sup>٢٧</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ٣، ٢٤٤.





عنصر الإهانة والتحقير في الوصف المرتبط بالجماعة البشرية الموصوفة بارتباطها بحزب الشيطان، وهنا المسألة مجازية توحي أن التنظيم الفكري القائم على السلوكيات الشائنة هي أعمال قبيحة، وارتبطت السلوكيات بالشق الثاني من الآية وهي توحى الحصر والاختصاص لهذه المجموعة بوصفها بالخسارة.

٤- إزالة اللبس، (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) (البقرة: ٢٥٨).

في الآية المباركة لما جادل (نمرود) حضرة الخليل إبراهيم عليه السلام، جاءت الآية المباركة بإظهار الاسم الأعظم، فلو لم يأت الاسم الشريف لحصل اللبس على السامع، من هو الذي آتاه الملك، أهو إبراهيم عليه السلام أتى نمرود الملك؟ أم أن حضرة البارئ تعالى الذي أعطى نمرود الملك؟ فلما جاء الاسم العظيم ظاهراً أزال اللبس.

٥- التقوية، (هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا) (الكهف: ٤٢).

لتقوية المعنى يتكرر ذكر حضرة الرب الخليل، والسياق خارج القرآن (ولا أشرك به أحداً) لكن لما تكرر المظهر أعطى قوة للمعنى بالتأكيد مرة أخرى بذكر الاسم الشريف.

٦- التعظيم (أَوْمٌ يَرَوْنَ كَيْفَ يُبْدِي اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) (العنكبوت: ١٩)

بيان عظمة الله في خلقه والأثر البائن للعيان من خلال احياء الأرض الميتة بإنزال الماء عليها، فهذه الحقيقة أبادها الله تعالى في الآية المباركة تعظيماً للذات الشريفة، التي تحيي وتميت ثم تعيد الخلق.

٧- الاستئناس، (وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ).

الأنس والاستئناس بذكر الله تعالى تطيباً للنفوس، وشفاء للصدور، وسكينة للنفوس بذكر الله تعالى.

٨- تحول الظاهر إلى الوصف<sup>٢٨</sup> (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) (الفتح: ٢٩).

جاءت الآية مبتدئة بذكر الاسم الصريح الظاهر لحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم تحول النص إلى إعطاء وصف حميد لحضرة فوصفه أنه (رسول الله) وفي هذا بيان وتفخيم وتشريف لحضرة الرسول صلوات الله عليه.

(قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتاً أَوْ نَهَاراً) (يونس: ٥٠). فالعذاب يكفي في التعبير القرآني لكن التفصيل بوصف الوقت وصيغة الوقت أنهما في البيات أي وقت الراحة والدعة أو وقت النهار والمعاش والغفلة<sup>٢٩</sup>.

٩- بيان العلة، (فِيهِدَاهُمْ أَقْتَادَهُ) (الأنعام: ٩٠).

<sup>٢٨</sup> إسلام ويب، وضع الظاهر موضع المضمرة في القرآن، تاريخ النشر: ٢٠١١/١٠/٠٣.

<sup>٢٩</sup> أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ١٩٨٢هـ) تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم-الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت-ج-٤-ص-١٥٢.





موضوع العلة والسبب موضوع دقيق للغاية، وهو منتشر بغزارة في كتاب الله تعالى، والعلة أعمق من السبب، والقُدوة لها أهمية في تصوير القيادة والتوجيه والتأسي، وصفات من نريد الاقتداء بهم كثيرة، فاعطى الله تعالى موجزاً عظيماً بخلاصة فكرية هي علة الاقتداء ألا وهي الهداية. سبب الجحد، وهو التلبس بالظلم.<sup>٣٠</sup>

١٠ - **قصد العموم**، (وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) (يوسف: ٥٣).

بدأت الآية بكلام عن الخاص، (نفسي)، ثم كررت الكلمة وبينت أن الأمر بالسيئ من القول والفعل هي صفة عامة لكل النفوس وليس الخاصة فقط، واستثنت المكرمة من الله تعالى.

١١ - **قصد الخصوص**، (وَأَمْرًا مُمُؤْمِنَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا) (الأحزاب: ٥٠).

المراة نكرة مخصوصة بالإيمان عرضت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم للزواج، فكررت صفة النبوة لبيان التخصيص لحضرته.

١٢ - **الجناس**، (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ \*مَلِكِ النَّاسِ \*إِلَهِ النَّاسِ) (الناس: ١-٣)

تكرار الكلام المتمائل الحروف قد يوحي أنه لا حاجة له، لكن جمالية تحسين المقال والايقاع الموسيقي للجمل المتراكبة يعطي تحسين لفظي وسماعي للمقول، فتكرار الناس في الآيات الثلاث، فيه صفة التكرار، لكن الفارق في التعابير بين الربوبية، بمعنى المرئي والراعي والمدبر والحافظ، وصيغة الملك ويفيد الملكية، والسلطة، والتصرف، وصفة الألوهية والتي هي أعلى الصفات لرب العزة، فالإله الرب الملك.

١٣ - **التوازن** (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) (البقرة: ٢٨٢).

توازن الكلام يعطي جمالية ودلالة فنية فلو جاءت الآية بالضمير (فتذكرها) لم تعط نفس التوازن بين الألفاظ (الضلال بمعنى النسيان، يقابله التذكر، وإحداها تقابلها الأخرى، وتكرر إحداها كمشترك بين الجملتين التي صاغتها بالتوازن بين مجموعة الألفاظ.

١٤ - **حتمية الضمير**، (فَأَنْطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا أَتَبَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا) (الكهف: ٧٧).

الضمير (هم) استطعماهم) يفى بالحدث، لكن إظهار (أهل) وإضافة (ها) للدلالة على القرية أعطى صورة أن كل أهلها متفقين على عدم الضيافة فلو جاء الضمير لكان الاحتمال البعض، فلما وردت كلمة أهل ومعها (ها) أصبحت الدلالة واسعة.

١٥ - **إعادة الظاهر بالمعنى** (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا) (يوسف: ٨٢).

٣٠ - أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ) - اللباب في علوم الكتاب - المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض - الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م - ج ٨ - ص ١١٤.





التفنن في الأداء البلاغي يكون باللفظ الصريح ويكون بالمعنى، ولما كانت لفظة القرية قد توحى إلى (مصر)، ولما تغاير المعنى من القرية أي أهل القرية، فجاءت لفظة العير بمعنى القافلة، هنا أصبح لدينا إحكام بالمعنى المتحصل.

١٦- **الإمعان**: وهو ختم الكلام بما يفيد (قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ \* اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ) (يس: ٢٠-٢١).

أصل الكلام مفهوم، والموعظة كافية لكن لما أضيفت محسنات الهداية بوصف المرسلين، أعطت جمالية، ثم معنى متطور وفيه روعة التعبير، أنهم لم يطلبوا الأجرة على التعليم والهداية، فضلاً عن كونهم اصحاب هداية لا ضلالة، فجاءت الفضلة مفيدة معنى زائد بأن الهداية لوجه الله تعالى.

١٧- **التذييل**: وهو تقرير المعنى (ذَلِكَ حَزْنُنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ) (سبأ: ١٧).

ختم الكلام بمفردات متناغمة مع الأصل يعطي انطباع للسامع بترايط الحدث والاهتمام بالقضية المعروضة فكان الجزاء لعلية الكفر، ولما جاء التقرير الاستفهامي زاد المعنى ترابطاً أكثر وأن المجازاة للعلية لها أهمية.

١٨- **الطرد والعكس**: كلام يقرر منطوقه مفهوم الثاني:

(لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) (التحریم: ٦).

تأتي الجملة بكلام موزون مقرر المنطوق، ثم يضاف بعض من الكلام المتسق الألفاظ في مفهومه الجديد يضيفي مسحة فنية بلاغية تبين إقرار المنطوق اللفظي للجملة الأولى، وهنا لا يعصون—يفعلون قررت عدم العصيان.

١٩- **التكميل**: ويسمى بالاحتراس (أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ) (المائدة: ٥٤).

قد يأتي الكلام على وتيرة وهو سليم المعنى، لكن قد يفهم منه بعض من المعنى يدل على القصور، ولغرض صيانة الاحتمال واحتراساً من هذه النقيضة في المعنى جاءت كلمات مغايرة عن الأولى لكنها محتسرة عن الوصف بالذلة للمؤمنين التي قد يفهم منها الوهن، فجاءت العزة بمعنى القوة والشدة على الكفار، فأرتقى مفهوم الوهن إلى الرفق بالمؤمنين.

٢٠- **الستيم**: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) (آل عمران: ٩٢).

الصفة بالتمام والكمال للمعاني فيها دلالة، فالأمر المنفذ على علته قد يكفي لكن إن تَمَّ الأمر قد يصل إلى الاحسان وهي الدرجة المثلى في التعامل الشرعي.

٢١- **الاستقصاء**: اعطاء المعنى بجميع أوصافه (أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (البقرة: ٢٦٦).





هذه الفقرة مهمة جداً، وهي تفيد التفصي والتحقق ولم جوانب المسائل من جميع أطرافها، وهي أسلوب اتبعه القرآن للدخول في التفاصيل الدقيقة، فاعطى المثال لشخص له بستان كثيف من كثرة اشجاره أصبح كالجنة لا يُرى منها شيء، وفصل انواع أشجارها الرئيسية وطريقة سقيها دون مشقة إذ الأثمار وليس نحر يمر خلالها، ووصف نتاجها بالتنوع، ثم وصف حالته الصحية وسنه، ووصف معيته بالضعفاء، ووصف الجائحة مفصلاً والتي أصابتها.

فالوصف عام شامل للصاحب، والبستان، والأرض، والجائحة.

٢٢ - الاعتراض، ويسمى الالتفات، (وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ) (النحل: ٥٧). أسلوب قرآني جميل يأخذ بالفكر البشري في سياق متصل، ثم فجأة يقطع عليه سياقه، ثم يعود به إلى الموضوع، انتبه إليه الزمخشري فسماه بالالتفات، وهو تنبيه الفكر، وهنا في الآية لا يستغرق الفكر البشري تنسيب البنات لله، فاعترضته سبحانه، أسلوب تعجب مقترن بالاعتراض نبهت الفكر على وجوب تذكر تنزيه الله تعالى.

٢٣ - التعليل (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) (البقرة: ٥٩) وجاءت الآية غافلة عن تسميتهم وذكرتهم وصفهم بالظلم، ويعد ذو تأثير في إنزال العقاب<sup>٣١</sup>. التنبيه على علة التأنيم وهي تبديل الوصية عن وجهها الشرعي<sup>٣٢</sup>. وكذا قول الله: (فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَزْبًا مِمَّنْ هُمْ أَضَلُّ لِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (النساء: ١٦٠) بيان العلة مهم فلماذا حرمت الطيبات، جاءت العلة الخفية لا السبب الظاهر أنها حرمت بسبب الظلم. وارفقه الله تعالى بعلة داهية أخرى بالصد والمنع عن سبيل الحق والهداية واعتراض الناس في دخولهم الاسلام.

٢٤ - الإشارة إلى عدم دخول الجملة في حكم الأولى نحو:

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَجُحِّ الْحَقِّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (الشورى: ٢٤) المقطع الأول فيه مسألة الافتراء، و بيان مشيئة الله تعالى بالختم ، والمقطع الثاني مغاير وفيه محو الباطل واثبات الحق، فالظاهر كأنه تهديد بالختم، وتكملة الآية فيها تفخيم وتعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم.

٣١ - علي جريد العزبي-وضع الظاهر موضع المضمرفي تفسير الجلالين: جمعا ودراسة-ص٢٧٤.

٣٢ -محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (المتوفى: ٥٨٠٣هـ)-تفسير الإمام ابن عرفة-المحقق: حسن المناعي-الناشر: مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس-الطبعة: الأولى، ١٩٨٦ م-٢-ص٥٣١.





ومن الصور البلاغية<sup>٣٣</sup>:

- ١- تنزيل خالي الذهن منزلة السائل المتردد، (وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) هنا قد يثار السؤال، لماذا الصلاة عليهم، يأتي الجواب مؤكداً (إن) أنها سكن لهم.
- ٢- تنزيل غير المُنْكَر منزلة المُنْكَر إذا ظهر عليه شيء من علامات الإنكار: ( ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ \* ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ) (المؤمنون: ١٥-١٦) بسبب نسيان الموت واللّهو.
- ٣- قول الله تعالى: .. وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ. .. وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ“ (آل عمران: ١٤٦-١٤٨). وُضع الظاهر موضع المضمّر هنا في موضعين:  
الأول: قوله: (الصابرين)، ولو عاد الضمير إليهم لكان نظم الجملة: (والله يحبهم)، فُعْدِلَ عن الضمير إلى الظاهر (الصابرين)، ليفيد تعميم محبة الله للصابرين، سواء أكان صبرهم على هذه الطاعة أم كان على طاعات غيرها.  
الثاني: قوله (المحسنين)، ولو عاد إليهم ضميراً لقال: (والله يحبهم)، وفي إظهار الضمير باسم (المحسنين) فائدة، وهي تعميم محبة الله للمحسنين سواءً أكان المحسن أحسن في جنس عمل المذكورين أم كان أحسن في عمل آخر من أعمال البرّ والطاعة، وهذا لا يصلح أخذه من الضمير إلا من طريق القياس. إن صح. أما في الحال هذه فإنه يؤخذ من عموم اللفظ، وهو أقوى في الدلالة من القياس. إفادة العموم، فمن اتقى الله أحبه الله.<sup>٣٤</sup>
- ٤- تكرار المبتدأ (الْحَاقَّةُ\* مَا الْحَاقَّةُ\* وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ) (الحاقة: ١-٣) هنا دلالة التكرار لها وقع على النفس ورهبة باستخدام كلمة (وَمَا أَدْرَاكَ) مُعْلَقَةً<sup>٣٥</sup>، بالكلمات ذات الرهبة، لتسهيل الأمر وتعظيمه<sup>٣٦</sup>. وجاءت معها كلمة (ما) للاستفهام التعجبي.<sup>٣٧</sup>
- ٥- وقد تأتي الجملة القرآنية موحية بضرب المثل وتكرار الكثرة (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) (البقرة: ٢٦)

<sup>٣٣</sup> عبدالرزاق حسين أحمد، الاظهار في مقام الاضمار في القرآن الكريم، مجلة الوعي الاسلامي، الكويت، الاصدار الثاني والثلاثون، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، ٢٦.

<sup>٣٤</sup> شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت: ١٠٦٩هـ) خَاشِئَةُ الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ البِيضَاوِي، الْمُسَمَّاةُ: عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ البِيضَاوِي، دار النشر: دارادر، بيروت، ج٣، ٣٧.

<sup>٣٥</sup> أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٥٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، الطبعة: ١٤٢٠هـ، ١٠، ٢٥٤.

<sup>٣٦</sup> أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ٨: ٣٢٠، أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن-دار: الكتب العلمية بيروت لبنان-الطبعة: الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ٢: ١٤١

<sup>٣٧</sup>-ينظر: أبو حيان، البحر ٨: ٥٠٦: الجمل ٤: ٤٦٩.





والغرض منها صيانة الاحتمال المنوه عنه من جانب الضالين المضلين، ومن طرف المهتمين فالكثرة لما تكررت أعطت صورة أن قلة من المؤمنين قد لا يفهم المثل، وأن قلة من الضالين لم يفهمه أيضاً<sup>٣٨</sup>.

٦ - (التوبة: ١٢) ٣٩ و (مریم: ٣٧-٣٨) بيان شناعة ما هم فيه، وقبح ما هم عليه؛ حتى استحقوا الوصف بالظلم المستقبح عند كل أحد.<sup>٤٠</sup>

## ٢.٢. وضع الاضمار موضع الاظهار

إذا عاد الضمير على ظاهر قبله فهذا الاختصار في الكلام، وإذا وُضِعَ الظاهر موضع الضمير، فهذا الإطناب؛ ويأتي لنكتة بلاغية، وفي المطلب تتوسع في الشواهد على بعض من الصور<sup>٤١</sup>، للمضمر دون المظهر وبعض من الفوائد.

الضمير (المضمر) من روابط الجملة وفي اللغات عامة اعتمدت الاسم الصريح وفيها الضمائر، وموضوعنا كان وضع الصريح بدل الضمير، وفي هذا المطلب نأخذ عينة مباركة من الآيات التي جاء الضمير بدل الصريح ولعلنا ندونها ونبين عظمة كتاب الله تعالى في استخدام الأساليب المختلفة، والضمير منه ل ( غائب ومخاطب ومتكلم).

ونبين بعض من أغراض الضمير (المضمر) الموضوع بدل المظهر:

١ - الاختصار - ورد في الآية (٣٥) من سورة الأحزاب (٢٠) صفة لعباد الله تعالى، وختم الله تعالى الآية (أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) (الأحزاب: ٣٥).

فالآية المباركة جمعت صفات عباد الله من الذكر والأنثى، والجمع الاستغراقي الاستقصائي في تفصيل كثير، فعدل النص من إعادة الصفات مرة أخرى وفي إعادة سيكون لدينا حشو كلام واسهاب في المعنى فلما عدل النص كان الاختصار أجمل في المعنى وأذوق في البلاغة.

٢ - لتفخيم الشأن، لشهرة ومعلومية موضوع الحدث، قال الله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (يوسف: ٢)

(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ) (الدخان: ٣). لما جاءت الآية الثانية مضمرة فيها تشريف وتعظيم لكتاب الله ومخاطبة للعقول النيرة الباحثة عن الحقيقة أن المذكور بالمبهم من الكلام هو القرآن.

٣ - التحقير: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ) (البقرة: ٢٥٨).

<sup>٣٨</sup> عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ١٧٦١هـ) معني اللبيب عن كتب الأعاريب، المحقق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله، الناشر: دار الفكر، دمشق-الطبعة: السادسة، ١٩٨٥، ٤١٣.

<sup>٣٩</sup> أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ٢، ٢٣٨.

<sup>٤٠</sup> الزمخشري، الكشاف، مصدرسابق، ٣، ١٩.

<sup>٤١</sup> مساعد الطيار، وضع الظاهر موضع الضمير أسلوب من أساليب العموم في القرآن، <https://vb.tafsir.net/forum>







نمرود من الطغاة الذين عتوا وتجبروا في الأرض وادعى الألوهية، ولما كان تفكيره ضيقاً مما يدل على عقلية ساذجة سطحية غير ناضجة لم يرد ذكر اسمه الصريح في القرآن تحقيراً لشأنه، في الوقت الذي ذُكر فرعون (٧٤) مرة لأنه كان يجادل ويسأل ويبحث لكنه عنيد.

٤- التخصيص: (إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) (الكوثر: ٣) لما لم يذكر من هو شأنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، محقراً شخصه بالتجاهل، خصمه بالضمير الفاصل للحدث مخصصاً القطع وعدم البركة له ولكل من يعادي نبي الله صلواته وسلامه عليه. وقول الله تعالى (رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ) جاء الضمير لتجاهل وتحقير أهل النار وإعلاماً أن الخزي مخصص لهم.<sup>٤٢</sup>

#### الخاتمة:

أساليب التعبير متعددة الوسائل، و تتنوع على بلاغة المتكلم، ويصل الكلام إلى المستمع بتفاوت بين متلقٍ وآخر؛ كلٌّ على وفق بلاغته، ومن الأساليب البلاغية المتنوعة المقول؛ أسلوب الإظهار في موضع الإضمار، وهو أحد الأساليب المستعملة في الكلام لجر المعنى إلى سياق آخر. مادة الإظهار تعني البيان والبروز، والإضمار، للستر والخفاء. و الإظهار في موضع الإضمار هو ذكر الاسم بدل الضمير. الأصل الإضمار بدل الإظهار، والاستثناء العكس لمسوغات فنية. فوائد الإظهار في موضع الإضمار قد تكون في نفس الآية، كما أنها قد تكون بين آية وآية أخرى ما يسمى متشابه القرآن، الأغراض البلاغية لوضع الظاهر موضع المضمرة متعددة لأغراض بلاغية، خارجة عن حد البحث. والمعاني المتحصلة تعرض فوائدها في التفسير

<sup>٤٢</sup> جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ) و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تفسير الجلالين، الناشر: دار الحديث، ٩٥.





المصادر والمراجع

- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: ٩٨٢هـ) - تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - دار إحياء التراث العربي - بيروت - تحقيق: عبد الرزاق المهدي -
- أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني (ت: ٧٧٥هـ) - أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي البحر المحيط في التفسير - المحقق: صدقي محمد جميل - دار الفكر - بيروت - الطبعة: ١٤٢٠
- أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت: ٤٣٧هـ) - مشكل إعراب القرآن - المحقق: حاتم صالح الضامن - الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الثانية، ١٤٠٥ - ج١ - ص ٣٥٣.
- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) - روضة الناظر وحنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل - مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ) - الصناعتين - المحقق: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم - الناشر: المكتبة العصرية - بيروت - عام النشر: ١٤١٩ هـ.
- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العسكري (٥٣٨ - ٦١٦ هـ) - إملأ ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن - دار: الكتب العلمية بيروت لبنان - الطبعة: الأولى ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (ت: ١٣٦٢هـ) - جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع - ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي - الناشر: المكتبة العصرية، بيروت.
- أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي (ت: ٧٧٣هـ) - عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح - المحقق: الدكتور عبد الحميد هنداي - الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان - الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.





أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ) - معجم مقاييس اللغة - المحقق: عبد السلام محمد

هارون - دار الفكر - عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

أحمد مطلوب أحمد الناصري الصيادي الرفاعي - معجم المصطلحات البلاغية وتطورها - الناشر: مكتبة لبنان ناشرون.

أحمد مطلوب - أساليب بلاغية - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٨٠م.

أسامة علي محمد سليمان - أصول الفقه - مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية

<http://www.islamweb.net> - المكتبة الشاملة.

إسلام ويب - وضع الظاهر موضع المضمهر في القرآن - تاريخ النشر: ٢٠١١/١٠/٠٣.

بهجت عبد الواحد صالح - الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل - الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان -

الطبعة: الثانية، ١٤١٨ هـ - ج ٥ - ص ١٠١.

جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ) -

تفسير الجلالين - الناشر: دار الحديث.

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت: ١٠٦٩هـ) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي،

المسماة: عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي - دار النشر: دار صادر - بيروت.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي - روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق:

علي عبد الباري عطية - ط ١ - دار الكتب العلمية - بيروت.

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) - الإتيان في علوم القرآن - المحقق: محمد أبو الفضل

إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة: ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

عبد الرحمن بن حسن حننكة الميداني الدمشقي (ت: ١٤٢٥هـ) - البلاغة العربية - دار القلم، دمشق، الدار الشامية،

بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ) مغني اللبيب

عن كتب الأعراب - المحقق: مازن المبارك / محمد علي حمد الله - الناشر: دار الفكر - دمشق - الطبعة: السادسة،

١٩٨٥.





- عبدالرزاق حسين أحمد- الإظهار في مقام الاضمار في القرآن الكريم- مجلة الوعي الاسلامي- الكويت -الاصدار الثاني والثلاثون-١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- عبدالرزاق حسين أحمد- الإظهار في مقام الاضمار في القرآن الكريم- مجلة الوعي الاسلامي- الكويت -الاصدار الثاني والثلاثون-١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- عزيزة فوال بابيتي- المعجم المفصل في النحو العربي- دار الكتب العلمية - بيروت- الطبعة الأولى- ١٤١٣هـ-١٩٩٢.
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)- كتاب التعريفات- المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر- الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان- الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
- عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)- البيان والتبيين- الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت- ١٤٢٣ هـ
- محمد الطاهر بن عاشور سوجز البلاغة- المكتبة الشاملة..
- محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت: ٨٠٣هـ)- تفسير الإمام ابن عرفة- المحقق: حسن المناعي- الناشر: مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس- الطبعة: الأولى، ١٩٨٦ م.
- محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: ٧٣٩هـ)- الإيضاح في علوم البلاغة- المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي- الناشر: دار الجيل - بيروت- الطبعة: الثالثة.
- محمود بن عبد الرحيم صافي (ت: ١٣٧٦هـ) الحدول في إعراب القرآن الكريم- الناشر: دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت- الطبعة: الرابعة، ١٤١٨ هـ.
- محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: ١٤٠٣هـ) إعراب القرآن وبيانه- الناشر: دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، ( دار ابن كثير - دمشق - بيروت)- الطبعة: الرابعة، ١٤١٥ هـ-
- مساعد الطيار- وضع الظاهر موضع الضمير أسلوب من أساليب العموم في القرآن - <https://vb.tafsir.net/forum>
- يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالبي الملقب بالمؤيد بالله (ت: ٧٤٥هـ)- الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز- الناشر: المكتبة العنصرية - بيروت- الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ.





AYDIN KUDAT

يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت: ٦٢٦هـ) - مفتاح العلوم - ضبطه

وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور - الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية،

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

يوسف صديقي - العدول الصرفي في القرآن الكريم - الربيع الأول من القرآن الكريم أنموذجا - مذكرة مقدمة ضمن

متطلبات نيل شهادة الماستر - جامعة محمد بوضياف بالمسيلة - كلية الآداب واللغات - قسم اللغة والأدب العربي.





## 1. KAYNAKÇA

Abdurrazzak, Huseyin Ahmed. *el-İzhârü fi-Makâmi'l-İdmâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mecelletu'l-Va'yi'l-İslamî, Kuveyt, 32, 1433 / 2012.

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Husaynî. *Rûhu'l-Ma'ânî fi-Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*. tah: Ali Abdalbârî 'Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Anzî, Ali Cerîd. *Vad'u'z-Zâhiri Mevdi'a'l-Mudmari fi-Tefsîri'l-Celâleyn Cem'an ve Dirâseten*, Dimeşk. ts.

'Askerî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hasan b. Abdullah. *İmlâu mâ bihi'r-Rahmân min Vucûhi'l-î-râbi ve'l-Kırââti fi-Cemî'i'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.

Babeytî, Azize Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'n-Nahvi'l-'Arabiyyi*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413 /1999.

Câhız, Ömer b. Bahr b. el-Kenânî el-Leysî Ebû Osman. *el-Beyân ve't-Tebyûn*. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1423.

Celaluddin, Muhammed b. Muhammed el-Mahallî ve Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî. *Tefsîru'l-Celaleyn*. Dâru'l-Hadis. Beyrut, ts.

Curcânî, Ali b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. tah: Cema'a, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403 / 1983.

Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. *İrâbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*. Dâru'l-İrşâd li'ş-Şu'ûni'l-Câmi'iyye, Humus, 1415.

Dimeşkî, Hatib Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Ebu'l-Me'âlî Celaluddin el-Kazvînî eş-Şâfi'î. *el-İdâh fi-'Ulûmi'l-Belağa*. tah: Muhammed Abdulmun'im Hıfâcî, Dâru'l-Ceyl, 2. Basım, Beyrut.

Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. 'Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî. *el-Lübbâb fi-İlmi'l-Kitâb*, tah: Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Şeyh 'Âli Muhammed Mu'arrid, Darü'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419 /1998.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. 'Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddin el-Endülüsî. *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. tah: Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

Ebû Hilâl, el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Sa'id b. Yahya b. Mihrân el-'Askerî. *es-Sina'ateyn*, tah: 'Ali Muhammed el-Bicârî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Unsuriyye, Beyrut, 1419.

Ebü's-Su'ûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd-İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'arabiyyi, Beyrut.

Haşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-Belağa fi'l-Me'âni ve'l-Beyâni ve'l-Bedî'*. tah: Yusuf Sumeylî, Dâru'l-Mektebeti'l-'asriyye, Beyrut.

Hafâcî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Mısrî. *Hâşiyetu Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Dâru'n-Neşr-Dâru's-Sadr, Beyrut, ts.

İbn 'Arafe, Muhammed b. Muhammed el-Vargâmî et-Tûnûsî el-Malikî. *Tefsîru'l-İmâm İbnu 'Arafe*. tah: Hasan el-Mennâî, Merkezu'l-Buhûsi bi'l-Kulliyeti'z-Zeytûniyyeti, Tunus, 1986.

İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyya Ebu'l-Hasan. *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*. tah: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, 1399 /1979.

İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Yusuf Ebû Muhammed Cemaluddin. *Muğni'l-Lebîb 'an-Kutubi'l-E'ârîb*. tah: Mazin el-Mubârak ve Muhammed Ali Hamdullah, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 8. Basım, 1985.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafikuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cumâ'îlî el-Makdisî ed-Dimaşkî el-Hanbelî eş-Şehir bî İbn-i Kudâme el-Makdisî. *Ravdatu'n-Naziri ve Cennetu'l-Menâzirî fi-Usûli'l-Fıkhî 'alâ Mezhebi'l-*





- İmami Ahmed b. Hanbel. Muessesetu'r-Reyyân li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1423/2002.*
- Kurtubî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib Hamûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî el-Kayravânî el-Endelüsî el-Kurtubî el-Malikî. *Muşkilu 'Îrâbi'l-Kur'ân. tah: Hatim Salih ed-Demmâs, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2. Basım, 1405.*
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbu Belâğiyye. Vekaletu'l-Metbû'âti, Kuveyt, 1980.*
- Komasyon. Menâhîcu Câmi'ati'l-Medîneti el-Âlemiyye-el-Belâğa-el-Beyân-el-Bedî'. Kod- Larb 4093, Bekalaryus Merhala, Câmi'ati'l-Medîneti el-Âlemiyye, ts.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke ed-Dimeşkî. *el-Belağetu'l-'Arabiyye. Dâru'l-Kalem, Dimeşk, ed-Dâru's-Şâmiye, Dimeşk, 1416 / 1996.*
- Muayyid billah, Yahya b. Hamza b. Alî b. İbrahim el-Husaynî el-Alevî et-Talebî. *Et-Tirâz li Esrâri'l-Belâğ ve 'Ulûmu Hakâiki'l-İcâz. el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1423.*
- Rifâî, Ahmed Matlûb en-Nâsır es-Sayâdî. *Mu'cemu Mustalâhati'l-Luğati ve Tetavvurihâ. Mektebetu Lubnân, Beyrut, ts.*
- Sadîkî, Yusuf. el-'Udûlu's-Sarfiyyu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, er-Rub'u'l-Evvelu Numûzecen *Munekkereten Mukaddemeten. Câmi'atu Muhammed Bûdyâf bi'l-Mesîle, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-Luğati Kısmu'lluğa ve'l-Edebi'l-'Arabiyyi.*
- Sâfî, Mahmud b. Abdurrahman. *el-Cudûl fi-İrâbi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Dâru'r-Raşîd Dimeşk, 1418.*
- Salih, Abdulvahid, Behcet. *el-İrâbü'l-Mufassal li Kitâbi'llahih'il-Murattel. Dâru'l-Fikri li'ttibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, Ammân, 1418.*
- Sebkî, Ahmed b. Ali b. Abdulkafî Ebû Hamid Behauddin. *'Urûsu'l-Efrâh fi-Şerhi Telhîsi'l-Miftâh. tah: Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Mektebeti'l-'Asriyye, Beyrut. 1423/2003.*
- Sekâkî, Yusuf b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Alî el-Havârizmî el-Hanefî Ebû Yakub. *Miftâhu'l-'Ulûm. tah: Na'îm Zarzûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, Beyrut, 1407/1987.*
- Suyûtî, Abdurrahman Ebubekir Celaluddin. *el-İtkân fi-'Ulûmi'l-Kur'ân. tah: Muhammed Ebu'l-Fadl, İbrahim, Dâru'l-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâbi, 1394/1974.*
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Havarizmî. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzili ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fi-Vechi't-Te'vîl. tah: Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, Beyrut, ts.*









المُضارة في استعمال الحق في مجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي  
MECELLETÜ'L-AHKAMİ'L-ADLIYE VE YEMEN MEDENİ KANUNUNDA HAKKIN  
KÖTÜYE KULLANILMASI (TEASSÜF)  
THE ABUSE OF RIGHTS IN THE YEMENI LAW AND JUDICIAL JUDGEMENTS  
JOURNAL COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (TAASSUF)  
ABDULHAKİM HAMİD NASR AHMED

DR.

[aabdulhakim7@gmail.com](mailto:aabdulhakim7@gmail.com)



ملخص:

اتضح أن مصطلح (المُضارة في استعمال الحق) في الفقه الإسلامي يقابله مصطلح (التعسف) عند فقهاء القانون، ويعني أن يمارس الشخص فعلاً مشروعاً في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له - بعوض أو بدون عوض - أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يلحق بغيره الضرر، أو يخالف حكمة المشروعية. فقد اتفق الفقهاء على أن الإنسان يسأل عن الضرر الذي يُحدثه عندما يتصرف في ملكه تصرفاً غير معتاد، فإنه متعد بذلك وعليه الضمان. وإن كان على الوجه المعتاد فاختلف الفقهاء في ذلك فذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا يمنع ويسأل ديانة عند أبي حنيفة؛ لأن الجواز الشرعي ينافي الضمان، وذهب أحمد ومالك إلى أنه يمنع، وعند محمد وأبي يوسف يمنع إذا كان الضرر فاحشاً وأخذت به مجلة الأحكام العدلية، والقانون اليمني. وتقييد استعمال الحق بمنع الضرر للغير يتوافق مع مقاصد الشريعة وروحها، وإعمال للآيات الكريمة "لَا تُضَارُّ" و"فَنظَرَةٌ إِلَى مَسْرَةٍ" و"غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ" وقول الرسول الكريم: "لا ضرر ولا ضرار". وقد تميز رأي المجلة الذي جمع بين حق الإنسان في الانتفاع بملكه وتقييد حق الاستعمال بقيد عدم المضارة في الحقوق للغير فيما إذا كان الضرر فاحشاً بخلاف غير الفاحش لأن منع المالك في ذلك يوجب انسداد باب إمكان انتفاع الإنسان في ملكه.

كلمات مفتاحية: المضارة الحق (التعسف)، الحق، مجلة الأحكام العدلية، القانون المدني اليمني، الفقه الإسلامي

Öz:

Hukuka aykırı fiil ya da hakkın kötüye kullanımı tabirlerinin anlam ve mahiyetçe diğer bir fıkhi karşılığı teassüftür. Teassüf; "bir kimsenin mülkünde veya lehinde sabit olan bir hakkında bu mülk veya hakka müteallik olarak bedelli veya bedelsiz bir şekilde haddizatında meşru, mubah bir eylemde bulunmakla beraber işbu eylemi sonucunda kendisi dışındaki kimseye zarar vermesi, hukukun hikmeti ve ruhuna aykırı bir durum meydana getirmesi" şeklinde tarif edilebilir. Fukaha, kendi mülkünde dahi olsa mutad sınırlara aykırı bir şekilde tasarrufta bulunan kimselerin sorumlu tutulacağı hususunda ittifak halindedir. Mutad/meşru bir tasarrufta bulunduğu noktasında ise görüş ayrılıkları söz konusudur. Ebû Hanîfe, Şafî, Malik ve İbn Hanbel hak sahibinin bu tür olağan eylemlerden men edilemeyeceğinin savunurken Ebu Hanîfe bu eylemin hukuken meşru olması ve şerî cevaz damâna münâfidir kuralından hareketle tazminin gerekmeceğini söylemekle birlikte kimi durumlarda sadece diyâneten sorumluluğun gündeme gelebileceğini ifade eder. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf ise meydana gelebilecek zararın tahammül edilemeyecek boyuta (zarar-ı fâhiş) varması durumunda kişinin ilgili tasarrufunun engellenebileceğini söyler. Bu hususta hem Mecelle hem de Yemen Medeni Kanunu İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşünü isabetli görerek kanunlaştırmışlardır.

**Anahtar kelimeler:** Hakkın Kötüye Kullanılması (Teassüf), Hak, Mecelletü'l-Ahkami'l-Adliye, Yemen Medeni Kanunu, İslam Fikhi.

Abstract:

It has become clear that the notion (Abuse) notion is an alien term from Western Law Jurors and is seemingly an equivalent of (lamentable use) in Islamic Jurisprudence, or Fiqh. It means the practice of an originally legitimated action as per a proven legitimate right - with or without remuneration- or even as per lawfully allowable actions; however harming others or violating the cause of wisdom behind the legitimacy of the action. Islamic scholars unanimously agreed upon the fact that a person is held accountable for the damage incurred by the use of his rightful property in an unusual manner; as in, setting their land on fire on a stormy day, scorching lands of others around theirs. In this case, they are considered as aggressors and they are required to compensate the others for their loss. However, if the use of property is in a usual manner, Islamic jurists differed with their judgments about this case. Abu-Hanifa and Al-Shafii agreed that it was permissible; But Abu Hanifa stated that they have the right to do whatever they want with their property but will be questioned about this action in the afterlife. However, according to Malek and Ahmad's sectors, they agreed that it is not permissible; when damage is considerable according to Muhammad and Abi-Yusuf it not permissible and this judgment has been adopted by the Judicial Decisions Journal. Restricting the use of the right to prevent harm to others is consistent with the purposes and spirit of the law, and the realization of the noble verses "do not harm" and "a view of facilitation" and "no harm is a will from God" and the words of the Holy Messenger: "No harm." The magazine's opinion, which combined the human right to use his property and the restriction of the right to use, was distinguished by the restriction of non-harming the rights of others to whether the damage was obscene other than non-obscene, because preventing the owner in that necessitates blocking the door of the possibility of the person to use his property.

**Keywords:** The Abuse of Rights (Taassuf), Right, Yemeni Law, Comparative Study, Islamic Jurisprudence.

MAKALE TÜRÜ ARTICLE TYPE	GELİŞ TARİHİ RECEIVED	KABUL TARİHİ ACCEPTED	YAYIN TARİHİ PUBLISHED	ORCID NUMARASI ORCID NUMBER
Araştırma Makalesi/Research Article	10.08.2020	02.12.2020	31.12.2020	0000-0002-4028-2925
İNTİHAL/PLAGIARISM		DOI NUMARASI/DOI NUMBER		
Bu makale intihal tarama programıyla taranmıştır. This article has been scanned via a plagiarism software.				
ATIF/CITE AS				
Ahmed, Abdulhakim Hamid Nasr. "Mecelletü'l-Ahkami'l-Adliye ve Yemen Medeni Kanununda Hakkın Kötüye Kullanılması (Teassüf) / The Abuse of Rights in the Yemeni Law and Judicial Judgements Journal Comparative Study of Islamic Jurisprudence (Taassuf)". <i>ilahiyyat</i> 4 (Haziran/June 2020): 97-115.				



## المقدمة

المضارة في استعمال الحق، أو الاستعمال المذموم أو التعنت في إستعمال الحق والمضارة في الحقوق تعبيرات مختلفة مؤداها واحد وهو التعسف (الإساءة) في استخدام الحق، ومصطلح التعسف يستخدم بكثرة عند فقهاء القانون العربي وفقهاء القانون الغربي، كالفقهاء الفرنسيون مثلاً يطلقون عليه "abus des droits، Del"، والانكليز يطلقون عليه "Theabuse of rights" والترجمة الحرفية لكلمة "abus" هي "إساءة". ودرج على بعض فقهاء القانون العربي استخدام كلمة "تعسف" وبعضهم آثر كلمة "إساءة" وورد في بعض كتب الأصول كلمة "الاستعمال المذموم"<sup>١</sup>. وأما في كتاب الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، فوردت كلمة "المضارة"<sup>٢</sup> في الحقوق في صدد بحثه في قضية سمرة بن جندب، وتعسفه في استخدام حق الاستطراق في بستان الأنصاري، ليصل إلى نخلته التي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقلعها. دفعا لمضارته صاحب البستان، وهذه القضية وما ورد فيها من حكم تعتبر أصلاً من أصول المضارة في الحقوق (الاستعمال المذموم للحق). ونقصد هنا المضارة في استعمال الحق هو: "أن يمارس الشخص فعلاً مشروعاً في الأصل، بمقتضى حق شرعي ثبت له - بعوض أو بدون عوض - أو بمقتضى إباحة مأذون فيها شرعاً على وجه يلحق بغيره الاضرار، أو يخالف حكمة المشروعية". ويقصد بالاستعمال المذموم للحق وفق بعض فقهاء الحنفية والشافعية هو: "تصرف الإنسان في حقه تصرفاً غير معتاد شرعاً". فإن للإنسان أن يتصرف في ملكه تصرفاً معتاداً ولا يسأل عما يترتب عليه من ضرر حينئذ. وإنما يسأل عن الضرر إذا كان التصرف في ملكه غير معتاد "مثل" أن يوجج في أرضه ناراً في يوم عاصف فيحترق ما يليه، فإنه متعد بذلك وعليه ضمان. ومن أجل محاولة التعرف على رأي مجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني<sup>٣</sup> في مدى حرية التصرف في الملك والمسؤولية عن الضرر الناجم للغير من ذلك التصرف. فقد قسمت بحثي هذا إلى تمهيد وستة مباحث:

الأول: التكييف الفقهي والقانوني للمضارة في استعمال الحق.

الثاني: آراء الفقهاء في مسؤولية عن الاضرار الناجمة عن الاستعمال المذموم للحق.

١- السنهوري، الدكتور عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام مصادر الالتزام، (مطبعة جرينبرج، ١٩٤٦م)، ٨٨٣/١.

٢- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفا، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)، ٥٠٧/٣.

٣- «أن رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتصرف بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمره أن يقبل بدلها، أو يتبرع له بها، فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض أن يقطعها، وقال لصاحب الشجرة: إنما أنت مضارٌّ للمزيد: انظر: ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية، (مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ)، ص ٢٢٢، سراج، محمد أحمد، نظرية العقد والتعسف في استعمال الحق من وجهة الفقه الإسلامي، (دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨)، ص ٢٧٩.

٤- هو تصرف الإنسان في حقه تصرفاً غير معتاد شرعاً، أو معتاداً وترتب عليه ضرراً فاحشاً.





الثالث: أصل هذه المسألة في الكتاب والسنة.

الرابع: موقف مجلة الأحكام العدلية من المضارة في الحقوق في استعمال الحق.

الخامس: موقف القانون المدني اليمني من المضارة في استعمال الحق.

سادساً: تحليل فكرة المضارة في الفقه الإسلامي ومجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني.

## 1. التكييف الفقهي والقانوني للمضارة في استعمال الحق

المضارة في استعمال الحق هو فعل مشروع بالأصل، ويستند إلى حق. ولكنه يلحق الضرر بالآخرين، وهذا يستلزم مشروعية الفعل اللازم لاستعماله ابتداءً؛ لأن ما تفرع عن المشروع مشروع بالضرورة؛ إلا أن الاستعمال المذموم نفسه معيياً في الباعث عليه أو في ما يلزم عنه من نتيجة، فإذا تجرد الفعل من الباعث الغير الشرعي ولم يترتب عليه نتيجة غير مشروعة عاد إلى وصفه الطبيعي. ويمكن أن تمثل للمضارة في استعمال الحق بالوصية بالثلث أو بما دونه لقصد الاضرار بالورثة فيعتبر ذلك تعسفاً. أما الوصية بما زاد عن الثلث فتعتبر مجاوزة في حدود الحق الذي منحه الشرع فهو غير مشروع أصلاً في ذاته لعدم استناده إلى الحق. ولهذا لو استعمل شخصاً حقاً له في ملكة ونجم عن ذلك الاستعمال اتلاف مباشر أو تسبباً لغيره فهل يضمن إذا كان متعمداً ومتعدياً أو لا يضمن، وهل يجب أن يكون الضرر الناجم عن استعمال الحق فاحشاً أو لا يشترط؟

وفق هذا الأسئلة نستطيع أن نقول أن هناك خلاف في الفقه الإسلامي أخذت مجلة الأحكام العدلية والمشروع اليمني بالجمع بين تلك الآراء كما سنشير إليه لاحقاً، وقبل عرض موقف مجلة الأحكام ورأي القانون اليمني نبدأ بذكر موجز لآراء الفقهاء وأصل هذه المسألة.

## 2. آراء الفقهاء في المسؤولية عن الاضرار الناجمة عن الاستعمال المذموم للحق

اتفق الفقهاء على أن الانسان يسأل عن الضرر الذي يحدثه عندما يتصرف في ملكه تصرفاً غير معتاد "مثل" أن يؤجج في أرضه ناراً في يوم عاصف فيحترق ما يليه، فإنه متعدد بذلك وعليه الضمان. وإن كان على الوجه المعتاد فاختلف الفقهاء في ذلك كما يلي<sup>٦</sup>:

٥ - أبو سنة، أحمد، كتاب أسبوع الفقه الاسلامي، المجلس الاعلى للثئون الإسلامية، القاهرة، ص ٢٠. بخلاف التعدي الذي هو فعل غير مشروع بالأصل ولا يستند إلى حق. كالباء على أرض الغير. وكلا من مجاوزة الحق والتعسف في استخدامه أمراً محظوراً شرعاً. ومثل التعسف ايضاً: كمن بنى حائط في حدود ملكه فادى إلى إلحاق الضرر بجاره بأن مع عليه منافذ الضوء والهواء.

٦ - ويظهر من مما سبق ذكره إن هناك معيارين رئيسيين في الفقه الإسلامي في تكييف الفعل الضار الناجم عن الاستعمال المذموم هما:

الأول: المعيار الذاتي أو الشخصي: وهذا يستدعي النظر في العوامل النفسية التي حركت إرادة ذي الحق في التصرف بحقه، من قصد الاضرار أو الدافع إلى تحقيق مصالح غير مشروعة. والثاني: المعيار المادي: الذي يعتمد ضابط التناسب بين ما يجنيه صاحب الحق من نفع وما يلزم عن ذلك من مفسدة، ووسيلته في ذلك





**الأول:** لا يمنع من ذلك، وهو قول أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما، وأبو حنيفة قال يسأل ديانة<sup>٧</sup>.

**الثاني:** المنع، وهو قول أحمد ووافقه مالك في بعض الصور<sup>٨</sup>. فقد جاء في كشف القناع من تطبيقات هذا الأصل أن صاحب الحائط الذي يستر ملك جاره به لا يملك هدمه دون عذر قوي أو غرض صحيح، فالحق في التصرف هنا مقيد بالا يعود على غيره بالضرر واستعماله دون غرض مظنة قصد الإضرار فيمنع، أما إذا كان له غرض صحيح فله ذلك للانتفاء قصد الإضرار ولأنه إذا كان له مصلحة ظاهرة في هدمه فمنعه من تحصيلها مضرة والضرر لا يزال بالضرر<sup>٩</sup>. وبهذا الرأي أخذ المشرع اليمني.

**الثالث:** يمنع إذا كان الضرر فاحشاً. وهو قول الإمام محمد وأبو يوسف وأخذت به مجلة الأحكام العدلية<sup>١٠</sup>.

الموازنة، فإذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها، منع الفعل، وهذا الضابط يحكم التعارض بين الحقوق الفردية بعضها قبل بعض، والحق الفردي مع المصلحة العامة من باب أولى.

٧ - أبو محمد غانم بن محمد البغدادي الحنفي (ت: ١٠٣٠هـ)، مجمع الضمانات، (دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ)، ص ٢٤٥؛ ابن رجب الحنبلي، القواعد، (القاهرة، مطبعة الصدق الخيرية، ١٩٣٣هـ)، ١/١٠٢؛ الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت: ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ٦/٦٣؛ شمس الأئمة السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: ٥٨٣هـ) المسبوط، (بيروت، دار المعرفة، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م)، ١٥/٢١؛ الفتاوى الحانية، مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية ٢/٢٥٦؛ الشافعي، الأم، (مصر، طبعة أولى، المطبعة الاميرية ١٣٢١هـ)، ٣/٢٢٢؛ المسؤولية في الحقوق الإسلامية للدكتور كمال يلاذيز، دار كلية الشريعة بجامعة مرمرة، إسطنبول، الطبعة الثانية ٢٠١٣، ص ١٠١.

وقد تقرر في الفقه الشافعي وغيره، أن حبس المدين المماطل الممتنع عن الأداء، شرع وسيلة لإكراهه على إظهار ما خفي من ماله وفاء لدينه، شريطة أن يكون غلب على الظن يساره، فيحبس بناء على طلب الدائن، حتى إذا ثبت اعسار المدين فلا يجاب الدائن إلى طلبه؛ لأن استعماله لحقه في هذه الحال لا يؤدي إلى المقصود، ويمكن أن يعتبر قرينه قاطعة على أنه يقصد مجرد إحداث الضرر بمدنيه، والوسائل لم تشرع لذلك؛ لأن الأصل أن أعمال المكلفين يجب أن يكون القصد فيها موافقا لقصد الله في التشريع، أي أن تستهدف المصالح التي شرعت لأجلها، وهو الأصل الذي بنيت عليه الشريعة والأحكام المناقضة والتعسف. في هذا الصدد يقول العلامة العز بن عبد السلام الشافعي: "إن ثبت عسره فلا يجوز حبسه حتى يثبت يساره".

انظر: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية) ١/١٠٢.

٨ - ابن رجب، جامع العلوم والحكم، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م) ص ٢٦٧؛ الموافقات، ٢/٣٤٨؛ الفراء، القاضي أبو يعلى محمد (ت: ٥٨٨هـ) الأحكام السلطانية، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م) ص ٢٨٥؛ ابن قدامة المقدسي، المعنى، (مكتبة القاهرة، بدون طبعة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م)، ٤/٣٨٨؛ ابن فرحون، تبصرة الأحكام، جزاءان، المطبعة البهائية، القاهرة - ١٣٠٢هـ، ٢/٢١٩؛ ابن رشد، المقدمة، مطبوع على المدونة الكبرى ١٩٠/٣؛ المسؤولية في الحقوق الإسلامية للدكتور كمال يلاذيز، ص ١٠٣.

٩ - البهوتي، منصور بن ادریس الحنبلي، كشف القناع على متن الاقناع، مطبعة انصار السنة المحمدية ١٣٦٦هـ، ٣/٣٤٢؛ وجاء أيضا: "وليس له - أي الجار رب الحائط - منعه - أي منع الجار منه أي من وضع خشبة - أي إذا لم يمكن تسقيف إلا به - بلا ضرر على الحائط لما تقدم - فإن أبي رب الحائط تمكنه منه أجبره الحاكم عليه، لأنه حق عليه". قال ابن قدامة في المعنى: "ليس للرجل التصرف في ملكه تصرفاً يضرب جاره، نحو أن يبني فيه حتماً بين الدور، أو يفتح حجاباً بين العطارين، أو يجعله دكاناً قصارةً يهتج الحيطان ويخرّبها، أو يخفر بئراً إلى جانب بئر جاره يجتذب ماءها. ويهدأ قال بعض أصحاب أبي حنيفة. وعن أحمد رواية أخرى: لا يُمنع. وبه قال الشافعي، وبعض أصحاب أبي حنيفة لأنه تصرف في ملكه المختص به". انظر: ابن قدامة؛ المعنى، ٤/٣٨٨.

١٠ - مجلة الأحكام العدلية، طبعت المطبعة الأدبية، بيروت، ١٣٠٢هـ، المادة ١١٩٢-١٢١٢؛ أبو يوسف، الخراج، مطبعة بولاق، ط ١، ١٣٠٢هـ، ص ١٦١؛ كمال يلاذيز، المسؤولية في الحقوق الإسلامية، ص ١٠١.





### 3. أصل هذه المسألة في الكتاب والسنة

#### 1.3. أصل المضارة في استعمال الحق في القرآن الكريم:

الدليل الأول: قال تعالى { وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّرُ وَالدَّةُ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ } (البقرة: ٢٣٣). الآية صريحة في نهي الأب عن مضارة الأم، بإساءة استعمال حقه في ولايته على ابنه، فلا يجوز للأب انتزاع ولدها منها؛ لأنها أحق من غيرها وأولى في إرضاع ولدها لرفقها وحنونها عليه إذا رضيت بإرضاعه مجاناً أو بما رضي به غيرها<sup>١١</sup>.

الدليل الثاني: قال تعالى: { وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ } (البقرة: ٢٨٠) يستفاد من الآية أمران: الأول: وجوب انظار المدين إذا ظهر إعساره. الثاني: الندب إلى التنازل عن الحق، وإبراء المدين، أو التصديق عليه بالدين<sup>١٢</sup>.

الدليل الثالث: قال تعالى: { مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ }، (النساء: ١٢) فالوصية في الفقه الإسلامي مقيدة بعدم الإضرار بالورثة ولو كانت في حدود الثلث أو بما دونه: فإذا كانت الوصية لأجنبي زيادة على الثلث أو لوارث إيثاراً له على باقي الورثة، أو الإضرار بهم فيعتبر هذا خروج عن حدود الحق وباطل، وهذا التصرف باطل بالإجماع وبالتالي لا تدخل ضمن موضوعنا وإنما يعتبر من التعدي. أما إذا كانت الوصية بالثلث أو بما دونه وللأجنبي قصداً إلى الإضرار بالورثة، فهذه الصورة تدخل ضمن مجال نظرية المضارة في استعمال الحق، أي: التعسف؛ لأن الشارع أباح الوصية في حدود الثلث للأجنبي، فهي مشروعة في ذاتها، فإذا قصد الموصي بهذه الوصية مضارة الورثة عدت غير مشروعة عند بعض الفقهاء، ورواية عن مالك رحمه الله<sup>١٣</sup>.

١١ - القرطبي، أبو عبد الله محمد الانصاري، أحكام القرآن، (القاهرة، طبعة أولى- دار الكتب المصرية) ٤٧٩/١؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة، مطبعة الاستقامة)، ١٣٧١هـ، ٤٧/٣؛ كشاف القناع ٤٦٣/٣.

١٢ - تفسير البيضاوي مطبعة العثمانية القسنطينية، ط ١٣٠٥هـ، ص ٦٣؛ أحكام القرآن للقرطبي ٧٣/١.

١٣ - زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، جامع العلوم والحكم، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م) ص ٢٦٧؛ أحكام القرآن للقرطبي ٨٠/٥، ٨١؛ الموافقات ٤٤٩/١؛ ج ٣/ ١١١.



### 2.3. أصل المضارة في استعمال الحق في السنة النبوية: -

**الدليل الأول:** حديث (لا ضرار ولا ضرار) اتفق الفقهاء بالأخذ بهذا الحديث في منع الإضرار الناشئة عن استعمال الحقوق إلا أنهم اختلفوا في التطبيق ولا سيما في حق الملكية<sup>١٤</sup>:

١- رأي الإمام الأعظم أبو حنيفة في مدى حق الملكية: لا يعتبر هذا الحديث أصل يقيّد به حق المالك في التصرف في ملكه قضاء، فلا يمنع من التصرف في ملكه ولو تضرر من ذلك غيره؛ فله أن يفتح ما شاء من النوافذ دون قيد أو شرط وله أن يحفر في ملكه بئراً أو بالوعة، ولو كان ذلك يوهن جدار جاره ولو سقط لا ضمان عليه؛ لأنه ليس متعدداً مادام يتصرف في دائرة ملكه، ولا ضمان إلا مع التعدي. وجاء عن أبي حنيفة أن من تصرف في ملكه لا يمنع عنه وإن كان يتضرر به جاره<sup>١٥</sup>. وحكي أن رجلاً شكاً إلى أبي حنيفة من بئر حفرها جاره في داره، فخشي منها الشاكي على جداره، فقال له أبو حنيفة: احفر في دارك بجوار تلك البئر بالوعة، ففعل، فنزت البئر فكبسها صاحبها<sup>١٦</sup>.

٢- رأي الإمام الشافعي: أن الحديث ليس نصاً قطعاً في منع المالك من التصرف بملكه إذا ترتب عليه ضرر بغيره لذا ينكر - بوضوح - أن يقيّد المالك في تصرفه في ملكه، ولو أدى إلى الإضرار بغيره، بل ولو أضر بنفسه<sup>١٧</sup>.

٣- اتخذ الإمامان مالك وأحمد حديث (لا ضرار ولا ضرار) أصلاً في تقييد الحقوق كافة، ولا سيما مدى استعمال حق الملكية<sup>١٨</sup>. وعليه فإنه من حفر بئراً بالقرب من بئر جاره، فذهب ماؤها، فإنه يمنع من التصرف في ملكه على الوجه المعتاد على مذهب الإمام مالك وأحمد، ولا يمنع على مذهب أبي حنيفة والشافعي، وكذا إذا فتح كوة في بناءه العالي مشرفة على جاره أو يبني بناءً عالياً يشرف على جاره ولا يستره فإنه يلزمه بستره، نص عليه أحمد ووافق طائفة من أصحاب الشافعي، وكذلك اطالة البناء ومنع الشمس والقمر.

٤- رأي بعض المتأخرين من فقهاء الحنفية ومجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني في مدى استعمال حق الملكية هو أن المالك لا يمنع من التصرف في ملكه إلا إذا كان يضر بجاره ضراراً فاحشاً لحديث: (لا ضرار ولا ضرار).

<sup>١٤</sup> - الأحكام السلطانية للفراء ص ٣٠٢؛ جامع العلوم والحكم، ص ٦٨.

<sup>١٥</sup> - بدائع الصنائع ٦/٦٣؛ المعسوط للسرخسي ١٥/٢١؛ فتاوى قاضيهان ٢/٢٥٦؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت، ط ٢، ١٤١٢م - ١٩٩٢م، ٥/٤٤٨؛ أبو المعالي برهان الدين محمود البخاري الحنفي (ت: ٥٦١٦هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م) ٧/٣٨٨.

<sup>١٦</sup> جاء في البحر الرائق عن أبي حنيفة: "أَنَّ رَجُلًا شَكَاَ إِلَيْهِ مِنْ بئرٍ حَفَرَهَا جَارُهُ فِي دَارِهِ فَقَالَ اخْفِزْ فِي دَارِكَ بِقُرْبِ تِلْكَ البئرِ بِالْوَعَةِ فَعَلَّ فَتَنَجَسَتْ البئرُ فَكَبَسَهَا صَاحِبُهَا وَلَمْ يُفْعِهِ بِمَنَعِ الخَافِرِ بَلْ هَذَا إِلَى هَذِهِ الحِيلَةُ" - انظر: ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، بدون تاريخ، ٧/٣٣.

<sup>١٧</sup> - الأم للشافعي ٣/٢٢٢.

<sup>١٨</sup> - جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ٢٦٧؛ الموقفات للشاطبي ٢/٤٨٨.





**الدليل الثاني:** " روى أبو داود في سنته من حديث أبي جعفر محمد بن علي أنه حدث سمرة بن جندب، أنه كان له غدق من نخل في حائط رجل من الانصار، ومع الرجل أهله، وكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به، وشق عليه، فطلب اليه أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك، فطلب إليه النبي صلى الله عليه وسلم أن يبعه، فأبى، فطلب اليه أن يناقله فأبى، قال فهبه له: ولك كذا وكذا أمراً رغبة فيه فأبى، فقال: أنت مضار وقال النبي صلى الله عليه وسلم للأنصاري اذهب فاقلع نخله<sup>١٩</sup>. فهذا الحديث دليل بين على أن الحق الفردي لا يشرع استعماله - سلباً أويجاباً - إذا لزم عنه ضرر راجح بالغير، ولو كان لصاحبه غرض صحيح في هذا التصرف ويمنع من ذلك فضلاً عن أنه يأثم إذا قصد الأضرار<sup>٢٠</sup>.

**الدليل الثالث:** عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره... ثم يقول أبو هريرة: مالي أراكم عنها معرضين، والله لا رمين بها بين أكتافكم<sup>٢١</sup>، يدل الحديث على أنه لا يحل للجار أن يمنع جاره من غرز الخشب في جداره ويجبره الحاكم إذا امتنع، وبه قال أحمد واسحاق وابن حبيب من المالكية، والامام الشافعي في القديم، وإلى هذا ذهب ابن حزم<sup>٢٢</sup>

وعلى هذا يجبر المالك قضاء على تمكين جاره من الارتفاق بمخاطبه عند الحاجة، فمنع المالك جاره أن يرتفق بجداره حال احتياجه إلى ذلك يعتبر تعسفا في استعمال حق الملكية إذا لم يلزم من ذلك ضرر بين يعود على المالك، لأن المنع عندئذ مظنة قصد الأضرار أو العبث، إذ المفروض أن يتصرف المالك في هذا الحال دون مصلحة يستجلبها أو مفسدة يدفعها والقصد إلى الأضرار ممنوع والعبث لا يشرع.

وذهبت الحنفية والمهادوية وهو مذهب مالك والشافعي في أحد قولية<sup>٢٣</sup> إلى أنه يشترط إذن المالك ولا يجبر صاحب الجدار إذا امتنع، وحملوا النهي على التنزيه جمعاً بينه وبين الأدلة القاضية بأن الناس مسلطون على أموالهم، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يحل مال امرئ مسلم لا بطيبه نفسه)، والراجح أن المالك يجبر على تمكين جاره الارتفاق بملكه عند الحاجة إذا لم يتضرر، ويجبر كذلك إذا لحقه ضرر يسير فلا يحل له منعه.

١٩ - سنن أبي داود باب القضاء: الأحكام السلطانية لابي يعلى ص ٢٨٥؛ جامع العلوم والحكم ص ٢٩٦.

٢٠ - الطرق الحكمية ص ٢٢٢؛ مجلة الأحكام العدلية مادة ٢٧.

٢١ - رواه الجماعة والنسائي

٢٢ - كشف القناع ٣/٣٤٢؛ القواعد لابن رجب ص ١٩١؛ الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، (طبعة أولى، المطبعة المصرية-١٣٥٧هـ)، ٢٦٠/٥.

٢٣ - نيل الأوطار ج ٥ المسألة ١٣٥٨





### 3.3. أصل المضارة في استعمال الحق في فقه الصحابة:

#### 1.3.3. اجتهاد عمر رضي الله عنه في مسألة التزوج بالكتائب الاجنبيات:

روى الامام الطبري أنه بعد انتصار المسلمون على الفرس في واقعة القادسية لم يجد رجالهم نساء مسلمات كافيات للزواج منهن في تلك البلاد الفارسية فأرغمتهم الضرورة على الزواج من نساء كتابيات وبعد حين كثرت النساء المسلمات وزالت تلك الضرورة فبعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة رسالة يقول فيها: "بلغني أنك تزوجت بامرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب وذلك مالا أراضاه لك فطلقها ولا تبقيها في عصمتك" فكتب إليه حذيفة أحلال هذا الزواج أم حرام؟ فأجابته: حلال ولكن في نساء الاعاجم خلاصة وخداع وإني لا خشى عليكم منها<sup>٢٤</sup>

2.3.3. الطلاق التعسفي: ٢٥ - فتوى عثمان في توريث المبتوتة في مرض الموت؛ لأن الطلاق في هذه الحالة مظنة الفرار من توريثها فيعتبر تعسف في استعمال حق الطلاق، بحرمانها من الميراث، لمحض قصد الإضرار، وعلى هذا الفتوى مذهب مالك وأحمد. ٢٦

### 4. موقف مجلة الأحكام العدلية من المضارة في الحقوق في استعمال الحق

نصوص مواد مجلة الأحكام العدلية المتعلقة بالاستعمال المذموم للحق:

المادة (١١٩٢) - (كُلُّ يَتَصَرَّفُ فِي مَلَكِهِ كَيْفَمَا شَاءَ. لَكِنْ إِذَا تَعَلَّقَ حَقَّ الْغَيْرِ بِهِ فَيَمْنَعُ الْمَالِكُ مِنْ تَصَرُّفِهِ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِقْلَالِ. مَثَلًا: الْأَبْنِيَّةُ الَّتِي فَوْقَانِيهَا مَلِكٌ لِأَحَدٍ وَتَحْتَانِيَّتُهَا لِآخَرَ فَمَا أَنْ لِمُصَاحِبِ الْفَوْقَانِي حَقَّ الْقَرَارِ فِي التَّحْتَانِي وَلِمُصَاحِبِ التَّحْتَانِي حَقَّ السَّقْفِ فِي الْفَوْقَانِي أَيْ حَقَّ التَّسْتِرِّ وَالتَّحْفِظِ مِنَ الشَّمْسِ وَالْمَطَرِ فَلَيْسَ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَعْجَلَ مَضْرًا بِالْآخَرِ بَدُونَ إِذْنِهِ وَلَا أَنْ يَهْدِمَ بِنَاءَ نَفْسِهِ).

المادة (١١٩٣) - (إِذَا كَانَ بَابُ الْفَوْقَانِي وَالتَّحْتَانِي مِنَ الْجَادَةِ وَاحِدًا فَصَاحِبَا الْمَحْلَيْنِ يَسْتَعْمَلَانِ الْبَابَ مَشْتَرِكًا لَا يَسُوغُ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَمْنَعَ الْآخَرَ مِنَ الدُّخُولِ وَالْخُرُوجِ).

المادة (١١٩٤) - (كُلُّ مَنْ مَلَكَ مَحَلًّا صَارَ مَالِكًا مَا فَوْقَهُ وَمَا تَحْتَهُ أَيْضًا يَعْنِي يَتَصَرَّفُ فِي الْعَرِصَةِ الَّتِي هِيَ مَلَكُهُ بِالْبِنَاءِ وَالْعُلُوِّ كَمَا يَشَاءُ وَسَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ كَحْفَرِ أَرْضِهَا وَاتِّخَاذِهَا مَخْزِنًا وَيَنْشِئُهَا كَمَا يَشَاءُ عَمَقًا أَوْ يَجْعَلُهَا بَعْرًا وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ الْمَلِكِيَّةِ)

٢٤ - تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط٢، ١٣٨٧ هـ، ٣/٥٨٨.

٢٥ - بداية المجتهد ٦٨/٢؛ أعلام الموقعين ٣/١٢٦.

٢٦ - فمذهب الأئمة الأربعة أن الطلاق واقع غير أن الخلاف في توريثها: فذهب الشافعي أنه لا توارث بينهما مطلقاً، وتورث مادامت في العدة عند الحنفية، وتورث مالم تزوج عند أحمد، وتورث مطلقاً عند الإمام مالك.







المادة (١١٩٥) - (من احدث في داره بيتا فليس له أن يبرز زرافه على هواء دار جاره فان ابرزه يقطع القدر الذي جاء على هواء تلك الدار)

المادة (١١٩٦) - (إذا امتدت اغصان شجرة بستانه إلى دار جاره أو بستانه فللجار ان يكلفه تفريغ هوائه بالربط أو بالقطع لكن إذا ادعى ان الشجرة لم تمتد في هوائه انما ظلها مضر بمزروعات بستانه لا تقطع الشجرة لأن ذلك الضرر الذي تجب ازالته)

المادة (١١٩٧) - (لا يمنع احد من التصرف في ملكه ابدا إلا إذا كان ضرره إلى غيره فاحشا).

المادة (١١٩٨) - (كل احد له التعلي على حائط الملك وبناء ما يريد وليس لجاره منعه ما لم يكن ضرره فاحشا)

المادة (١١٩٩) - (الضرر الفاحش كل ما يمنع الحوائج الأصلية يعني المنفعة الأصلية المقصودة من البناء كالسكنى أو يضر البناء أي يجلب له وهنا يكون سبب اهدامه)

المادة (١٢٠٠) - (يدفع الضرر الفاحش باي وجه كان . مثلا لو اتخذ في اتصال دار كان حداد أو طاحون فمن طريق الحديد ودوران الطاحون يحصل وهن للبناء أو باحداث فرن أو معصرة لا يستطيع صاحب الدار السكنى فيها لتأذية من الدخان ورائحة المعصرة فهذا كله ضرر فاحش باي وجه كان يدفع ويزال وكذا لو كان لرجل عرصة متصلة بدار آخر فشق فيها نورا إلى طاحونه وجري الماء بوهن جدار الدار أو اتخذ احد في أساس جدار جاره منزلة والقاء القمامة يضر الجدار فلصاحب الجدار تكليفه برفع الضرر وكذلك لو احدث رجل بيدرا في قرب دار آخر وبمجيء الغبار منه يتأذى صاحب الدار حتى لا يطبق الإقامة فيها فله أن يكلفه رفع ضرره كما لو احدث رجل بناء مرتفعا في قرب بيدرا آخر وسد مهيب رجه فإنه يكلفه رفعه للضرر الفاحش كذلك لو احدث رجل دكان طبخ في سوق النزازين وكان الدخان يضر بامتعة الجار ضررا فاحشا فإنه يكلفه رفع ضرره وكذلك إذا كان لرجل سيقا في داره فانشق وتضرر جاره من جري مائه ضررا فاحشا فبناء على دعواه يلزم تعميم ذلك السياق واصلاحه).

(١٢١٢) - (إذا أنشأ أحد كنيفا أو بالوعة قرب بئر ماء أحد وأفسد ماء تلك البئر فيدفع اضرر فإذا كان غير ممكن دفع الضرر بوجه ما فيردم الكنيف أو بالوعة، كذلك إذا كان ماء بالوعة التي أنشأها أحد قرب مسيل ماء يصل الماء وفي ذلك ضرر فاحش وكان غير ممكن دفع الضرر بصورة غير الردم فتدفع تلك بالوعة).

نستنتج مما سبق أن رأي مجلة الأحكام العدلية هو أن كل شخص يتصرف في ملكه المستقل كيفما شاء أي أنه يتصرف كما يريد باختياره أي لا يجوز منعه من التصرف من قبل أي أحد هذا إذا لم يكن في ذلك ضرر فاحش





للغير، أو إذا لم يكن يقصد باستعماله الإضرار بغيره وفقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار<sup>٢٧</sup>. وهذا رأي متأخري الحنفية وفي هذا يقول أبو يوسف بمنع من يستعمل حقه بقصد الإضرار بغيره، فقد جاء في كتاب الخراج ما نصه: "سألت يا أمير المؤمنين عن الرجل يكون له النهر الخاص فيسقي منه حرثه ونخله وشجره فينفجر من ماء نهره في أرضه فيسيل الماء من أرضه إلى أرض غيره فيغرقها، هل يَصْمَنُ؟ قال: ليس على رب النهر في ذلك ضمان من قبل أن ذلك في ملكه، وكذلك لو نزلت أرض هذا من الماء ففسدت لم يكن على رب الأرض الأولى شيء، وعلى صاحب الأرض التي غرقت ونزلت أن يُحصَنَ أرضه. ولا يجلب لمسلم أن يتعمد أرضاً لمسلم أو ذمي بذلك ليهلك حرثه فيها، يريد بذلك الإضرار به؛ فقد نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإضرار، وقد قال: "مُلْعُونٌ مَنْ صَارَ مُسْلِمًا أَوْ غَيْرَهُ مُلْعُونٌ". وعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى أبي عبيدة يأمره أن يمنع المسلمين من ظلم أحد من أهل الذمة. وإن عرف أن صاحب النهر يريد أن يفتح الماء في أرضه للإضرار بجيرانه والذهاب بغلاتهم وتبين ذلك فينبغي أن يمنع من الإضرار بهم"<sup>٢٨</sup>.

وبالنظر التحليلية للمواد المذكورة في المضارة في الحقوق نجد أن مجلة الأحكام العدلية أعطت لصاحب الحق الحرية في بناء ما يريد من ملكة وغرس ما يشاء بشرط مراعاة المادة ١١٩٢ / ١١٩٣ / ١١٩٩ / وسائر المواد المتعلقة فيما إذا كان الحق الذي له سيؤثر على حق الغير كما إذا كان له جار فوقه أو تحته أو كان هناك ضرر فاحش للغير فيمنع المالك من تصرفه على وجه الاستقلال يعني ليس للمالك أن يتصرف تصرفاً مضراً بذلك الآخر ما لم يرض الآخر بذلك.<sup>٢٩</sup> فإذا كان الضرر معتاداً كأن يهدم بستانه فليس لجاره منعه من ذلك بداعي أن داره تصبح مكشوفة، أو فتح كوة وباب في حائطه للاستفادة من الهواء والضياء وليس لجاره أن يمنعه من ذلك بداعي أن الكوة مشرفة على بستانه لأن فتح الكوة هو تصرف في حائط الملك.

فقد حددت المادة (١١٩٢) ثلاثة أحوال في التصرف الذي يتعلق به حق الغير:

١- أن يكون مضراً حتماً ففي هذا الحال يمنع صاحب المال من التصرف في ماله وذلك أن يتصرف صاحب التحتاني في التحتاني بشيء يكون ضرره متيقناً للآخر كدق مسمار في الحائط من الخشب أو الحديد لتعليق، أو ربط شيء وفتح كوة وباب وإحداث صاحب الفوقاني بناء طابق آخر مُضِرّاً بصاحب التحتاني وإحداث كنيف أو وضع جذوع فليس لهما التصرف بذلك.

٢- أن لا يكون مضراً حتماً ففي هذا الحال لا يمنع من التصرف كدق المسمار الصغير والوسط.

<sup>٢٧</sup> - مجلة الأحكام العدلية المادة ١١٩٧.

<sup>٢٨</sup> - أبو يوسف، الخراج، مطبعة بولاق، ط١، ١٣٠٢هـ، ص ١٦١.

<sup>٢٩</sup> - انظر: المادة (٤٦) و (٧٤٣ و ٧٤٤) و (٥٨٩ و ٥٩٠).





٣- أن لا يكون معلوما ضرره من عدمه ففي هذه لا يجوز التصرف عند الإمام الأعظم وهو المختار. ويجوز عند أبي يوسف ومحمد، وأخذت به مجلة الأحكام العدلية.<sup>٣٠</sup>

وبهذا تكون المادة ١١٩٢ م مقيدة للمادة ١١٩٤ فلا تشمل البناء المشترك العلو والسفل. فيكون كل من ملك محلا يملك ما فوق ذلك المحل إلى السماء وما تحته أيضا إلى الثرى إذا لم يكن ما فوقه وما تحته ملكا للغير.<sup>٣١</sup>

ونفهم من نصوص المادة (١١٩٨/١١٩٩/١٢٠٠)، أن تصرف الإنسان في ملكه وفق نظرية المضارة في استعمال الحق في رأي مجلة الأحكام العدلية مقيد بعدم الضرر الفاحش للغير. وهذا الحكم يخالف حكم القياس الذي لا يمنع أحد من التصرف في ملكه سواء كان في ذلك ضرر فاحش للغير أو كان ضرر غير فاحش أو ليس فيه أي ضرر لأن ذلك الإنسان إنما يتصرف في ملكه الخاص، وهذا هو رأي الإمام الأعظم والشافعي ورجحه ابن الشحنة وابن الهمام وعلى هذا الرأي لا يمنع أحد من التصرف في ملكه بسبب الضرر الفاحش.

أما رأي مجلة الأحكام العدلية في المواد ١١٩٨/١١٩٩/١٢٠٠ فقد منعت المالك من التصرف في ملكه إذا كان في ذلك ضرر فاحش للغير. وهو حكم استحساني، أما إذا كان الضرر غير فاحشا فلا يمنع سواء كان تصرفه غير مضر مطلقا أو كان مضرا ضررا غير فاحش. وهذا هو قول الإمام أبي يوسف ومحمد واختاره مشائخ الإسلام في الدولة العثمانية من عهد أبي السعود العمادي إلى يومنا هذا.<sup>٣٢</sup>

وقد تميز رأي المجلة الذي جمع بين حق الانسان في الانتفاع بملكه وتقييد حق الاستعمال بقيد عدم المضارة في الحقوق للغير فيما إذا كان الضرر فاحشا بخلاف غير الفاحش لأن منع المالك في ذلك يوجب انسداد باب إمكان انتفاع الإنسان في ملكه.

وضابط الضرر الفاحش كما جاء في مجلة الأحكام كل ما يمنع الحوائج الأصلية يعني المنفعة الأصلية المقصودة من البناء كالسكنى، أو يضر البناء ويكون سبب في اتحاده كما في النقاط التالية:

١. كل شيء يوجب وهن البناء هو ضرر فاحش كحفر بئر باتصال حائط جاره وكان امتصاص الماء موجبا وهن الحائط فيجب إزالة الضرر برفع الحفرة وسدها.

٢. كل شيء يكون سببا في اتحاده البناء فهو ضرر فاحش.

٣٠ - علي حيدر خواجه أمين أفندي، *دور الحكام في شرح مجلة الأحكام*، ترجمة: فهمي الحسيني، دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ٣/٢٠٦.

٣١ - *دور الحكام في شرح مجلة الأحكام* ٣/٢٠٧.

٣٢ - *دور الحكام في شرح مجلة الأحكام* ٣/٢١١.





٣. كل ما يمنع الحوائج الأصلية المقصودة من المال فهو ضرر فاحش كإفساد ماء البئر وحجب الريح عن طاحون الهواء.

٤. كل شيء يمنع صاحب الدار من السكنى فهو ضرر فاحش كمن يتخذ دكان حلاج متصلة بدار آخر وكان صاحب الدار لا يستطيع السكن من صوت الحلاج.

٥- كل شيء يمنع المنافع التي ليست من الحوائج الأصلية كسد الضياء بالكلية بحيث لا يمكن قراءة الكتابة فيها من الظلمة يعتبر ضرر فاحش يجب منعه بخلاف المنافع التي ليست من الحوائج الاصلية كسد الهواء والنظارة أو منع دخول الشمس إذا لم يكن كليا فلا يعد ضررا فاحشا وفق المجلة<sup>٣٣</sup>.

٦- يعتبر إحداث نافذة أو فتح نافذة في بناء جديد بحيث تكون مطلة على المحل الذي هو مقر نساء جار الملاصق أو المقابل الذي يفصل بينهما طريق ضررا فاحشا يجب رفعه<sup>٣٤</sup>.

٧- إذا كانت النافذة أعلى من قامة الإنسان فليس لجاره أن يطلب سدها وفق المادة ١٢٠٣.

٨- لا تعد الجنيبة مقر النساء<sup>٣٥</sup>.

٩- يعتبر إحداث كنيفا أو بالوعة بالقرب من بئر ماء بصورة تصل معها النجاسة إلى الماء ويفسده ضررا فاحشا يجب دفعه بترصين الكنيف أو البالوعة بالكلس والإسمنت فإذا كان غير ممكن دفع ضرر الكنيف أو البالوعة بردهما<sup>٣٦</sup>.

٣٣ - المادة (١٢٠١) - (منع المنافع التي ليست من الحوائج الأصلية كسد هواء دار أو نظارتها أو منع دخول الشمس ليس بضرر فاحش. لكن سد الهواء بالكلية ضرر فاحش فإذ أخذ بناء فسد به نافذة غرقة جاره التي لها نافذة واجدة فصارت مظلمة بحيث لا يستطيع قراءة الكتابة من الظلمة فيدفع الضرر حيث إنه ضرر فاحش، ولا يقال فلأخذ الضياء من بابها لأن باب الغرقة يحتاج إلى غلقه من البرد ولغيره من الأسباب وإن كان لتلك الغرقة نافذتان فسدت إحداهما بإحداث ذلك البناء فلا يعد ضررا فاحشا).

٣٤ - المادة (١٢٠٢) - (رؤية المنجل الذي هو مقر النساء كالمطبخ وباب البئر وصحن الدار يعد ضررا فاحشا، فإذا أخذت أحد في داره نافذة أو بنى مجددا بناء وفتح فيه نافذة على المنجل الذي هو مقر نساء جاره الملاصق أو جاره المقابل الذي يفصل بينهما طريق وكان يرى مقر نساء الآخر منه فيؤمر برفع الضرر ويكون مجبورا على دفع هذا الضرر بصورة تمنع وقوع النظر إما ببناء حائط أو وضع ستار من الخشب لكن لا يجبر على سد النافذة على كل حال كما إذا عمل حائط من الأغصان التي يرى من بينها مقر نساء جاره فإنه يؤمر بسد محلات النظر ولا يجبر على هدمه وبناء حائط مجمل).

٣٥ المادة ١٢٠٤

٣٦ المادة ١٢١٢.





## 5. موقف القانون المدني اليمني من المضارة في استعمال الحق:-

قد نصت المادة (٧) من القانون المدني اليمني على: (من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر، أما من استعمل حقه استعمالاً يتنافى مع الشرع والعرف؛ فإنه يكون مسؤولاً عما يترتب على استعماله غير المشروع من ضرر.

ويكون استعمال الحق الغير مشروع في الأحوال التالية:-

١- إذا لم يقصد به سوى الإضرار بالغير.

٢- إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها قليلة الأهمية بالقياس إلى ما يصيب الغير من ضرر بسببها.

٣- إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها غير مشروعة<sup>٣٧</sup>.

لقد تبين لنا من قول المشرع اليمني من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر. فقد قيد استعمال الحق بعدم المضارة في الحقوق واشترط المشروعية وقد نص على ذلك في نفس المادة ٧ بقوله أما من استعمل حقه استعمالاً يتنافى مع الشرع والعرف فإنه يكون مسؤولاً عما يترتب على استعماله غير المشروع من ضرر. وقد حددت المادة ثلاثة معايير توضح عدم المشروعية في استعمال الحق:

### المعيار الأول: إذا لم يقصد به سوى الإضرار بالغير:

هذا المعيار المعنوي يوافق قواعد الشرع الحنيف فإن استعمال الحق بمجرد قصد الإضرار محظور شرعاً تماشياً مع القاعدة الشرعية "لا ضرر ولا ضرار" ويقول الشاطبي "لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبوت الدليل على أنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"<sup>٣٨</sup>. ويعرف ذلك من إرادة صاحب الحق في التصرف، وقد جاء في فقه الصحابة -رضي الله عنهم- توريث المطلقة في مرض الموت، لتعسفه في استعمال حق الطلاق، بحرمانها من الميراث، لمحض قصد الإضرار، قال بذلك عمر رضي الله عنه "لتراجعن نساءك ولتراجعن مالك، أو لأورثن نساءك، ثم لأمرت بقبرك، فليرجمن كما رجم قبر أبي رغال"<sup>٣٩</sup>. وقد جاء في كشف القناع: "أن صاحب الحائط الذي يستر ملك جاره، لا يملك هدمه دون عذر قوي، أو غرض صحيح، فالحق في التصرف هنا مقيد بالألأ يعود على غيره بالضرر، واستعماله دون غرض مظنة قصد الإضرار فيمنع، أما إذا كان له غرض

<sup>٣٧</sup> - القانون المدني اليمني المادة ٧، شروح القانون المدني.

<sup>٣٨</sup> الموافقات، ٥٥/٣

<sup>٣٩</sup> فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، طبعة ١٩٦٧م، ص ٢٤٢





صحيح، فله ذلك والضرر لا يزال بالضرر.<sup>٤٠</sup>، وقد وضع هذا المعيار بشكل أكثر ابن رجب الحنبلي إذ يقول "أن لا يكون في ذلك غرضٌ سوى الضَّررِ بذلك الغير، فهذا لا ريب في قُبْحه وتحريمه"<sup>٤١</sup>، فإذا تمحض في استعمال الحق قصد الإضرار بالغير، دون أن يصحبه قصد آخر من ابتغاء مصلحة ولو ضئيلة لصاحب الحق فيمنع حتى ولو كان الضرر غير فاحش، ويعرف بالقرائن القضائية من خلال سلوك الشخص الخارجية، كانهدام كل مصلحة أو تحقق منفعة ضئيلة غير مقصودة فيدل ذلك على أنه لم يستعمل حقه إلا بقصد الإضرار بالغير.

نستنتج من هذا المعيار أن المشرع اليمني يمنع من استعمال حقه ولو كان على الوجه المعتاد إذا قصد به الإضرار بالغير سواء أكان الضرر فاحشاً أو كان غير فاحش.

**المعيار الثاني: إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها قليلة الأهمية بالقياس إلى ما يصيب الغير من ضرر بسببها.**

هذا المعيار الذي أخذ به المشرع اليمني يعتمد على ضابط التناسب بين ما يجنيه صاحب الحق من نفع، وما يلزم عن ذلك من مفسدة، ووسيلته في ذلك الموازنة، فإذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها منع الفعل، وهذا أصل مقرر عند علماء الأصول والفقه الإسلامي وهو قاعدة من القواعد الفقهية ومادة من المواد المقننة في مجلة الأحكام العدلية<sup>٤٢</sup>، لذلك يجب النظر إلى مآلات الأفعال ونتائجها. فإذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها، لم يبق الفعل مشروعاً، ويكون الفعل تعسفياً، فمن باب أولى إذا كانت المصلحة ضئيلة. وبذلك يكون مجرد التسبب موجبا للمسؤولية، واختلال التوازن يتمثل في الضرر الفاحش بصورة واضحة، ويكون ذلك قرينة على قصد الإضرار، وقد أورد الفقهاء على هذا المعيار تطبيقات كثيرة في كتب الفقه وأبوابه<sup>٤٣</sup>.

**المعيار الثالث: إذا كانت المصالح التي يرمي إلى تحقيقها غير مشروعة**

هذا المعيار الثالث الذي أخذ به المشرع اليمني كما في نص المادة (٧) يمنع صاحب المال من التصرف بملكه إذا كانت المصالح التي قصد تحقيقها من استعمال الحق غير مشروعة. وهذا المعيار استنبطه المشرع اليمني من الفقه الإسلامي وهو الراجح عند المحققين من الأصوليين والفقهاء؛ حيث إن القصد معتبرة في العقود والتصرفات وأن

<sup>٤٠</sup> الهوتى، كشف القناع عن متن الإقناع، ٣/٣٤٢

<sup>٤١</sup> جامع العلوم والحكم ٣/٩١٢

<sup>٤٢</sup> مجلة الاحكام العدلية المادة ١١٩٢-١٢١٢.

<sup>٤٣</sup> المدونه الكبرى، للإمام مالك رواية سحنون، المطبعة الخيرية، القاهرة، سنة ١٣٢٤ هـ/٤/٤٧٤، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، القاهرة طبعة ١٣٢٨ هـ، ٦/٢٦٣، الزيلعي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مطبعة بولاق، ١٣١٥ هـ، ٤/١٩٦، المغني لابن قدامة، ٤/٣٨٨. قال ابن قدامة: "لَيْسَ لِلرَّجُلِ التَّصَرُّفُ فِي مَلِكِهِ تَصَرُّفًا يَضُرُّ بَخَارِهِ".





الباعث يؤثر فيها صحة وبطلانها. ويفهم هذا المعيار من الواقع إذا كان استعمال الحق لا يجلب لصاحبه منفعة وإن ثبت عدم قصده الإضرار بالغير، وكذلك إذا كان هدفه من استعمال الحق فقط الإضرار بالغير، وإذا كان لصاحب الحق أكثر من خيار وطريق إلا أنه استعمل الطريق التي تلحق بغيره الضرر دون فائدة تعود عليه، لذلك فإن للقضاء سلطة واسعة ورقابة لمنع المضارة في استعمال الحق. ويرتبط هذا المعيار مع المعيار الأول<sup>٤٤</sup>.

## 6 تحليل فكرة المضارة في الفقه الإسلامي ومجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني

إذا كان تصرف الإنسان في ملكه تصرفاً غير معتاداً فإنه يكون مسؤولاً عن كل ضرر نجم عنه للغير ولا خلاف في هذا بين المذاهب الفقهية الأربعة وهو أيضاً عند مجلة الأحكام والقانون اليمني. أما إذا كان تصرف الإنسان في ملكه تصرفاً معتاداً فلا يسأل عما يترتب عليه من ضرر للغير حيثئذ على مذهب المتقدمين من الحنفية وهو مذهب الشافعي والظاهرية حتى وإن ترتب على تصرفه ضرراً فاحشاً بجاره أو الغير؛ لأن الجواز الشرعي ينافي الضمان، ويسأل ديانة عند أبي حنيفة.

أما رأي المالكية والحنابلة فإنه يسأل على كل حال فيما إذا نجم عن تصرفه للغير فاحشاً أو غير فاحش؛ لأنه وإن كان حراً في تصرفه في ملكه إلا أنه مقيد بعدم الإضرار بالغير وفقاً لقاعدة "لا ضرر ولا ضرار". وقد رجح هذا المشرع اليمني كما يفهم من خلال المعايير المذكورة في المادة السابعة من القانون المدني.

وكان رأي مجلة الأحكام العدلية هو رأي بعض الحنفية كأبي يوسف ومحمد وابن الهمام ومشائخ الإسلام في الدولة العثمانية هو أن تصرف الإنسان في ملكه إذا أحدث ضرراً فاحشاً بالغير فإنه يكون مسؤولاً عنه، وإن كان تصرفه على الوجه المعتاد لأن الملكية في الشريعة الإسلامية مبنية على عدم الإضرار بالغير. وتسنده فكرة منع المضارة عند استعمال الحق في الفقه الإسلامي إلى الكثير من النصوص الشرعية التي تحث على وجوب استعمال الحق استعمالاً مشروعاً وبأمانة ونية صادقة لا بنية الإضرار بالغير. مثل قوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان". (٢٢٩/البقرة)، وقوله تعالى: "خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" (١٣٠/الأعراف). ومثل قوله تعالى: "والذي إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً" (٧٦/الفرقان). فقد دلت على أنه يجب على الشخص عند الانفاق عدم الغلو والعسف في الانفاق على الرغم من كون الشخص مالكا للمال وله الحق في أن ينفقه على الوجه الذي يراه. وقد وردت عدة تطبيقات للمضارة بمعنى التعسف في الفقه الإسلامي مثل "العضل" كما في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرههن ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً". (النساء: ١٩) فالمعاملة بين الزوجين بالمعروف ولا يجوز استعمال الزوج لحقه على الزوجة في العضل والتعسف والجور عليها حتى يفتدين أنفسهم.

<sup>٤٤</sup> الموافقات ١٣/٣، محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٧١٤٢٧، ٢٠٠٦م، ١/٧٠.





## النتائج و التوصيات

- ١- إن الإنسان مسؤولاً عن كل ضرر ينجم للغير نتيجة عن تصرفه في ملكه تصرفاً غير معتاداً ولا خلاف في ذلك بين المذاهب الفقهية الأربعة وعليه مجلة الأحكام العدلية والقانون اليمني.
- ٢- إن استعمال الحق في الفعل المشروع أصلاً يجب أن لا يخالف حكمة المشروعية بحيث يقصد به الضرر بالغير عملاً بالقواعد الفقهية المرتبطة بهذه المسألة وهي كثيرة منها قاعدة "الأمر بمقاصدها" و "لا ضرر ولا ضرار". و "الضرر الأشد يزال بالأخف". و "درء المفسد مقدم على جلب المصالح". لذلك فقد قيد استعمال الحق بعدم الأضرار بالغير، وأن لا يكون الدافع في ذلك التصرف هو تحقيق مصلحة غير مشروعة.
- ٣- يجب أن يكون هناك تناسب بين ما يجنيه صاحب الحق من نفع وما يلزم عن ذلك من مفسدة تماشياً مع قاعدة لا ضرر ولا ضرار وقاعدة المصلحة والمفسدة والقواعد السابقة الذكر والتي طبقها الصحابة واقعا في توريث المطلقة في مرض الموت لتعسفه في استعمال الطلاق لحرماتها من الميراث بقصد الإضرار.
- ٤- جزاء المضارة في الحق للغير في الفقه الإسلامي فيما إذا كان تصرفاً قولياً كوصية الضرر وطلاق المبتوتة في مرض الموت والاحتكار، وعضل الولي للمولى عليها بعدم تزويجها، أما بإبطال ذات التصرف بالمنع ترتيب آثاره عليها؛ لأن العقود أسباب جعلية، أي ليست مؤثرة بذواتها بل يجعل الشارع، وعلى ذلك تعتبر هذه العقود باطلة. وقد يكون الجزاء بإجبار المحتكر على البيع بثمن المثل، دفعاً لتعسفه في استخدام حقه. ومن ذلك إجبار الولي على تزويج المولى عليها من الكفء إذا عضلها عن التزويج.
- ٥- إذا كان التصرف فعلاً فيكون الجزاء بالمنع من مباشرة سبب الضرر الفاحش وفق مجلة الأحكام أو حتى الضرر المعتاد وفق المذهب المالكي والحنبلي قبل الوقوع أو إزالته إن أمكن، فإذا بنى في ملكه حائطاً عالياً بحيث منع انتفاع جاره بملكه على وجه معتاد، وعطل منافعه المقصودة من الملك بأن حجب الهواء والشمس عنه، فإن الحائط يهدم إلى القدر الذي يزول به هذا الضرر الفاحش. وكذلك إذا حفر بئراً في أرضه فغاصت بئر جاره، أمر بدمها؛ دفعاً للضرر، وكذلك تسد الكوة التي تطل على مقر النساء من الملك المجاور. وقد يكون الجزاء بمنع صاحب الحق من استعمال الحق فعلياً كمنع الغاصب من هدم ما بناه في الأرض المغصوبة إذا لم يعد عليه من ذلك فائدة ولو كان الغاصب مالكاً لما بناه في هذه الأرض. وقد يكون الجزاء تعزيراً من ولي الأمر لمن استعمل حقه وكان في استعماله ضرراً فاحشاً للغير كفعل المحتكر. لقد رأينا أن من الأئمة من يقول بتعزير المحتكر فضلاً عن جبره على البيع بثمن المثل، أو البيع جبراً عليه إذا أبيع، وتعزير من يدعي على أهل الفضل دعاوي باطلة لإيقافهم أمام القضاء إيلاماً وامتهاناً.
- ٦- إن الشريعة الإسلامية انفردت بسن جزاء أخروي على النيات والبواعث غير المشروعة فمن يقصد إضرار الغير، أو التحايل على قواعد الشريعة ولو كان من خلال استعمال الحق فإنه يلحقه الإثم مع ما يناله من جزاء دينوي، لأن الشريعة الإسلامية تركز على عقيدة دينية تجعل لفكرة الحلال والحرام المنزلة الأولى في أحكامها فرتبت أحكام دينوية وأخروية لمن فلت من حكم الدنيا.







المصادر والمراجع

- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العلمين المطبعة الأميرية، القاهرة.
- ابن رجب الحنبلي، القواعد، (القاهرة، مطبعة الصدق الخيرية، ١٩٣٣هـ).
- ابن رجب، جامع العلوم والحكم، (بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- ابن رشد، المقدمة، مطبوع على المدونة الكبرى.
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة، مطبعة الاستقامة).
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- ابن فرحون، تبصرة الأحكام، جزاءان، (القاهرة، المطبعة البهائية، ١٣٠٢هـ).
- ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م
- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، بدون تاريخ.
- أبو المعالي برهان الدين محمود البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- أبو سنة، أحمد، كتاب أسوع الفقه الاسلامي، المجلس الاعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.
- أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية).
- أبو محمد غانم بن محمد البغدادي الحنفي (ت: ١٠٣٠هـ)، مجمع الضمانات، (دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ)
- أبو يوسف، الخراج، مطبعة بولاق، ط ١، ١٣٠٢هـ.
- البهوتي، منصور بن ادريس الحنبلي، كشاف القناع على متن الاقناع، مطبعة انصار السنة المحمدية ١٣٦٦هـ،
- تاريخ الطبري، دار التراث، بيروت، ط ٢، ١٣٨٧هـ.
- تفسير البيضاوي مطبعة العثمانية القسطنطينية، ط ١٣٠٥هـ.
- د. كمال يلا ديز، المسؤولية في الحقوق الإسلامية، دار كلية الإلهيات، جامعة مرمره، (إسطنبول، ط ٢، ٢٠١٣م).
- الزيلي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (مطبعة بولاق، ١٣١٥هـ).





سراج، محمد أحمد، نظرية العقد والتعسف في استعمال الحق من وجهة الفقه الإسلامي، (دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨).

سنن أبي داود.

السنهوري، الدكتور عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام مصادر الالتزام، (مطبعة جرينبرج، ١٩٤٦م).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

الشافعي، الأم، (مصر، طبعة أولى، المطبعة الاميرية ١٣٢١هـ).

شمس الأئمة السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: ٤٨٣هـ) المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الاوطار، (طبعة أولى، المطبعة المصرية-١٣٥٧هـ).

علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ترجمة: فهمي الحسيني، دار الجيل، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

الفتاوى الخانية، مطبوعة على هامش الفتاوى الهندية.

فتحى الدريني نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، (مؤسسة الرسالة، طبعة ١٩٦٧م).

الفراء، القاضي أبو يعلى محمد (ت: ٤٥٨هـ) الأحكام السلطانية، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

القانون المدني اليمني، وشروحه.

القرطبي، أبو عبد الله محمد الانصاري، أحكام القرآن، (القاهرة، طبعة أولى - دار الكتب المصرية).

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت: ٥٨٧هـ) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)

مالك بن أنس، المدونة، (دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

مجلة الأحكام العدلية، (طبعة المطبعة الأدبية، بيروت، ١٣٠٢هـ).

محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).



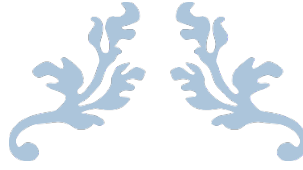


**KAYNAKÇA**

- el-Bağdadî. *Macma' ed-Damanât*, el-Matbaatü'l Hayriyye, Kahire 1308.  
ez-Zeylâî, Cemalüddin. *Tebîîn el-Haka'ik Şerhü Kenzî'd-Dakaik*. Matbaatü Bolak, 1313-1315.  
el-Ferra. *el-Ehkâm es-Sültaniyye*. thk. Muhammed elfakî, Darü'l Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 1421.  
İbnü Raceb el-Hanbali. *Cami' el-Ulûm vel Hikam*. Matbaatü'l Bâbi el-Halabi, 1369.  
İbn Rüşd, el-Hafid Muhâmmmed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-Müctehid Nihtu'l-Muktasid*, Mektebetü'l-İstikame, Mısır 1371.  
Kâsânî, Alaüddin. *Bedâiu's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'*. Kahire 1327 h.  
Kemal, Yıldız. *İslam Sorumluluk Hukuku; Akit Dışı sorumluluk*. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013.  
Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed el-Ensâri. *el-Câmi li Ahkamî'l-Kur'ân*. Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye ty.  
Mansûr el-Bahuti. *Keşşafü'l Kina' ela Metni'l İkna'*. Matbatü Ansâr Essünne el-Muhammediyye 1366.  
*Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*, thk. Necib Hevavini, Editör: Nûr Muhammed, Kârhane Ticaret Kütüb: Aram Bağ, Karatçı.  
Molla Hüsrev. *Düraru'l Hükkâm Şerh Guraru'l Ehkâm*. Daru İhya' el-Kütüb el-Arabiyye.  
Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *el-Vâsit; Nazariyyatü'l İltizâm Bivechin Âmm*. Mektebetü Greenberg 1946.  
Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*, Matbaatu Dari's-Saadat, Kâhire 1331 h.  
Şafîî. *el-Ümm*. el-Matbaatü'l-Emiryye, Mısır 1321.  
Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim. *el-Muvâfakât fi Usûli'l-fikh*. Daru İbn Affan, 1997.  
Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntegâ'l-Ahbâr*. el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1357h.







KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

İNFORMEL MANTIK

Cafer Sadık YARAN, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2018, (192 Sayfa)

ÖMER YILDIZ

Arş. Gör.  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Akıl insanı diğer canlılardan ayıran temyiz gücüdür. İnsan, akli sayesinde düşünür, konuşur, tartışır ve araştırır. Bütün bunlar yapılırken aklın doğru kullanılması gerekir. Aklın doğru kullanabilmesi için de mantık ilmine ihtiyaç duyulur. Zira mantık ilminin ana gayesi, zihni yanlışla düşmekten korumaktır.

Mantık deyince şüphesiz akla gelen ilk isim Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). Her ne kadar Aristoteles'ten önce mantık ilmiyle ilgili çalışmalar yapılmışsa da tam manasıyla mantık sisteme kavuşturulamamıştır. Aristoteles mantığı sisteme kavuşturduğundan mantığın kurucusu kabul edilmiştir. Organon adlı mantık külliyatı, Aristoteles'in bu ilmi sisteme kavuşturduğunun en önemli delilidir.

Aristoteles'ten önceki filozofların inceledikleri konuları üç başlık altında toplamamız mümkündür. Bunlar; doğa felsefesi, insan felsefesi ve metafiziktir. Filozof, bu konuların daha iyi anlaşılabilmesi ve felsefe ile ilgilenenlerin bu alanları daha iyi kavrayabilmeleri için bu konulara giriş mahiyetinde mantığı eklemiştir.

Aristoteles mantığı dediğimiz zaman, kıyası temel alan formel mantık akla gelmektedir. Günümüzde ise mantık ilmi ilgilendiği konu ve alanlara göre çeşitli kısımlara ayrılmakta ve mantık denildiğinde birçok mantık türü karşımıza çıkmaktadır. Bunlar; formel mantık, informel mantık, sembolik mantık, aksiyolji mantığı, bulanık mantık vb. gibi türlerdir.

Türkiye'de akademik anlamda formel mantık alanında birçok çalışma yapıldığı halde informel mantık alanında neredeyse çalışma yoktur. Biz de bu alanla ilgili eser veren Cafer Sadık Yaran'ın *İnformel Mantık* adlı yapıtını tanıtacağız. Kitap, önsöz ve on dört bölümden oluşmaktadır.

Yazar, kitabın birinci bölümde mantığın kelime ve terim anlamını, konusunu, amacını, önemini, tarihçesini ve türlerini açıklamaktadır. Bu kısımda mantığın din ve felsefe ile ilişkisine değinerek Kur'an'dan çeşitli ayetleri örnek göstermektedir. Özellikle mantığın türleri kısmında formel ve informel mantığın tanımlarını, tarihi seyrini, benzerliklerini ve farklılıklarını belirtmektedir. Yazar, Aristoteles'in hem formel mantık hem de informel mantığın kurucusu olduğunu ifade etmektedir. Bu da okuyucuya iki mantık türünü karşılaştırmalı olarak değerlendirme imkânı sağlamaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde ise kavram, kavram çeşitleri, kavramlar arası ilişkiler, beş tümel ve tanım teorisi yer almaktadır. Bu kısımda özellikle okuyucunun anlayacağı tarzda örnekler verilerek ve fazla ayrıntıya girilmeyerek soyut olan konular somutlaştırılmaktadır. Yazarın vermiş olduğu örneklerden biri şudur: İslam'ın yakın cinsi ilahi din, uzak cinsi dindir; ayrımı iman esasları ve özellikle kelime-i tevhid, hassası namaz ve oruç gibi ibadetler, ilintisi ise adalet ve merhamet gibi ahlak esaslarıdır.

Kitabın üçüncü bölümünde önerme, önerme çeşitleri, önermeler arası ilişkiler ve döndürme konuları işlenmektedir. Yazar, eserin dördüncü bölümünde ise kanıt, kanıt çeşitleri, kanıtın faydaları ve kanıtlamanın genel kuralları hakkında bilgiler vermektedir. Bu bölümde de dini ve güncel örnekler verilerek okuyucuların konulara daha iyi vakıf olabilmeleri ve konuları daha iyi hatırlarda tutabilmeleri hedeflenmektedir.

Yazar, kitabın beşinci bölümünde, informel kanıtın kısımlarını işlemektedir. Bu bölümde Toulmin modeli üzerinden iddia, destek, garanti ve bu başlıklara ilişkin konuları açıklamaktadır. İddia, destek ve garanti, formel mantıkta ele alınan kıyasın büyük öncül, küçük öncül ve sonuç kısımlarına tekabül etmektedir. Garanti büyük öncüle; destek küçük öncüle; sonuç ise iddia





kısmına denk gelmektedir. Örnek olarak Sokrates ölümlüdür: iddia; Sokrates insandır: destek; bütün insanlar ölümlüdür: garanti şeklinde ifade edebiliriz.

Kitabın altıncı bölümünde kıyasın yapısı, öncülleri, terimleri, türleri, kıyasın çeşitlerinden olan yüklemli kesin kıyasın kuralları, şekilleri ve modları açıklanmaktadır. Eserin yedinci bölümünde ise yüklemli kesin kıyasın şekilleri, kuralları ve modları daha geniş bir biçimde ele alınmaktadır. Özellikle yazar bu kısımda şekillerin modlarının daha iyi akılda kalabilmesi için şifreler vermektedir. Örneğin yazar birinci şeklin birinci moduna BARBARA yerine ANKARA ismini kullanır ve bu şifrelemeyi her mod için uygular.

Yazar, kitabın sekizinci bölümünde şartlı kıyasların çeşitleri ve kuralları, zincirleme ve hulfi kıyas, dilem, entimem ve kıyasın değeri hakkında bilgiler vermektedir. Dokuzuncu bölümde tümevarımsal kanıtlar olan indüktif, kondüktif, abdüktif ve örnekli kanıtları işlemektedir. Onuncu bölümde analogik kanıt, otoriteye dayalı kanıt, nedenli ve istatistiki kanıtlar yer almaktadır.

Yaran, on birinci bölümde mantık yanıltmacalarını ve bunların kısımlarını işler. Bu hataları da kendi arasında ayırıştırarak inceler. Bu yanıltmacalar perspektif hataları, prosedür hataları, ifade hataları ve reaksiyon hatalarıdır. Yazar, bu yanlışların daha iyi anlaşılabilmesi ve bu yanlışlara düşülmemesi için örnekler üzerinden konunun zihinlere daha iyi yerleşmesini amaçlamıştır.

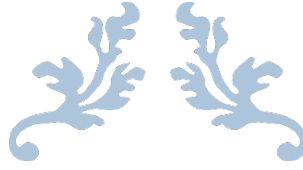
Yazar, on ikinci bölümde diyalektik, diyalog çeşitleri ve tartışma adabını, on üçüncü bölümde retorik, retorikğin bileşenleri ve ikna yöntemlerini ve son bölümde ise etik, argümantasyon ahlakı ve iyilikseverlik ilkesini işlemiştir.

Sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Kitap birbirinden farklı on dört bölümden oluşturulmuştur. Bütün bu bölümler her düzeyde insanın okuyup anlayabileceği tarzda kaleme alınmıştır. Gereksiz ayrıntılardan kaçınılarak sade bir anlatım tarzı benimsenmiş, okuyucuların kitabı daha iyi anlayabilmeleri için çokça örneklere yer verilmiştir. Bu eser özellikle informel mantık alanında yazılmış önemli bir kitaptır. Bu yapıt, Türkiye’de bu alanda yazılan ve bu başlığı taşıyan ilk kitap olma özelliğine sahiptir. Bu alanda yapılan bir başka çalışma ise Vedat Kamer’e ait Informel Mantık Açısından Akıl Yürütme Kavramı Üzerine Bir Tartışma adlı doktora tezidir. Fakat bu çalışma kitap haline gelmemiştir. Informel Mantık adlı yapıtın içerdiği konulara baktığımızda inceleyebildiğimiz kadarıyla klasik mantık kitaplarında yer almayan Toulmin modeli, akıl yürütme tipolojileri ve etik kısmı bu kitabı diğer eserlerden ayıran en önemli kısımlardır. Yazarın kitapta yüklemli kesin kıyasın dört şeklinin modlarına bulmuş olduğu şifreler, vermiş olduğu örnekler ve konuları işleyiş tarzı bizi kitabın özgün olduğu düşüncesine götürmektedir. Kitap birbirinden farklı mantık konularını bilimsel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Dolayısıyla kitabın, okuyucuların ilgisini çekecek ve merakını giderebilecek bir tarzda olduğunu düşünmekteyiz. Bu kitabı, gündelik hayatta insanların karşılaştıkları problemlere pratik çözümler bulmasını amaçlayan bir eser olarak zikredebiliriz. Formel Mantık formlarla ilgili bilgi verirken Informel Mantık bu formların içeriği ile ilgili bilgiler vermektedir. O halde diyebiliriz ki bu eserde formel ve informel mantığın, teori ile pratiğin evlendirildiğini görmekteyiz. Bu açıdan eserin son derece önemli bir mahiyete sahip olduğunu ifade edebiliriz. Son olarak bu kitabın, informel mantık alanındaki boşluğu bir nebze de olsa doldurabilecek bir eser olduğunu belirtmek istiyoruz.









KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

DÛ RİSÂLE-İ İRFÂNÎ

Ebû Ali DEKKÂK, thk. Cemşid Cafericuze, İntişârât-ı Doktor Mahmûd Efşâr;  
İntişârât-ı Sohen, Tahran, 1397/2018, (160 Sayfa)

EMRAH BAŞ

Arş. Gör.  
Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Hicrî dördüncü asrın sonları ile beşinci asrın başlarında yaşayan Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015) Horasan bölgesinde yetişen önemli mutasavvıflardan birisidir. Çeşitli konularla ilgili görüşlerini; başta damadı ve öğrencisi Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) er-Risâlesi olmak üzere, es-Siyâk li-Târîh-i Nîşâbûr, Nefehâtü'l-Üns gibi klasik kaynaklardan öğrenmekteyiz. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Dekkâk'a ait müstakil bir eserin günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Şam'da bulunan Zâhireyye Kütüphanesi'nde kendisine biri Arapça diğeri Farsça olmak üzere iki risâle nisbet edilmektedir. Bu iki risâle yakın zamanda İranlı araştırmacı Cemşid Cafericuze tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırıldı. Bu çalışmamızda bahsi geçen iki risâlelenin Dekkâk'a nisbeti hususu -muhakkikin görüşleri esas alınarak- değerlendirildikten sonra risâlelerin muhtevâ tahlili yapılacaktır.

Muhakkik kısa bir girişten sonra Dekkâk'ın hayatı, tasavvuf tarihindeki yeri ve etkisi, damadı ve öğrencisi Kuşeyrî'yle ilişkisi, Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) Nefâhatü'l-üns adlı eserinde kendisiyle ilgili görüşleri gibi pek çok konuyu ele almaktadır (s. 17-30). Daha sonra Dekkâk'ın bazı görüş ve düşüncelerinin klasik tasavvuf metinlerinde ele alındığını, şimdiye kadar kendisine ait müstakil bir eserin elimize ulaşmadığını, elinde bulunan nüshâda biri Arapça diğeri Farsça olmak üzere kendisine iki risâlenin nisbet edildiğini belirtmektedir (s. 31-42).

İlk risâle Farsça olup diğeri risâleye göre daha hacimlidir. Muhakkik, bu risâlenin kenarında “Bu risâle Şeyh Ebû Ali Dekkâk'a aittir.”, sayfanın yukarı kısmı ile besmelenin altında “Ebû Ali Dekkâk'ın risâlesidir.” şeklinde ibârelerin bulunduğunu belirtmektedir. Ancak bu risâlenin Dekkâk'a ait olduğunu söylemek zordur. Çünkü risâlede zikir (s. 62), mücâhede (s. 65), sıdk (s. 83), ma'rifet (s. 93), sema (s. 103) olmak üzere toplam beş yerde söz konusu konularla ilgili Dekkâk'tan “Üstâd Ebû Ali Dekkâk bu konuda şöyle dedi.” kalıbında sözler nisbet edilmektedir. Ayrıca damadı ve öğrencisi Kuşeyrî'yle kendisi arasında geçen iki olay bizzat Kuşeyrî'den hikâye edilerek nakledilmektedir (s. 78, 79). Bu iki durum risâlenin Dekkâk'a ait olmadığını göstermektedir. Muhakkik söz konusu nisbetin müstensihden kaynaklı olduğunu, Dekkâk'a ait bir sonraki Arapça risâleye bakarak böyle bir hükme ulaştığını söylemektedir (s. 36). Risâle haller ve makamlar diye meşhur olan temel ahlak ve edep konularını içermektedir. Müellif ele aldığı kavramla ilgili kısa bir açıklama yaptıktan sonra varsa âyet ve hadislerden delil getirmektedir. Daha sonra çeşitli mutasavvıflardan nakiller yaparak konuyu ele almaktadır. Müellif risâlenin girişinde tasavvufun önemi ve sûfîlerin fazileti gibi konuları ele almaktadır (s. 44-55). İlk rükün sûfîlerin halleri ve amelleriyle ilgili olup zühd (s. 56-57), takva (s. 58-59), temizlik âdâbı (s. 60-61), zikir (s. 62-63) ve mücâhede (s. 64-66) olmak üzere beş fasıldan oluşmaktadır. İkinci rükün sûfîlerin zâhir halleri ile ilgili olup giyinme âdâbı (s. 67-67), güzel huyluluk (s. 69-70), hurde-i tarîkat (s. 71-74), sûfîlerin ahlakı (s. 75-77) ve sohbet (s. 78-79) olmak üzere beş fasıldan oluşmaktadır. Üçüncü rükün sûfîlerin bâtın halleri ile ilgili olup iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım tevekkül (s. 80-81), sıdk (s. 82-84), yakîn (s. 85-86), rıza (s. 87-88) ve tefekkür (s. 89-90) olmak üzere beş fasıldan oluşmaktadır. İkinci kısım ise ma'rifet (s. 91-93), ferâset (s. 94-95), müşâhede (s. 96-97), muhabbet (s. 98-102) ve sema (s. 103-06) olmak üzere beş fasıldan oluşmaktadır.

İkinci risâle Arapça olup oldukça muhtasar ve vecizdir. Mukaddimededen de anlaşılacağı üzere risâle Dekkâk'a aittir. Dekkâk, risâleyi Kitâbu'l-înâbe olarak isimlendirdiğini ve tarikatla bağı olan bazı müridlerin seyr u sülûkla ilgili bilgi vermesini istemeleri üzerine risâleyi kaleme aldığını belirtmektedir. Söz konusu mukaddime şu şekildedir:

“ ... Üstâd, büyük imâm, zamanının eşsizi ve tercümânî Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed ed-Dekkâk der ki: Tarikatla bağı olan bazı müridler benden seyr u sülûkla ilgili bir takım bilgileri bir araya





getirmemi istediler. Ben de Allah'ın tevfiğiyle bu isteklerine icâbet ederek temel konularla ilgili bilgileri bir araya getirdim. Risâleyi Kitâbu'l-înâbe olarak isimlendirdim." (s. 107)

Risâle haller ve makamlarla ilgili temel konuları ele almaktadır. İçeriğini şu şekilde özetleyebiliriz: inâbet (s. 107), irâde (s. 108), takva (s. 108), vera ve haya (s. 108), zühd (s. 108-09), fakr (s. 109), sabır (s. 109), itmi'nân (s. 109), tevekkül, tefvîz ve teslîm (s. 109-10), rıza (s. 110), murâkabe (s. 110), muhabbet (s. 110-11), havf (s. 111), reca (s. 111), şevk (s. 111), üns (s. 111-12). Ayrıca muhakkik bu risâleyi Farsça'ya tercüme etmiştir (s. 113-19). Muhakkik eserin sonuna kullanışı kolay olsun diye âyet, hadis, şiir, ıstılahlar, özel isimler, kitap isimleri ve yer isimleri gibi çeşitli indeksler eklemiştir (s. 129-54).

Sonuç olarak şu hususları ifade etmemiz mümkündür: Tasavvufun erken döneminin anlaşılması için öncelikle elde olan malzemelerin gün yüzüne çıkarılması ve bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Ulaşılan yeni eserler, yapılan yeni neşir ve tercüme söz konusu dönemin genel resminin ortaya konması bakımından büyük önem arz etmektedir. Yukarıda değerlendirmeye çalıştığımız iki risâle erken dönemle ilgili olup haller ve makamlar konusunda geniş bilgiler sunmaktadır. Özellikle ikinci risâlenin tasavvufun teşekkülünde önemli bir rol oynayan Dekkâk'a ait olması risâlenin önemini artırmaktadır.

