

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İSAM ve ASOS Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ISAM ASOS and EKUAL Keşif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University, Faculty of Divinity Journal is Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Yıl / Year: 2016 Sayı / Issue: 5
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000/ Kars
Tel: 0474 225 12 83 - 7605 Faks: 0474 225 12 84
E-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com



T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Kafkas University
Faculty of Divinity Review
Yıl/Year: 2016 Sayı/Issue: 5
ISSN: 2148-8177 DOI: 10.17050

YAYIN SAHİBİ / PUBLİŞER
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına /
On Behalf of Kafkas University

Faculty of Divinity
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Editör Yardımcısı
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

Alan Editörleri
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (İlahiyat)
Prof. Dr. Erdoğın ERBAY (Edebiyat)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Eğitim)
Doç. Dr. İsmail DEMİR (Arapça)
Doç. Dr. Ali Osman ENGİN (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Başkan/Chief)
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN
Öğr. Gör. Ömer BOZKIR
Arş. Gör. Gülcan ABBASOĞULLARI
Arş. Gör. Fatma SAĞLAM

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniv.)
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniv.)
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniv.)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Üniv.)
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK (Erciyes Üniv.)
Prof. Dr. Recep KILIÇ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN (Uşak Üniv.)
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sebahattin Zaim Üniv.)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA

KAPAK/COVER DESIGN

- Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER

Baskı Tarihi / Publication Date: Ocak / 2016

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES *

Prof. Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	N. Erbakan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU	KTÜ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin ELMALI	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat F.
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayın kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre Hakem Kuruluna ekleme yapılabilmektedir.

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nevzat Hafız YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncüyıl Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.
Prof. Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Seyfullah KARA	Karabük Üniv.	Edebiyat F.
Prof. Dr. Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Turan KOÇ	S. Zaim Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. Ali İPEK	Kafkas Üniv.	Fen-Edb. F.

Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Gencer ELKILIÇ	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN	Yıldırım B. Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet E. SEYHAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Fetullah KALIN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Habib ŞENER	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Halil CELEP	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN	Kafkas Üniv.	İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Turan Özgür GÜNGÖR	Kafkas Üniv.	Edebiyat F.

BU SAYININ HAKEMLERİ/ REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. H. İbrahim TANÇ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Emine ÖZTÜRK	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KARA	Namık Kemal Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Faiz KALIN	Atatürk Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ayhan HIRA	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM	Kafkas Üniversitesi

Teşekkür

Dergimizin bu sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Yayın Kurulu

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Hızır YAĞCI

- Beyzâvî'nin "Envârü't-Tenzîl" Adlı Eserine, Atûfi'nin Yazdığı
"Mir'âtü't-Te'vîl" Adlı Haşiyesinde Rivayet Kullanımı** 1-24
The Use of Report in Postscript Called Atûfi's "Mir'âtu't-Te'vîl" to
Beyzâvî's "Envârü't-Tenzîl"

Halil UZDU

- Türk Sineması'nda Din İmgesi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından
Bir Bakış Denemesi** 25-40
*At A Glance to An Image of Religion on Turkish Cinema
Trial in Terms of Sociology of Religion*

Emine ÖZTÜRK - Ahmet Emin SEYHAN

- Maddî Terakki, Kültürel Değişme, Gecikme ve
Kültürel Buhranlarımız** 41-59
Materialistic Developement, Cultural Change, Cultural Lag,
Cultural Depression

Bünyamin ÇALIK

- Zekât ve "Temlik" Esası** 60-81
Alms and The Basic of Ownership

Osman İBRAHİMOV

- Osmanlı Devleti'nde İlk Basın Yayın Faaliyetleri ve Tuna Gazetesi** 82-94
The First Publication Activites and Tuna Newspaper in the Ottoman State

Esad Abdülganî es-Seyyid el-Kefrâvî

- التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)** 95-154
Usulcu'lere Göre İsimlerle Talil (Uygulamalı Analitik Bir Çalışma)

Murat KUMBASAR

- Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği** 155 - 166
Having a House & Eminevim Model

- Dergi Yazım Kuralları** 167 - 169

Beyzâvî'nin “*Envârü't-Tenzîl*” Adlı Eserine, Atûfî'nin Yazdığı “*Mir'âtü't-Te'vîl*” Adlı Haşiyesinde Rivayet Kullanımı

Hızır YAĞCI (*)

Öz

Çağının önemli âlimlerinden olan ve çeşitli alanlarda eserler veren Hayreddin Hızır Atûfî (ö. 948/1541)'nin çalışmalarından biri de Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eserine yazmış olduğu *Mir'âtü't-te'vîl* adlı haşiyesidir. Atûfî bu haşiyede, toplam otuz bir sûrenin her birinden seçtiği bir veya birkaç ayet hakkında kendi kanaatlerini dile getirmiştir. Bu sûreler içinden Bakara, Mâide, A'raf, Tevbe, Yûsuf, Hicr, Tâhâ, Mü'minûn, Nûr ve Şu'arâ sûrelerinde bazı merfû, mevkuf, maktû rivayetlere yer vermiştir. Çoğu zaman Beyzâvî'nin görüşlerini tenkit ederek açıklanmaya muhtaç görmüştür. Bazen kullandığı kaynakları müelliflerini belirtmeden verirken bazen de müelliflerinin isimlerini vermiş ancak müellifin hangi eseri olduğunu belirtmemiştir. Zaman zaman da “Bazı müfessirler şöyle demiştir” şeklinde umumi ifadeler kullanmıştır. Bu kısa haşiyede önemli sayılabilecek miktarda rivayet kullanmasına rağmen, rivayet kullanımında hadis kaynaklarını kullanmamıştır. Görüşlerini desteklemek amacıyla kelimelerin lügat anlamlarından, Maturidî-Hanefî âlimlerin itikadî ve fikhî yorumlarından istifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Atûfî, Beyzâvî, Rivayet, Hâşiye

The Use of Report in Postscript Called Atûfî's “*Mir'âtü't-Te'vîl*” to Beyzâvî's “*Envârü't-Tenzîl*”

One of the works of Hayreddin Hızır Atûfî (died in 948/1541), being one of the most significant scholars of his age, is a postscript called *Mir'âtü't-te'vîl* that he wrote to Beyzâvî's *Envârü't-tenzîl* and *esrârü't-te'vîl*. In this postscript, Atûfî expressed his own opinions about one or several verses which he chose out of totally thirty one suras. From these suras, he allowed for some merfû, mevkuf, maktû reports in Bakara, Mâide, A'raf, Berâe, Yûsuf, Hicr, Tâhâ, Mü'minûn, Nûr and Şu'arâ While he frequently criticized Beyzâvî's views, he sometimes saw them as needing to be explained. He sometimes cited the names of the resources

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi

that he used, but he did not sometimes state the name of the work, giving only its author's name. He occasionally used general expressions such Atûfî, Beyzâvî, Rivayet, Hâşiye as "Some glossators said this". In order to support his ideas, he made use of interpretations of Hanefî-Maturidî scholars based on Islamic law and faith as well as lexical meanings of words.

Key Words: Atûfî, Beyzâvî, Report, Postscript

1. Giriş

Yüce Allah, "(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik"¹ buyurarak Hz. Peygamber'e tebyin görevini vermiştir. Bunun yanı sıra her bilenden daha iyi bir bilen bulunması,² bilmediğimiz şeyleri ehline sormamızın emredilmesi³ Kur'an'ın doğru anlaşılmasında Hz. Peygamber'e olan ihtiyacı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu ihtiyacı Mevdudî şu benzetme ile anlatmaktadır: Bu kitap, peygamber olmadan kürekçisi olmayan bir kayığa benzer. Acemi yolcular, ne kadar gayret ederlerse etsinler rotalarını bulamazlar.⁴ Dolayısıyla Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için, Kur'an'ın kendinden sonra başvuracağımız kaynak sünnettir. Nitekim ister rivayet, ister dirayet, ister işarî olsun, hangi metotla yazılırsa yazılsın, ilk dönem tefsir kaynaklarından itibaren rivayet malzemesinin Kur'an'ın anlaşılmasında vazgeçilmez katkısı olmuştur.

Tefsir kitapları Kur'an'ın şerhi mahiyetinde olduğu için tefsir kitaplarına yazılan şerhler hâşiye olarak anılmıştır.⁵ İlk hâşiyeler yaklaşık hicri altıncı yüzyılın ortalarına doğru yazılmaya başlanmıştır. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseri kendisine en çok hâşiye yazılanlardandır.⁶ Beyzâvî'ye yazılan hâşiyelerden biri de Hayreddin Hızır Atûfî'nin yazmış olduğu *Mir'âtü't-te'vîl* isimli kısmî hâşiyedir.

1 Nahl, 16/44.

2 Yûsuf, 12/76.

3 Enbiyâ, 21/7.

4 Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, terc., Ahmed Asrar, İstanbul: Pınar Yayınevi, 1992, 1, 19.

5 Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011, 2012*, 169.

6 *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, adlı Beyzâvî'nin tefsiri üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likler için bk., Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 1, 193-210.

2. Hayreddin Hızır Atûfî'nin Hayatı

Çağının fazilet ve kemal sahibi kişilerinden biri olan Hayreddin Hızır Atûfî (ö. 948/1541),⁷ aslen Merzifonlu olup babasının adı Mahmud'dur.⁸ Döneminin önemli şahsiyetlerinden ders almıştır. Molla Bahşî'den tefsir ve hadis, Amasyalı Molla Abdî'den meânî, Molla Kutbuddin Mehmet'ten aklî ilimleri tahsil etmiştir. Hocâzâde'den usûl ilmi, Efdalzâde'den şer'î ilimleri okumuştur. İkinci Bayezid tarafından saray görevlilerine hoca olarak tayin edilmiştir. Daha sonra vaizlik mesleğini tercih ederek İstanbul camilerinde Cuma günlerinde tefsir sohbetleri yapmıştır.⁹ Kaynaklarda on beş kadar eserinden bahsedilmektedir.¹⁰ Bu eserler yazma olarak Bayezid ve Süleymaniye gibi çeşitli kütüphanelerde mevcuttur. Eserlerinden bazıları şunlardır.

1. *Keşfü'l-Meşârik*¹¹
2. *Ravzü'l-İnsân fî Tedâbîri Sıhhati'l-Ebdân*¹²
3. *el-Cevheretü'l-Cinâniyye fî Mesâili'l-Îmâniyye*.¹³
4. *el-Enzâr*¹⁴
5. *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf*¹⁵
6. *Hâşiye alâ Evâili Şerhi'l-Mevâkıf*¹⁶
7. *Kitabü'l-Utâs*¹⁷
8. *Şerhü Kasideti'l-Bürde*¹⁸
9. *Mir'atü'r-Rü'ya fi't-Ta'bir*¹⁹

7 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, Beyrût, 1975, 1, 249.

8 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul, 1951, 1, 346; Atûfî, *Ravzü'l-İnsân fî Tedâbîri'l-Ebdân*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3569, 1b.

9 Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, 1, 249-250.

10 Bağdatlı İsmâil Paşa, 1, 346.

11 Tahkik ve tahlili tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanan eserin birçok yazma nüshası mevcuttur. Bk., Süleymaniye ktp., Haciselimağa, nr. 230; Süleymaniye ktp., Atif Efendi, nr. 541-543.

12 Süleymaniye ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1392; Süleymaniye ktp., Yozgat, 127, nr. 694.

13 Topkapı sarayı, III. Ahmet Kitaplığı, nr. 607.

14 Süleymaniye ktp., Şehzade Mehmed, nr. 8.

15 Süleymaniye ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 263.

16 Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 2235.

17 Süleymaniye ktp., Şehzade Mehmed, nr. 00008-002.

18 Süleymaniye ktp., Ayasofya, nr. 04079.

19 Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 3202.

3. *Mir'âtü't-Te'vîl*'in Tanıtımı

Mir'âtü't-te'vîl'in Süleymaniye kütüphanesinde biri Damad İbrahim Paşa numara 215, diğeri ise Hacı Beşir Ağa (Eyüp) numara 25 de kayıtlı olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Hacı Beşir Ağa'daki nüsha 15 satır olup varak sayısı 220 adettir. Çalışmamızda incelediğimiz Damad İbrahim Paşa numara 215 de kayıtlı olan nüshada satır sayısı 13, varak sayısı ise 117'dir.

Atûfî Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsirine yazmış olduğu bu haşiyede Bakara,²⁰ Âl-i İmrân,²¹ Mâide,²² A'râf,²³ Berâe,²⁴ Yûnus,²⁵ Yûsuf,²⁶ Hicr,²⁷ Nahl,²⁸ Kehf,²⁹ Tâhâ,³⁰ Enbiyâ,³¹ Hac,³² Mü'minûn,³³ Nûr,³⁴ Şuarâ,³⁵ Kasas,³⁶ Rûm,³⁷ Lokmân,³⁸ Zümer,³⁹ Feth,⁴⁰ Kâf,⁴¹ Necm,⁴² Rahmân,⁴³ Saf,⁴⁴ Mülk,⁴⁵

20 Bakara, 2/30, 54, 87, 93, 154, 177-178, 204, 219, 253, 255.

21 Âl-i İmrân, 3/32-35, 112, 169-170, 178.

22 Mâide, 5/67, 112-115.

23 A'râf, 7/54, 143, 172.

24 Berâe, 9/25-26, 129.

25 Yûnus, 10/6, 48-49.

26 Yûsuf, 12/6.

27 Hicr, 15/28-29.

28 Nahl, 16/15, 49.

29 Kehf, 18/60.

30 Tâhâ, 20/9-14, 24-28, 43.

31 Enbiyâ, 21/16-17.

32 Hac, 22/3-4, 55.

33 Mü'minûn, 23/1-2.

34 Nûr, 24/34-35, 45, 54-55.

35 Şuarâ, 26/192-195.

36 Kasas, 28/52-53,71.

37 Rûm, 30/24.

38 Lokmân, 31/8-9, 28.

39 Zümer, 39/42, 55.

40 Feth, 48/3.

41 Kâf, 50/6, 16.

42 Necm, 53/4.

43 Rahmân, 55/46, 52.

44 Saf, 61/10.

45 Mülk, 67/1.

Hâkka,⁴⁶ Cin,⁴⁷ Târik,⁴⁸ A'lâ,⁴⁹ Fecr⁵⁰ sûrelerinden aşağıda ayet numaraları verilen 98 civarında ayeti açıklamıştır. Yukarıda belirtilen sûreleri sırasına göre takip etmiş, ayetlerde birkaç takdim tehir yapmıştır.⁵¹

Atûfî önce ilgili sûrenin ismini başlık olarak verdikten sonra o sûrede hangi ayet veya ayetler hakkında yorum yapacaksa onları sırasıyla ele almakta, ardından Beyzâvî'nin görüşlerine yer vermektedir. Beyzâvî'nin görüşleri hakkında *فيه نظر*/ Bu konunun üzerinde düşünülmesi gerekir, şeklinde ifadeler kullandıktan sonra, kendi görüşlerini zikretmektedir.

Müellif rivayetleri hangi sûre ve ayetin açıklamasında kullanmışsa, bizde o sûrenin başlığında ilgili ayetin mealini vererek rivayetleri nasıl kullandığını ortaya koymaya çalışacağız.

4. Kullandığı Kaynaklar

Atûfî, *Mir'âtü't-Te'vîl* adlı bu haşiyede aşağıdaki kaynaklardan istifade etmiştir.

- 4.1. Gazzâlî (ö.505/1111): *Tehâfütü'l-Felâsife*⁵²
- 4.2. Zemahşerî (ö. 538/1144): *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*⁵³
- 4.3. Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî (ö. 537/1142): *et-Teysîr fî (İlmi)'t-Tefsîr*⁵⁴
- 4.4. Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (ö. 685/1286): *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*
- 4.5. Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*⁵⁵

46 Hâkka, 69/40.

47 Cin, 72/1.

48 Târik, 86/1-8.

49 A'lâ, 87/6.

50 Fecr, 89/27-30.

51 Örneğin, Bakara sûresi 253. Ayetten sonra aynı sûrenin 87. ayetine, Tâhâ sûresinin 43. ayetinden sonra 25-28. ayetlerinde dönmüştür.

52 Atûfî, *Mir'âtü't-Te'vîl*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 215, 53a.

53 Atûfî, *Mir'âtü't-Te'vîl*, 12a, 16a, 31a, 36b, 46a, 67a, 68a, 78a, 79a, 81a, 93b, 95b, 101a.

54 Atûfî, *Mir'âtü't-Te'vîl*, 5b, 17b, 23a, 24b, 35b, 44a, 55b, 81a, 95b, 101a.

55 Atûfî, *Mir'âtü't-Te'vîl*, 7a.

- 4.6. Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384): *Tuhfetü'l-Ebrâr fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr fi'l-Cem Beyne's-Sahîhayn*⁵⁶
- 4.7. Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Halef b. Hamdân (ö. 400/1010): *el-Mu'cizât* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 424)⁵⁷
- 4.8. Radyüüddin es-Sâgânî (ö. 650/1252): *Meşâriku'l-Envâri'n-Nebeviyye*
- 4.9. Atûfî (ö. 948/1541): *Ravzü'l-İnsân fî Tedâbîri'l-Ebdân*⁵⁸
- 3.10. Atûfî: *Keşfü'l-Meşârik*⁵⁹

Ayrıca hangi eseri olduğuna işaret etmeksizin İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)⁶⁰ Bâkılânî (ö. 403 / 1013)⁶¹ İbn Fûrek (ö. 406/1015)⁶² Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)⁶³ İbnü'l- Hâcib (ö. 646/1249)⁶⁴ gibi ulemâdan alıntılar yapmıştır. Bazı de *عن بعض الصوفية*⁶⁷ ذكر بعض المحققين⁶⁶ بعض المفسرين⁶⁵ إن العلماء قالوا⁶⁸ gibi genel ifadelerle nakillerde bulunmuştur.

5. Rivayetlere Yer Verdiği Sûreler

5.1. Bakara sûresi

“Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz.”⁶⁹

Bezzâvî ayetin tefsirinde şöyle der: “Allah yolunda öldürülenler için “ölüdür” demeyin. Bilakis onlar diridirler. Fakat siz onların ne halde olduklarını bilemezsiniz. Bu onların hayatlarının cesetle ve canlıların algılayabildikleri hayat cinsin-

56 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 9a.

57 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 14b, 84a.

58 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 13a.

59 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 83a.

60 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 25a, 62a.

61 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 61b.

62 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 61b.

63 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 61b, 62a.

64 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 46b.

65 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 8b.

66 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 77a.

67 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 17b.

68 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 26b.

69 Bakara, 2/154.

den olmadığına dair bir hatırlatmadır. Şehitlerin yaşadığı hayat akılla değil ancak vahiyle bilinir.”⁷⁰

Beyzâvî'nin şehitlerin hayatlarının cesetle ve canlıların algılayabildikleri hayat cinsinden olmadığı şeklindeki görüşüne Atûfî itiraz etmektedir. O şöyle diyor: Şehitlerin hayatta olduklarının hissi olarak bilinmemesi, onların hayatlarının cesetleri ile birlikte olmadığına delil değildir. Allah (c.c)'ın “*Bilakis onlar hayattadırlar*” buyurması, ayrıca konuyla ilgili rivayetlerin mevcudiyeti, şehitlerin hayatlarının cesetleri ile beraber olduğuna delildir.⁷¹ Atûfî görüşünü desteklemek üzere aşağıdaki rivayetleri sıralamaktadır.

Birinci hadis Müslim'de Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edilmiştir. Hadisin ravilerinden Mesrûk (ö. 63/683 [?]), “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında rızıklandırılmaktadırlar.*” (Âl-i İmrân, 3/169) ayeti hakkında Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53)'a soru sorduklarını, o da bu konuda kendilerinin de Rasûlullah'a sorduklarını ve Allah Rasulünün şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “*Onların ruhları yeşil kuşların kursaklarındadır. Onların da arşa asılı kandilleri vardır. O kuşlar cennette dilediği yerde gezip dolaşır, sonra tekrar gelip o kandillere sığınır. Rableri onlara bir defa muttali olarak herhangi bir şey arzu ediyor musunuz buyurdu. Onlar neyi arzu edebiliriz ki, hem biz cennette istediğimiz yere gidip geliyoruz dediler. Allah onlara bunu üç defa tekrar etti. Kendileri bir dilekte bulunmadan bırakılmayacaklarını görünce: Rabbim, bizler ruhlarımızın tekrar cesetlerimize geri döndürülmesini istiyoruz ki, senin yolunda bir kez daha öldürülelim dediler. İhtiyaçlarının bulunmadığını ifade ettiklerinde kendi hallerine bırakıldılar.*”⁷²

İkinci hadisi İbni Abbas (ö. 68/687-88) rivayet ediyor: “Resûlullah şöyle buyurdu: “*Uhud'da şehid olan kardeşleriniz var ya! Allah, onların ruhlarını yeşil kuşların içine koydu. Bunlar cennet nehirlerinde dolaşır, meyvelerinden yer ve arşın gölgesine asılmış altından kandillere girip sığınır. Güzel güzel yiyip içip dinlenince şöyle dediler: Kardeşlerimize bizden kim haber götüreceksin ve bildireceksin ki bizler cennette dirileriz, rızıklanıyoruz. Bu haber gitmeli ki onlar cennete karşı isteksiz olmasınlar ve harpte korkak davranmasınlar*” Allah (c.c) onlara cevaben: “*Sizin haberinizi ben duyuracağım*” buyurdu ve şu ayeti indirdi: “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katın-*

70 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 7a; Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrût, 1998, 1, 114.

71 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 7a-b.

72 Müslim, İmâre, 121. Ayrıca bk.: Tirmizî, Tefsîru Kur'an, 19; İbn Mâce, Cihâd, 16; Dârimî, Cihâd, 19; Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 8a.

da Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklan dırılmaktadırlar.”(Al-i İmran, 169)⁷³

Üçüncü rivayeti Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'den şu şekilde nakletmiştir. “Şehitler Rablerinin katında diridirler, rızıkları ruhlarına arz edilir, onlara rahatlık ve neşe gelir. Nitekim firavun hanedanının ruhlarına da ateş arz edilir; onlara da acı gelir.”⁷⁴

Bu rivayetlerin sıhhati hakkında herhangi bir yorumda bulunmayan Atûfi, rivayetlerin cennetteki halleri temsilî bir anlatımla anlattığı şeklinde bir yoruma da gidilemeyeceğini savunmaktadır.⁷⁵

5.2. Mâide sûresi

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”⁷⁶

Beyzâvî ayetin zahirinin bütün indirileni tebliğ etmeyi gerektirdiğini ifade eder. Bununla birlikte tebliğden maksadın, kulların yararına olan ve haberdar edilmeleri gereken şeylerden ibaret olabileceğini, zira bazı ilahi sırları ifşa etmenin haram olduğu görüşünü savunur.⁷⁷

Atûfî, Beyzâvî'nin ilahî sırlardan maksadının ne olduğu konusunda aşağıda maddeler halinde sıralayacağımız muhtemel bazı anlamlara yer verdikten sonra Beyzâvî'nin ilâhî sırların ifşasının haram olduğu şeklindeki ifadesini yerinde bir ifade olarak bulmaz.

Bu sırlardan maksat, Allah'ın kullarından hiç kimsenin anlamını bilmesini istemediği müteşabih ayetler ise, onun te'vilini ancak Allah'ın bilebileceğini belirtir. Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634)'in “Her kitabın bir sırrı vardır, Allah'ın kitabındaki sırrı da sûrelerin başlarındaki bu harflerdir” ve Hz. Ali'nin “Her kitabın bir özü vardır, Kur'ân'ın özü de Hurûf-ı mukattaa'dır” sözlerini de delil olarak zikreder.

73 Ebû Dâvûd, Cihâd, 25; *Mir'atü't-Te'vîl*, 8a-b.

74 Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi'zi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tahk., Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Riyad, 1998, 1, 347; Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrût, 1999, 1, 143-144; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Fethu's-Semâvî bi-Tahrîci Ehâdisi Tefsîri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*, tahk., Ahmed Müctebâ, Riyad, H.,1409, 1, 196; *Mir'atü't-Te'vîl*, 8b.

75 *Mir'atü't-Te'vîl*, 7b.

76 Mâide, 5/67; *Mir'atü't-Te'vîl*, 20, a-b.

77 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 20b-21a; Beyzâvî, 2, 136.

Sonra İbn Abbas'ın aşağıda bir bölümüne yer verdiğimiz uzunca bir rivayetine yer verir:⁷⁸

"İçerisinde Kâ'b b. Eşref, Huyey, Ebû Lübâbe, Kâ'b b. Esîd olan Yahudilerden bir grup Rasûlullah'ı görmeye geldiler. Ona الم den sordular. Dediler ki, Allah aşkına doğru söyle onun sana semadan geldiği doğru mudur? Nebî (s.a.v) buyurdu ki; "Evet aynen böyle indirildi." Huyey şöyle dedi: Eğer söylediklerin doğru ise ben bu ümmetin yaşam süresinin ne kadar olduğunu bilebilirim, dedi ve arkadaşlarına dönerek şöyle devam etti: Ümmetinin ömrü 71 yıl olan bir adamın dinine girecek miyiz? Bunun üzerine Ömer dedi ki, bunun böyle olduğunu sen nereden biliyorsun? Ben bunu hisâb-ı cümel /cümme⁷⁹den çıkardım. Bu hesaba göre elif bir, lâm, otuz, mim ise kırk değerindedir. Hz. Peygamber (bu diyaloga) güldü. Huyey Hz. Peygamber'e, bunlardan başka ayetler var mı? diye sordu. Hz. Peygamber "evet, var" buyurdu. Huyey onlar nedir? diye sorunca Hz. Peygamber المص buyurdu. Huyey, bu birinciden daha çoktur. Bu 161 eder. Huyey, bunlardan başka var mı? diye sordu. Hz. Peygamber "evet, الر كتاب احكمت اياته" buyurdu. Huyey bu birinciden de ikinciden de daha çoktur. Huyey, bunlardan başka var mı? sordu. Hz. Peygamber "evet, المر" buyurdu. Sonra Huyey senin dediğinden bir şey anlamıyoruz dedi.... "O sana kitabı indirendir. Onun bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih ayetlerinin peşine düşerler. Oysa onun gerçek anlamını Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar." (Âl-i İmrân, 3/7) bu ayet onlar hakkında inmiştir."⁸⁰

Bir Yahudi grubun, Hurûf-ı mukattaa'dan hareketle rivayette geçtiği şekilde bu ümmetin yaşam müddetine yönelik bazı hesaplamalar yapmasını müteşabihatın peşinde koşmak olarak değerlendiren Atûfî rivayet hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.

İbn Kesîr bu rivayetin zayıf olduğunu söylemektedir. Bu harflerle birtakım olayların, savaşların ne zaman meydana geleceğini bilmenin mümkün olabileceğine bu hadisi delil gösterenler olmuşsa da bu zayıf hadisin bile böyle bir şeyin batıl olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.⁸¹

78 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 21a-b.

79 Ebced hesabı kadar yaygın olmayan ancak ebced harflerinin sayı değerlerine dayanan bir hesap türü. Mustafa, Uzun, "Ebced", *DİA*, İstanbul, 1994, 10, 68.

80 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 21b-23b. Benzer lafızlarla, İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebî*, Riyad, 2005, 2, 95; Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*, 2, 208; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahk., Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001, 1, 221-222.

81 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk., Mahmud Hasan, Medine, 1994, 1, 53.

Reşîd Rızâ (1865-1935)'ya göre, bu harfler hakkında söylenenlerin en zayıf ve en saçma olanı, bu harflerin hisâb-ı cümel ile bu ümmetin yaşam müddetine veya benzeri konulara işaret ettiğini söylemektir. Bu konuda İbn İshak (ö. 151/768) Hz. Peygamber'den bazı hadisler nakletse de bunlar zayıftır.⁸²

Eğer bu ilahî sırlarla yemin kastediliyorsa, yeminde insanların maslahatları söz konusudur.

İfşası haram olan sırlarla kastettiği caiz, müstehab veya vacip bir şey ise onda dinin maslahatlarından bir maslahat söz konusudur. Oysa burada ifşası ile insanların genelinin zarar göreceği bir sırrın tebliği kastedilmektedir. Bu konuda iki ayet⁸³ zikrettikten sonra Muâz b. Cebel (ö. 17/638)'in şu rivayetine yer veriyor. "Ben Nebî (s.a.v) ile birlikte onun Ufeyr adı verilen merkebinin terkinde giderken bana: "Ey Muâz, Allah'ın kulları üzerindeki hakkı ve kulların da Allah üzerindeki hakkı nedir, bilir misin?" diye sordu. Ben: "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir" dedim. Nebî (s.a.v) bunun üzerine şöyle buyurdu: "Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, kulların Allah'a ibadet etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmama-larıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, kendisine hiçbir şeyi ortak koşmayan kullarına azâb etmemesidir." Ben de dedim ki ey Allah'ın Rasûlü, bunu insanlara müjdeleyeyim mi? Nebî (s.a.v) "Hayır, müjdeleme! Sonra (bu müjdeye güvenip) tembellik yapabilirler"⁸⁴ buyurdu.

Atûfî, Huruf-ı mukattaa'nın yorumunu evliyanın bilebileceğini savunur. Daha sonra zahirin avam için, rumuz ve işaretlerin ise havâs için olduğunu ifade ederek aşağıdaki hadisleri delil olarak sunar:

Hızır Âişe (ö. 58/678) Rasûlullah (s.a.v)'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Benim bildiğimi bilseydiniz az güler çok ağlardınız."⁸⁵

Ebû Hüreyre (ö. 58/678)'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bana az sözle çok anlam ifade etme kabiliyeti verildi."⁸⁶

Başka bir rivayet ise şöyledir. "Kur'an'ın bir zahiri manası vardır birde yediye ulaşan batınî manası vardır."⁸⁷ Âmilî (ö. 1031/1622) bunun kıssadan hisse kabi-

82 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Hakîm*, Kahire, 1990, 1, 103-104.

83 Kehf, 18/65; Bakara, 2/256.

84 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 23b-24a; Buhârî, Cihâd, 46. Ayrıca bk., Müslim, İmân, 48.

85 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 24a; Buhârî, Kûsûf, 2; Müslim, Fedâil, 134; Muvatta', Salâtü'l-kûsûf, 1; Tirmizî, Zühd, 9; Nesâî, Salâtü'l-kûsûf, 11; İbnMâce, Zühd, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13, 478.

86 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 24a-b; Müslim, Mesâcid, 7; *Müsned*, 12, 366. Ayrıca bk., Buhârî, Cihâd, 122, Tabîr, 11, 22, İ'tisâm, 1; Tirmizî, Siyer, 5.

87 Atûfî, *Mir'atü'l-Te'vîl*, 24b; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk, Hüseyin Selim Esed, Dımaşk, 1984, 9, 278; Âmilî, Bahâüddîn Muham-

linden ariflerin söylemiş olduğu bir söz olduğunu,⁸⁸ İbnTeymiyye (ö. 728/1328) ise uydurma rivayetlerden olduğunu, ilim ehlinde hiçbir kimsenin bunu rivayet etmediğini, hadis kitaplarında böyle bir rivayetin bulunmadığını belirtmektedir. Fakat Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'den mevkuf veya mürsel olarak "Her ayetin bir zahiri ve bir batını vardır ve her bir ayet için bir had ve her bir had için de bir matla' vardır." şeklinde bir rivayetin bulunduğuna işaret etmektedir.⁸⁹ Dilaver Selvi bu hadisi çeşitli tarikleri ile bir makalede değerlendirmiş, Hz. Peygamber (s.a.v)'e nispetinde bir şüphe olmadığı gibi, ilgili alanlarda delil olarak kullanılmasında da bir sakınca olmadığı kanaatine varmıştır. Böylece Kur'an'ı anlamak için zahirî tefsire ihtiyaç olduğu kadar, usulünce yapılacak te'villerin ve işarî tespitlerin de önemli olduğu, müçtehit imamların yaptığı içtihat, nasıl büyük bir emek mahsulü ise, seyrü sülük erbabının ortaya çıkardığı Kur'ânî hikmetler, hakikate ait işaretler, sahih ilhama dayalı marifetler de ciddi bir mücahedenin ürünü olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁹⁰

Atûfî, örnek olarak namazın bâtinî manalarını verir. Bu bilgilere ancak havâs-sın ulaşabileceğini, havâssın dışındakiler bu bilgilerden faydalanma konusunda aciz oldukları için onlara bu bilgileri vermeyeceklerini söyler. Zira onlar bu bilgileri küçük görerek zarara uğrayabilirler. Bu görüşünü desteklemek için İbn Ömer (ö. 73/692)'in Hz. Peygamber'den şu rivayetine yer verir. "Biz peygamberler topluluğu insanlara akılları ölçüsünde konuşmakla emredildik."⁹¹ Zerkeşî (ö. 794/1392), Deylemî (ö. 509/1115)'nin bu hadisi *Firdevsü'l-Ahbâr* da İbn Abbas'tan merfû olarak, zayıf bir isnadla rivayet ettiğini belirtmiştir.⁹² Buhârî (ö. 256/870), Hz. Ali'den mevkuf olarak şöyle rivayet etmiştir. "İnsanlara anlayabilecekleri şekilde konuşun. Allah ve Rasûlü'nün yalanlanmasını ister misiniz?"⁹³

med b. Hüseyin b. Abdissamed *el-Keşkül*, tahk., Muhammed Abdülkerim en-Nemerî, Beyrût, 1998, 2, 245; İbnTeymiyye, *Mecmu'uFetâvâ*, Medine, 2004, 2, 199.

88 Âmilî, *el-Keşkül*, 2, 245.

89 İbnTeymiyye, *Mecmu'u fetâvâ*, 2, 199.

90 Dilaver Selvi, "Her Ayetin Bir Zahiri Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerinde Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, s. 7-41, 2011, 14, 35.

91 Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed *Hakâiku't-Tefsîr*, tahk., Seyyid İmrân, Beyrût, 2001, 1, 377; Mâverdüfî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, tahk., Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, Beyrût, H. 1412, 3, 220; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, tahk., Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrût, 1986, 1, 107; Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, Beyrût, 2001, 1, 177.

92 Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, 1, 107.

93 Buhârî, İlim, 49.

Ancak Nebi (sa)'nin ümmetinden tek bir kişiyle de olsa paylaşamayacağı bilgilerin olabileceğini Atûfî'de kabul etmektedir.

5.3. A'râf sûresi

“*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*”⁹⁴

Beyzâvî ayetin tefsirinde “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” Onlar da, “*Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)*” demişlerdi...” ifadesinin temsilî bir anlatım olduğu düşüncesindedir. Atûfî, istiâre-i temsiliye ihtimalinin de mümkün olabileceğini, ancak anlamın bununla sınırlanamayacağını, doğru olan görüşün sahâbe, tabiin ve müfessirlerin çoğunun görüşü olduğunu aşağıdaki rivayetleri delil olarak kullanarak savunmaktadır.⁹⁵

Müslim b. Yesâr el-Cühenî (ö. 100/719) Ömer b. Hattâb (ö. 23/644)'a “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*” ayetinden soruldu. Hz. Ömer şöyle dedi: Bu ayet Rasûlullah'a da sorulmuştu. O şöyle buyurdu: “*Allah, Âdem'i yarattı sonra sağ eliyle sırtını sıvazlayıp ondan bir zürriyet çıkardı ve “Bunlar cennet içindir, bunlar cennet ehlinin amelîyle amel ederler” dedi. “İkinci defa sırtını sıvazladı, ondan bir nesil daha çıkardı ve “Bunları da cehennem için yarattım, bunlar da cehennem ehlinin amelini işleyecekler” dedi. Bir adam: “Ey Allah'ın Rasulü (kaderimiz ezelden yazılmış ise) niye amel ediyoruz? diye sordu. Resulullah (s.a.v) şu açıklamayı yaptı: “Allah bir kişiyi cennet ehli olarak yaratmışsa onu cennet ehlinin amelinde çalıştırır. Öyle ki cennetliklerin bir amelî üzere ölür ve Allah da onu cennetine kor. Aksine bir kulu da cehennem ehli olarak yaratmışsa, onu da cehennemliklerin amelinde çalıştırır. Öyle ki bu da cehennemliklerin bir amelî üzere ölür, Allah da onu cehenneme koyar.*”⁹⁶

Tirmizî hadisin hasen olduğunu ancak Müslim b. Yesâr'ın Hz. Ömer'den hadis işitmediğini, bazılarının Müslim b. Yesâr ile Hz. Ömer arasında meçhul bir kişi olduğunu nakletmektedir.⁹⁷ Buhârî ve İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) babasından

94 A'râf, 7/172.

95 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 35b.

96 Muvatta', Kader, 1; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, tahk., Şuayb el-Arnaût vd., 1999, 1, 400; Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 31b-32a.

97 Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân, 7.

naklen Müslim b. Yesâr ile Hz. Ömer arasında Nuaym b. Râbia (ö.95/714)'nın bulunduğunu belirtmektedir.⁹⁸

Übeyy b. Kâ'b (ö. 33/654 [?])'dan rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: "Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış.." âyeti ile bundan sonraki âyet hakkında şöyle demiştir: Yüce Allah, kıyamet gününe kadar Âdem'den olacakların bütününe o gün huzurunda toplamış, önce onları ruh haline getirmiş, sonra onlara şekil vermiş, sonra da onları kendilerine şahit tutarak : "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da; evet, diye cevap vermişlerdi. Yüce Allah şöyle buyurmuştu: "Kıyamet günü "biz bunu bilmedik" dememeniz için yedi göğü ve yedi arz ile babanız Âdem'i size şahit tutuyorum. Hiç bir şeyi bana ortak koşmayın Şüphesiz Ben, ahdimi ve mîsâkıma hatırlatacak elçiler göndereceğim, kitaplarımı size indireceğim." Onlar da: Senin, bizim Rab-bimiz ve ilâhımız olduğuna şahitlik ederiz. Bizim için Senden başka rab, Senden başka ilâh yoktur, deyip o gün Allah'a itaat ettiklerini ikrar etmişlerdi. Bu durum ataları Âdem'e yükseltildi ve Âdem onlara baktı. İçlerinden zengin, fakir, güzel olan ve olmayanları görünce Ey Rabbim! Kullarını eşit kılsaydın, dedi. Yüce Allah: "Şüphesiz bana şükredilmesini severim" buyurdu. Âdem, onların içinde peygamberleri lambalar gibi parlak gördü. Üzerlerinde nur vardı. Onlardan özel olarak risâlet ve nübüvvet mîsâkı da alınmıştı. İşte bu Yüce Allah'ın, "Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık.." (Ahzâb, 33/7), "Hakka yönelen bir kim-se olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata.." (Rûm, 30/30) sözünün ifadesidir. Bu nedenle Yüce Allah, "Bu da önceki uyarıcılardan bir uyarıdır." (Necm, 53/56), "Biz onların çoğunda, sözünde durma diye bir şey bulmadık" (A'râf, 7/102) buyurmuştur.⁹⁹

Bu hadisten sonra bezm-i elest ile ilgili İbn Cüreyc (ö. 150/767)'den naklettiği şu rivayete yer verir. "Cennet için yaratılan her nefis saf beyaz olarak, cehennem için yaratılan ise simsiyah olarak, hardal misali tanecikler şeklinde çıkarılır. Yüce Allah: "Ey Allah'ın kulları! İtaat ediniz" deyince, onlar: "Buyur Allah'ım buyur" dediler. Böylece Allah kendisine iman edeceklerine dair onlardan misak/söz aldı."¹⁰⁰ Bu rivayetin devamında mîsâkın nerede alındığına dair rivayet farklarına değinmektedir.¹⁰¹ Sonra Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'dan şu rivayete yer vermektedir:

98 Buhârî, *Tarîhu'l-Kebîr*, Haydarabad, ts., 7, 276; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Haydarabad, 1952, 8, 460. Ayrıca bk., İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrût, 1986, 7, 386.

99 Atûfî, rivayetin çok sayıda kişiden bazen ihtisar yapılarak bazen de uzunca rivayet edildiğini belirtmiş, kendisi de bazı ihtisarla rivayet etmiştir. Atûfî, *Mir'atü't-te'vîl*, 32a-33a. Bk., Ahmed b. Hanbel, 35, 155.

100 Bk., Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10, 556.

101 Atûfî, *Mir'atü't-te'vîl*, 33a-b.

“Allah Âdem’in sırtının sağ tarafını sıvazlayarak oradan hareket eden küçük beyaz tanecikler görünümünde bir zürriyet çıkardı. Sonra sırtının sol tarafını sıvazlayarak oradan da küçük tanecikler görünümünde siyah bir zürriyet çıkardı -onlar bin ümmet idi- ve (Allah) dedi ki: “*Ey Âdem! Bunlar senin zürriyetindir. Onlardan Bana ibadet edeceklerine, Bana şirk koşmayacaklarına dair söz aldık. Rızıklarını vermek ise Bana aittir.*” Âdem de şöyle karşılık verdi. “*Evet Rabbim.*” Allah onların zürriyetini çıkarınca sordu: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” onlar da cevap verdiler: “*Evet, Rabbimiz olduğuna şahidiz. Allah meleklerle buyurdu ki: “Bunların ikrarına şahitlik edin.” Melekler de “şahitlik ettik” diye karşılık verdiler. Allah dünyada bu ümmetten olan müşrik Araplara diyor ki: “Kıyamet Günü, “biz bu mîsâktan habersizdik” demeyesiniz (diye sizi size şahit tuttuk).*”¹⁰²

5.4. Berâe/Tevbe sûresi

“*Eğer yüz çevirirlerse de ki: Bana Allah yeter. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Ben ancak O’na tevekkül ettim. O, yüce Arş’ın sahibidir.*”¹⁰³

Beyzâvî, ayetteki “Arş” kavramına, hüküm ve takdirlerin indirildiği, her şeyi kuşatan en büyük cisim şeklinde bir anlam yüklemektedir.¹⁰⁴ Atûfî, Arş kelimesine dilcilerin böyle bir anlam yüklediğini ifade eder. Bu görüşünü ayetlerle destekledikten sonra Beyzâvî’nin bu görüşünün, “*Arşın değerini Allah’tan başka kimse takdir edemez.*”¹⁰⁵ rivayeti ile çeliştiğine dikkat çeker.

Dilciler “Arş” kavramını yüksek şey, çatı, taht, hükümlerlik anlamlarında kullanmışlardır.¹⁰⁶ Kur’an’da kudret ve hâkimiyet tahtı,¹⁰⁷ Hz. Yûsuf’un¹⁰⁸ ve

102 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü’l-Kebîr*, tahk., Ahmed Ferîd, Beyrût, 2003, 1, 423; Atûfî, *Mir’atü’l-Te’vîl*, 33b-34a. Bezm-i elest ile ilgili görüşler ve bu görüşlerin tenkidi için bk., Gürbüz Deniz, “Elest Bezmi ya da Hangi Söz?”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, sayı: 26, s. 151-161. Ayrıca bk., Tuncer Namlı, *Ahlâkî Kavramlarda Anlam Arayışı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2001, 49-60.

103 Tevbe, 9/129.

104 Beyzâvî, 3, 103; Atûfî, *Mir’atü’l-Te’vîl*, 40b.

105 Ebû Ca’fer Muhammed b. Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü’l-Arş ve mâ ruviye fih*, tahk., Muhammed b. Halîfe, Riyad, 1998, 1, 437; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3, 11; Atûfî, *Mir’atü’l-Te’vîl*, 41a.

106 Râgıb, Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kurân*, tahk., Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Beyrut, 1412, 1, 5558; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1414, 6, 313-314; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, tahk., Muhammed Bâsil ‘Uyûn, es-Sûd, Beyrut, 1998, 1, 113.

107 A’râf, 11/54; Yûnus, 10/3; Ra’d, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.

108 Yûsuf, 12/100.

Sebe Melikesi Belkıs'ın tahtı,¹⁰⁹ Allah'a nispet edildiği zaman "arşın sahibi",¹¹⁰ "arşın rabbi",¹¹¹ "rabbinin arşı"¹¹² şeklinde kullanılırken, göklerin ve yerin altı evrede yaratıldığını belirten bir ayette O'nun arşının henüz su üstünde olduğundan bahsedilir.¹¹³ Bunların yanı sıra meleklerin arşı taşıdığı¹¹⁴ ve etrafını kuşattıkları¹¹⁵ da ayetlerde haber verilmektedir.

Arş kavramına Kur'an'ın ve dilcilerin yüklediği anlamlara bakıldığında Atûfî'nin düşüncesinin isabetli olduğu söylenebilir.

5.5. Yûsuf sûresi

"İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakup soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹¹⁶

Beyzâvî ile birlikte Zemahşerî ve Ebü'l-Berekât en-Neseî, ayette geçen "sana öğretecek" ifadesini teşbih kapsamı dışında tutarak önceki fiile atfetmemişler, başlangıç cümlesi olarak değerlendirmişlerdir.¹¹⁷ Atûfî ise "sana öğretecek" ifadesinin "seni seçecek" ifadesine atfedilmesi gerektiğini savunur. Aşağıdaki rivayeti de bu görüşünü desteklemek amacıyla kullanır.

"Salih rüya peygamberliğin kırk altı cüzünden bir cüzdür."¹¹⁸

5.6. Hicr sûresi

"Hani Rabbin meleklere, Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin, demişti."¹¹⁹

109 Neml, 27/23.

110 İsrâ, 17/42; Mü'min, 40/15; Tekvîr, 81/21; Burûc, 85/15.

111 Tevbe, 9/129; Enbiya, 21/22; Mü'minûn, 23/86, 116; Zuhruf, 43/82.

112 Hakka, 69/17.

113 Hûd, 11/7.

114 Mü'min, 40/7.

115 Zümer, 39/75.

116 Yûsuf, 12/6.

117 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 47a; Beyzâvî, 3, 155; Neseî, *Medârik*, 2, 95-96; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3, 256.

118 Buhârî, Ta'bîrü'r-rü'yâ, 4; Müslim, Rü'yâ, 8.

119 Hicr, 15/28-29.

Beyzâvî ayetteki Allah'ın insana ruhundan üflemesini şu şekilde tefsir eder: “Yüce Allah'ın insana ruhundan üfleyip de tesiri iç organlarına ulaşip canlandığı zaman meleklerle insana saygı ile eğilmeyi emretmişti. Buradaki “nefh” başka bir cismin içine hava üflemek, “ruh” ise kalpten çıkan latif buharla alakası olduğundan, ona canlanma kuvveti vererek, bedeninin derinliklerine götüren atar damarlarının içlerine taşıdığı için bedene bağlanmasına üfleme denilmiştir.”¹²⁰

Atûfî, ruhun üflenerek bedene bağlanması şeklindeki Beyzâvî'nin görüşünü “Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır”¹²¹ ayetinde ifade edildiği gibi, konuşan canlının ruhtan soyutlanmasına bağladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah (cc)'in ruhu tutarak bedenle ilişkisini kestiğini ifade eden bu görüşün filozofların meylettiği görüş olduğunu iddia etmektedir.¹²² Atûfî, konuşan canlının ruhtan soyutlanması hakkında iki görüş bulunduğunu dile getirmektedir. Birincisi, bedeninin mevcudiyeti ile irade ve ihtiyar olmaksızın, tabii olarak faal akıldan taşarak ortaya çıkar. Bu filozofların görüşüdür ki bunun İslam'la ilgisi yoktur. İkincisi, ruhun Allah (cc)'in iradesi ve yaratması ile ortaya çıktığını savunan görüştür. Ruh Allah (cc)'in emri ile bedene bağlanır, Allah (cc)'in emri ile de bağlantısı kesilir. Her ne kadar bu görüşü İslam'ın içinde kabul etmek mümkünse de bu görüşte de bazı yanlış yönler mevcuttur.¹²³ Zira ruhun bedene girmesi ve ölüm anında bedenden çıkması konusunda zahire delalet eden ayet, hadis ve eserler sayılamayacak kadar çok olduğu için bunları temsilî bir anlatım olarak kabul etmeyi akıl kabul etmez. “Andolsun şiddetle çekip çıkaranlara”¹²⁴ ayeti ile “Ölü tabuta konduğu zaman ruhu çırpınarak der ki: Ey ailem, ey çocuğum, dünya beni oyaladığı gibi sizi de oyalamasın...”¹²⁵ şeklindeki isnadı bulunmayan bir rivayeti buna delil gösterir.¹²⁶ Buradaki çırpınan ruh, bedenden farklı bir cisimdir. Dil açısından ve karine ile ilk anlaşılan budur.¹²⁷ Dolayısıyla ilgili ayet ve hadisleri temsilî bir anlatım olarak kabul etmenin doğru olmadığı görüşünü savunmaktadır.

120 Beyzâvî, 3, 210.

121 Zümer, 39/42.

122 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 50b-51a.

123 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 51a.

124 Nâziât, 79/1.

125 Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrût, H. 1420, 21, 395.

126 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 51b.

127 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 51b-52a.

5.7. Tâhâ sûresi

"Firavun'a git, çünkü o azmıştır. Mûsâ, dedi ki: Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar"¹²⁸

Beyzâvî, Mûsâ (as)'ın dilindeki tutukluğun nedenini şöyle bir rivayete dayandırır: "Bir gün Firavun Mûsâ (as)'yı kucağına almıştı. O da sakalını tutup yoldu. Firavun kızdı ve onu öldürmeyi emretti. Karısı Âsiye: O bir çocuktur, közle yakutu ayıramaz, dedi. Bu ikisini önüne koydular, o da közü alıp ağzına koydu. Belki elindeki beyazlık ondan kalmıştır. Şöyle de denilmiştir: Mûsâ (as)'nın eli yanınca, Firavun onu tedavi ettirmek istedi fakat iyileşmedi. Sonra kendisi dua edince Firavun: Sen hangi Rabbe dua ediyorsun, dedi. O da: Senin aciz kalıp da iyileştiremediğin elimi iyi edene, demişti."¹²⁹

Atûfî, Mûsâ (as)'nın dilindeki peltekliliğin ateş korundan kaynaklandığına dair yukarıdaki rivayeti mantıklı bulmaz. Peygamberlerin makamları gereği Yüce Allah ile çok güçlü bir bağa sahip olduklarını ifade eder. Yaratanla böyle güçlü bir iletişim içinde iken insan kelimelerin telaffuzunda, hatta eşyanın ismini söylemekte bile zorlanabilir.¹³⁰ Bu düşüncesini desteklemek için aşağıdaki rivayeti nakleder:

"Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki, o vakitte bana ne mukarreb melek ne de gönderilmiş bir peygamber yaklaşamaz."¹³¹

Bu rivayetten hareketle Atûfî, Mûsâ (as)'nın böyle bir durum yaşayabileceğini, bunun da onun fasih bir lisana sahip olmasını engellemeyeceğini söylemiştir.¹³²

Mûsâ (a.s)'nın dilinin peltekliliği ile ilgili Beyzâvî'nin rivayetini mantıksız gören Atûfî'nin, kendi görüşlerini desteklemek için kullandığı rivayetlerde aynı tizliliği göstermediği anlaşılmaktadır.

5.8. Mü'minûn sûresi

"Mü'minler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki namazlarında derin saygı içindedirler."¹³³

128 Tâhâ, 20/24-28.

129 Beyzâvî, 4, 26.

130 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 63b-64a.

131 Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb el-Buhârî, *Meâni'l-Ahbâr (Bahri'l-fevâid)*, tahk., Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî Beyrût, 1999, s. 208, 335.

132 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 64a.

133 Mü'minûn, 23/1-2.

Beyzâvî “*huşû içindedirler*” ifadesini tefsir ederken, Rasûlullah (s.a.v)’in namazlarını gözlerini göğe doğru çevirerek kıldığını, bu ayet inince gözlerini secde yerine çevirerek namazını kılmaya başladığına dair bir rivayette bulunmaktadır.¹³⁴

Atûfî, *huşû* ile kastedilenin, *hudû*’nun eşlik ettiği bir Allah korkusu olduğunu belirtmektedir. *Huşû* kelimesini İbn Abbas’ın “Korkup sükûnet içinde duranlar”¹³⁵ şeklinde açıklaması, Hz. Ali’nin “*huşû kalptedir*”¹³⁶ ifadeleri ve Hz. Peygamber sakalıyla oynayan bir adamı görünce, “*Kalbinde huşû olsa idi, organları da huşû gösterirdi*”¹³⁷ şeklindeki beyanıyla desteklemektedir. Bu rivayet merfû ve mevkuf olarak nakledilmiştir. Elbanî, merfû rivayetin daha zayıf hatta mevzû olduğunu ifade etmektedir.¹³⁸

Daha sonra ayetlerin nüzul sebebi ile ilgili Hz. Ömer (r.a)’den şu rivayete yer verir. “Rasûlullah (s.a.v.)’a vahiy geldiği zaman başının ucunda arı uğultusuna benzeyen bir ses işitildi. Bir gün kendisine vahiy gelmişti. Bir süre bekledikten sonra vahiy durumu ondan kaldırıldı. Rasûlullah (s.a.v.), kibleye karşı durdu ellerini kaldırdı ve şöyle buyurdu: “*Allah’ım Müslümanların sayısını artır, eksiltme. Bizi şerefli kıl, alçaltma. Bize ver, bizi mahrum etme. Bizi gözet, bizim üzerimize başkalarını tercih etme. Bizi memnun et, sen de bizden razı ol.*” Sonra Rasûlullah (s.a.v.) şöyle devam etti: “*Bana on ayet indirildi. Kim onların gereğini yaparsa mutlaka cennete girecektir.*” Sonra Mü’minûn sûresinin ilk on ayetini okudu.¹³⁹

Bu rivayetten sonra peş peşe şu rivayetlere yer verir:

“*Allah (c.c) kalbi, bedeniyle uyum içerisinde olmayan kişinin namazına bakmaz.*”¹⁴⁰

134 Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 68a-b; Beyzâvî, 4, 80.

135 İbn Receb, *Fethu’l-Bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, tahk., Ebû Muâz Târik b. İvedullah b. Muhammed, Dammâm, H, 1422, 4, 337; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 68b.

136 İbn Battâl, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sahîh*, tahk., Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad, 2003, 2, 359; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 68b.

137 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl fî Ma’rifeti Ahbâri’r-Resûl*, Abdurrahman Amîre, Beyrût, 1992, 2, 172; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, tahk., Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim b. Muhammed, Kahire, 2007, 3, 200; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, Habîburrahman el-A’zamî, Beyrût, 1403, 2, 266.

138 Nâsîrüddin el-Elbânî, *İrvâü’l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri’ s-Sebil*, Beyrût, 1985, 2, 93.

139 Tirmizî, *Tefsîru’Kur’an*, 23 (3173).

140 İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân, *el-Muğnî an Hamli’l-Esfâr fî’l-Esfâr fî Tahrîci Mâ fi’l-İhyâi Mine’l-Ahbâr*, tahk., Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad, 1995, 1, 105; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 69b.

"Kim dünya işlerinden bir şey hatırlamadan bir namaz kılsa, Allah istediğini mutlaka ona verir."¹⁴¹

"Her kimin namazı onu fuhuş ve kötülüklerden alıkoymuyorsa o namaz kişiyi Allah'tan uzaklaştırır."¹⁴²

"Ümmetinden iki adam namaza kalkarlar. Rükûları ve secdeleri aynıdır. Ancak ikisinin namazı arasında yerle gök arası kadar fark vardır."¹⁴³ Ali el-Kârî ve Şevkânî bunun mevzû olduğunu söylemiştir.¹⁴⁴

Burada olduğu gibi çoğu kez روى عنه şeklinde meçhul şiga ile merfû rivayetler nakletmekte, rivayetlerin sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

5.9. Nûr sûresi

"Allah, bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah, dileğini yaratır. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir."¹⁴⁵

Bezâvî ayette canlıların yaratıldığı suyun, maddenin bir parçası olan su veya sperm olduğunu söyler.¹⁴⁶ Atûfî, Bezâvî'nin canlıların yaratıldığı suyun madde- nin bir parçası olan su olabileceği şeklindeki yorumunun isabetli olmadığını ve bunun için Zemahşerî'nin de böyle bir yorumu benimsemediğini dile getirir.¹⁴⁷ Sonra ilk yaratılışla ilgili bazı müfessirlerin, her ruh sahibinin Muhammed (a.s)'in ruhundan yaratıldığına dair görüşlerine ve bu görüşlerini destekledikleri aşağıdaki rivayetlere yer verir:

141 Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüdî'nin Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, tahk., Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Medine, 1992, 1, 296 (189); Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 69b.

142 Beyhâkî, *Şuabü'l-Îmân*, Beyrût, H. 1410, 3, 174; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id*, Beyrût, H. 1412, 2, 531; Ahmed b. Hanbel *Kitabü'z-Zühhd* adlı eserinde İbn Mes'ûd'dan mevkuf olarak, Taberi ise merfû olarak rivayet etmiştir. Bk., Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Amme'stehere Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrût, 2001, 2, 247 (2601); Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 69b.

143 Hakîm et-Tirmizî, 3, 207; Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 69b.

144 Bk., Ali el-Kârî, *el-Esrâri'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, Beyrût, 1971, 1, 413; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *el-Fevâidü'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, tahk., Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Beyrût, H. 1407, 1, 27.

145 Nûr, 24/45.

146 Bezâvî, 4, 111; Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 76a.

147 Atûfî, *Mir'atü't-Te'vîl*, 76b; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4, 312.

“Allah’ın yarattığı ilk şey benim ruhumdur.”¹⁴⁸

“Allah inciye yarattı. Sonra ona bakınca inci eriyerek suya dönüştü”¹⁴⁹

Atûfî naklettiği diğer rivayetlerde olduğu gibi bu rivayetlerin de sıhhati hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.

5.10 Şu’arâ sûresi

“Şüphesiz bu Kur’an, âlemlerin Rabbi’nin indirmesidir. Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirdi.”¹⁵⁰

Bu ayetlerin tefsirinde Beyzâvî şöyle diyor: “Ayetler kıssaların gerçek olduğunu belirtmekte, Kur’an’ın mucize oluşuna ve Muhammed (as)’in nübüvvetine dikkat çekmektedir. Çünkü bilmeyen bir kimsenin bunları bildirmesi ancak Allah (cc)’tan gelen vahiy ile olur. Yüce Allah kalple ruhu kastetti ise, o zaman mesele yoktur. Eğer onunla belli organı (yüreği) kastetti ise, onu özellikle zikretmesi şunun içindir: Aralarında ilişki olduğundan, ruhla ilgili manalar önce ruha iner, oradan kalbe intikal eder. Kalpten de beyne yükselir ve böylece tahayyül edilen levha ona nakşolur. Güvenilir Ruh Cebrail (as)’dir; çünkü o, Allah (cc)’ın vahiy eminiidir.”¹⁵¹

Atûfî, Beyzâvî’nin bu görüşünün Cebrâil ile gönderilen Kur’an’ın, lafızla değil ruhanî manalardan meydana geldiğini, dolayısıyla lafızların Hz. Peygamber’in zihninde oluştuğunu iddia etmesinin doğru olmadığını savunmaktadır. Zira Atûfî, Hz. Peygamber’e vahiy indiği zaman arı vızıltısı gibi bir ses duyulduğuna dair haberlerin tevatür derecesine ulaştığını ifade ederek, bunun vahyin ruhanî manalardan oluştuğu iddiasına cevap olduğunu savunmaktadır. Ayrıca ruhun bedendeki çam kozalağını andıran organ olduğu kastediliyor ve vahiy ruhtan bu organa intikal ediyorsa, bu da idraksiz olur. Vahiy lafızlardan oluşmazsa, bu Allah (cc)’ın salih kullarına da verdiği bir durumdur ki salih kullar için halen devam etmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber “*Benden sonra nebî yoktur*”¹⁵² buyurarak peygamberle-

148 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, Beyrût, 2001,1, 270. İlk yaratılan şey veya varlık hakkında bk., Rifat Okudan, Hz. Peygamber’den İlk Yaratılan Şey Hakkında Rivayet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediye, VI. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 21 Nisan 2003, 2006, s. 165-178; Mehmet Özşenel, İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1998, cilt: III, sayı: 4, s. 171-189; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 77b.

149 Kelâbâzî, *Meâni’l-Ahbâr*, s. 265; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü’r-Râik*, Beyrût, ts., 1, 157, 453; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 77b.

150 Şu’arâ, 26/192-194.

151 Beyzâvî, 4, 149; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 80a-b.

152 Buhârî, Enbiyâ, 50; Müslim, İmâre, 44; Ebû Dâvûd, Fiten, 1; Tirmizî, Fiten, 43; İbn Mâce, Mukaddime, 121; Ahmed b. Hanbel, 3, 114; Atûfî, *Mir’atü’t-Te’vîl*, 80a-b.

rin aldığı vahyin lafızlarla birlikte olduğunu, lafızların peygamberlerin zihinlerinde oluşmadığına delil saymaktadır.

Sonuç

Atûfî rivayet ettiği hadislerin kaynağına işaret etmemiş, delil olarak kullandığı rivayetlerin sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Dirayet tarzında yazılan bir tefsire yazdığı bu kısa haşiyede önemli sayılabilecek miktarda rivayete yer vermesine rağmen Radıyyüddin es-Sâganî'nin *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye* adlı derlemesine Bâbertî'nin yazdığı *Tuhfetü'l-ibrâr fî Şerhi Meşâriki'l-envâr fi'l-Cem Beyne's-Sahîhayn* adlı eseri ile aynı esere kendisinin yazmış olduğu *Keşfü'l-Meşârik* adlı şerhten başka herhangi bir hadis kaynağına atıfta bulunmamıştır. Çoğu kere *روى عن النبى* şeklinde, bazen de sadece sahâbî ravisini zikrederek rivayette bulunmuştur. Beyzâvî'nin kullandığı rivayetlere yönelik herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Sadece Mûsa (a.s)'nın dilinin peltekliği ile ilgili Beyzâvî'nin rivayetini mantıklı bulmadığını söylemekle yetinmiştir. İtikadî konularda ahad hadisleri delil olarak kullanmış, genel olarak nasları zahirî anlamda yorumlamıştır. Zaman zaman takti' yapmış, nadiren de olsa rivayet farklılıklarına değinmiştir. Merfû, mevkuf, maktû; sahih, hasen, zayıf hatta uydurma rivayetlere yer vermiştir.

Kaynakça

- Abay, Muhammet, Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Ekim 2011,2012.*
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musanef*, Habîburrahman el-A'zamî, Beyrût, 1403.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştehera Mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrût, 2001.
- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî *el-Müsned*, tahk., Şuayb el-Arnaût vd., 1999.
- Ali El-Kârî, Nureddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, Beyrût, 2001.
- , *el-Esrârü'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, Beyrût, 1971.
- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed, *el-Keşkül*, tahk., Muhammed Abdülkerim en-Nemerî, Beyrût, 1998.
- Atûfî, Hayreddin Hızır, *Mir'atü't-Te'vîl*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, (nr. 215).
- , *Ravzü'l-İnsân fî Tedâbîri'l-Ebdân*, Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 3569.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-İmân*, Beyrût, H. 1410.

- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrût, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Cami'u's-Sahîh, İstanbul*, 1992.
- , *Tarihü'l-Kebîr*, Haydarabad, ts.,
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazled-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Deniz, Gürbüz "Elest Bezmi ya da Hangi Söz?", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, sayı: 26, s. 151-161.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- El-Elbânî, Nâsirüddîn, *İrvâü'l-Çalîl fî Tahrîci Ehâdîsi Menâri's-Sebûl*, Beyrût, 1985.
- Ebû Ya'Lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, tahk, Hüseyin Selim Esed, Dimaşk, 1984.
- Hakîm Et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*, Abdurrahman Amîre, Beyrût, 1992.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, tahk., Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Medine, 1992.
- , *Mecma'u'z-Zevâ'id*, Beyrût, H. 1412.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr fi'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, tahk., Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad, 1995.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh*, tahk., Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad, 2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osmân b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Arş ve mâ Ruviye fih*, tahk., Muhammed b. Halife, Riyad, 1998.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, tahk., Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim b. Muhammed, Kahire, 2007.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Haydarabad, 1952.
- İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrût, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *Sîretü'n-Nebî*, Riyad, 2005.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk., Mahmud Hasan, Medine, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-Râik*, Beyrut, ts.

- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Fethu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk., Ebü Muâz Târik b. İvedullah b. Muhammed, Dammâm, H, 1422.
- Kelâbâzî, Ebü Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebü İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî, *Meâni'l-Ahbâr (Bahri'l-fevâid)*, tahk., Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, 1999.
- Maden, Şükrü, Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 1.
- Malik B. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta'*, İstanbul, 1992.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, tahk., Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, Beyrût, H. 1412.
- Mevdufî, Seyyid Ebü'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, terc., Ahmed Asrar, İstanbul: Pınar Yayınevi, 1992.
- Mukâtil B. Süleyman, *Tefsîrü'l-Kebîr*, tahk., Ahmed Ferîd, Beyrût, 2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Fethu's-Semâvî bi-Tahrîci Ehâdisi Tefsîri'l-Kâdi'l-Beyzâvî*, tahk., Ahmed Müctebâ, Riyad, H., 1409.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Cami'u's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- Namlı, Tuncer, *Ahlâkî Kavramlarda Anlam Arayışı I*, Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrût, 1999.
- Okudan, Rifat, Hz. Peygamber'den İlk Yaratılan Şey Hakkında Rivayet Edilen Hadisler Işığında Hakikat-i Muhammediye, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 21 Nisan 2003, 2006.
- Özşenel, Mehmet, İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, cilt: III, sayı: 4, s. 171-189, 1998.
- Râgıb, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân*, tahk., Safvan Adnan ed-Dâvûdî, Beyrut, 1412.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrût, H. 1420.
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-Hakîm*, Kahire, 1990.
- Selvi, Dilaver, "Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını Vardır" Hadisindeki Zâhir ve Bâtın Kavramları Üzerinde Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: XI, sayı: 2, 2011.
- Sülemî, Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed, *Hakâiku't-Tefsîr*, tahk., Seyyid İmrân, Beyrût, 2001.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *el-Fevâidü'l-Mecmû'a fî'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*, tahk., Abdurrahman Yahya el-Muallimî, Beyrût, H. 1407.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahk., Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Numâniyye*, Beyrut, 1975.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Uzun, Mustafa, Ebcad, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi'zi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, tahk., Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz, Riyad, 1998.
- , *Esâsü'l-Belâğâ*, tahk., Muhammed Bâsil 'Uyûn, es-Sûd, Beyrut, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Min-hâcî, *et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehire*, tahk., Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrût, 1986.

Türk Sineması'nda Din İmgesi Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Bakış Denemesi

Halil UZDU (*)

Öz

Türk Sineması, yüzyılı aşkın tarihinde toplumsal durumu perdeye yansıtan bir ayna olmasının yanında, aynı zamanda toplumsal değişim ve dönüşümlere de tanıklık etmiştir. Bu itibarıyla Türk filmleri çekildiği dönemin toplumsal yapısını anlayabilmek için iyi bir imkân olarak kabul edilebilir. Zira sinema, içinden çıktığı toplumun sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik durumu hakkında bir fikir verme kapasitesine sahip teknolojik bir imkândır. Bu çalışmanın amacı da din, toplum ve Türk Sineması üzerine din sosyolojisi bağlamında bir bakış denemesidir.

Anahtar Kelimeler: Türk Sineması, Kitle İletişimi, Din, Toplum, Din Sosyolojisi

At A Glance to An Image of Religion on Turkish Cinema Trial in Terms of Sociology of Religion

Abstract

Turkish Cinema has been reflecting the social status to the the screen like a mirror and also being witnessed the social changes and transformations for more than a century. The movies that was shot provide us a good opportunity to understand the social structure of that period. Because the cinema is technological opportunity to give ideas about the social, political, cultural and economic status of that society. The aim of this study is a point of view on religion, society and Turkish Cinema in the name of the sociology of religion.

Keywords: Turkish Cinema, Mass Communication, Religion, Society, Sociology of Religion

* Bu makale SDÜ SBE'de Felsefe ve Din Bilimleri ABD'da Prof. Dr. Adem Efe danışmanlığında Halil UZDU tarafından hazırlanan "Türk Sineması'nda Din ve Modernleşme (1960-1975)" başlıklı doktora tezinin ikinci bölümünden kısaltılarak alınmıştır.

** Öğr. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon MYO (huzdu@hotmail.com)

Giriş

Gazete, dergi, radyo, televizyon ve sinema başta olmak üzere çeşitli kitle iletişim araçları vasıtasıyla topluma aktarılan bilgilerin, toplumun sosyal ve kültürel hayatında önemli bir yere sahip olduğu muhakkaktır. Güçhan'ın ifadesiyle sinemada da dâhil olmak üzere bütün kitle iletişim araçları adeta "resmi olmayan güçlü bir eğitim kaynağıdır", bu nedenle de içeriği ne kadar zararsız görünürse görünsün toplumun değer yargılarından, ideolojik ve politik eğilimlerinden uzak değildir.¹ Dolayısıyla bir kitle iletişim aracı olarak sinemanın da topluma neyi anlattığı, nasıl anlattığı, bütün bir toplumu nasıl etkilediği ve toplumsal hayata yansımalarını, filmin üretildiği dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarından bağımsız düşünmek mümkün değildir.²

Sinema, tek tek bireylerin algılarından toplumun genelini etkileyen bir sanat olarak, karanlık bir salonda yani sinema salonunda kalabalık bir seyirci kitlesine hitap eder. Bu seyirci kitlesinin yaşamı anlama, anlamlandırma, hayatının içinden değerlere bakma, kadın, erkek, cinsellik gibi yaşamsal konuları algılama biçimini etkileyebilir. Dolayısıyla sinema perdesinde akan görüntüler, onu izleyen topluluk üzerinde belirli bir etkiye sahiptir. Bu etkilerden biri de izleyicinin perdede gördüğü filmin bir parçası olarak verilen değerlerin içinde yaşaması ve o değerlerin yaşamış biçimine bizzat katılmasıdır. Bir bakıma izleyici karanlık bir salondan baktığı öteki yaşamın canlı bir parçası olur. Bu bağlamda sinema bizim hayatımızdan değerler taşıdığı gibi sanatsal okuma biçimine dayalı olarak yeni değerlerin de üreticisi konumundadır. Sinema, aynı zamanda toplumu okuma konusunda sosyal bilimcilere ışık tuttuğu gibi toplumsal sorun ve çelişkileri de yansıtmaya imkânına sahiptir.³

Genellikle “yedinci sanat” olarak isimlendirilen ve Monaco'nun da “kayıt sanatları”nın bir türü⁴ olarak isimlendirdiği sinema, yaygınlığı ve kişileri etkileme kapasitesi ile diğer sanatlardan farklı bir konumda değerlendirilmeyi hak etmektedir. Çünkü sinema, sadece bir sanat uğraşısı olmanın ötesinde, içinden çıktığı toplumun kültürel yapısını en iyi yansıtan bir kanal, bir imkân olarak, toplumsal hayatın anlaşılmasında başvurulabilecek zengin bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Bu haliyle sinemanın öncelikle bir eğlence aracı, sonrasında ise toplumsal ve kültürel bir araç olarak toplumdaki yerini aldığı ifade edilebilir.

1 Güçhan, Gülseren, *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s 69.

2 Kirel, Serpil, *Yeşilçam Öykü Sineması*, Babil Kitap, İstanbul, 2005, s 137.

3 Karakaya, Handan, *Türk Sinemasında Din Adamı Tiplemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008, s 15.

1950'li yıllara kadar Türkiye'de sinema, yetersiz altyapı, tek kişi hâkimiyeti ve benzer nedenlerle maalesef kültürel olgu olarak toplumsal hayatta belirgin bir etkinlik gösterememiştir. Teknik, içerik ve sanat anlamında yetersizliklerin yanında bu yıllarda çekilen film konuları dikkate alındığında hissedilmeyen toplumsal etkinliğin sebepleri daha da anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü bu dönemde çekilen Türk filmlerinde aile, kadın, evlilik gibi toplumsal değerlere geleneksel Türk toplum yapısında karşılığı bulunmayan batılı formlarla yaklaşılmıştır.⁵ Batılı bir formda ortaya çıkan Türk Sineması'nın, yerli bir karakter, üslup ve özgün bir gelenek oluşturamaması da, toplum-sinema etkileşimi açısından etkisizliğinin başlıca nedenleri arasındadır.

Türk Sinemasında Din ve Toplum

Bir sanat olarak sinemanın içinden çıktığı toplumun değerlerinden bağımsız düşünülmesi sinema ve toplumsal etkileşim açısından oldukça zordur. Tabiatıyla Türk Sineması da Cumhuriyet tarihinin siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik seyrini takip eden bir düzen içerisinde gelişim göstermiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren "sekülerist ideoloji" çerçevesinde din ve devletin ayrımıyla başlayan laik siyasal örgütlenme; hayatı, önce bireysel ve kamusal şeklinde ikiye ayırmış, hayatı bir bütün olarak değerlendiren dinsel görüşün aksine dini, kamusal alandan tamamen tecrit ederek bireysel çerçeveye ve vicdanla sınırlamıştır. Zaten "Cumhuriyet rejiminin yaratmak istediği yeni birey, rasyonel, din karşıtı ve bütün meselelere entelektüel açıdan ve tarafsız yaklaşacak kişiydi" ve yegâne amaç dinin toplum ve siyasal hayat üzerindeki zincirlerini kırmaktır.⁶

Cumhuriyet dönemi din politikaları, toplumsal hayatı maddi ve manevi hayat şeklinde tanımlayarak dinin "bireyin vicdani sorumluluğu" çerçevesindeki tanımını ön plana çıkarmıştır. Karpat'a göre bu iman ve din tartışmalarının tabii sonucudur. Çünkü mezkûr tartışmalarda iman, Allah, peygamber ve öğretilerine içten/samimi bağlılıkla tanımlanırken; din ise insan yapısı bir organizasyon ve inancın yayılmasında manipüle edilebilen kimlikler olarak tanımlanmışlardır. Haliyle

4 Monaco, James, *Bir Film Nasıl Okunur*, (Çev. Ertan Yılmaz), Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 42.

5 Yenen, İbrahim, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora), Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 17.

Tunalı, Dilek, *Batıdan Doğuya, Hollywood'dan Yeşilçam'a Melodram*, Aşına Kitaplar, Ankara, 2006, s. 187.

6 Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 3. Baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 120.

modernleştiriciler, imanı doğal bir manevi yönelim olarak görmek istemektedirler. Ancak onlara göre bu iman, dinin kurumsal ve yasal ayrıntılarında yapılacak düzenlemelerle korunmalı, aralarındaki ilişkiler çağdaş medeniyetin gereklerine uygun hale getirilmelidir. Zira din, sosyal ve siyasal amaçlara göre kullanılabilir ama iman bu tür faaliyetlere alet edilemez.⁷

Türk Sineması'nda din ve toplum ilişkilerini anlamak için Erken Cumhuriyet Dönemi din politikalarına genel olarak değinmek konuyu daha anlaşılır kılabılır. Dinin işlevini belirlemek amacıyla, Cumhuriyetin ilk yönetici seçkinlerinin siyasal ve zihinsel farklılaşmalarını dikkate alan Kılıç, bu seçkinleri “kökten batıcı” ve “liberal batıcı” olarak ikiye ayırmaktadır. “Kökten batıcı seçkinler”, kısaca ifade etmek gerekirse hayatın bütün alanlarında saf batılılaşma anlayışını temsil etmektedir. Bu zihniyete göre İslam dini, camilere sıra ve org sokulması teklifleri bağlamında Hıristiyanlığın Protestan yorumunu Türkiye'ye uyarlama çabalarına bile konu olabilmıştır.⁸ Dini daha çok bireysel ve vicdani bir kategoriye indirgeyen bu anlayışı, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar canlı bir şekilde devam eden “din-ilerleme” tartışmalarında dinin çağdaşlaşma yolunda yavaşlatıcı bir unsur olduğu kanaatinin tepkisel bir dışavurumu olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü “kökten batıcı cumhuriyet seçkinleri” dini, bir iktidar aracı olarak tanımlamış ve belirli vurgularla tanımlanan bu din anlayışını merkezde tutarak hedef seçilen çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşma çabalarında onu “çağdaşlaşma karşıtı” bir konuma indirgemişlerdir. Cumhuriyeti kuran iradenin resmi beyanlarında laikliğin amacının, dini dünya işleriyle olan geleneksel karşıtlığından kurtarmak ve böylece bireylerin vicdanındaki gerçek yerini daha güçlü bir konuma getirme arzusuna rağmen toplumsal hayatın farklı alanlarındaki dinin çağdaşlaşma karşıtı algısının yerleşmesine engel olamamışlardır. Bu haliyle din, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan imparatorluk bakiyesinden miras alınan sorunlar çerçevesinde, çağdaşlaşma karşıtı olarak değerlendirilmiştir.⁹ Sonuç olarak Cumhuriyet Dönemi medeniyet projesinin, din unsurunu devre dışı bırakıp, dini ve dindarları “paranteze alarak” bir modernleşme hamlesi gerçekleştirme amacını gütmekte olduğu ifade edilebilir.¹⁰

Dinin siyasi, sosyal ve kültürel planlamalar çerçevesinde “paranteze alınmış” bu hali, farklı uygulamalarla sinema alanında da kendisini hissettirmektedir. 1939

7 Karpat, Kemal. H., *İslam'ın Siyasallaşması*, Bilgi Ü. Yay., İstanbul, 2004, s. 688-699

8 Kılıç, Ahmet Faruk, “Cumhuriyet'in İlk Yıllarındaki Din Politikalarının Şifresi”, http://www.dem.org.tr/dem_dergi/2/dem2mak3.pdf, (Erişim: 15.02.2015), 2007, s. 18-22.

9 Yenen, a.g.e., s. 31-32.

10 Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yay. İstanbul, 2008, s. 28.

yılında filmleri kontrol etmek amacıyla bakanlar kurulu tarafından kabul edilen ve resmi gazetede yayımlanan "Filmlerin ve Film Senaryolarının Kontrolüne Dair Nizamname"sinin dördüncü maddesi "din propagandası yapan" filmlerin gösterimine izin verilmeyeceğini belirtmektedir.¹¹ Dönemin aydınları da, ülke dışından getirilen filmlerde dinin kullanılmasına tepkisel bir tavır geliştirmişlerdir. Örneğin 1935 yılında gösterilen "Şandu- Sihirli Ada" filmiyle ilgili İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun yaptığı yorum dikkat çekmektedir: "Ne garip değil mi, memleket imparatorluğu yıkıyor, hilafeti ve softalığı yıkıyor, evliyalar mezhebini, adağı yıkıyor, büsbütün laik bir terbiye yolu tutuyor, fakat kapitalistlerin filmleri bizim halkımıza kilise, papaz, büyü, sır, militarist aşısı getiriyor... Otomobil direksiyonunu şoförsüz yürüten, istediği zaman gözden nihan olan istediği zaman tabiatüstü üstatları yardıma çağıran Şandu filmi gördüm... Din propagandası yapan bir softa, büyü yapan bir büyücü, yabancı devlet propagandası yapan bir casus ne kadar tehlikeli ise bu filmde o kadar tehlikelidir."¹² Baltacıoğlu'nun söz konusu bu ifadeleri de göstermektedir ki, sinema toplumsal alanda büyük bir etki ve güce sahiptir. Bu güçlü teknolojik araç eğer kontrol edilmezse çok tehlikeli bir hale gelebilir. Bu ifadeler aynı zamanda sansürcü bir zihniyetin düşüncelerini dile getirmektedir: bir teknolojik imkân olan sinemayı *-ya da herhangi bir iletişim aracını-* istediğin gibi kullanmak mümkün değilse en azından onun aksi yönde kullanılmasını önlemek gerekir.

1. İlk Dönem Türk Filmlerinde Din ve Toplum

Türk modernleşmesi sürecinde genelde ilerlemeyi engelleyici unsur olarak değerlendirilen ve manevi alanla sınırlandırılan din, İlk Dönem Türk Sineması'nda da bu sınırlandırmaya uygun olarak "dışlanmış"¹³ bir şekilde değerlendirilmiştir. Aslında bu paralelliği sağlayan unsurlardan birisi, siyasal alanda görülen "köktenci batıcı zihniyetin"¹⁴ Türk Sineması'nda da geçerli olmasıdır. Dönemin siyasal ve sanatsal paradigmalarının aynı zeminde buluşmasını sağlayan kişi ise tiyatro yönetmeni, yazar ve oyuncu Muhsin Ertuğrul'dur.

Türk Sineması'nda birçok ilki gerçekleştiren buna rağmen ülkede sinema sanatının gelişmesine engel olmakla da suçlanan Ertuğrul, "sinemada o gün için ihtiyaç duyulan milli konuları ve Kemalist görüşleri ele almadığı, bunun yerine

11 Öztürk, Serdar, *Erken Cumhuriyet Döneminde Sinema-Seyir-Siyaset*, Elips Kit., Ankara, 2005, s. 65.

12 Abisel, Nilgün, *Türk Sineması Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 18.

13 Yenen, a.g.e., s. 198.

14 Kılıç, a.g.m., s. 18-22.

batıcılığa öykündüğü”¹⁵ gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Her şeye rağmen Muhsin Ertuğrul yaptığı uyarlamalarla Cumhuriyetin modernleşme projesini benimsemiş ve bu doğrultuda filmler üretmiştir. 1922–1939 yılları arasında çekmiş olduğu 13 filmden¹⁶ altısı, içerik ve etki itibarıyla din ve din adamı ögesi barındırmaktadır. Bunlar; Nur Baba (Boğaziçi Esrarı–1922), Ateşten Gömlek (1923), Ankara Postası (1929), Bir Millet Uyanıyor (1932), Ayranoz Kadısı (1938) ve Bir Kavuk Devrildi (1939) filmleridir. Ertuğrul'un dini unsur bulunduran bu altı filminin konu dağılımına bakıldığında üç tanesinin doğrudan milli mücadeleyi anlattığı görülmektedir. Kurtuluş Savaşı konulu bu filmlerdeki din ve din adamı öğeleri ise temel hikâyenin alt metinlerinde ortaya çıkmaktadır. İki film ise tekke hayatını anlatan "Nur Baba" ve geleneksel Osmanlı saray hayatının konu edildiği "Bir Kavuk Devrildi" dir. Bu haliyle altı filmde rastlanan bulguların özelliği, din olgusunun din adamı karakteri aracılığıyla temsil edilmekte olduğudur. Din adamı karakterleri ise özellikle Kurtuluş Savaşı dönemlerinde *-hain, işbirlikçi vs-* tasvir edilmektedir.

Muhsin Ertuğrul'un Kurtuluş Savaşı'nı konu edinen eserlerinden ilki, Halide Edip Adıvar'ın aynı adlı romanından uyarlanan "Ateşten Gömlek" (1923) filmidir. Filmin öyküsü İzmir'in işgali sırasında kocası ve çocuğu düşman tarafından öldürülen Ayşe, akrabası Peyami ve Binbaşı İhsan'ın Kuvayı Milliye güçlerine katılması ve bu iki erkeğin aynı kadına âşık olması etrafında gelişmektedir. Sonunda bu üç kişinin de öldüğü filmin asıl özelliği, ilk defa bir Türk filminde Müslüman-Türk kadın oyuncuların oynaması olmuştur.¹⁷ Kadınların sinemaya film seyretmek için bile olsa gitmesinin hoş karşılanmadığı bir dönemde, Müslüman bir kadının aktris olarak sinemada yer alması, önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir. Reşat Nuri Güntekin'in "Bir Gece Faciası" adlı eserinden uyarlanan yine Milli Mücadele ile ilgili film olan "Ankara Postası" (1929), filmdeki imam karakteri için "irticanın timsali, düşmanların adamı" tanımlaması ile beğeni toplamıştır. Aynı şekilde Kurtuluş Savaşı konulu "Bir Millet Uyanıyor" (1932) filmi, Nizamettin Nazif Tepedelenlioğlu'nun eserinden uyarlanan ve vatan haini olarak temsil edilen Said Molla ve yandaşlarına karşı Kuvayı Milliyeci olarak mücadele eden bir yüzbaşıyla emir erinin kahramanlık öyküsü üzerine kurulmuştur. Film işgalci güçlerle işbirliği yapan hain din adamı "Molla Said" karakteri ile dikkat çekmektedir. Filmde, dini bir karakterle özdeşleştirilen "hain" sıfatı, dönemin

15 Maktav, Hilmi, "Cumhuriyet'in Sinemacısı Muhsin Ertuğrul", *Tarih ve Toplum Dergisi*, Kasım, Sayı: 227, İstanbul, 2002, s. 52.

16 Kuyucak Esen, Şükran, *Türk Sinemasının Kilometre Taşları*, Agora Kitap, İstanbul, 2010, s. 19-33.

17 Kuyucak Esen, *a.g.e.*, s. 48.

ulusal kimlik inşasına yönelik dinsel kaynaklı itirazların eyleme dönüşmesinin -Şeyh Said isyanı gibi- bir tür izdüşümü olarak okunmak mümkündür. Siyahî bir düşman askerinin bir Türk kadınına tecavüz etmeye yeltendiği sahnede, bu düşman askerinin o dönemin siyasal-kültürel şartları göz önüne alındığında Arapları temsil ettiği ve yeni kimlik inşasının din dışı vurgularla oluşturulmaya çalışılmasının amaçlandığı da ifade edilebilir. Bu film aynı zamanda kendisinden sonra bu tür konularda çekilecek filmlerde özellikle Kurtuluş Savaşı bağlamında "hain din adamı" imajının sürekli kullanılmasında önemli bir rol oynamıştır. Neticede Ertuğrul'un Kurtuluş Savaşı'nı farklı alt temalarla işlediği filmleri, gerçekleştirilmeye çalışılan ulus ve ulusal kimlik yaratma çabalarının sinema aracılığıyla temsil edilmesinde rol oynadığı söylenebilir.¹⁸

Kurtuluş Savaşı konulu eserlerden sonra Ertuğrul'un "Nur Baba" -Boğaziçi Esrarı- filmi, hem içerik hem de meydana getirdiği etki itibarı ile ayrıca dikkat çeken bir yapıdır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun aynı adlı romanından uyarlanan filmin konusu, tekkesine gelen zengin kadınlardan faydalanan, önce ölen şeyhin karısı ile evlenen ve ardından başka kadınlarla ilişki kuran zevk ve şehvet düşkünü bir şeyhin hikâyesine dayanmaktadır. Henüz tekke ve zaviyelerin resmen kapatılmadığı bir dönemde çekildiği için oldukça cüretkâr sayılabilecek bu filmin çekimleri esnasında çeşitli olaylar meydana gelmiştir. Filmin çekim anlarına şahit olan Rakım Çapala olayı şöyle anlatır: "Bir gün stüdyoda çalışırken bir gürültü patırtı koptu. Bir alay Bektaşî dervişi stüdyoya baskın yapmıştı. Bektaşîlik aleyhine film çeviriyorlar diye artistlerin üzerine bir yürüyüş yürüdüler, dekorların üzerine bir saldırış saldırdılar ki demeyin gitsin! Bütün dekorlar artistlerin başına geçti. Herkes çil yavrusu gibi bir tarafa dağıldı. Bu arada en çok korkan zavallı Papazyan oldu. Hakkı da yok değildir hani! Arkasındaki Bektaşî urbalarına, çenesindeki takma sakalına rağmen değil Bektaşî, Müslüman bile değildi! Papazyan Unkapanı'ndan bir faytona atladı, evine kaçtı. Ertesi gün... yeniden çalışmalara başlanmıştı. Fakat Papazyan'ın gözü o kadar yılmıştı ki bir daha bu rolü oynamak için kendisini razı etmek mümkün olmadı. Onun son derece korkmuş olduğunu ve tekrar Bektaşî elbisesini sırtına giyemeyeceğini anlayan rejisör, o rolü kendisi oynamak zorunda kaldı."¹⁹

Musahipzade Celal'in eserlerinden uyarlanan "Bir Kavuk Devrildi" (1939) filminde ise, geleneksel Osmanlı saray hayatı etrafından gündelik hayatın hicvedilerek eleştirildiği görülmektedir. Sonuç olarak belirli bir siyasal kültürel yapılanmanın anlamlı bir değere dönüştüğü toplumda film çeken bir yönetmenin, dönem

18 Yenen, *a.g.e.*, s. 35-36.

19 Scognamillo, Giovanni (2003), *Türk Sinema Tarihi*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 46-47.

şartlarına uygun eserler ortaya koymasına beklenilebilen bir durumdur. Ayrıca Muhsin Ertuğrul'un sinemada kullandığı dini unsurlar, aslında kendi dini görüşlerini yansıtmaktadır. Çünkü kendisi, din anlayışını şu şekilde ifade etmektedir: "Biz çok geri kalmış bir milletiz. Bunun milyonlarca başka sebeplerinden vazgeçip de en hakiki saikini ararsak bir din olarak bilgiye tapınmadığımızda buluruz. Dünyada tek bir din vardır, o da "bilgi". Bu bilgiye erişmek için çalışmak en büyük sevap ve ibadettir. Dünyada bir tek mukaddes şey vardır, o da öğreten "kitap". İnsanların bir tane silahı olmalıdır, o da: kalem. Beşer bu büyük gayeye eriştiği gün dünya bir cennettir, insanlar birer dindardırlar, kütüphaneler birer cami, kilise, havra olur."²⁰

Muhsin Ertuğrul'un bu düşünceleri Erken Cumhuriyet dönemi elitlerinin zihinsel yapılarını göstermesi açısından iyi bir örnektir. Zira, Osmanlı'nın son döneminde başlayan modern eğitim sistemi Cumhuriyetle birlikte zirveye ulaşmıştır. Elbette bu modern eğitimin sisteminin en önemli özelliği bilimsel bilginin kutsallaştırıldığı, dini bilginin de dışlandığı hatta yok sayıldığı pozitivist anlayışın hâkim olduğu eğitim sistemiydi. İşte Muhsin Ertuğrul bu sözleriyle pozitivist eğitim sistemin yarattığı bir insan prototipi olarak modern bilgilerle mücehhez seküler bir birey yaratmanın somutlaşmış halini temsil eder.

2. Geleneksel Türk Sineması'nda Din ve Toplum

1922–1950 yılları arasında teknik ve sanat anlamında gelişemeyen Türk Sineması, on yıllık bir geçiş döneminden sonra 1960 yılından başlayarak yeni bir sürece girmiştir. Bu yıllar aynı zamanda Türk toplumunun da siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda dönüşüm geçirdiği zamanlara tekabül etmektedir. İç göç, şehirleşme ve sanayileşme, toplumsal hareketliliği arttırmış ve bu canlanma, sinema alanında da yeni anlayış ve arayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ortaya çıkan bu yeni sinema pratikleri, geçmişin toplumsal olgulardan uzak, melodramatik konularından farklılaşarak insanların günlük hayatlarında karşılaştığı sıradan konulara eğilmeye başlamıştır.²¹ Sinema alanında farklılaşan bu eğilim, aynı zamanda din, dindarlık, dini hayat ve din adamı gibi konuların ele alınma biçiminde de görülür. Zira geçmiş yıllarda toplumsal meşruiyeti manevi vicdan sorumluluğuyla tanımlanan din ve dini hayat, 1949 yılında dönemin iktidarı aracılığıyla başlatılan girişimlerle *-İmam-Hatip Okulu ve İlahiyat Fakültesi açılması vb-*, kamusal görünürlüğü arttırmıştır. Toplumsal hayatta hissedilmeye başlanan bu görünürlük, sinema örneklerinde de karşılık bulmuş ve farklı anlayış ve yorumlama biçimlerine göre temsil edilmiştir. Yenen, "Geleneksel Türk Sinema-

20 Yenen, *a.g.e.*, s. 36.

21 Tunali, *a.g.e.*, s. 210.

sı”²² olarak isimlendirdiği 1960–1996 döneminde yapılan filmlerde din ve din adamı konularını “toplumsal gerçekçi”, “ulusal”, “devrimci”, “dinsel (hazretli)” ve “milli” sinema akımları başta olmak üzere çeşitli sinema anlayışlarına uygun çekilen örnek filmleri analiz ederek yorumlamaya çalışmıştır.

Söz konusu dönemin başlangıcı olarak ifade edilen 1960'larda başlayan Türk sinema akımlarının ilki kuşkusuz “Toplumsal Gerçekçi Sinema” akımıdır. Metin Erksan'ın çektiği 1960'da çektiği “*Gecelerin Ötesi*” filmiyle başladığı kabul edilen bu dönemde²³ sinemanın toplumsal gerçekliği olduğu gibi yansıtması gerektiği anlayışından hareket edilmiştir. Dolayısıyla din de sosyal gerçeklik olarak sinemada ele alınmıştır. Yenen, söz konusu dönemde çekilen filmlerde ele alınan dini temaya göre bu dönemi “*Sosyal Bir Gerçekçilik Olarak Din*”²⁴ şeklinde değerlendirmiştir. 1950'li yıllarla birlikte kurumsallaşmaya başlayan Türk Sineması, 1960 yılından sonra toplumsal, siyasal, kültürel değişim ve dönüşümlere, iktidar değişikliklerine, çeşitli olaylara ve bunların sebep olduğu yeni konulara duyarlı olmaya başlamıştır. 1960 ihtilalinden sonra yeni bir düşünce ile daha önce yasaklı kabul edilen konu ve sorunlar, sosyal gerçekçiliğin çeşitli eğilim ve biçimleriyle ilk kez bilinçli yaklaşımlarla ele alınmaya başlanmıştır.²⁵ Bu özellikleri ile toplumsal gerçekçi akım, 1950–1960 yılları arasındaki entelektüel canlanmanın ardından 1961 Anayasası'nın sağladığı serbest ortam içerisinde toplumsal ve ekonomik sorunlarını irdelemiş ve temelde marksist eğilimli yazarları çevresinde toplayan Yön dergisinin gelişmeci ve kalkınmacı fikirlerini, sinemaya taşımıştır.²⁶ Bu gelişmeci ve kalkınmacı söylem içerisinde dinin konumu ise genelde Marksist din anlayışını yansıtır. Yani din, sınıf mücadelesi şeklinde örgütlenen toplumsal yapıda üst sınıfların alt sınıfları kontrol altında tutmak için geliştirdiği kurumsal bir yapıda ortaya çıkmaktadır. Toplumumuzda din, ezilenlerin ve haksızlığa uğrayan alt sınıfların değil, aksine haksız hâkim sınıfların sahiplendiği bir değer olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal gerçekçi filmlerin dramatik gerilim noktaları, modernleşme süreçlerinin ve toplumsal değişiminin oluşturduğu çelişkiler üzerine kurulmasıyla belirginleşmektedir. Çünkü geleneksel ve modern arasındaki çelişki, bütün filmsel anlatıların temel çatışma eksenini oluşturur. Kırsal ortam, geleneksel olanın ser-

22 Yenen, *a.g.e.*

23 Uçakan, Mesut, *Türk Sinemasında İdeoloji*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1977, s. 24.

24 Yenen, *a.g.e.*, s.41.

25 Kaplan, Neşe, *Aile Sineması Yılları 1960'lar*, Es Yayınları, İstanbul, 2004, s. 75.

26 Daldal, Aslı, *1960 Darbesi ve Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*, Homer Kitapevi, İstanbul, 2005, s. 93.

gilendiği kapalı bir dünyayı temsil etmektedir. Geleneksel ilişkilerle sergilenen kırsal dünyada modernleşme, belirli karakterlerle -*öğretmen, doktor, mühendis vb.*- hayatı kolaylaştıran yenilikler olarak ele alınmaktadır. Bu yeni zihniyet değişikliğine karşı çıkanlar da olumsuz karakterler -*ağa, hoca vb.*- aracılığıyla temsil edilmiştir. Gelenek ve modernlik çelişkisi üzerine kurgulanan filmlerin inşa ettiği dünyalarda akıl ve bilgi saygın bir yere sahiptir. Bu yıllarda yapılan filmlerin çoğunda akıl/bilgi dışı kategorisindeki büyü yapma, muska yazma, tütsü gibi konular sıkça ele alınmış, özellikle kırsal kesimde hocaların böyle davranışları gündeme getirilerek bu yolla din adamı, kötü niyetli muhtar ve toprak ağası ile birlikte modernleşmenin karşısındaki güçler olarak takdim edilmiştir.²⁷

Toplumsal Gerçekçi Sinema'nın takipçisi olarak değerlendirilen “Ulusal Sinema” akımı, 1966 yılından sonra Halit Refiğ, Metin Erksan ve Duygu Sağıroğlu gibi yönetmenler tarafından çeşitli seminer, açık oturum ve sinema yazılarıyla savunulmaya başlanmıştır. Ulusal sinema düşüncesinin kuramsal dayanağı ise 1965'li yıllarda Kemal Tahir ve Sencer Divitçioğlu'nun Marx'ın doğu toplumlarındaki üretim ilişkilerinin Batıdakilerden farklı olduğu tezine dayanarak geliştirdikleri Asya Tipi Üretim Tarzı görüşüdür.²⁸ Yenen'in din temasını kullanma biçimine göre “*Kültürel Bir Gerçeklik Olarak Din*”²⁹ şeklinde ifade ettiği Refiğ'in Ulusal Sinema Kuramı, batı karşıtı bir söylemin 1960–1965 yılları arasındaki materyalist ve marksist bakıştan arındırılarak daha yerel, gelenekselci unsurlarla yeniden üretilmesi olarak değerlendirilebilir.³⁰ Halit Refiğ Ulusal Sinema akımını hayatı boyunca çektiği filmlerde savunmuş, bu anlayış doğrultusunda sinema düşüncesini şekillendirmiştir. Refiğ, Türk Sineması'nda batıcı akımlara karşı yerlilik düşüncesini ilk defa gündeme getiren sanatçılardan birisidir. Refiğ'in sinema anlayışı, Türk düşüncesinin dil, din, kültür, gelenek, örf-adet gibi önemli unsurlarını Türk insanının gerçek hayatını sinemaya taşımakla tanımlanmaktadır.

Yenen'in din temasını kullanma biçimini “*Sınıflı Toplumda Ezilenlerin Umudu Olarak Din*”³¹ biçiminde değerlendirdiği Devrimci Sinema anlayışı, 1965 yılında kurulan “Türk Sinematek Derneği” etrafında toplanan yönetmenler tarafından sinemanın toplum yapısından hareketle değerlendirilmesi gerekliliğini ifade eden bir akımdır.³² Devrimci Sinema olarak adlandırılacak ilk oluşum, çağdaş ve

27 Yenen, *a.g.e.*, s.42.

28 Coşkun, Esin, *Türk Sinemasında Akım Araştırması*, Phoenix Yay., Ankara, 2009, s. 56.

29 Yenen, *a.g.e.*, s. 44.

30 Daldal, *a.g.e.*, s. 123.

31 Yenen, *a.g.e.*, s. 48.

32 Uçakan, *a.g.e.*, s.74.

batı üslubunda film üretimini teşvik eden Türk Sinematek Derneği'nden ayrılan daha radikal bir grup gencin, 1968'de kurduğu "Genç Sinema Hareketi" ve onların aynı adla yayınlanmaya başlayan dergileri olmuştur. Buna göre Türk toplumu, sınıflı bir toplumdur ve Türk sineması da egemen sınıfların değerlerini yansıtan kültürel bir araç haline gelmiştir.³³ Toplumu üst yapı, alt yapı çatışmasıyla anlamaya ve anlatmaya çalışan bu sinema anlayışında dinin konumu da marksist düşüncelerine uygun olarak işçi, çiftçi, köylü, işsiz gibi toplumsal tabakalaşmanın aşığıında bulunan insanların kendilerini "teskin" ettikleri bir nevi afyon olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda din, adaletsizlik üzerine inşa edilmiş ve bu şekilde devam eden toplumun bozuk düzeninin devam etmesine katkı sağlayan bir kuruma dönüşmektedir.³⁴

Dinsel film türü, temeli dini konu, kahraman ve mesajlara dayanan filmleri kapsayan bir türdür. Dinsel filmin temeli, dine dayanmakla birlikte farklı türlerde kullanılan özellikleri de içermektedir. Bu tarz sinema, konulara yaklaşım ve işleyiş biçimi ve kullandığı araç-gereçlerin benzerliği sebebiyle tarihsel, biyografik ve destansı filmlerle ortak özelliklere sahiptir. Türk sinemasında da belirli bir dönemde furya halinde oluşan dinsel film ürünleri, kutsal kitaplarda yer alan hikâyeler, kişiler, peygamberler, din büyükleri gibi geniş halk kitlerinin ilgisini çekmek için genellikle "Hollywood film kalıpları" içerisinde yansıtılmıştır.³⁵ Dinsel filmleri, Türk sinemasının o dönemlerde içinde bulunduğu büyük bunalım karşısında ne yapacaklarını şaşırın sinemacıların başvurduğu Özön'ün "*din ticareti*"³⁶ olarak tanımladığı, Yenen'in ise "*Ticari Kazanç Aracı Olarak Din*"³⁷ olarak değerlendirdiği bu tür filmlerin bazı açılardan yapımcılara avantaj sağladığı ifade edilebilir. Öncelikle Anadolu insanının hassas dini duygularının menfaate çevrilmesi yoluyla bir pazar oluşturma amacı söz konusudur. Zira derme çatma dekorlar, uydurma giysiler, özensiz derlenmiş figüranlarla son derece ilkel biçimde çekilen bu filmlerin, maliyetleri de oldukça düşüktür. Aynı dekor, giysi ve oyuncularla aynı tarz çok sayıda film çekmek mümkündür. Konu sıkıntısı da "kıyas-ı enbiya"lardan birçok senaryo çıkarmakla aşılmıştır. Bu durumdan istifade etmek isteyen bazı yapımcılar da bu tür filmlerin ilgi görmesi üzerine Mekke, Bağdat ve Şam gibi önemli kentlerdeki kutsal mekânların görüntüleri ile İstanbul cami ve türbeleri, Konya Mevlana Müzesi ve Şanlıurfa Halil İbrahim Camisi'nin görüntülerini bir-

33 Yaylagül, Levent, "1960-1970 Dönemi Türk Sinemasında Düşünce Akımları", *Sinemada Anlatı ve Türler*, F. D. Küçükçurt - A. Gürata(Ed.), Vadi Yayın, Ankara, 2004, s. 266-268.

34 Yenen, a.g.e., s. 52-53.

35 Özön, Nijat, *Sinema Sanatına Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s 211-212.

36 Özön, a.g.e.

37 Yenen, a.g.e.

leştirek meydana getirdikleri filmlerde Kâbe sahneleri kullanarak diğerk Müslüman ülkelere satma başarısı da göstermişlerdir.³⁸ Ticari açıdan seyircilerin dini duygularından istifade etmeyi amaçlayan bu tür filmler, “dini film” olarak tanımlansa da milliyetçilik vurgulu diğerk tarihi filmlerle benzerlik göstermektedirler. Çünkü hikâyelerin, inanan Müslüman iyilerle, inanmayan kâfir kötüler arasında kurgulanması sebebiyle kişilikler ve olaylar İslam tarihinin fantazyaya dönüştüğü arkaik bir sinema dünyasından seslenen mitolojik kahramanlara dönüşmektedir. Olayların duygu ve gerçeklikten uzaklaştırılarak masalsılaştırılan bir dille aktarılması, dinin tecrübe edilen günlük hayatla ilişkisinin bulunmadığı dünya tasavvuruyla eski zamanlara ait bir gelenekle özdeşleştirilmesine yol açmaktadır. İnsanların karşılaşılabileceği sorunlara pratik çözümler üretmeyen menkıbe işlevi gören dinsel filmler, Müslüman olmanın erdemlerini hatırlatan ama İslami hayat tasavvurları ve meselelerinden yoksun bir yapıda ortaya çıkmışlardır.³⁹ Dinsel (hazretli) film türlerinde senaryolar tamamen tarihsel karizmatik dini şahsiyetler üzerine kurgulanmaktadır. Bu durum dinsel bir öykünün, toplum tarafından kabul görmüş dini bir şahsiyetin hayatı bağlamında anlatılmasının kolaylığı yanında sinema sektörünün oluşturduğu film kahramanları yoluyla canlılığını devam ettirmesiyle de ilişkilendirilebilir. Bir yapıtın sinema hüviyetine dönüşmesi için sinemasal mantık ve retorığın oluşturulması gerekmektedir. Dinsel filmler, din ve din ile ilgili unsurların aktarımında kullandıkları basit teknikler dolayısıyla “ilkel simgecilik” kavramıyla değerlendirilebilir. İlkel simgecilik kavramı, anlatılmak istenilen bir olayın genel bütünlükten yoksun olarak simgelere verilen aşırı önemi ifade etmek için kullanılır.⁴⁰

Milli Sinema akımı, 1970 yılında "*Birleşen Yollar*" filmi ile başlayan ve en son örneğini "*Hür Adam*" (2010) filmi ile beyaz sinema, muhafazakâr sinema, İslamcı sinema, İslami sinema gibi kavramlarla tanımlanmaya çalışılan; kültürel kaynak olarak dini (İslam) bir tez olarak sinemaya taşımayı amaçlayan ve Yenen'in dini temaları kullanma biçimine göre değerlendirdiği ve "*Kültürel Bir Tez Olarak Din*"⁴¹ şekilde ifade ettiği Türk Sinema akımıdır. Milli sinema kavramının bir akım haline gelmesinde en büyük etkenin Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) bünyesinde faaliyet gösteren “MTTB Sinema Kulübü” olduğu söyle-

38 Candemir Özden, *Türk Sinemasında Dini Filmler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 1986, s. 19.

39 Maktav, Hilmi, "Kur'an'dan Kurama İslami Sinema", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İslamcılık)*, Cilt: 6 , 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 991.

40 Wollen Peter, *Sinemada Göstergeler ve Anlam*, 2. Baskı, (Çev Bülent Doğan, Zafer Aracagök), Metis Yayınları, İstanbul, 2004, s. 147.

41 Yenen, *a.g.e.*, s. 62.

nebilir. MTTB'nin milli sinema akımındaki rolü, Türk Sinematek Derneğinin devrimci sinema üzerindeki rolü ile benzerlik göstermektedir. Nasıl ki devrimci sinema fikrine sahip sinemacılar bu dernek etrafında birleşmişler ve düşüncelerini olgunlaştırmışlarsa milli sinema fikri de MTTB etrafında toplanan sinemacılar tarafından olgunlaştırılmıştır.

Milli Sinema akımını “İslami Sinema” kavramı ile tanımlayan Maktav'a göre, bu sinema akımı gücünü Türkiye'deki İslami düşüncenin yükselişinden almakta ve söz konusu filmlerin “tebliğ” misyonu üstlenerek kendisini Kemalist modernleşmeye karşı konumlandırmıştır. Bu durumda geçerli ve güncel olanın kodları ile iz süren Milli Sinema, her ne kadar Türkiye'deki sekülerizasyon savunucuları tarafından endişe ile karşılansa da tıpkı kendisine aidiyet atfettiği siyasi anlayış gibi pragmatist bir tutum içinde var olmuş, varlık nedeni reddettiği şeyden öteye geçememiş ve bu tutum sinema diline de zafiyet olarak yansımıştır.⁴² Milli Sinema akımının Türk Sinema Tarihi içerisindeki önemi, yönetmenlerin filmlerinde açık veya sembolik düzeyde İslam'a ilişkin atıflarından kaynaklanmaktadır. Neticede din, Türk toplumunun karakterini oluşturan birincil etkidir ve beyazperdede “tez” olarak kullanılmaktadır. İslam'ın sinemada “tez” olarak kullanılmasından maksat, iki yüz yıldır batılılaşma serüveninde doğu-batı karşıtlığı üzerinden aidiyet sorunu yaşayan Türk insanının ancak İslam dini ile sağlıklı bir çözüm geliştirebileceği düşüncesidir. Bu düşüncenin sinemada örnekleri ise Milli Sinema filmleri olarak adlandırılmaktadır.

Modernleşme sürecinde Tanzimat'tan itibaren devam ettirilen tartışmalar, daha çok dinin ilerleme ve çağdaşlaşma karşısındaki konumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü “kökten baticı cumhuriyet seçkinleri”, dini, bir iktidar aracı olarak tanımlamış ve belirli vurgularla tanımlanan bu din anlayışını merkezde tutarak hedef seçilen çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşma çabalarında dini “çağdaşlaşma karşıtı” bir konuma indirgemişlerdir.⁴³ Bu karşıtlık ise dine atfedilen iki özellik dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Birincisi dinin gerçek işlevinden uzaklaşarak “bidat ve hurafelerle kuşatılması”, ikincisi ise dinin “siyasal amaçlar” için bir araç haline getirilmesidir. Türk sinemasında birçok ilki gerçekleştiren ve aynı zamanda sinema sanatının Türkiye'de gelişmesine engel olmakla suçlanan Muhsin Ertuğrul, Cumhuriyetin modernleşme projesini benimsemiş bu doğrultuda filmler üretmiştir.

Yenen, “*Geleneksel Türk Sineması*” olarak adlandırdığı 1960–1996 yılları arasında yapılan filmlerde ise din, dindarlık ve din adamı konularının “daraltılmış”

42 Maktav, *a.g.m.*, s. 989.

43 Kılıç, *a.g.m.*, s. 21.

bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Yenen, Geleneksel Türk Sineması'nın popüler filmi örneklerinde ise din, köy ve köylülük ile ilgili bir olgu şeklinde ortaya çıktığını, dindarlığın da “köy ve gecekondu dindarlığı” tipolojilerine uygun özellikler taşıdığını ifade etmektedir. Bunlar; kurban bayramı, adak kurbanı, kurban edilecek hayvanın süslenmesi, muska, imam nikâhı, imam nikâhı sırasında anahatar ve bıçak kullanmak, kurşun dökülmesi, yedinci ve kırkıncı günlerin kutsallığı, cenaze töreni, yeni doğmuş çocuğun kulağına ezan okumak, yağmur duası, başlık parası duası, bel büyüü, kurban olarak horoz kesilmesi, Müslüman bireyin mutlaka bir tarikata intisap etmesi ve doğru yolu bulabilmesi için bir şeyhe bağlı bulunması, köylünün imam veya ağanın kulu olması, dini açıdan “teknik ve medeniyetin günah” olarak algılanmasıdır.⁴⁴ Yenen ayrıca gecekondu dindarlığının iki boyutuna dikkat çeker. Birincisi, köy şartlarında sahip olunan inançlara sıkıca bağlı kalmak, ikincisi ise göç edilen şehrin değerlerini benimsememe konusunda bilinçli bir direnç göstermektir.

Yeni Türk sinemasında ise din, sinema açısından “kabullenilmiş” bir sosyal gerçeklikle temsil edilmektedir. Bu durum, şiddet, terör, modernleşme, gündelik hayat gibi sosyal ve kültürel konuların dini bağlamda incelenmesiyle anlaşılmaktadır. Ayrıca ilk dönem ve geleneksel Türk sinemasındaki din adamı tiplerini yerlerini sosyal aktörler olarak karakterlere bırakmaktadır. Yeni Türk sinemasında din adamları farklı özellikleri itibarıyla temsil edilmeleri açısından “din adamı tipolojisi” oluşturmaya imkân vermektedir. Yine dindarlık tipolojisi de kentlilik olgusuna uygun bir şekilde “kent dindarlığı” olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Yüzyılı aşkın bir tarihe sahip Türk Sineması, her ne kadar farklı dönemselleştirmelere ayrılrsa da ele aldığı konular genel olarak benzerlikler göstermektedir.⁴⁶ Bu konuların önde gelenleri ise bir şekilde din, din adamı ve dindarlığa ait temsillerdir. Dolayısıyla din konusu veya dini temsiller Türk Sineması'nda incelenmesi, anlaşılması ve kavranması gerek başat unsurlardır.

Sonuç

Türk Sineması yaklaşık yüzyıldır toplumsal hayatımızı perdeye taşımaktadır. Bu süre içinde pek çok tema arasında gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak dini imgelerde bir şekilde sinemada konu edilmektedir. Sinema, her ne kadar devlet tarafından ihmal edilmiş olsa da sinema yapımcı ve yönetmenleri -az sayıda alternatif girişim dışında- genelde hakim siyasal atmosfere uygun filmler üretmeyi ter-

44 Yenen, *a.g.e.*, s. 200.

45 Yenen, *a.g.e.*, s. 200.

46 Tunalı, *a.g.e.*, s. 174.

cih etmişlerdir. Bu hakim siyasal atmosfer ise doğal olarak Cumhuriyet'in resmi ideolojisidir. Muhsin Ertuğrul'un başlattığı Türk Sinema geleneği pek çok açıdan günümüze kadar devam ettiği gibi din imgelerin ele alınma biçiminde de devam etmiştir. Dönemsel olarak farklılıklar göstermekle birlikte din genelde modernleşme sürecinde hiç de hak etmediği halde gelenekle özdeşleştirilerek, modernleşme karşısı ve olumsuz bir unsur olarak filmlerde yer almıştır.

Yaklaşık bir tahminle 10.000 civarında bir sayıya ulaşan Türk Sinema filmleri her ne kadar dönemsel farklılar gösterse ve yönetmenlerin öznel bakış açılarıyla şekillendirmiş olsa da dönemin toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısını yansıtan zengin bilgiler içerebilmektedir. Dolayısıyla Türk film arşivi, yakın tarihin sağlıklı bir tahlilini yapmak için muazzam bir imkân barındırmaktadır. Sosyal bilimler için değerlendirmeyi bekleyen bu arşivler, daha spesifik ve derinlikli çalışmalara konu edilebilir. Bu bağlamda din imgesi özelinde yapılacak daha ayrıntılı ve daha derinlikli çalışmalar, yakın geçmişin daha sağlıklı bir biçimde değerlendirilmesi için yararlı olabilir.

Kaynakça

- Abisel, Nilgün, *Türk Sineması Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- Candemir Özden, *Türk Sinemasında Dini Filmler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 1986.
- Coşkun, Esin, *Türk Sinemasında Akım Araştırması*, Phoenix Yay., Ankara, 2009.
- Daldal, Aslı, *1960 Darbesi ve Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*, Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Güçhan, Gülseren, *Toplumsal Değişme ve Türk Sineması*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.
- Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, 3. Baskı, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.
- Kaplan, Neşe, *Aile Sineması Yılları 1960'lar*, Es Yayınları, İstanbul, 2004.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yay. İstanbul, 2008.
- Karakaya, Handan, *Türk Sinemasında Din Adamı Tiplemesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008.
- Karpat, Kemal. H., *İslam'ın Siyasallaşması*, Bilgi Ü. Yay., İstanbul, 2004.
- Kılıç, Ahmet Faruk, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarındaki Din Politikalarının Şifresi" , http://www.dem.org.tr/dem_dergi/2/dem2mak3.pdf, (Erişim: 15.02.2015), 2007.
- Kırel, Serpil, *Yeşilçam Öykü Sineması*, Babil Kitap, İstanbul, 2005..
- Kuyucak Esen, Şükran, *Türk Sinemasının Kilometre Taşları*, Agora Kitap, İstanbul, 2010.
- Maktav, Hilmi, "Cumhuriyet'in Sinemacısı Muhsin Ertuğrul", *Tarih ve Toplum Dergisi*, Kasım, Sayı: 227, İstanbul, 2002.
- , "Kur'an'dan Kurama İslami Sinema", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İslamcılık)*, Cilt: 6 , 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

- Monaco, James, *Bir Film Nasıl Okunur*, (Çev. Ertan Yılmaz), Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Özgüç, Ağah, *Türlerle Türk Sineması*, Dünya Kitapları, Sinema Dizisi, İstanbul, 2005.
- Özön, Nijat, *Sinema Sanatına Giriş*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Öztürk, Serdar, *Erken Cumhuriyet Döneminde Sinema-Seyir-Siyaset*, Elips Kitap, Ankara, 2005.
- Scognamillo, Giovanni (2003), *Türk Sinema Tarihi*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tunalı, Dilek, *Batıdan Doğuya, Hollywood'dan Yeşilçam'a Melodram*, Aşına Kitaplar, Ankara, 2006.
- Uçakan, Mesut, *Türk Sinemasında İdeoloji*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1977.
- Yaylagül, Levent, "1960–1970 Dönemi Türk Sinemasında Düşünce Akımları", *Sinemada Anlatı ve Türler*, F. D. Küçükkurt - A. Gürata(Ed.), Vadi Yayın, Ankara, 2004.
- Yenen, İbrahim, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Türk Sinemasında Din Dindarlık ve Din Adamı Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora), Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Wollen Peter, *Sinemada Göstergeler ve Anlam*, 2. Baskı, (Çev Bülent Doğan, Zafer Aracagök), Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Maddî Terakki, Kültürel Değişme, Gecikme ve Kültürel Buhranlarımız

Emine ÖZTÜRK (*)
Ahmet Emin SEYHAN (**)

Öz

Kültürün maddi ve manevi birtakım unsurlarının varlığı ve kültürün tanımı üzerinde çok farklı münazara ve mülahazalar vardır. Bu çalışmanın amacı, maddi ve manevi terakkinin paralel olmadığı toplumlarda nelerin yaşanabileceğini ve bu konuya Kur'an ve Sünnetin bakışını ortaya koymaktır. Çalışma yapılrken dökümantasyon ve tasvir metodundan faydalanılmıştır. Bu çalışma özetle, köksüz ve taklidi bir maddi terakkinin(maddi kalkınmanın), aslında nasılda bir terakkiden(kalkınmadan) ziyade, sosyal hastalıkların kaynağı olabildiğini anlatmak ve açıklamak amacıyla yazılmıştır.Bunu yaparken tarihsel örnekler ve konuyla ilgili temel teorik zemin ortaya konarak, manevi terakkiden yoksun bir maddi terakkinin yani diğer adıyla kültürel gecikmenin her türlü manevi buhranın altında yatan temel neden olduğu savı ispatlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca özellikle çalışmanın birinci bölümünde William FieldingOgburn'un teorisinden faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Maddî Terakki, Kültürel Değişme, Gecikme ve Kültürel Buhran

Materialistic Developement, Cultural Change, Cultural Lag, Cultural Depression

Abtsract

The purpose of this study is to set out the things which can be experienced in societies in which material and nonmaterial development is not parallel and the point of view in terms of Koran and Sunnah. During the study, documentation and description method has been used. This article, has beenn written to express

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı öğretim Üyesi

** Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

an tell a single, rootless and an imitation materialistic develeopment, how could it be rather than a develeopment infact it could be totally the source of all the illnesses. While we are doing this, we have benefited from the historical examples, theoretical floor. We have tried to prove that cultural lag is the basic source of all social and spiritual depressions. On the other side, in the first section of the study, we have benefited from William Fielding Ogburn’s theory.

KeyWords: Economical Develeopment, Cultural Changing, Cultural Lag, Cultural Depression

Giriş

Kültürün maddi ve manevi birtakım unsurlarının varlığı ve kültürün tanımı üzerinde çok farklı münazara ve mülahazalar yapılmıştır. Bu çerçevede ele alması düşünülen “Maddi terakki, Kültürel Değişme, Gecikme ve Kültürel Buhranlarımız” adlı çalışma maddi ve manevi terakkinin aslında sanıldığı gibi at-başı gitmediğini, hatta genellikle hazmedilmemiş ve yerel olmayan maddi terakkilerin manevi buhranları nasıl tetiklediğini sosyolojik temelleriyle açıklamaya çalışacak ve bu arada Kur’an’ın da maddi-manevi terakkiye bakışını ele alınacaktır.

Öncelikle kültürün tanımıyla işe başlamak yerinde olacaktır. Mümtaz Turhan artık alanda Türkçe bir başyapıt halini alan “Kültür Değişmeleri” adlı çalışmasında, kültürü şöyle tanımlamaktadır. “Kültür bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte o cemiyetin ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder.”¹

“Bu anlamda kültür bir toplumda mevcut her nevi bilgi, alaka, itiyat, kıymet ölçüleri ve umumi atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine aldığından ve bütün bu değerlerin söz konusu toplumun ekserisinde müşterek olan ve o topluma kendisini diğer toplumlardan ayırt eden bir hayat tarzı temin ettiğinden dolayı her toplumun kültürü kendine özgü olup, onu diğer toplumlardan ayırır. Ancak kültür maddi ve manevi olmak üzere iki ayrı kısımdan oluşur. Kültürün maddi unsurları yani medeniyete taalluk eden unsurlar zamanla değişir. Buna bağlı olarak zamanla manevi ya da maddi olmayan kültür unsurları da değişir. Buna da kültürel değişme denir. Kültürel değişmenin yukarıdaki kültür tanımı doğrultusunda yapılan bir tanımı ise şöyledir. “Kültür değişmesi, bir cemiyetin nizamını yani içtimai, maddi, manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe

1 Mümtaz Turhan; *Kültür Değişmeleri*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2006, s.48.

kalbeden bir prosestir. Böylece kültür değişmesi bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskan tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, içtimai iktisadının dayandığı istihkak maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder.”² Kültürel değişme bu anlama gelmektedir. İşte bu çerçevede kültürü maddi unsurları ile manevi unsurlarının aynı hızda değişmemesine manevi unsurların yani maddi olmayan unsurların geç değişmesine kültürel gecikme denir, kültürel gecikmenin de toplumda neden olduğu pek çok manevi ve kültürel buhran vardır. Bu konuya *Sosyoloji Tarihinde* en çok değinen William Fielding Ogburn’dur.

Ogburn’un sosyolojik düşünceye yaptığı en önemli katkılardan biri onun 1923 yılında yayınladığı ve bu araştırmaya konu olan “Sosyal Değişme”(Social Change) adlı çalışmasıdır. “Sosyal değişme konusunda yaptığı özgün çalışmaları ve özellikle de kültürel gecikme kuramı ile tanınan Ogburn fonksiyonalist kuramcılar arasında yer alır. Ogburn toplumun amaçlanan temel niteliklerinin uyum, denge, düzen ve bütünlük olduğu düşüncesinden hareket etmesi, onun fonksiyonalist kuramcılar arasında yer almasının temel nedeni olmuştur.”³

“Fonksiyonalist yaklaşım içerisinde yer alan William Ogburn Ferdinand Tönnies’in toplum-topluluk ayırımına benzer bir şekilde durağan ve değişen toplumlar ayırımı yapar ve özellikle durağan toplumlar üzerinde durur. Ogburn’a göre durağan toplumlar kültürel kalıpları değişme göstermeyen toplumlardır. Durağan toplumlarda yenilik ve icat yoktur. Bu toplumlarda egemen olan davranış tipi kaderciliktir. Daha otoriter bir yapıya sahip olan durağan toplumlarda yaşlıların görüşleri ön plandadır. Hukuk ve kanun durağan toplumlarda çok kuvvetlidir. Ahlak bu toplumlarda sert, kesin, değişmez kurallardır; gelenek ve görenekler bu toplumların en otoriter kesimini meydana getirir. Durağan toplumlarda birey ile toplum arasında sürtüşme mevcuttur. Toplum bireye egemendir ve bireysel farklılaşmaya izin vermez. Duygular ve seremonilerin daha belirgin olduğu durağan toplumlarda sınıf ve kast sistemi ve bu gruplar arasındaki ayırım çok belirgindir. Durağan toplumlarda sanat, değişen toplumlara göre daha az desteklenir. Durağan toplumlarda din de kuvvetlidir. Son olarak kültür, durağan toplumlarda tam bir bütünlük gösterir. Çünkü uzun zaman değişmeyen kültürel öğeler arasında tam bir bütünlük sağlanmıştır.”⁴

Sezgin Kızılcılık, Ogburn’un kültürel gecikme kuramını şöyle izah etmektedir. “Kültür bir toplumun üyesi olarak bireyin öğrendiği bilgiyi, sanatı, ahlakı

2 Turhan, *a.g.e.*, s.49.

3 Sezgin Kızılcılık; *Sosyoloji Teorileri*, Yunus Emre Yay., Konya, 1994, s. 407.

4 Kızılcılık; *a.g.e.*, s. 407-408.

ve imanı, örf ve adetleri, beceri ve alışkanlıkları içine alan girift bir bütündür. Tanınmış Alman Antropoloji bilgini Turhnwald'a göre; kültür, tavırlardan davranış tarzlarından, örf ve adetlerden düşüncelerden, düşünce sistemlerinden ortaya çıkmış bir sistemdir. Bu çerçevede kültür, bütün inançların zamanla birbirleriyle kaynaşması sayesinde uyumlu bir bütün haline gelmiştir.”⁵

“Bu bakımdan uyum sürecinin bir ürünü olarak, belli bir kültürün unsurları uyumlu ve bütünleşmiş bir sistemi oluşturmak eğilimindedirler. Bu açıdan bütünleşmeyi sağlayan temel olgu maddi kültür unsurları ile maddi olmayan kültür unsurları arasındaki uyum ve dengedir. Ancak kültürlerin tam anlamıyla bütünleşmiş sistemler olduğunu söylemek olanağı yoktur. Tarihi ve çevresel etmenlerin etkisi nedeniyle, hiçbir kültürel sistemde sürekli ve tam bir bütünleşme görülmez. Bütünleşme tam olurken iç ve dış güçler dinamiğindeki bir değişme dengeli ve bütünleşmeyi temelinden sarsar. Her kültür sistemi hızlı ve yavaş olmak üzere değişir. Bir bakıma değişme her kültür için kaçınılmazdır. Bilinen kültür değişme kalıpları: Yayılma, iktibas ve taklittir. William F. Ogburn ise bu değişimin, icat birikim yayılma ve uyum sağlamak üzere dört unsura dayandığını söyler.”⁶

“Diğer bir deyişle Ogburn'a göre, sosyal değişme kültürel evrim sonunda ortaya çıkar. Ogburn kültürel evrimi açıklayan unsurları yukarıda da belirttiğimiz üzere, icat, birikim, yayılma ve uyum sağlama olarak belirtir. İcat sadece mekanik değil, aynı zamanda toplumsaldir. Herhangi bir icat üç unsurun birleşmesi ile meydana gelir. İcadın yapılabilmesi için, 1)Zihinsel yetenek, 2) Toplumsal talep ve 3) Kültürel taban unsurları gerekir. Birikim kültürel tabana yapılan ilavelerin toplamıdır. Bu ilaveler yeni buluşlar şeklinde yapılır. Birikimin en hızlı olduğu alan bilgi alanıdır. Birikim sonucu, insan kendinden önce yaşamış olanların mirasına konar. Yayılma bir icadın ortaya çıktığı kaynaktan başka yerlere dağılma sürecidir. Yeniliklerin yayılması, haberleşme ve ulaşımın gelişmesiyle oldukça hızlanmıştır. Uyum sağlama tüm sosyal, kültürel sistemin yeni icada göre kendini organize etmesidir. Kültürel sistemin her ögesi birbiriyle ahenkli bir şekilde bütünleşmiştir. Bu bütünleşme ancak uzun süre durgun toplumlarda görülür. Hiç bir yeniliğin ortaya çıkmamış olması bu ahenkli bütünlüğün nedenidir. Yeni bir icat ortaya çıktığı zaman kültürel sistemin bazı unsurları değişir. Öteki unsurları ise, bu değişen unsurlara uyum sağlar. Bu uyum sağlama bütün unsurları kapsayacak şekilde hemen gerçekleşmez. Bu bağlamda herhangi bir yeni buluş veya icat toplumun kültür yapısında –maddi veya maddi olmayan unsurların herhangi birinde- değişmeye neden olur. Ogburn'a göre modern kültürün çeşitli parçaları aynı hızla değişmeyebilir, kültürün bazı parçaları diğerlerine oranla daha hızla

5 Kızılcılık, *a.g.e.*, s. 408.

6 Kızılcılık, *a.g.e.*, s. 408-409.

değişir. Örneğin Ogburn, endüstri ve eğitimi iki değişken olarak ele alır ve bu değişkenlerin birbirleriyle ilişkili olduğunu söyler. Endüstride meydana gelen değişmeler eğitim sisteminde değişmelere yol açar ve eğitim sistemi yasaları daha hızlı değişir. Maddi olmayan kültür maddi kültürü geriden takip eder. Bunun sonucu olarak, maddi olmayan kültür, maddi kültüre uymaya çalışır. Ancak Ogburn'un da belirttiği üzere, bu uyum sağlama hemen meydana gelmez, uzun süre alabilir. Bu süre içinde kültürel gecikme ortaya çıkar.⁷

“Kısacası, Ogburn, bir kültürün maddi unsurlarının daha hızlı, maddi olmayan unsurlarının daha hızlı, maddi olmayan unsurlarının ise daha yavaş değiştiğini, bu iki unsur arasında bir boşluğun ortaya çıktığını ve aralarında yeterli bir bütünleşmenin olmadığını vurgulamak için kültürel gecikme kavramını geliştirir. Ogburn'a göre, kültürel gecikme kavramını belirlemek için aşağıdaki dört adımın atılması gerekir. 1) Kültürel sistem içinde en az iki değişkenin, (maddi ve maddi olmayan kültür unsurları), belirlenmesi; 2) Bu değişkenlerin uyum içinde olduklarının gösterilmesi; 3) Bu iki değişkenden biri değişirken, diğeri değişmediği yada birinin diğerinden daha fazla değiştiğinin tarihlerle gösterilmesi, 4) Bir değişkenin diğerinden önce yada ondan daha fazla değişmesi durumunda, önce olandan daha az doyurucu bir uyumun bulunduğu gösterilmesi gerekir. Ogburn'a kültürel gecikmeye yol açan birçok örnek vardır. Siyasal, ekonomik ve sosyal olsun her alanda görülen kalıplar, yüzlerce yıl önceki sosyal koşullar için bulunmuş olup günün koşullarına artık uymamaktadır. Kentlerin, kasabaların, devletlerin ve ulusların bugünkü sınırları eski arabasıyla yapılan ulaşım, köy nüfusuna ve el sanatları ekonomisine uygun düşecek şekilde çizilmişti. Yine mahkemeler, hapishaneler ve polis örgütleri de hala, tıbbi, psikiyatrik, psikolojik, sosyolojik, kriminolojik bilgilerin bugünkü gelişmesinden çok daha önce kabul edilmiş anayasa ve kanunlara göre faaliyet göstermektedir. Sosyal icatların sosyal koşullara ayak uyduramamasından başka, fizik araçların ortaya attığı gereksinimleri karşılayacak sosyal icatların, toplumun dengesinde bozulmalara yol açacaktır.”⁸

Ogburn'un teorisi çerçevesinde kültürel gecikmenin yarattığı buhranlar yahut problemler ise şunlardır. “Ogbrun'a göre toplumda sosyal problemler bazı uyum eksikliğinden (lack of adjustment) ortaya çıkar. Maddi kültürdeki değişmeler sosyal organizasyon ve gelenekler gibi kültürün diğer parçalarının da değişmesini zorlar. Anacak kültürün maddi olmayan kısımlarındaki değişme hızlı olmaz. Dolayısıyla belli bir süre bir intibaksızlık periyodu yaşarız ve böylece sosyal problemler artmaya başlar. Bu bağlamda Ogburn'a göre bir kültürün çeşitli kısımlarındaki farklı değişme oranlarından çıkan sosyal problemler vardır. a)Nüfus Deneti-

7 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 409-410.

8 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 410-411.

mi: Nüfus çeşitli yönlerden temel bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü savaş, siyaset, ekonomi, bilimin gelişmesini de kapsamak üzere eğitim problemlerinin çözümlenmesi, esas itibariyle ölüm, doğum oranlarını etkileyen etkenler arasındaki belirli denge ile kaynaklara ve teknolojiye dayanan, hayat standartlarının iyi şekilde korunmasına bağlı bulunmaktadır. Böylece doğum, ölüm oranları, kaynakları ve teknoloji arasındaki dengesizliğin yarattığı ikilem en azından dünya nüfusunun yarısından fazlasının problemi olmaktadır. Yiyecek maddelerindeki artış, kaynaklar ve bunlardan yararlanmayı sağlayacak teknolojiye dayanmaktadır. Teknoloji ise nüfusun büyük bir kısmının sürekli olarak yiyecek peşinde koşması yerine, gıda kaynaklarının geliştirilebilmesine ve iyi kullanılması için gerekli araçların üretime yönelmesini sağlayacak koşullar altında gelişebilmektedir. Bu da, nüfusun büyük çoğunluğunun öteden beri bildiği teknik yollarla doğrudan doğruya gıda üretimine katıldığı süreçte mümkün olmaz.”⁹

“Sanayileşmiş ülkelerden sağlanacak yardım sadece doğum, oranını yükseltmeye yol açacak açıklıktan ölenlerin sayısını geçici şekilde azaltmakla sonuçlanacak ise, faydalı olmayacaktır. Bu ikilem kültür unsurlarının farklı değişme oranlarının yarattığı ya doğum oranını azaltmak yada ölüm oranını artırmakla çözümlenebilir. İkincisi herkesçe reddedilmiş olduğuna göre, geriye doğumun kısıtlanması problemi kalmaktadır. Bu önemli problem ise eğitim ve propaganda hakkındaki sosyal etkinlikler ile gerekli biyolojik bilgileri kapsayan doğum denetimi tekniğini ilgilendirmektedir. Bu açıdan fazla kalabalık olan kentlerde alınan kapsamlı tedbirlerin bu yöne çevrilmesi gerekir.”¹⁰

b)Kültürel gecikmenin yol açtığı bir başka problem ise ekonomik dalgalanmalardır. Ekonomik dalgalanmalar daha çok sanayileşmiş toplumlarda görülür. Ekonomik dalgalanmalar ekonomik üretim ve tüketim süreçleri arasında, yeterli ilişkilerin kurulmasını ve uyumu sağlayacak, sosyal icatların beklediği bir tutarsızlık hali olarak tanınmaktadır.

c)Kültürel gecikmenin yarattığı bir diğer problem ise, sosyal çözülmüdür. Şöyle ki, kültürü oluşturan maddi ve maddi olmayan her unsurun arka planında onu meydana getiren inanç ve değerler sisteminin varlığı söz konusudur. Bu açıdan yeniliğin bir toplumdan ötekine aktarılması süreci aynı zamanda, yeniliği meydana getiren temeldeki zihniyet ve değerlerin de alıcı toplumu etkilemesi anlamına gelir.¹¹

9 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 411.

10 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 411-412.

11 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 412.

TomBottomore, sanayileşmekte olan ülkelerin Batı'nın ilim ve tekniğini alabileceklerini ancak kendi din ve felsefe sistemlerini, sanat şekillerini korumak zorunda olduklarını beyan etmiştir.¹²

Fakat sanayileşmekte olan ülkeler, Türkiye gibi Batı'nın maddi kültürünü alırken, Batı'nın maddi olmayan kültüründen de etkilenmektedir. Bu durumda sanayileşmekte olan toplumların maddi olmayan kültürü bozulmaya başlamaktadır. Böylesi süreçlerin sonucunda manevi buhranlar ortaya çıkmaktadır, bu manevi buhranlar da sosyal çözümleri tetiklemektedir. Buna önemli bir örneği önemli Şah dönemi İran'ı teşkil etmektedir. İran Şah'ı ülkesini hızlı bir şekilde modernleştirmek için aşırı çaba sarf etmiştir. Modernleşme planı çerçevesinde binlerce genç daha iyi bir eğitim görmeleri için Batı'ya gönderilmiştir. Bu dönemde İran'da birçok sanayi kuruluşları, fabrikalar kurulmuş; bu fabrikaların başına yurt dışından uzman kişiler getirilmiştir. Aynı zamanda kültürel alanda da ciddi bir modernleşme süreci ortaya çıkmıştır. Fakat hem Şah hem de İran'daki modernleşme süreci maddi olmayan kültür unsurlarında meydana gelen buhranlardan dolayı kültürel gecikmenin kurbanı olmuştur.¹³

Aynı şekilde Orhan Türkdoğan'ın kitabında anlattığı Yir-Yoront kabilesinin de yaşadığı benzer bir olay söz konusudur. "Yir-Yorontlar Avustralya'da geniş sahalar üzerinde göçebe olarak dolaşır ve besin toplamakla geçinirdi. Kültürlerinin esasını taş balta teşkil ederdi. Taş balta ile yiyeceklerini toplarlar, sığınaklar yaparlar ve üretim faaliyetlerinde bulunurlardı. Fakat yabancı misyonerler, bu kabileyi karşılaştıkları zaman, onlara çelik balta hediye etmişlerdi. Çelik baltanın kabulünden önce taş balta ile ilgili diğer bir gelenek de şudur. Bu kabiledede sadece erkekler taş baltaya sahiptirler, kadınlar ve çocuklar ise onu yalnızca bir alet olarak kullanırlar. Misyonerler çelik baltayı bu kabileye takdim ettikleri zaman hızlı değişimlerin vukua geleceklerini zannetmişlerdi. Gerçekten de taş balta yerine çelik baltanın kabulü hususunda bir mukavemet görülmedi. Çelik balta yerli halkın işini görmede çok faydalı oldu ve taş balta süratle ortadan kalktı. Böylece balta Yir-Yorontlar'ın ilerlemesine bir hayli yardım etti. Uyku için boş zaman buldular ve efendice hareket etmeye başladılar. Misyonerler çelik baltayı herkese dağıtmışlardı. Halbuki kabile geleneğine göre yalnızca erkeklerin çelik baltaya sahip olmaları gerekiyordu. Bununla beraber gençler yaşlılara nazaran daha kolaylıkla çelik baltayı kabul ettiler. Fakat Yir-Yorontlar arasında statü münasebetlerinin parçalanması ve yaş ile cinsiyet rolleri arasında bir karışıklık vukua geldi. Ayrıca vaktiyle cemaate yüksek hürmet statüsünü temsil eden ihtiyarlar, bundan böyle kadınlara gençlere bağlı kaldılar. Keza kabilenin ticari geleneği de

12 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 412.

13 Kızılçelik, *a.g.e.*, s. 413.

bozuldu. Buna paralel olarak değişimi yapanlar arasındaki dostluk bağları koptu. Mızraklarla taş baltanın trampasını sağlayan bütün büyü ve merasimler unutuldu. Yir-Yorontlar'ın sosyal yapısı ve dini sistemi de, çelik balta yeniliğini intibak ettirmek hususundaki kabiliyetsizlikleri yüzünden alt üst oldu. Çelik balta Yir-Yorontlar arasında bütün sosyal değişmelerin sebebi olmakla kalmadı aynı zamanda bütün kültürel düzensizliklerin yani “anomie”lerin de bizim deyişimizle manevi buhranlarında nedeni oldu.”¹⁴

Anlaşıldığı kadarıyla maddi terakki her zaman manevi terakki anlamına gelmemektedir. Hz.Musa dönemi Mısır'ı maddi açıdan en parlak günlerini yaşarken bir peygamberi yalanladıkları için helak olmakla yüz yüze kaldılar. Pompei kavminin, Sodom ve Gomore'nin helak edilmelerini peygamberleri ve Tanrı'nın kitabını yalanlamalarıdır. Oysa bir Peygamberi yahut Tanrı'nın kitabını yalanlamak maddi yani ekonomik açıdan en ileri toplum dahi olsa söz konusu toplumların helak sebebi olabilmektedir. Buda bize göstermektedir ki, maddi terakki ile manevi terakki her zaman at başı gitmemiştir, gitmesi de mümkün görünmemektedir. Hazmedilmemiş maddi terakki çoğunlukla manevi terakkiyi değil manevi yani kültürel buhranları beraberinde getirmektedir. Tarihsel örneklerine baktığımızda ekonomik açıdan tavan yapmış toplumların (yani Hz. Musa dönemi Mısır'ı yahut Pompei ve Sodom, Gomore gibi toplumların) manevi açıdan çöküşü yaşadıklarını görmekteyiz. Bu aslında şaşırtıcı bir durum değildir. Zira toplumsal yaşamı evrelere ayıran İbn Haldun da toplumun sekülerleştikçe maneviyatını yitirdiğini bize tavırlar nazariyesinde şöyle açıklamaktadır. Tavırlar nazariyesinde barış döneminin hemen arkasından tembelliğin kol gezdiği sekülerleşmiş israf evresinin gelmesi oldukça manidardır. “1) Zafer dönemi, 2) İstibdat dönemi, 3) Ferağ (duraklama) dönemi, 4) Müsalemet (barıs) dönemi, 5) İsrif dönemi.”¹⁵ Bu teoriye daha derinlemesine bakarsak, İbn Haldun'a göre israf evresi çöküş evresidir. Bu anlamda maddi ve manevi terakkinin kültürel gecikme olmaksızın gerçekleştirilmesi oldukça önemlidir. Şu ana kadar kültürel gecikmeyi ve kültürel gecikmenin neden olduğu manevi buhranları anlatmaya çalıştık, şimdide Kur'ân ve Sünnet'in maddî ve manevî terakkiye bakışını inceleyerek bu çalışmamıza son noktayı koymaya çalışalım.

İslâm dini Müslümanların maddî yönden ilerlemelerine herhangi bir yasak getirmezken maddî ve manevî terakkinin birlikte yürütülmesini isteyen bir tutum

14 Orhan Türkoğan; Çağdaş Türk Sosyolojisi, IQ Yay., İstanbul, 2013, s.111-112.

15 Cem Doğan; “16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme ve Ahlâknâmelerinde İbn Haldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi ve Na'imâ Örnekleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2003, C.VI, Sayı:27, s.203.

sergilemiştir. “*Dünyadan da nasibini unutma!*”¹⁶ uyarısını yapan bir dinin maddî gelişmelere menfî baktığını, dünyayı ihmal ettiğini, sadece ahireti öncelediğini iddia etmek hakkaniyetle bağdaşmayan bir tutum olsa gerektir. Çünkü Müslümanlara dualarında “dünya ve ahiretin güzelliklerini istemelerini”¹⁷ tavsiye eden bir dinin maddî terakkiye karşı olması pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Kur’ân-ı Kerim, Müslümanlara her zaman çalışmayı ve üretmeyi tavsiye etmekte,¹⁸ bir işi bitirince diğerine koyulmayı öğütlemektedir.¹⁹ Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişinizi bırakın. Eğer bilerseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.²⁰

İslam Peygamberi’nin konuşmaları dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere o, hiçbir zaman fakirliği övmemiş ve zenginliği de yermemiştir. Nitekim o, bir keresinde şöyle buyurmuşlardır: “*Allah’a karşı sorumluluk bilinci duyan birisinin zengin olmasında sakınca yoktur. Allah’a karşı sorumluluklarının şuurunda olan birisinin ise sağlık ve sıhhat içinde olması zenginlikten daha hayırlıdır. İnsanın sağlıklı ve keyifli olması ise büyük bir nimettir.*”²¹

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber zenginliği kötülememekte, ehil ellerde olmasını tavsiye etmekte, ama sağlığın çok daha önemli olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Onun bu önerilerine uygun hareket ederek zengin olan sahabîlerin varlığı bilinmektedir.²² Nitekim kendisi de uluslararası ticaretle meşgul olmuş, “*Hiç kimsenin elinin emeğinden daha hayırlı bir lokma yemediğini*”²³ ve “*Veren elin, alan elden hayırlı olduğunu*”,²⁴ söylemiş, “*Dürüst ve güvenilir bir iş ada-*

16 “*Öyleyse, Allah’ın sana verdiklerinden yararlanarak yalnızca ahiret yurdunda [iyi bir yer tutmanın] yolunu ara; bu arada, pek tabii, bu dünyadaki nasibini de unutma ve Allah nasıl sana iyilikte bulduysa, sen de [başkalarına] öyle iyilikte bulun ve sakın yeryüzünde bozgunculuk, karışıklık çıkarmaya çalışma! Çünkü şüphesiz, Allah bozguncuları sevmez!*” *el-Kasas*, 28/77.

17 “*Yine onlardan: "Ey Rabbimiz! Bize dünyada bir güzellik ve ahirette de bir güzellik ver ve bizi ateş azabından koru!" diyenler vardır.*” *el-Bakara*, 2/201.

18 *en-Necm*, 53/39-40; *el-Cuma*, 62/10; Ayrıca bkz. *el-Bakara*, 2/143.

19 “*Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul!*” *el-İnşirâh*, 94/7.

20 *Cuma*, 62/9.

21 İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, (I-II), Thk.: Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12/Ticarât, 1 (II, 724). Ayrıca bkz. İbn Mâce, 37/Zühd, 9 (II, 1386).

22 Servet sahibi bir kısım Sahâbe ile ilgili bkz. Saffet Sancaklı; *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Elif Yay., İstanbul, 2004, s. 286-295.

23 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 34/Büyu’, 15 (III, 9).

24 Buhârî, 55/Vasâyâ, 9 (III, 189); 81/Rikâk, 11 (VII, 176); 24/Zekât, 18, 50 (II, 118, 130); 69/Nefekât, 2 (VI, 190); Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*,

minin kıyâmet günü nebîlerle, siddîklarla ve şehidlerle beraber haşrolunacağını”²⁵ ifade etmiş bir Peygamber’in zenginliği zemmetmek gibi bir tutumunun söz konusu olmayacağı da açıktır. Çünkü “hakki verilen zenginliği çirkin göstermek veya zilleti gerektiren fakirlik övmek” Kur’ân ve Sünnet’iyeterince anlamamak olarak değerlendirilebilir.

Ancak Hz. Peygamber’in “azdıran zenginliğe”²⁶ karşı Müslümanları uyardığı, dünyanın geçici güzelliklerine aldanarak ahireti ihmal etmemelerini istediği konunun diğer bir yönüdür. Dolayısıyla İslâm’ın maddî terakkiye karşı olduğunu iddia edenlerin bu söylemlerine Kur’ân ve Sünnet’ten herhangi bir delil getirebilmeleri pek mümkün değildir.

Bununla birlikte Kur’ân’ın ısrarla üzerinde durduğu konu, ahiret hayatının ihmal edilerek dünyaya bağlanması,²⁷ nankör insanların kendilerine bahşedilen sayısız nimetleri pervasızca tüketerek Allah Teâlâ’ya karşı isyan ve şirk içinde olmaları, toplumlarına zulmetmeleri ve bu yolla kendi helâklerine neden olacak bir tutumun içinde olmalarıdır. Kuşkusuz ki, toplumsal gerileme ve çöküşün nedenlerinin itikâdî, ahlâkî, siyâsî ve sosyo-ekonomik boyutları vardır. Kur’ân, tüm bu nedenleri içi içe ele almakta ve dinî-ahlâkî bakış açısıyla konuyu insanlığın dikkatine sunmaktadır.²⁸ Yapılan bir araştırmaya göre toplumsal çöküşe götüren sebepler şöyle sıralanmaktadır:²⁹ Peygamberleri yalanlamak, gördükleri halde mucizelere inanmamak, zulüm ve fesadın yaygınlaşmasına göz yummak, Allah’ın nimetlerini/ mesajlarını değiştirmek,³⁰ nimetlere karşı nankörlük etmek,³¹ dinî emirlere

(I-III), Thk.: Muhammed FuadAbdübâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12/Zekat, 31 (I, 717-718, 721); EbûDâvud, Süleyman b. Eş’as, (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, (I-V), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 9/Zekat, 28 (II, 297); İbnHanbel, Ahmed b. Muhammed, (ö. 241/855), *Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, II, 288.

25 İbnMâce, 12/Ticarât, 1 (II, 724); Tirmizî, Muhammed b. İsa, (ö. 279/892), *Câmiu’s-Sahîh*, (I-IV), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12/Büyu’, 4 (III, 515); Dârimî, Abdullah b. Abdîrrahman es-Semerkandî, (ö. 255/868), *Sünenü’l-Dârimî*, (I-II), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 18/Büyu’, 8 (II, 561). Ayrıca bkz. Dârimî, 23/Fedâilü’l-Kur’ân, 15 (II, 722); İbnHanbel, III, 19.

26 Tirmizî, 34/Zühd, 3 (IV, 552).

27 “Kim ahiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.” eş-Şûrâ, 42/20.

28 Konuyla ilgili tespitler için bkz. Ejder Okumuş, “Kur’an’da Toplumsal Çöküş”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, Sayı: Kur’an Özel Sayısı, s. 776-777.

29 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülbakî Güneş, “Kur’an’da Sünnetullah ve Topluların Çöküş Nedenleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2005, C. 5, Sayı: 1, s. 61-93.

30 *el-Bakara*, 2/211.

31 *en-Nahl*, 16/112.

karşı hileye başvurmak³² ve günahların yaygınlaşmasına kayıtsız kalmak.³³ Bilindiği üzere toplumların gelişme, ilerleme veya çöküşleri Yüce Allah'ın koyduğu yasalar çerçevesinde olmaktadır. Bu yasaların doğru tespit edilerek geçmiş kavimlerin hatalarından dersler çıkartılması ve çöküş sürecinin bertaraf edilmesi kanımızcamümkündür. Nitekim Kur'ân'da kıssalar aracılığıyla aktarılan örnekler, tarihsel ve toplumsal değişimin yönü ve niteliği hakkında çok önemli bilgiler vermektedir.

Diğer taraftan Yüce Allah, bir topluma peygamber göndermeden onları sorumlu tutmayacağını, inkâr ve günahları sebebiyle onları cezalandırmayacağını haber vermektedir. Ancak insanlar, gönderilen peygamberleri yalanlar; onların uyarılarına kulak tıkar; akıllarını kullanmaz; hevâ ve heveslerinin peşinden gider; zulme seyirci kalırlarsa o zaman azabı hak etmeleri kaçınılmaz olmaktadır.³⁴ Bununla birlikte Kur'ân, bir toplumun hak ve adaletten ayrılmadığı ve zulme sapmadığı müddetçe, küfür ve şirk içinde olsalar bile helak edilmeyeceğini bildirmektedir.³⁵ Peygamberlerin geliş sebeplerinin de toplumsal bir terakkinin gerçekleşmesi için olduğunu bizzat kuran haber vermektedir. Toplumların sıkışıklığı dönemlerinde peygamberlerin ve önderlerin ortaya çıkması tesadüf olmasa gerekir. Toplumsal çıkmazları göz önünde bulundurarak peygamberleri gönderir.

Diğer taraftan bir toplumda çöküş ve çözülme başlayınca, her bir ferdin bundan etkilenmesi söz konusu olur. Nitekim sosyal ve ekonomik hayatta ahlâkî prensipler göz ardı edilir, zulüm ve haksızlıklar artar, emanet ehline verilmezse,³⁶ o toplumun parçalanma, bölünme ve yıkılma süreci hız kazanır. Dolayısıyla toplumu oluşturan bireylerin kendi özgür iradeleriyle seçim yaparak böyle bir sonu kendilerinin hazırladığını bilmeleri gerekir. Çünkü bozulmanın nedenleri incelendiğinde bunun arka planında “insanların olumsuz tavır ve davranışlarının” olduğu görülmektedir. Nitekim Kur'ân; “*İnsanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah da onların durumunu değiştirmez ve Allah insanlara [kendi kötülüklerinin bir sonucu olarak] bir felaket tattıracağı zaman hiçbir şey bunun önünde duramaz.*”³⁷ diyerek insanları doğru tercih yapmaya yönlendirmektedir. Zira kötülükler ses

32 *el-Bakara*, 2/65-66.

33 “*Sadece içinizden zulmedenlere erişmekle kalmayacak olan bir azaptan sakının ve bilin ki Allah, azabı çetin olandır.*” *el-Enfâl*, 8/25.

34 Yüce Allah'ın kavimlere peygamber göndermeden azap etmeyeceğiyle ilgili âyetler için bkz. *el-Enâm*, 6/131; *el-İsrâ*, 17/15; *el-Kasas*, 28/59.

35 Yüce Allah'ın halkı iyi olduğu müddetçe bir toplumu helâk etmeyeceğiyle ilgili âyetler için bkz. *el-A'râf*, 7/4-5; *Hüd*, 11/117; *el-Enbiyâ*, 21/11-15.

36 *en-Nisâ*, 4/58.

37 *er-Râd*, 13/11. Ayrıca bkz. *el-Enfâl*, 8/53.

çıkarmayan ve seyretmekle yetinen toplumlar³⁸ doğrudan ya da dolaylı olarak zulüm ve fesadın yaygınlaşmasına katkıda buldukları için sorumludurlar.³⁹

Gerçekten de insanın kaderini büyük ölçüde belirleyen temel faktörlerin başında onun eğilimleri, davranışları ve tercihleri gelmektedir.⁴⁰ İnsanoğlu, kendi özgür iradesiyle seçtiği yaşam tarzının kesin ve kaçınılmaz sonuçlarıyla karşılaştığı zaman suçu kadere yükleyemez. Çünkü toplumsal çöküşü belirleyen nedenlerin faili, hür iradeleriyle tercih yapan bireylerin kendileridir. Dolayısıyla insanın kaderi, geliştirdiği tavra göre şekillenmektedir.⁴¹ Bu bakımdan cemiyetlerin bireyleri; fertlerin tavırlarının da toplumları etkilediği ortadadır. Fertlerinin yaptıkları zulme, haksızlığa, yolsuzluğa, baskı ve dayatmaya göz yuman toplumlar savaş, kargaşa, anarşi, huzursuzluk, istikrarsızlık ve geri kalmışlığa mahkûm oldukları görülmektedir. Tarih bu tip toplumların tanıklığıyla doludur. Azgınlık, fuhşiyât ve münkerâta engel olmayan toplumlar vebale ortak olmaları nedeniyle müşterek azabı hak etmektedir.⁴² Bu bakımdan bireyin toplumdan, toplumun da bireyden ayrı düşünülmemeyeceği ifade edilebilir.

Tüm dünyada maddî refahtan dolayı şımaran ve zenginliklerini kötüye kullanan bencil varlıklar, sadece kendi menfaatlerini düşünüp başkalarının hak ve hukukunu gasp ettikleri için toplumun büyük bir kısmının fakirleşmesine ve sosyal dengenin bozulmasına neden olmaktadır. Bu tür tavırlara seyirci kalmak ve zulmü engellemek ise o toplumun çöküşünü hızlandırmaktadır. Bu nedendir ki bencilik, büyülenme, zenginlik ve ekonomik güçten dolayı şımaran varlıklar, hem kendilerini hem de içinde yaşadıkları toplumu felakete sürüklemektedir. Çünkü Kur’ân, böyle kavimlerin ileri gelen elitlerinin/ seçkinlerinin peygamberleri yalanladıklarını, kavimlerinin sağlıksız kararlar almalarına neden olduklarını, toplumun da bunların arkasından giderek kendi sonlarını kendilerinin hazırladığını bildirmektedir.⁴³ Nitekim âyetler dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere

38 *Hûd*, 11/113-116.

39 Sosyal olaylar, sosyal değişim ve toplumsal çöküşlerde temel dinamik etkenin “insan ve toplum” olduğuyula alakalı bir çalışma için bkz. Okumuş, *a.g.e.*, s. 749-780.

40 “Öte yandan, Biz her insanın kaderini (kendi) boynuna dolamışızdır; öyle ki, Kıyamet Günü onun önüne, her şeyi açık açık kaydedilmiş bulacağı bir sicil çıkaracağız.” *el-İsrâ*, 17/13.

41 İnsana özgür irade verildiği ve seçimlerinin sonuçlarına katlanması gerektiğiyle ilgili bazı âyetler için bkz. *el-Bakara*, 2/81; *el-Enfâl*, 8/53; *er-Râd*, 13/11; *en-Nahl*, 16/112; *el-İsrâ*, 17/15, 18-20; *el-Kehf*, 18/29; *el-Ankebût*, 29/40; *er-Rûm*, 30/41; *el-Fâtır*, 35/43; *el-Fussilet*, 41/46; *eş-Şûrâ*, 42/48; *el-Câsiye*, 45/15; *en-Necm*, 53/38-40.

42 Semud kavmi, deveyi kesen azgın adama (Kudar b. Salif) müdâhele etmedikleri ve zulmü onayladıkları için azabı toptan hak etmişlerdir. (*eş-Şems*, 9/14-15). Çünkü Kur’ân-ı Kerim’de bir âyette (*el-Kamer*, 54/29) deveyi kesenin tek bir kişi olduğu ifade edilirken başka âyetlerde (*el-A’râf*, 7/77; *eş-Şems*, 9/14) çoğul kalıbı kullanılmaktadır. Bu durum, “Kur’an’ın kolektif sorumluluğa dikkat çektiğinin” en önemli bir delili olarak gösterilebilir.

toplumların çöküşünü belirleyen faktörlerin tamamının önlenabilir nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise toplumların kendi geleceklerini kendilerinin belirleme yetkisine sahip olduklarının bir delilidir.⁴⁴ Nitekim Kur’ân, toplumsal çöküşü cemiyetlerin bir hak edişi olarak değerlendirmekte ve çöküşün sorumlularını insanlar olarak tanıtmaktadır. Çünkü çöküşün “toplumsal sebeplerinden” söz ediliyorsa, burada “insanların hür iradelerinin” olduğu muhakkaktır.⁴⁵

Diğer taraftan Kur’ân, insanların zenginlikle imtihan edildiklerinde azıp şırmarmaya meyyal olduklarını şöyle haber vermektedir: “Allah, kullarına (tümüne birden) rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi. Fakat O, rızkı dilediği ölçüde indirir. Şüphesiz O, kullarından hakkıyla haberdardır ve onları hakkıyla görendir.”⁴⁶ Kanaatimizce toplumsal çöküşün temel nedeni; “bolluk ve zenginlik” değil, şımarık insanların şeytanların vesveselerine kanarak kendilerini Yüce Allah’tan müstağni görüp haddi aşmaları, etraflarına zulmetmeleri ve toplumun da buna seyirci kalmasıdır.⁴⁷ Nitekim Kur’ân, eğer insanlar “inanıp sorumluluklarının bilincinde olurlarsa gökten ve yerden nice bereket kapılarının açılacağını”⁴⁸ ve “istikamet üzere olanlara tükenmez nimet ve rızıkların verileceğini”⁴⁹ bildirmektedir. Dolayısıyla inanıp dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan toplumların maddî refaha kavuşmalarının önünde hiçbir engel yoktur. Çünkü Kur’ân, zengin olmayı kötülememekte, lakin servetin azgın zenginlerin tekelinde toplanmasına karşı çıkmakta ve gelir dağılımında adaleti tavsiye ederek ekonomik imkânların adil ve eşit şekilde dağıtılmasını emretmektedir.⁵⁰ Bu itibarla, İslâm’ın ekonomik alanda getirdiği en önemli ahlâkî prensiplerinden birinin “refahın yaygınlaştırılması ve servetin belli ellerde toplanmasının önlenmesi” olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Çünkü İslâm’a göre azgın bir azınlık lüks ve israf içinde yaşarken toplumun büyük kesimlerinin fakirlik ve zaruret içinde yaşaması asla doğru değildir. Sosyal adaletin sağlanması ancak sorumluluk, hakkaniyet, dürüstlük, iyilik, merhamet gibi erdemlerin ve ahirette hesap vereceği suurunun insanlara kazandırılmasıyla mümkün olabilir. Bunu sağlayacak olan ise İslâm’ın

43 es-Sebe, 34/34-35. Ayrıca bkz. el-İsrâ, 17/16.

44 Ayrıntılı bilgi için bkz. Güneş, “Kur’an’da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, s. 89.

45 Okumuş, a.g.m., s. 778.

46 eş-Şurâ, 42/27.

47 Firavun, Kârun ve benzeri kimselerin azgınlıklarıyla ilgili bazı âyetler için bkz. et-Tâhâ, 20/24, 43; el-Kasas, 28/76-78; en-Nâziât, 79/17, 37; el-Fecr, 89/11; el-Leyl, 92/8-11; el-Alak, 96/6.

48 el-A’raf, 7/96.

49 el-Cin, 72/16. Ayrıca bkz. el-Enfâl, 8/38, 53.

50 Konu ile ilgili âyet için bkz. el-Haşr, 59/7.

ortaya koyduğu inanç ve ahlâk esaslarıdır. Nitekim zekât, sadaka, infak, yardımlaşma gibi prensipler, sermayenin tekelleşmesini engelleme amacına matuftur. Zaten tüm dünyada refah dengesinin aşırı bir şekilde bozulmuş olması bu prensiplerin terkedilmesinden kaynaklanmaktadır. Elbette herkesin aynı seviyede ve aynı zenginlikte olması söz konusu değildir ve böyle bir beklenti ütopyadır.⁵¹ Ancak, bir toplumda herkesininsanca yaşayabileceği imkânlarla sahip olması, refahtan, ekonomik zenginlikten ve milli servetten adil pay alması adaletin bir gereğidir. Bunun aksi olursa, böyle bir toplumun huzur ve güven içinde yaşaması mümkün değildir. Nitekim toplumların dünya sahnesinden silinip gitmesinde emniyet, huzur ve istikrar ortamının bozulması, zulüm ve haksızlığın yaygınlaşması ve tefessühün baş göstermesi etkin bir rol oynamaktadır.

Öte yandan Kur’ân’da ifade edildiği üzere bazı toplumlarda şımarık zenginler toplumun belirli bir kesimini oluştururken,⁵² bazı toplumlarda ise insanların geneline oluşturmaktadır. Bu kesimler refah içinde olduklarından, zulüm ve haksızlıkta sınır tanımamakta, diğer insanların hukukunu ihlal edip onları sömürmekte ve böylece helâki hak etmektedirler.⁵³ Nitekim Kur’ân, Âd ve Semud kavminin zenginlikleri nedeniyle şımarıldığını, peygamberlerini yalanladığını, toplumun zayıf kesimlerine zulüm ettiğini, böylece tarih sahnesinden silinip gittiğini haber vermektedir.⁵⁴ Çünkü Kur’ân’a göre “Hakk’ın karşısında batıl”ın, “iyinin karşısında kötü”nün ve “faydalının karşısında zararlı”nın kalıcı olması mümkün değildir.

Maddî varlıklarına güvenerek şımaranlardan söz eden âyetlerin siyak ve siba-kına bakıldığında, genel olarak bu zümrenin dünya hayatına düşkün, egoist, cimri, infakı sevmeyen, âhireti inkâr eden, kâfir, müşrik, fâsık, zâlim, müstekbir, nankör, bozguncu, Allah’ın âyetleriyle alay eden ve onlara karşı savaş açan kimseler oldukları görülmektedir.⁵⁵ Hiçbir ahlâkî endişe taşımayan, zihin konforunu bozmadan müreffeh bir hayat yaşayan böyle kimselerin toplumda karar mekanizmalarını ele geçirmeleri, zulmü ve fesadı yaygınlaştırmaları ve bunların hatalarına da toplumun diğer kesiminin kayıtsız kalması o toplumun helâkını hızlandırmaktadır.

51 “O, sizi yeryüzünde halîfeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphesiz yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” el-Enâm, 6/165.

52 Bkz. el-İsrâ, 17/16; el-Müminûn, 23/33; el-Kasas, 28/76-82; es-Sebe', 34/34.

53 el-Kasas, 28/58. Ayrıca bkz. el-Enbiyâ, 21/11-14.

54 el-A'raf, 7/74-79; Hûd, 11/84-85; eş-Şuarâ, 26/128-129; el-Enbiyâ, 21/11-13; el-Müminûn, 23/33-37; el-Kasas, 28/58; el-İsrâ, 17/16; ez-Zuhuf 43/23-25.

55 Bazı âyetler için bkz. el-Kasas, 28/76-79; el-Ankebût, 29/39; el-Mümin, 40/25-26; el-Kalem, 68/17-33. Hz. Peygamber de böyle kibirli, kendini beğenmiş, küstah, azgın kimselerin cehennemi hak edeceklerini haber vermiştir. Bkz. Buhârî, 78/Edeb, 61 (VII, 89-90).

Çünkü toplumlar kendilerine liderlik eden bu gibi kimseleri düzeltmekle görevlidirler; düzelmemeleri halinde ise onlara itaat etmemekle ve onları geri plana itip alternatif çözüm önerileri geliştirmekle mükelleftirler.⁵⁶ Dolayısıyla “iyiliği emr, kötülüğünehy ve ıslah görevini”⁵⁷ terk eden toplumlar çöküşte pay sahibidirler.⁵⁸ Bu nedenle, “haksızlıklarla mücadele eden erdemli toplumlara Yüce Allah’ın ilâhî lütuflarda bulunacağı ve onları koruması altına alacağı”,⁵⁹ ancak “O’nun emirlerine ‘toplularak’ itaatı terk eden kavimlerin yerlerine hakkı ayakta tutan yenilerinin getirileceği”⁶⁰ gerçeği üzerinde düşünülmalıdır. Görüldüğü üzere Kur’ân, bireysel sorumluluğa ilaveten toplumsal sorumluluğa da dikkat çekmektedir.

Bilindiği üzere büyük buhranlar, manevî değerler erozyonu sonrasında yaşanmıştır. Maddî kalkınmayı önceleyen, ancak manevî gelişmeyi ikinci plana atan toplumlar er ya da geç yok olmuşlardır. Savaşlar, cinayetler, şiddet, baskı, tefrika, sınıf çatışmaları, geri kalmışlık, cehalet, içki ve uyuşturucu kullanımının artması, zina, aile kurumunun dağılışı, nihilizm, bencillik, maddiyata aşırı bağımlılık, hırs ve tamah toplumların çöküşünü hızlandırmıştır.

Öte yandan Uzakdoğu ülkelerinin bir kısmı ekonomide liberalizmi örnek almalarına rağmen, asıl itici güç olan inandıkları değerlerden taviz vermedikleri için kalkınmalarını gerçekleştirebilmişlerdir. Müslümanların da sahip oldukları manevî değerleri koruyarak maddî terakkiyi gerçekleştirebilmeleri her zaman mümkündür.⁶¹ Çünkü İslâm, sosyal hayata, ekonomik kalkınmaya, girişimciliğe, teknoloji üretip ihraç etmeye önem vermekte, ancak manevî gelişimin önemine de ısrarla vurgu yapmaktadır.

Günümüzde milletlerin en büyük zenginliği, iyi yetişmiş ve disiplinli çalışmaya alışmış insan gücüdür. Bu güçten yoksun milletler, dünyanın en zengin maddî kaynaklarına sahip olsalar da onlardan gereği şekilde istifade edememektedir. Bu nedenle, milletlerin kalkınmalarında ve ülkelerini ileri bir noktaya taşımalarında “iyi yetişmiş ve manevî değerlerine bağlı insan gücü” nünçok önemli bir rolü vardır.

56 Nitekim müminler, belki tövbe ederler diye bu gibi kimseleri uyarmaya devam etmekle mükelleftirler. Bkz. el-A’râf, 7/164-165.

57 el-Âl-i İmrân, 3/102-108.

58 Kur’ân’da kolektif sorumluluğa yapılan vurguyla ilgili bir çalışma için bkz. Ejder Okumuş, “Kur’ân’da Kolektif Sorumluluk”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, C. 42, Sayı: 2, s. 7-24.

59 el-Kasas, 28/5.

60 et-Tevbe, 9/39. Ayrıca bkz. el-Mâide, 5/54; Muhammed, 47/38.

61 Nuri Pakdil, bu tür Batıcı aydın tipini şöyle tanımlamaktadır: “*Tarihini yadsımış, uygarlıktan kopmuş, bağısız, boşlukta sallanan, hiçbir tutumuyla artık ülkesinin insanına benzemeyen biri. Her alanda görüyoruz bu tipleri. Öncelikle de kültür alanında.*” Nuri Pakdil, *Batı Notları*, Edebiyat Dergisi Yay., İstanbul, 1997, s. 47.

Maddî ve Manevî Terakkinin Birlikte Olma Zarureti

Aşağıdaki beş sebepten dolayı ekonomik kalkınma yani maddi terakki sürecinde toplumsal değerler yani manevi terakkiye ihtiyacımız vardır.

“1-Toplumsal değerler ekonomik kalkınmayı anlamlı hale getirerek daha iyi motive eder.

2- Toplumsal değerler ekonomik kalkınmanın, sosyal yapıya ve çevreye kültüre dokunabilecek, muhtemel zararlarını denetleme imkânı sağlar.

3-Toplumsal değerler,ekonomik kalkınma sürecinde kültürel sürekliliği sağlar.

4-Toplumsal değerler, ekonomik kalkınmanın doğuracağı sosyal sınıflar ve bölgelerarası sosyo- ekonomik dengesizlikleri ve adaletsizliği önlemeye katkıda bulunur.

5-Toplumsal değerler, bizim kendi toplumumuza has ekonomik kalkınma modeli geliştirmemizi ve böylece evrensel kültüre de özgün katkılar yapmamızı sağlar.”⁶²

Tarih boyunca maddî ve manevî bütün terakkiler, yerleşik hayatın olduğu şehirlerde neşvü nema bulmuştur. Nitekim bütün peygamberler genellikle şehirlerden çıkmış ve tebliğ faaliyetlerini buralarda yapmışlardır. Ancak o peygamberlere menfaatlerini kaybedeceklerinden korkan toplumun ileri gelenleri/ müteflrikarşı çıkmış ve halkı onlara karşı kıskırtmışlardır.⁶³ Dolayısıyla maneviyatsız maddî terakkinin bir topluma huzur yerine şüphe ve sefahat getireceğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Nitekim tereddütler içinde bocalayan ahlâk yoksunu zenginler, her zaman kendi çıkarlarını öncelemiş, zihinleri şüphelerle dolu olduğu için ahirete inanmamış, Yüce Allah’a nankörlük etmiş, dünya hayatına dalarak zevk ve eğlenceyi kutsamış, insanlıklarını unutmüş, her türlü zulmü yapmış, böylece kendilerini Yüce Allah’tan müstağni görerek firavunlaşmışlardır.⁶⁴

Bu bakımdan maddî terakkiye önem verilir, manevî terakki ihmal edilirse o

62 UTESAV(Uluslararası Teknolojik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı), Ekonomik Kalkınma ve Değerler, edt:Recep Şentürk, Proje Koordinatörü:Faruk Yazar, İstanbul, Ekim/2008, s.12.

63 Kur’ân-ı Kerim’in bahsettiği ve Hz. Sâlih’in mücadele ettiği Semud kavmine mensup dokuzlu çete ile ilgili âyet-i kerime şöyledir: “Şehirde (ülkede) dokuzlu bir çete (elebaşı) vardı. Bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapıyorlar ve ıslaha çalışmıyorlardı.” en-Neml, 27/48. Kanaatimizce kıyamete kadar dünyanın her yerinde, her ülkede ve her toplumda bulunacak bu dokuzlu çete mensuplarını şu şekilde tanımlamamız mümkündür: 1. İktidar erkini/ gücünü ellerinde tutanlar, 2. Serveti kontrol edenler, 3. Silahı ellerinde tutanlar, 4. Medyaya hâkim olanlar, 5. Sahte din adamları, 6. Sahte hukukçular, 7. Sahte bürokratlar, yöneticiler, 8. Sahte bilim insanları/ öğretmenler/ eğitimciler, 9. Sahte sanatçılar.

64 Böyle tiplere yapılan bir uyarı ile ilgili bkz. el-İsrâ, 17/16.

toplumun manevî çöküntüye uğraması kaçınılmaz olur. Nitekim böyle bir toplumda huzur kalmaz; cemiyetin nizam ve intizamı bozulur. Dinî ve ahlâkî değerlerini terk eden toplumlar gerçek anlamda vatan, millet ve bayrak sevgisinden, şehadet arzusundan, şecaat, fedakârlık ve kahramanlıktan da uzaklaşır. Çünkü bu değerler ancak maneviyat eğitiminden geçmiş bireylerde bulunur. O yüzden geleceklerini sağlam temeller üzerine inşa etmek isteyen toplumların maddî ve manevî terakkiyi birlikte ele almaları ve bu alanlara yatırım yapmaları gerekir.

Öte yandan maddiyat gaye değil, mukaddes hedeflere ulaşmak için bir araçtır. Maneviyatı zayıflayan insanların maddiyatı gaye edinmeleri akl-ı selim ile düşünemediklerinin bir göstergesidir. Elbette Müslümanın zengin olması gereklidir; çünkü İslâmiyet, ancak maddî ve manevî terakkiyle tüm dünyaya duyurulabilir. Maddî kalkınma daha çok tüketmekle değil, kaliteli mal, ürün, bilgi ve hizmet üretmekle gerçekleşir. Müslümanlar gösteriş için değil, tüm İslâm âleminin güçlenmesi ve son din İslâm'ın insanlığa doğru tanıtılması için zengin olmak zorundadır.

Diğer taraftan rahat yaşamaya alışmanın dünya sevgisini ve dünya nimetlerine bağlılığı artıracığı iddia edilmektedir. Olması gereken; “dünyayı kesben değil, kalben terk” etmektir. Nitekim dünyaya kalben bağlılık, insana sahip olduğu nimetlerin elden gidebileceği korku ve kaygısını yaşatabilir; insan daha çok kazanma hırsıyla hareket edebilir ve dünyada aciz olduğunu unutarak şımarabilir. Bu bakımdan zenginliği bir gaye değil, hedefe götüren bir araç olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Bununla birlikte kazancını helal görerek ihtiyaçtan fazla harcama yapmak⁶⁵ ve malı saçıp savurmak da büyük günahlardandır.⁶⁶

Maddî terakki olurken toplumda sevgi, saygı, güven, sadakat gibi ahlâkî değerlerin aşınması görmezlikten gelinmemelidir.

Bu itibarla, toplumun temel direği olan ailenin güçlendirilmesine yönelik çalışmalara ağırlık verilmesi gerekmektedir. Toplumsal çözümler ve insanî değerlerin çöküşü ailenin güçlendirilmesiyle durdurulabilir. Aile ne kadar güçlü olursa, toplumdaki problemler ve suç işleme oranları o derece azalır.

Diğer taraftan servet sahibi kanaatkâr zenginler, refah ve mutluluğun teminatının ahlâkî değerleri içselleştirmiş bir toplumun varlığıyla mümkün olduğunu bilir, toplumun maddî terakkisine olduğu kadar manevî gelişimine de katkı sağlarlarsa, bu takdirde hem kendileri hem de toplum bundan kazançlı çıkar. “Toplumsal değerlere bağlılık ekonomik kalkınma yolunda ayak bağı olmaz, tam tersine

65 “Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.” el-Furkan, 25/67.

66 İsrâf ve savurganlıkla ilgili bazı âyetler için bkz. el-Enâm, 6/141; el-A'râf, 7/31; el-İsrâ, 17/26-27.

bizlere yaptığımız işin anlamını göstererek motive olmamızı sağlar ve topluma özgü yeni açılımlar sağlar. Vakıflar gibi geleneklerimizin biz sunduğu açılımlar sadece birer örnek bile olsa, buna somut olarak dikkat çekmektedir.”⁶⁷

Öte yandan içinde bulunduğu toplumun bilinçlendirilmesine, ahlâkî değerlerin yükseltilmesine ve olumlu anlamda yenilenme, değişim ve gelişime katkı sağlamak sadece zenginlerin değil her Müslümanın ve daha genel anlamda da o toplumun ferdi olan her insanın ödevidir. Zira bütün peygamberler bu mücadeleyi vermiş, toplumlarını bilinçlendirmek ve onlara güzel ahlâkî⁶⁸ öğretmek için ömür boyu çaba sarf etmişlerdir. Bu nedenle her mümin yaşadığı sırada toplumununve tüm insanlığın maddî ve manevî terakkisine destek olmak zorundadır.

Sonuç

Sonuç olarak denilebilir ki, maddi ve manevi terakki atbaşı gitmediği zaman maddi terakki manevi buhranları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle, maddi terakki peşinde koşarken, bir toplumun manevi kalkınmasının da ihmal edilmemesi gerektiği hep hatırdta tutularak bu konuda gerek aydın hassasiyeti sergilenmelidir. Yani bir ülkede akıl, bilim ve sanattan çok servete değer verilmemeli, keseler şişirilip, kafaların içi boşaltılmamalıdır, ancak bu kurala dikkat edilirse maddi terakki bir anlam taşır. Aksi takdirde, kültürel ve felsefiarka plandan yoksun bir maddi terakki pek çok problemin tetikleyicisi ve sebebidir.

Çünkü iktisatçıların da belirttiği gibi insanın arzu ve istekleri sonsuz ve sınırsızdır, bu sınırsız arzu ve istekleri karşılayacak sınırsız bir maddi terakki bir toplumu iyilikten ziyade nefsin sürekli kamçılандığı, değerden yoksun bir dünyaya götürür. Bu da göstermektedir ki; bir toplum maddi terakkisini ne kadar ileri götürürse götürsün, bu maddi terakki, manevi terakki ile desteklenmediği sürece bir kanadı olmayan bir kuş gibi uçmayı beceremeyecek, bir tarafı eksik, bir tarafı yarım kalmış bir toplum olarak yerinde saymaya hatta geri gitmeye mecburdur. Oysa değerlerle desteklenen bir maddi kalkınma beş başı mamur bir sosyal kalkınmadır ki, gerçek terakki de budur.

O halde maddi olarak kalkınmak isteyen toplumlar bu maddi kalkınmayı manevi değerlerle destekledikleri zaman gerçek bir maddi kalkınmaya ulaşırlar, aksi takdirde toplumlarda manevi buhranlar asla eksik olmaz, sağlanan salt maddi terakki de gerçek anlamda bir terakki yani kalkınma olmaz.

67 UTESAV, *a.g.e.*, s.12.

68 Hz. Peygamber’in güzel ahlâk tavsiyesiyle ilgili bkz. Buhârî, 78/Edeb, 38, 39 (VII, 81-82).

Kaynakça

- Buhârî, EbûAbdillah Muhammed b. İsmail, (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî, (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, (I-II), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Doğan, Cem; “16. Ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetnâme ve AhlâknâmelerindeİbnHaldûnizm: Kınalızâde Ali Efendi, Kâtip Çelebi ve Na'îmâ Örnekleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2003, C.VI, Sayı:27.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, (I-V), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Güneş, Abdülbakî, “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl 2005, C. 5, Sayı: 1.
- İbnHanbel, Ahmed b. Muhammed, (ö. 241/855), **Müsned**, (I-VI), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- İbnMâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (ö. 275/888), *Sünenü İbnMâce*, (I-II), Thk.: Muhammed FuadAbdübâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 12/Ticarât, 1 (II, 724). Ayrıca bkz. İbnMâce, 37/Zühd, 9 (II, 1386).
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, Yunus Emre Yay., Konya, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, (I-III), Thk.: Muhammed FuadAbdübâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Okumuş, Ejder, “Kur'an'da Kolektif Sorumluluk”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, C. 42, Sayı: 2.
- Okumuş, Ejder, “Kur'an'da Toplumsal Çöküş”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, Sayı: Kur'an Özel Sayısı.
- Sancaklı, Saffet, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Elif Yay., İstanbul, 2004.
- Tirmizî, Muhammed b. İsmâ, (ö. 279/892), *Câmiu's-Sahîh*, (I-IV), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2006.
- Türkoğan, Orhan; *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, IQ Yay., İstanbul, 2013.
- UTESAV(Uluslararası Teknolojik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı), *Ekonomik Kalkınma ve Değerler*, edt:Recep Şentürk, Proje Koordinatörü:Faruk Yazar, İstanbul, Ekim/2008.

Zekât ve “Temlik” Esası

Bünyamin ÇALIK (*)

Öz

İslâm dini hem dünya ve hem de ahireti hedefleyen ve birini diğerine tercihi tasvip etmeyen, mutedil bir yol tavsiye eden, engin bir inanç ve düsturlar manzumesidir. Ebedî saadeti kazanmak için dünya ahiretin mezrası kabul edilmiş ve bu maksadı gerçekleştirmek için de dünyadaki her meşru çalışma ibadet sayılmıştır. Zekât, bir yönüyle ibadet diğer bir yönüyle vergi niteliğinde olmak üzere söz konusu çalışmaların en önemlilerinden birini teşkil etmektedir. Zekât kelime olarak temizlik, artmak, bereketli olmak, iyi ve düzgün olmak anlamına gelir. Dinî terminolojide ise asli ihtiyaçlar dışında nisap miktarı mala sahip olan ve bu sebeple zengin sayılan Müslüman'ın, bu zenginliği üzerinden bir tam yıl geçtiğinde vermesi gereken verginin adıdır. Zekâtın farz olmasının şartlarından birisi de, tam temellük yani kişinin mala tam sahip olmasıdır. Bunun anlamı, malın kişinin elinin altında bulunması ve onu kullanabilmesidir. Mal mevcut bulunduğu halde kişinin elinin altında olmazsa (kadının kocasında olan mehri gibi) veya mal elinde olduğu halde, kişi ona tam sahip olmazsa (borçlu gibi) bu gibi kimselere bu malların zekâtını vermek farz olmaz. Tam temellük, zekâtın sarf yerleriyle ilgili Hanefî mezhebinin savunduğu şartlardan biri olması bakımından, konuyla ilgili tartışmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bu çalışmada söz konusu “temlik” şartının esası ve boyutları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zekât, Temellük, Rükün, Şart.

Alms and The Basic of Ownership

Abstract

Islamic Religion is a poem of deep faith and thoughts which aims both of the world and hereafter, and is not approve of choosing one another, advices a moderate road. To gain the eternal bliss, the world has been recognized the field of hereafter, to realize this aim all of the legitimate work in this world is considered

* Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

worship. Alms is from one point of view worship, and from the another point of view is including in the nature of tax and represents one of the most important of these studies. Alms means as a word; cleaning, to art, to be fertile, well-being and being-proper in Arabic. In religious terminology, except for essential needs quorum who owns the amount of goods and therefore considered rich and it is the name of tax that a muslim who considered rich must give after one year lasts over this wealth. One of the conditions of being obligatory alms is full appropriation the ownership of a person in a full way. The meaning of this is that the goods is under the hand of him and use it to. If the goods is existence and is not under the hand of the person (as the mehr which is under the hand of the husband), or if the goods is in his hands, the person does not have it (as the debtor), as one like this is not obligatory to give the alms of these goods. Full appropriation in terms of being one of the conditions advocated related alms consumables places by the sect of Hanafi, forms the important dimension of the discussion of this subject. It is examined that in this study the dimensions of the basis of conditions of ownership.

Keywords: Alms, Appropriation, The Bow, The Condition

GİRİŞ

İslâm dini hem dünya ve hem de ahireti hedefleyen ve birini diğerine tercihi tasvip etmeyen, mutedil bir yol tavsiye eden, engin bir inanç ve düsturlar manzumesidir. Ebedî saadeti kazanmak için dünya ahiretin mezrası kabul edilmiş ve bu maksadı gerçekleştirmek için de dünyadaki her meşru çalışma ibadet sayılmıştır.

Dünya-âhiret dengesi, ruh-ceset gibi telâkki edilmiş, ruhî dengesi bozuk bir insanın bedenen bir arızası olmasa da mutlak saadet içerisinde olamayacağı gibi, bedenî dengesi bozuk bir insanın da ruh cephesinin tam olması halinde bile mutlu olamayacağı kabul edilmiştir. Buna göre her ikisi de sıhhatli olursa hayat mükemmele erişmiş ve mutlak saadet teessüs etmiş olur. Anlaşılan o ki, İslâm dini ne dünyayı ahiret için ne de âhireti dünya için terk etmeyi hatta ihmal etmeyi bile tasvip etmemekte, aksine, aralarında ahenkli bir dengeyi hedeflemektedir.

İslam dini, dünyada mutlak adaleti tesis etmek, zulmün her türlüünü ortadan kaldırmak amacıyla manevi yön kadar maddi bakımdan da kuvvetli olmayı emretmektedir:

“Onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla hem Allah düşmanını, hem kendi düşmanınızı hem de bunlar dışında sizin bilmediğiniz, fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz.

Allah yolunda ne sarf ederseniz, size hiç haksızlık edilmeden karşılığı size aynen ödenir.”¹

Bu apaçık emirlere rağmen, İslam’ın Müslümanlarca gereği gibi anlaşılmasından ötürü bilhassa son asırlarda dünya hayatı ihmal edilir olmuş, Müslüman milletler, gelişmiş fakat Müslüman olmayan milletlerin güdümüne girerek zillet içerisinde yaşamaya mahkûm hale gelmişler, bunun sonucu olarak da ekonomi bozulmuştur. Daha kötüsü ise, zengin olmanın ve dünyadan nasip aramanın kınanır hale gelmesi, fakirliğin, zilletin, miskinliğin, tembelliğin vs. şiar haline getirilmiş olmasıdır. Bunun yanında “Müslüman ve zengin” olma anlayışında da bozulmalar meydana gelmiştir. İnfak ve tevazu esasına dayanan servet sahibi olma anlayışı, yerini yeni tip “Karun”lar misali zenginliklere bırakmıştır. Söz konusu infak ve tevazu anlayışı, iktisadi hayatın önemli bir temeli olan zekât ile asr-ı saadetten beri devlet eliyle organize edilerek sağlanmış iken, günümüzde uygulanma ve yaşama imkânı bulamamaktadır.

Zekât, İslam’ın beş temel esasından biridir. Zekâtın farz oluşu kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Zekâtın malî bir ibadet olduğunu ve önemini belirten birçok ayet² ve hadis³ bulunmaktadır.

Zekâtın malî bir ibadet olması, onun bir yönüyle ibadet diğer bir yönüyle vergi olmasını ortaya koymaktadır. Bu durumda zekâtın sosyal bir teklif, mali bir vergi olması ve muhtaç olanlara sarf olunan sosyo-ekonomik bir hüviyete sahip bulunması göz önüne alındığında, Müslüman olmayanların niçin bu yükümlülükten muaf tutulduğu sorusu akla gelmektedir. Burada akla gelen bir diğer soru da Müslüman olmayanlardan zekât miktarınca vergi alınıp alınamayacağı hususudur.

Burada ilk olarak bu sorulara cevap aranacak ve ardından zekâttaki temlik şartı konusuna geçilecektir.

1 Enfal, 8/60.

2 Zekâtla ilgili ayetler için bkz. 2/43, 2/83, 2/110, 2/177, 2/245, 2/254, 2/263, 2/267, 2/271, 2/273, 2/277, 3/92, 4/77, 4/162, 5/12, 5/55, 6/141, 7/156, 9/5, 9/11, 9/18, 9/34, 9/35, 9/53, 9/54, 9/58, 9/60, 9/71, 9/75, 9/98, 9/99, 9/103, 9/104, 11/87, 13/18, 13/22, 13/23, 14/31, 19/31, 19/54, 19/55, 20/14, 21/73, 22/35, 22/41, 22/78, 23/1, 23/2, 23/3, 23/4, 23/60, 24/37, 24/56, 27/3, 30/38, 30/39, 31/4, 32/16, 33/33, 41/6, 41/7, 47/36, 47/37, 47/38, 51/19, 57/11, 57/18, 58/13, 59/9, 64/16, 64/17, 70/24, 70/25, 73/20, 92/18, 98/5, 99/7, 99/8, 107/7.

3 Buharî, Zekât 1, 3,41, İstîtâbe 3, İtisâm 2, Sadaka 1, 63, Mezâlim 9, Megâzî 60, Tevhid 1, Tefsir, Âl-i İmrân 14, Berâet 6, Hiyel 3; Müslim, İmân 31, (19), 32, (20), Zekât 26, (987), 32, (1658, 1659, 1660); Tirmizi, Zekât 6, (625), İmân 1, (2610); Ebu Davud, Zekât, 1, (1556), 4, (1584), 4, (1575); Nesai, Zekât, 3, (5, 14), 46, (5, 55), 4, (5, 15, 16), 2, 6, (5, 12–14); Maliki, Zekât 30, (1, 269), Cihâd 3, (2, 444).

A. Zekât Yükümlülüğü

Klasik ve çağdaş fıkıh eserlerinde zekâtın farzıyeti ile alakalı yeterince malumat bulunduğu için biz bu konuda okuyucunun söz konusu kaynaklara başvurmasını salık vererek, doğrudan “İslam niçin Müslüman olmayana zekâtı farz kılmamıştır?” sorusuna odaklanmanın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Bilindiği gibi, İslâm dini ehl-i kitaba birçok sosyal, ekonomik, kültürel imtiyazlar vermiş, onları İslam devletinin himayesi altına almış, birçok hususlarda Müslümanların lehine olan haklardan onların da istifade etmeleri sağlamıştır. Bütün bunlara rağmen zekât yükümlülüğü bakımından Müslüman ile Müslüman olmayan arasında ayırım yapılmıştır. Bu ayırımın izahı için zekât mükellefiyetini ibadet-vergi olması yönüyle iki açıdan ele almak gerekmektedir:

1) Zekât İslam’ın beş temel esasından biridir.

Zekâtın bir ibadet olarak kendine mahsus yönleri bulunmaktadır. Buna göre zekât;

- Zengin Müslümanlardan alınan bir ibadettir.
- İslâm’ın yayılıp gelişmesine hizmet eden bir ibadettir.
- Kalpleri yumuşatılmak suretiyle İslâm’a zarar verebileceklerin önüne geçilmesi amacıyla sarf edilen bir ibadettir.⁴

2) Zekât bir vergidir.

Zekâtın bir vergi olarak kendine mahsus yönleri bulunmaktadır. Buna göre zekât;

- Allah’ın emri olan bir vergidir.
- Zenginden alınıp fakire verilen bir vergidir.
- Kardeşlik bağlarını güçlendiren, bu şuurunun devamını sağlayan bir vergidir.
- Bir yönüyle Allah’ın hakkı bir yönüyle kulun hakkı olan bir vergidir.⁵

Bütün bunlardan anlaşılan şudur: Zekât ibadet-vergi niteliğinde bir ibadettir ve onu bir bütün olarak anlamak gerekmektedir. O halde zekâtı ne sadece ibadet ne de sadece vergi niteliğinde müstakil tek nitelikli bir yükümlülük olarak görmek doğru olmayacaktır. Zaten böylesi bir anlayış, bu yükümlülüğün hikmeti ile

4 İbn Abidin, (ö.1252/1836), *Reddü’l-muhtar ala Dürri’l-muhtar*, tahkik: Hüsameddin b. Muhammed Salih Ferfur. Dımaşk: Ma’hedu Cemiyetü’l-Fethi’l-İslâmî, 2000/1421. II, 258–259; Serahsi, (ö.483/1090), *el-Mebsut*, Kahire: Matbaatü’s-Saade. 1324-1331., II, 4; Heyet, *el-Fetevâ’l-Hindiyye*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000. I, 171; Yusuf Kardâvî, *Fıkhü’z-Zekât*, Beyrut: Dârü’l-İrşad, 1969. I, 95.

5 Mevsilî, (ö.637/1284) *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987. I, 106-108.

de bağdaşmamaktadır. Zira zekâtın sarf yerleri göz önüne alınacak olursa onun hem ibadet hem vergi mantığı içinde anlamlı olduğu görülecektir. O halde, gayrimüslimlerden zekât alınmamasının gerekçesinin, onun bir yönüyle ibadet olması özelliğinden kaynaklandığını söylemek doğru olacaktır.

B. Zekât Miktarınca Vergi

Yukarıdaki açıklamalardan sonra Müslüman olmayanların zekâtla yükümlü tutulmaları mümkün görülemeyeceğine göre, günümüzde cizye ve haraç alınmayan zimmîlerden zekât miktarına muadil olarak vergi alınıp fakirlere verilip verilemeyeceği sorusu gündeme getirilebilir.

Kanaatimizce, gayrimüslimlerden zekât miktarınca vergi almak, zekâtın ibadet-vergi niteliğine zarar vermemektedir. Üstelik böylece Müslümanlardan ibadet olan zekât alınırken zimmîlerden de zekâta muadil olarak vergi alınmış olmakta ve bu yolla devletin ekonomik yükü Müslümanlardan hafifletilmiş ve bir denge sağlanmış olmaktadır. Yine bu konuda âlimlerin ortak içtihadı neticesinde icmâ oluşturmak toplumsal mutabakat bakımından yararlı olacaktır. Klasik fıkıh anlayışında en üst karar merci devlet başkanı olduğundan, onun istişareler sonucunda uygun görüş onaylamasıyla bu görüş uygulamaya konabilir.

En üst makamın onayıyla yapılacak olan bu uygulamada bir sakıncanın olmadığı görüşü birtakım delillerle desteklenebilir:

- ✓ Zekâtın zimmîlere farz olmaması, onun dinî bir yükümlülük olmasından kaynaklanmakla birlikte, vergi yönü ve maslahat ilkesi birlikte düşünüldüğünde “siyaset-i şeriyeye” gereğince zimmîlerden de zekât miktarı verginin alınmasında bir sakınca bulunmamaktadır.
- ✓ İslam âlimlerinin görüşleri, zekâtın farz olmasındaki illetin izahında meselenin iltizam açısından ele alındığını göstermekte, zekâtın alacaklılar bakımından bir hak olduğunu ortaya koymaktadır. O halde, Müslüman olmayanların da olumlu görüşleri alındıktan sonra onlardan zekât miktarı verginin alınmasında bir sakınca bulunmamaktadır.
- ✓ İslâm devletinde yaşayan zimmîlerin, devletin himayesine karşılık olarak “cizye” adında ödedikleri vergi uygulaması zamanımızda yoktur. Hâlbuki onlar da Müslümanlarla beraber haklardan yararlanmaktadırlar. O halde, onlardan söz konusu vergi alınmalıdır.
- ✓ Hz. Ömer’in Tağlipoğulları kabilesinin kendilerinden alınan “cizye”nin adının değiştirilmesini istemeleri üzerine bunun sadaka (zekât) olarak değiştirildiği rivayeti, söz konusu verginin adı üzerindeki tartışmaları tali derece kabul etmeyi mümkün hale getirmektedir.⁶

6 Kardâvî, *a.g.e.* I, 97–104.

C. Zekâta Temlik Şartı

Arapça “malik olmak” anlamındaki “meleke” fiilinin “tef’îl” babından gelen mastarı olan temlik, sözlükte “mülk olarak vermek” demektir.⁷ İstilah manası ise “zekâtın fakire bizzat veya vekâlet suretiyle teslim edilmesi” anlamına gelmektedir. Temlik neticesinde mal ilk sahibinin elinden çıkıp başkasının mülkiyetine geçmekte ve tasarruf hakkı bu ikinci malikin olmaktadır.⁸

Zekâtın rüknü, nisaba ulaşan maldan zekât miktarını çıkarıp ilgili sarf yerine teslim etmektir. Burada söz konusu sarf yerine yapılan teslimat, bir anlamda malın Allah Teâlâ’ya teslim edilmesidir. Zira malikin elinden çıkmış olan mal, fakirin mülkiyetine Allah Teâlâ tarafından girdirilmiş olur. Dolayısıyla da mal sahibi, Allah adına O’na niyabeten malı teslim etmiş demektir. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur:

“Onlar, kullarının tövbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu bilmiyorlar mı? Evet, tövbeleri kabul eden, çok merhametli olan Allah'tır.”⁹

Bu anlamı teyit etmek üzere bir hadis-i şerifte de şöyle buyurulmuştur:

“Sadaka fakirin eline geçmeden Allah'ın eline geçer.”¹⁰

Zekâtın aslı itibariyle bir ibadet olduğu malumdur. İbadet kavramı, yapılan işin bütünüyle Allah’a tahsis edilmesi anlamını taşır. Diğer bir ifadeyle, mal sahibi eda etmekle mükellef olduğu zekât miktarını Allah’a tahsis edip, O’na niyabeten elden çıkarıp fakirin mülkiyetine girdirmektedir. İşte bu, mülkiyete girdirme dolayısıyla Hanefî mezhebine göre zekâta temlik hususu şart koşulmuştur. Bu şartın sonucu olarak da zimmet taşımayan hayır yollarına, camiye, köprüye, su işlerine, ölü kefenlenmesine, ölü teçhizine vs. zekât verilmesi geçersiz sayılmış, buraları zekâtın sarf yerleri olarak görülmemiştir. Çünkü zimmet olmayınca temlik şartı tahakkuk etmemektedir. Yine bu şartın gereği olarak, zekât olarak çıkarılan yiyeceğin ve mukabili başka bir maddenin bizzat verilmesi yerine, bu yiyecek fakirlere sabah akşam yedirilecek olsa temlik şartı tahakkuk etmediğinden dolayı zekât verilmiş sayılmaz.¹¹

7 Mutarrizi, (ö.610/1213), *el-Mugrib fî tertibi'l-mu'rib*; thk. Mahmûd Fahuri. Haleb: Mektebetu Usame b. Zeyd, 1979. I, 366.

8 Mevsilî, (ö.637/1284) *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987. I, 106.

9 Tevbe, 9/104.

10 Kâsânî, (ö.587/1191), *Bedaii's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997. II, 38.; Taberi, (ö.310/923.) *Mu'cemu'l-Kebîr*, Mevsil: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem.1983. IX, 109. (Hadis No:8571).

11 Aynı durum, ölen borçlu için de geçerlidir. Nitekim borçlu olarak ölen bir kimsenin bu borcunu ödemek isteyen kişi, zekâta niyet ederek söz konusu borç miktarını alacaklıya verse,

1. Hz. Peygamber (s.a.v.) Devrinde Zekât Ve Temlik

Burada Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde zekâtın bizzat devlet tarafından organize edilip toplanması uygulamasının Hz. Osman'a kadar devam etmesini, daha sonraki farklı uygulamaları ve temlikin tahakkuk meselesini ele alacağız.

a. Zekâtın Devlet Tarafından Toplandığını Bildiren Tatbikat

Zekâtın devlet tarafından alınması uygulamasına bizzat Kur'ân delâlet etmektedir:

“Ey Muhammed! Mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka olarak al, onlara dua et /senin duan onlar için bir güvendir. Allah işitir ve bilir.”¹²

Bu ayette, İslâm devletinin başkanına Müslümanlardan bir nevi gelir vergisi olan zekâtı bizzat almasını emretmektedir.

Bir başka ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

“Zekâtlar; Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere onu toplayan memurlara kalpleri Müslümanlığa ısındırılacaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğrumda sarf edilir. Allah bilendir, hâkimdir.”¹³

Bu ayette Yüce Allah, zekâtın bizzat devlet tarafından toplanması gerektiğine zekât toplayan memurlara hisse ayırmak suretiyle işaret buyurmuştur.

Bu emirler bize zekâtın mutlaka devletçe alınarak tevzi edilmesi gerektiğini haber vermektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), yaşadığı müddetçe zekât kendisine verilmiştir. O devirde ve daha sonra gelen Halifeler devrinde de zekâtın, bütünü ile fert tarafından tevzi edildiğine dair bir belgeye rastlanılmamaktadır. Aksine bütün delil ve rivayetler bize zekâtın muayyen bir devre kadar devletçe alındığını gösteriyor.

Zekât, farz olduğu andan itibaren Hz. Peygamber (s.a.v.)'in görevlendirdiği memurlar tarafından toplanmış, zahiri mallardan ziraî mahsuller tahmin edilerek hasat zamanı mahsuller bu memurlar tarafından toplanmış, hayvanların zekâtında da aynı usul tatbik edilegelmiştir. Zekât “günümüzde olduğu gibi, sorumsuz bir şekilde hiç bir suretle ferdin isteğine bırakılmamıştır.¹⁴ Örneğin, İbni Abbas

ölenin zimmeti sona erdiği için temlik şartı gerçekleşmemekte ve zekât verilmiş olmamaktadır. Kâsânî, a.g.e. II, 39–40.

12 Tevbe, 9/103.

13 Tevbe, 9/60.

14 Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekât Müessesesi*, İstanbul: Feyiz Yayınları, 1972.s.465.

(r.a.)’in rivayet ettiği hadiste: Hz. Peygamber (s.a.v.) Muaz (r.a.)’ı Yemen’e gönderdiğinde: “Onlara zenginlerin mallarından alınıp fakirlere verilmek üzere zekâtın Allah’ın farz kıldığını bildirmesini bu hususta kendisine itaat edecek olurlarsa haddi aşmamasını zulmetmemesini mazlumun bedduasından sakınmasını, zira mazlum duasının müstecap olacağını” buyurmuştur.¹⁵ Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) çeşitli bölgelere zekât toplamakla görevli memurlar da göndermiştir.¹⁶

Vâil b. Hucr’dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) bir bölgeye zekât memurlarından birini göndermişti. Bu memur bir Müslümanın zekâtını almak için onun yanına gitti. Adam getirip zekât memuruna zekât olarak zayıf bir deveyi verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.); “...Allah ve Resulünün zekât memurunu gönderdik ve falan adam ona zayıf bir deve yavrusunu verdi. Allah’ım! Ne kendisine, ne de devesine bereket verme.” buyurdu. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu sözü o adamın kulağına gitti. Bunun üzerine adam ona güzel bir deve getirerek: “...Allah’a ve Resulüne karşı tövbe ediyorum.” dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.)’de bu sefer: “Allah’ım ona ve develerine bereket ver.” diye dua etti.¹⁷

b. Zekâtın Devletçe Alınmasının İhmal Edilmesi

Hz. Peygamber (s.a.v.) devrinde devletçe alınan zekât daha sonraki dönemlerde ihmal edilmiştir. Bunun başlıca sebebi, zekât alınan malların “zahiri mallar” ve “bâtini mallar” diye iki kısımda mütalaa edilmesidir.

Zahiri mallar; görünen ve tespiti imkân dâhilinde bulunan açık mallardır. Toprak üstünden elde edilen ve elde edilmesi imkân dâhilinde olan bütün mallarla hayvanlar bu kısma girmektedir. Bu türlü malların zekâtları önceden tespit edilirdi. Bâtini mallar; gizli mallar demektir. Bunların % 100 sıhhatle tespit edilmesi güçtür. Ancak sahiplerinin beyanı ile veya banka ve benzeri şirketlere yatırılmakla bunların tespiti mümkün olabilir. Altın, gümüş, madeni ve kâğıt paralar, ticaret malları gibi.¹⁸

Hz. Osman devrine kadar ister gizli olsun, ister açık olsun, bütün malların zekâtı devlet tarafından alınmaktaydı. Bunun aksini ispat eden bir belge mevcut değildir. Hz. Osman’ın halifeliği zamanında İslam devletinin gelirleri kapsamına giren mallar çoğaldı. Bu sebeple ticari mallarla paranın tespiti ve kontrolü güç bir durum arz etmeğe başladı. Bunun üzerine Hz. Osman batini malların zekâtının ödenmesini sahiplerinin isteğine ve emrine bıraktı, dolayısıyla devletin zekâtle

15 Yavuz, a.g.e. s.466.

16 Kardavî, a.g.e. II,749-751.

17 Nesâî, “Sünen”, Zekât, V, 21.; Yavuz, a.g.e. s.466.

18 Kardavî, a.g.e. II,749-751.

ilişkisi kısmen kesilmeğe başladı. O devirde yaşayan sahabeler de bu kararı güzel karşılayarak bunda ittifak ettiler. Böylece para sahipleri zekâtlarını ödemekte devlet başkanın birer vekili olarak kabul edildiler. Hz. Osman, batını malların zekâtını, sahipleri tarafından verilebilmesi ile ilgili kararını halka bir hutbesinde şöyle ilân etti:

Sâib b. Yezid diyor ki: Osman Affan'ın minbere çıkarak şöyle dediğini duydum: Bu ay, zekât verme ayıdır. Kimin üzerinde zekât borcu varsa, borcunu ödesin.¹⁹

c. Zekâtın Devlete Verilip verilmemesine İlişkin Tartışmalar

Hem zahiri, hem de batını mallardan zekâtın devletçe alınması ancak Hz. Osman devrine kadar devam etmiştir. Hz. Osman'dan sonra, insanlar zekâtlarını çeşitli şekillerde ödemeye başlamışlar, devlete verilmesi hususunda da ayrı ayrı görüşler belirlemeğe başlamıştır. Bu görüşler üç grupta toplanabilir:

1) Zekât devlete de sarf yerlerine de verilebilir

İmam Şâfiî (ö.204/819), İbrahim en-Nehaî (ö.196/815), Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö.224/837), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) zekâtın devlete de gereken yerlere de verilebileceğini kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'e ve İbrahim en-Nehaî'ye göre bir kimsenin zekâtını bizzat kendisinin gereken yerlere vermesi daha faziletlidir. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm da ferdin nakit parasının zekâtını bizzat kendisinin tevzi etmesini, devlete de verse mesuliyetten kurtulacağı görüşünü savunmuştur. Ancak ona göre mal sahibi bunların zekâtını devletten kaçıramaz. İmam Şâfiî, nakit malların zekâtının fert tarafından kendi eliyle gereken yerlere tevzi edilmesi görüşünü müdafaa etmekte ve ezcümle şöyle demektedir: Hiç bir Müslümanın, nakit malının zekâtında başkalarını vekil etmesini güzel görmem. Kişi malından bizzat sorulacaktır. Binaenaleyh fert kendisi, zekâtını tevzi ederken dilediği yere vermekte en uygun yolu seçmeğe daha lâyıktır. Hem mal sahibi malının zekâtını kendisi öderse kesin bilgiye sahip olarak, yerine gidip gitmediği hususunda tatmin olur. Başkaları bu işi yaparsa yerini bulup bulmadığı hususunda şüpheye düşer. Bu durum nakit mallar içindir. Zahiri mallarının zekâtını ise devlete vermektedir. Eğer devlet bunun için memur gönderip istemezse, o takdirde zekâtını kendisi tevzi eder.²⁰

19 Yavuz, *a.g.e.* s.467–468; Kardavî, *a.g.e.*, II,759–775.

20 İbn Kudâme (ö.620/1223), *el-Muğnî*, tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992. II,642.; Mâlik, *el-Müdevvene*, II, 44-87.; Seyyid Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi. I, 402.; Yavuz, *a.g.e.* s.476.

2) Zekât bazı şartlarla devlete verilebilir

Bu görüşü savunanlar, zekâtın devlete verilebilmesi için devlet mekanizmasını işletenlerin adalet gereğince iş görmelerini şart koşmaktadırlar. Örneğin İmam Mâlik’e (ö.179/795) göre, bir kimse adaletle hükmeden devlet adamlarına zekâtını ödemek zorundadır. Toprak mahsulleri ile küçük ve büyük baş koyunların zekâtını toplamak için, devlet memurlar göndererek tahsilat yapar. Bir kimsenin malı üzerinden sene geçse, devlet memurlarının tahsilatını beklemek zorundadır.²¹ Yine Şâfiî (ö. 204/819.) mezhebine müntesip olan âlimlerin birçoğuna göre, devlet adamları adalet sahibi olurlarsa zekâtın onlara verilmesi daha faziletlidir.²² Bunun dışında Sevrî (ö.95/715.), Atâ (ö.27/647.) ve Şa’bî (ö.104/723) gibi müctehidler de zekâtı gereken yerlere vermeyen devlet adamlarına kat’i surette zekât verilemeyeceğini, devlet adamlarının adalet sahibi olmadıkları görüldüğü zaman zekâtın onlara değil, gereken yerlere verilmesi gerektiği görüşündedirler.²³

Bu konuda Ebû Hanife (ö.80/150.) ve Ebû Ubeyd (ö. 224/837.) malların zahiri ve batını ayırımını dikkate alarak, zahiri malların mutlaka devlete verilmesi gerektiğini, bâtni malların zekâtında ise mükellefin serbest olduğunu söylemektedirler.²⁴

3) Zekâtın kayıtsız şartsız olarak devlete verilir.

Yusuf Kardavî gibi çağdaş âlimler zekâtın mutlaka devlete verilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. Bunlar, zekâtın kayıtsız şartsız devlete verilmesi gerektiği hususunda Hz. Peygamber’in çeşitli hadislerine dayanmaktadırlar. Örneğin, Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e gelerek “zekâtımı senin elçilerine (zekât memurlarına) ödediğim zaman Allah’a ve Resulüne karşı mesuliyetten kurtulur muyum? diye sordu. Hz. Peygamber de cevaben: “Evet, zekâtını benim elçime ödediğin zaman Allah ve Resulüne karşı sorumluluktan beri olursun. Ödediğin zekâtın mükâfatı sana, günahı ise, onu değiştirene aittir” buyurdu.²⁵ Yine İbni Mes’ud’dan rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz benim ölümünden sonra hoşunuza gitmeyen bazı olaylar çıkacak.” Ashap: Yâ Resûlallah (o zaman) Bize ne yapmamızı emredersiniz? dediler. Hz. Peygamber (s.a.v.) : “Üzerinizdeki hakları öder, kendiniz için Allah’tan hayırlısını istersiniz”²⁶ buyurdu.

21 Mâlik, (ö. 179/795), *el-Müdevvene*, II, 44-87.

22 Seyyid Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.*Fıkh'us-Sünne*, I, 402.

23 İbn-i Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 642 vd.

24 Mevsilî, a.g.e. I, 123.

25 Şevkânî, *Neyl'ül-Evtâr*, IV, 41.

26 Şevkânî, *Neyl'ül-Evtâr*, IV, 41.

Bu görüşe göre, Müslümanların zekâtlarını mutlaka devlete vermek zorunda olduklarını gösteren diğer bir hadis şöyledir: Vâil b. Hucr'dan rivayet edildiğine göre kendisi şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.)'e bir adamın şöyle sorduğunu duydum: Yâ Resûlallah! Bizim başımıza, üzerimizdeki hakları isteyen fakat bizim haklarımızı vermeyen idareciler geçerse ne yapalım? Bize haber ver, dedi Hz. Peygamber (s.a.v.): “*İdarecilerinizin emirlerini dinleyin ve itaat edin. Sizin mesuliyetiniz size, onların mesuliyetleri de kendilerine aittir*” buyurdu.²⁷

2. Temlik ve Zekâtın Sarf Yerleri

Yukarıda zekât verilen şahsa taallûk eden yegâne şartın temlik olduğunu zikrettik. Fakat zekât sadece fakirler sınıfına değil, sekiz sınıfa verilmesi gerektiğinden, onu yalnız fakir şahıslara münhasır olarak kabul etmek hilâf-ı hakikat olacağı gibi âyet-i kerimenin de hükmüne aykırıdır. Bu sebeple zekâtın sarf yerlerini göz önüne alarak temlik ile alakasına da değinmemiz yerinde olacaktır.

Zekâtın verileceği yerler sekiz sınıf olup bunlar Tövbe Suresi'nin 60. ayetinde şöyle beyân olunuyor:

“*Sadakalar, Allah'tan bir farz olmak üzere, sadece fakirlere, düşkünlere, sadaka toplayan memurlara, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlara kölelerin kurtarılmasına, borçlulara, Allah yoluna ve yolda kalmışlara aittir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir; hikmet sahibidir.*”

Kesin hüküm ifade eden bu âyetin hükmüne dâhil sınıflar dışında kalan yerlere zekât verilmez. Şimdi bu sınıfları görelim.

a. Fakirler-Miskinler

Görüldüğü gibi sekiz sınıf olarak açıklanan zekâtın sarf yerlerinden ilk ikisi “fakirler” ve “Miskinler” dir. Fakat bu sınıfların tayin hususunda müçtehitler ve müfessirler arasında ittifak edilen bir görüş yoktur. Bu konuda çeşitli, farklı fikirler ileri sürülmüştür.

İbn-i Abbas, İmam Hasan, Mücahid, İkrime, İbn-i Zeyd ve İmam Malik tarafından ileri sürülen görüşe göre fakirden maksat “ihtiyaç sahibi olup istemekten çekinen kimse”dir. Hz. Ömer, Muin b. Safiy ve Taberî'ye göre fakir, “Müslümanların yoksulları”dır. İmam Şafii'ye göre ise fakir, “hiç bir şeyi bulunmayan kimse”dir.²⁸

27 Şevkânî, *Ney'ül-Evtâr*, IV, 41.; Yavuz, *a.g.e.* s.480-487.

28 Alâeddin Ali, Hazin, (ö.741/1341), *Lübabü't-te'vil fî Meani't-Tenzil = Tefsirü'l-Hazin*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1891. III, 290-291.; Yavuz, *a.g.e.* s.388.

Miskinlere gelince, Katâde'nin görüşüne göre miskin, “sıhhatli fakat ihtiyaçlı olan kimse”dir. İmam Şafii'ye göre ise miskin, “çalışma kudreti bulunup nisap miktarından az fakat kendine yetecek kadar varlığı bulunan kimse”dir. İmam Ahmed b. Hanbel'e göre miskin, “ister dilensin isterse dilenmesin sanatı olup 50 dirhemden az parası olandır”²⁹

Müçtehid İmamlarımızdan Ebu Yusuf'a göre fakir ve miskin bir sınıftır. Malikilerden İbni Kasım da aynı görüştedir.³⁰ Ebu Yusuf ve İmam Züfer dışında başta Ebu Hanife olmak üzere Hanefilerin ekserisi ile Maliki mezhebi müçtehitlerine göre fakir, “gelirleri ihtiyaçlarını karşılamayan yahut nisap miktarından daha az malı bulunan kimse”dir. Miskin ise “hiçbir geliri ve malı olmayan”lardır.³¹

Şafii ve Hanbelilere göre fakir, “hiçbir kazancı, malı olmayan”; miskin, “gelir ve malları ihtiyaçlarını karşılamayan kimse”dir.³²

Fakihlerin, fakir ve miskinın tarifleri konusundaki farklı görüşlerinden şu neticeleri çıkarabiliriz:

- Malı ve kazancı olmayan kimseler
- Malı ve kazancı olup, bunlar kendisi ve ailesinin geçimine yetmeyen kimseler.
- Geçimini yarı yarıya karşılayacak malı olun bu mal geçimine kâfi gelmeyen kimseler.

İmam Ebu Hanife'ye göre zekât alması caiz olmayan zenginler iki kısımdır. Birincisi nisab-ı gnâya sahip olan kimse yani nisap miktarı nâmi mala sahip olan kişidir. Bu gibiler zekât almak değil vermek durumundadırlar. İkincisi, nisab-ı istiğnaya sahip olan kimse yani hacet-i asliyesinden fazla zekâta tabi olmayan malı olan kimsedir. Bunlar zekât vermemekle beraber zekât almaları da caiz değildir.³³

29 Taberî, (ö.310/923.), *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi*, Tahkik: Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dar-i Hacer, 2001/1422., X, 110.; Kurtubi, (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*. İ'tina ve tashih Hişam Semîr el-Buhari. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423. II,949.; Yavuz, a.g.e. s.389.

30 Kasani, (ö.587/1191), *Bedaiü's-Sana'i fî Tertibi's-Şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418. IV, 18-21.; İbn Asım en-Nemri, (ö.463/1064), *el-Memleketü's-Suudiyye: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise*, 1400/1980. I, 326.;Kardavî, a.g.e. II,544.

31 Mevsilî, a.g.e. I, 126.; Karafî, *eş-Zehira*, Beyrut: Daru'l-Garb, 1994. III,144.; Abdurrahman Cezeri, *Kitabu'l-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erba'a*, I, 622.; Kardavî, a.g.e. II,547.

32 Şafii, *Üm*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1393. II, 82.; Ebu Yahya es-Seniki (ö.926/1524), *Esna'l-Metalib Şerhu Ravzu't-Talib*, V, 192.; İbn Kudame, (ö. 682/ 1283), *eş-Şerhu'l-Kebir*, II, 690.; İbn Kudâme, (ö.620/1223), *el-Muğni*, V, 209.; Kardavî, a.g.e. II,548.

33 Kâsânî, a.g.e. II, 465-466.; el-Haddâdî, (ö.800/1397). *el-Cevheretu'n-Neyyire*, I,499.

Diğer üç mezhebe göre ise, kişinin mal ve gelirleri ihtiyaçlarını karşılamıyorsa o kişi nisap miktarı mala sahip de olsa zekâta müstahaktır. Aksine malları nisap miktarına ulaşmasa dahi ihtiyaçtan fazla malı olan kimseye zekât almak caiz değildir.³⁴

Fakir ve miskinlere zekât verilirken ya bizzat veya vekâlet suretiyle teslim edilmesi gerekir. Şayet zekât toplama işini devlet organize ediyorsa o takdirde de görevlendirilmiş devlet memuruna teslim edilmesi gerekir.³⁵

b. Zekât Memurları/Amiller

Zekâtın verileceği yerlerden üçüncüsü zekâtı toplayıp dağıtmakla vazifeli olarak oluşturulan zekât teşkilatının her kademesinde çalışan memurlardır. Bu üçüncü sınıfa da zekât vermekle mükellef olanların ya bizzat veya vekâlet suretiyle vermeleri gerekeceğinden yine temlik tahakkuk etmiş olur.³⁶

c. Müellefe-i Kulûb

Zekât verilmek suretiyle İslâm'a karşı yumuşatılmak, zararsız hale getirilmek veya dinde sebat ettirilmek istenen kimselerdir. Müellefe-i kulûb sınıfına zekâtın verilmesi uygulamaları göz önüne alındığında devlet reisi veya onun vazifeli kılacağı kişiler ve heyetler vasıtasıyla mümkün olabilir. Ayrıca bu uygulama Hz. Peygamber devrinde uygulanmış Hz. Ebu Bekir'in hilâfetinde Hz. Ömer'in teklifi ve şuranın tasvibiyle kaldırılmıştır. Gerçi âlimler arasında bu mesele ihtilâftır. Acaba Hz. Ömer'in bu hareketi ile âyet-i kerime'nin hükmü tamamen yürürlükten kaldırılmış mıdır? Yoksa onun ileri sürdüğü sebepler ortadan kalktıktan sonra bu sınıf kendiliğinden geri dönebilir mi? Yani müellefe-i kulûb hüküm bakımından baki midir?

Biz bu kısa çalışmamızda bu ihtilâflara girmek istemiyoruz. Meseleye temlik açısından baktığımızda *Hidaye*'de "Masarifu'z-zekât sekiz sınıftır. Müellefe-i Kulûb sınıfı ise düşmüştür. Çünkü Allah (c.c.) İslamiyet'i kuvvetlendirip onlara zekât vermeye lüzum bırakmamıştır,"³⁷ ifadesinde de olduğu gibi müellefe-i kulûbun ebediyen yürürlükten kalktığını iddia edenlere göre mesele kalmamıştır.

34 İbn Nuceym, (ö.970/1563) *el-Bahrü'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*. Beyrut: Daru'l-Küttüb el-İlmiyye. 1997. Ali Özek, Hayrettin Karaman, H. Âkif Aydın, Mehmed Erkal, "İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât", İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1984. s.112.

35 Mevsilî, *a.g.e.* I, 129.

36 Mevsilî, *a.g.e.* I, 126. İbn-i Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 949.: Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 373; ve Taberî, *Camiu'l-Beyan*, IX, 10; 93.

37 Merğînânî, (ö.593/1197), *el-Hidâye*, I, 112.

Müellefe-i kulûb'un her devirde baki olduğunu savunanlara gelince, bunlara göre de yukarda da belirttiğimiz gibi devlet reisinin yani İslam devletinin bir yükümlülüğüdür. Fakat bilhassa içinde yaşadığımız asırda olduğu gibi İslam devletinden mahrum olan Müslümanlar ne yapabilirler? Nasıl bir yol takip etmelidirler? Zekâtın devlet eliyle toplanmadığı durumlarda bu vazifeyi İslami cemiyetler yapabilir. Şayet böyle cemiyetler de yoksa o takdirde kişi kendi zekâtından inananların kalbini İslam'a ısındırmak için bir harcama yapabilir mi? Kardavî'nin bu konudaki kanaatleri şöyledir:

“Benim görüşüme göre kişi, zekâtını verebileceği başka yerler varsa inananlara kalplerini İslam'a ısındırmak için veremez. Darü'l-harpte yaşayan bazı Müslümanlar gibi zekâta hak kazanan kimse bulamıyorsa kâfirlere zekât verirse kalplerinin İslâm'a meyledeceğini ümit ediyorsa bu halde kâfirlere vermesinde bir beis yoktur. Bu gibi durumlarda İslam ülkelerine gönderme imkânı yoksa zekâtı İslâmî neşir yolunda harcamak daha iyidir.”³⁸

Y. Vehbi Yavuz'un görüşleri ise şöyledir:

“Müellefe-i Kuliüb, Allah'ın Müslümanlara ihsan ettiği bir nevi mücadele silahıdır, bir metottur. Bu metotla Müslümanlar arasında zayıf imanlı kişileri ve münafık durumunda bulunup zarar îrâs edebilecek kimseleri, bhusus Müslümanlığa karşı açık ve kapalı bir şekilde cephe almış azıtlı din düşmanlarını ve bu doğrultuda hizmet eden müesseseleri susturmak mümkündür. Yine bu mücadele sistemiyle saldırdığımız gurupların bir kısmını Müslümanlığa yaklaştırmak, bir kısmını Müslümanlığa karşı zararlı hale getirmek ve bir kısmını da İslâm dinine fikren ve bedenen yardım ettirmek, onlardan mümkün merteye faydalanmak gibi önemli neticeler alma, bilir. Nitekim Hz. Peygamber de aynı yoldan hareket ederek müspet neticeler almıştır.”³⁹

d. Köleler

Zekâtın verileceği yerlerden beşincisi de kölelerdir. Âyet-i kerime'de zekâtın sarf yerlerinde ilk dört guruba zekât malları verilir ve onlar onda diledikleri gibi tasarrufta bulunurlar. Son dört guruba gelince onlara zekât malı mutlak olarak verilmaz. Bilâkis zekât malı bunlar zekâta neden hak kazanmışlarsa ancak o yönle sarf edilebilir.

Zekâtın kölelere sarfı iki şekilde olur. Birincisi mükâtep kölelere zekâtla yardım etmek suretiyle olur. Diğeri de bir kişinin zekât malıyla köle veya cariye satın alarak onu azad etmesi veya devlet reisinin zekât gelirleriyle köle, cariye satın alıp onları azad etmesi şeklinde olur.

38 Kardavî, a.g.e. II, 608.

39 Yavuz, a.g.e. s.415-416.

Temlik ile alakasına gelince, kişinin mükâtep köleye bizzat veya vekâlet suretiyle vermesiyle olabileceği gibi mükâtep kölenin sahibine de vererek azat edilmesi sağlanabilir.⁴⁰

e. Borçlular

Zekâtın harcama yerlerinden altıncısı da borçlulardır. Hanefî mezhebine göre borçlu, “borcu olan ve borcundan başka nisap miktarı mala sahip olmayan kimse”dir.⁴¹

İslam’ın zekâtın borçlulara pay ayırması dikkate değer bir hadisedir. İslâm müminlere yaşayışlarında itidal ve iktisadi tavsiye etmektedir. Ta ki israf yönünden borçlu duruma düşmesinler. Hayatın getirdiği şartlar sonucu borçlanmak mecburiyetinde kalanlarda kazanıp biran önce bütün borçlarını ödemeye teşvik etmiştir, zorlamıştır. Bütün bunlardan sonra, bir Müslüman borcunun bir kısmını veya tamamını ödemekten âciz olursa, o vakit de duruma devlet müdahale etmekte, onu borçtan ve borcun insana yüklediği zilletten kurtarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber borçlu olarak ölen kimselerin cenaze namazlarını kıldırmaz, sahabeyi kirama kıldırmalarını söylerdi. Daha sonra devlet hazinesi zenginleşince borcunu ödeyemeden ölenlerin borçlarını devlet hazinesinden öder ve sonra namazlarını kıldırır olmuştur.⁴²

Görüldüğü gibi “temlik” rüknü ortadan kalktığı için zekât verilmiş sayılmıyor. Fakat borçlu sağ olur da kişi zekâtını bizzat veya vekâlet suretiyle veya devlet reisi zekât fonundan bu gibi mağdur olan borçlulara ödemelerine yardımcı olmak üzere pay verebilir.

f. Allah Yolu

Zekâtın harcama yerlerinden yedincisi de “Allah Yolu”dur. Allah yolu nedir? Bu suale cevaplar çok farklı olmuştur. Hanefîlerden Ebu Yusuf’a göre bu ifadeyle kastedilen kimseler fakir olduğu, yiyecek, binek, silah vs. ihtiyaçlarını gideremediği için cihattan geri kalanlardır. İmam Muhammed’ e göre bununla kastedilenler hac ibadetinden geri kalanlardır. Kâsânî Allah’a itaat ve hayır yolunda çalışan

40 Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir = Mefatihü'l-Gayb*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1307. XVI,111.

41 Ayni, (ö.855/1451.), *Remzü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik.*, Kahire : el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1902. I, 94.; İbn Nuceym, (ö.970/1563) *el-Bahri'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik.* V, 445.

42 Ali Özek, Hayrettin Karaman, H. Âkif Aydın, Mehmed Erkal, “İbadet ve Müessesese olarak Zekât”, s.129.

herkes muhtaçsa bu guruba girer demektir. Yine Hanefilerden bunlardan kasıt “ilim yolunda olanlardır” diyenler de olmuştur.⁴³

Mâlikîlere göre hâkim kanaat Allah yolu “cihad” demektir. Mâlikîlere göre zekât mücahitlere ve bu yolda vazifeli muhafızlara verilir.⁴⁴

Hanbelîler’e göre “Allah yolu” çerçevesine girenler, “devletten herhangi bir maaş almayan gönüllü gaziler”dir. İşte bu kimselere zengin de olsalar zekâtan yardım yapılır.⁴⁵ Şafililer de aynı kanaattedirler.⁴⁶

Bütün bu bilgilerden sonra mezheplerin müttefekun aleyh oldukları noktaları şöylece göstermek mümkündür:

- Cihad kesin olarak Allah yolu mefhumuna dâhildir.
- Zekâtın Allah yolunda, çarpışan mücahitlerin şahıslarına, verilebileceğinde tereddüt yoktur. Tereddüt cihâd hazırlıklarına zekâtan bir harcama yapıp yapılamayacağıdır.
- Okul, hastane, cami gibi sosyal faaliyetlere zekâtan bir harcama yapılamaz. Buralara ancak devlet bütçesinin diğer gelirlerinden harcama yapılabilir. Çünkü Hanefîlere göre böyle bir harcamada temlik gerçekleşmemektedir. Diğerlerine göre de zekâtın sarf yerleri arasında böyle bir sarf yeri yoktur.⁴⁷

Bu manaların dışında Allah yolu mefhumunu daha geniş manada mütalaa eden âlimler de vardır. Muhammed b. Abdi'l-Hakem, Kadı Beydâvî, Muhammed Hamdi Yazır gibi âlimlere göre zekât fonundan sadece mücahitlere değil harp malzemelerine, binek, silah, harp aletleri, lojistik destek malzemeleri, askeri hastane, askeri okul vs. için gerekli olan hizmetlere verilebilir. Keza zekât fonundan ilim tahsil edenlere de verilebileceği görüşünde olanlar da vardır. Nitekim İbni Abidin’de şöyle bir ifade vardır: “Allah yolu sınıfı için; gazilerin fakirleri, bir kavle göre hacılar, başka, bir kavle göre de ilim tahsil edenlerdir.”⁴⁸ Şeyhzâde

43 Merğînânî, (ö.593/1197), *el-Hidâye*, I, 123.; Kâsânî, a.g.e. II, 471.; İbn Abidin, (ö.1252/1836), *Tekmiletü'l-Haşiyetü'l-Reddî'l-muhtar*, cüz, II, 81; Neseî, (ö.710/1310.), *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzil ve hakaikü't-te'vil*, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1989/1408. III, 146.; Aynî, (ö.855/1451.), *Remzü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekaik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1902. I, 94; Zemahşeri, (ö.538/1144), *el-Keşşaf an hakaikü gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhi't-te'vil*, Kahire: Matbaatü'l-İstikame. 1947/1365. I, 100.

44 Sehnûn, (ö.240/854), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994. IV, 417.; Kurtubi, (ö.671/1273), *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*. II,950.

45 İbn Kudame, *el-Muğni*, XIV, 331.

46 Şafî, *Üm*, II, 254.

47 Heyet, *İbadet ve Müesseseler olarak Zekât*, s.134.

48 İbni Abidin, a.g.e., II, 383.

Abdurrahman ise şöyle demektedir: “Âlime ve ilim tahsil edene zekât verilebilir. Çünkü bunlar çalışmalarını ilme hasredip kazanç imkânından mahrumdurlar. Hem âlimin elindeki paradan fakirler de istifade eder.”⁴⁹ Alâeddîn Ali de Allah yolunun umum ifade ettiğini bildiren görüşlerden bahsederek şöyle diyor: “Bazıları da demişlerdir ki, "Allah yolunda" sözünün manası umumdur. Onu yalnız gazilere hasretmek caiz olmaz. Bu sebepten bazı fakihler Allah yolunda hissesinin mescit yapmak, köprü ve kale inşa etmek ölü teşhiz v.s. gibi bütün hayır yollarına sarf edilmesini caiz görmüşlerdir. Çünkü Allah yolunda sözü umumdur, hepsine şamildir.”⁵⁰ Keza Mısır müftüsü Şeyh Mahlûf’un dini hayır cemiyetlerine zekât verilmesinin caiz olduğuna dair bir fetva verdiğini de belirtmemiz faydalı olacaktır.⁵¹ Kardavî’nin görüşleri de şöyledir : “Allah yolunda sözünden umumi mananın yani bütün hayır yolları manasının kastedilmesinin imkânsız olduğunu, bu manası ile düşünüldüğü takdirde Allah yolunda mefhumunun birçok yerlere yöneleceğini ve zekâtın verileceği yerlerin sekiz sınıfa hasredilmesine aykırı olacaktır. Asıl ve müttefekun aleyh olan cihâd mefhumunun esas olmasının fakat bunun sahabe, tabiin ve daha sonraki devirlerde cihâd anlayışıyla asrın getirdiği cihâd anlayışını ve zorluklarını iyi tayin etmek gerekir.”⁵²

İslâmî cihâd yalnız askeri sahaya, münhasır değildir. Cihadın diğer yönlerine de şamildir. Gümümüzde Müslümanların bu türlü savaflara, yani askeri sahalar dışındaki savaflara diğerlerinden daha çok ihtiyaçları vardır bunlara bazı misaller de vermek mümkündür:

- ✓ İnsanları İslam esaslarına davet etmek için bir propaganda merkezi kurmak ve Müslümanlığı bütün ülkelerde Müslüman olmayanlara duyurmak.
- ✓ İslâm memleketleri içinde Müslümanları birleştirip gençleri kucaklayarak onları İslami fikre yöneltmek ve bu yönde sebat ettirmek.
- ✓ Yıkıcı neşriyata karşılık öz İslami neşriyat merkezleri kurmak.
- ✓ İslâm’ın cevherini hurafelerden arınmış olarak belirten temel bir kitap neşredip bu kitabı geniş ölçüde yaymak.
- ✓ İslâm dinine hizmeti gaye edinmiş bazı kuvvetli ve emniyetli kişileri bu hizmetlere hasretmek.

Yukarda sıralanan muhtelif hizmetler, Müslümanların zekâtını verebileceği en önemli yerlerdir.⁵³

49 Damad Efendi *Mecmeü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I, 222.

50 Bağdadi, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil = Tefsirü'l-Hazin*, II, 240.

51 Yavuz, *a.g.e.* s.640.

52 Kardavî, *a.g.e.* II, 635–639.

53 Yavuz, *a.g.e.* s.640–650.

Hanefilere göre bu umumi hayır yerlerine sarfta temlik rüknü yerine gelmemektedir. O halde böyle yerlere zekât da verilemez. Âyeti kerime'de zekâtın sarf yerleri sayılırken ilk dört yer (fakirler, miskinler, amiller, müellefe-i kulûb) “lâm” cer harfiyle, ikinci dört yer (köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar, yol da kalanlar) “fi” cer harfiyle sayılmıştır. İslâm âlimleri bu farkın sebepsiz olmadığını ileri sürerek buradaki farkı tespite çalışmışlardır. Bu hususta en çok taraftar bulan görüş, birinci ve ikinci guruplar arasında zekât olarak verilen malda tasarruf yetkisi bakımından farklılık olduğunu ileri süren şu görüştür:

Allah Teâlâ ilk dört sınıf için zekâtı “temlik lamı” ile tespit etmiştir. Köleleri zikrederken “lâm” harfini “fi” ile değiştirmiştir. Bu farkın bir faydası olması gerekir. Bu fayda şudur: İlk dört guruba zekâttan payları verilir ve onlar da onda diledikleri gibi tasarrufta bulunurlar. Kölelere gelince, onların payları onları kölelikten kurtarmak için harcanır. Borçlular da böyledir. Zekât malı sadece borçluların borçlarını ödemeleri için harcanır. Gaziler için de durum aynıdır. Zekât malı harpte ihtiyaç duydukları şeye harcanır. Yolda kalmışlar da aynı şekildedir.⁵⁴

Özetle ilk dört guruba zekât malları verilir ve onlar onda diledikleri gibi tasarrufta bulunurlar. Son dört guruba gelince, onlara zekât malı mutlak olarak verilmez. Bilâkis zekât malı, bunlar zekâtı neden hak kazanmışlarsa ancak o yönlerde sarf edebilirler. Zekâtın “fi” cer harfiyle sayılan son dört yerde temlik şart değildir. Zekâtle ölünün borcu ödenir ve köle satın alınıp azat edilir, diyenler burada temlikin şart olmadığını söylemektedirler. O halde "Allah yolunda" yapılan harcamalarda da temlik şart değildir.

Hanefilerde “fi” harf-i ceri mana bakımından “lâm” harf-i ceri gibi olabildiğinden hepsinde yine temlik şartı aranır ve temlikin olmadığı sarf yerlerinde zekât eda edilmiş sayılmaz.⁵⁵

g. Yolcular

Zekâtın sarf yerlerinden sekizincisi ve sonuncusu yolcular sınıfıdır. Parasızlık sebebiyle yolda kalmış kimselere, bunlar memleketlerinde zengin de olsalar zekât verilir.⁵⁶ Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyuruyor:

*“Allah yolunda savaşanlar, yolcular ve fakir komşusuna zekât verilip bundan kendilerine hediye edilen zenginler dışında hiçbir zengine zekât verilmez.”*⁵⁷

54 Heyet, *İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât*, s.134-136.

55 Damad Efendi *Mecmeü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, I, 223.

56 İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, VII, 223.

57 Ebû Davud, I, 380.

Yolcuya zekât olarak verilecek miktar, onu ulaşmak istediği yere ulaştırılacak bir miktar olmalıdır. Öyle ki, yolda kalmış bir kimse bu parayla yiyecek, içecek, otel, seyahat ve hatta gerekirse giyecek masraflarını karşılayabilsin. Kişi zekât almaya müstahak yolculara ya bizzat veya vekâlet suretiyle zekâtını verebilir.

Sonuç

Yukarda Hanefî mezhebinde zekâta temlik şartının “zekâtı verin” emrinden çıkarıldığını zikretmiştik. Zira “vermek” ancak temlik yani başkasının eline geçirmekle olur. Bu itibarla hayır yollarına, camiye, köprüye, cemiyetlere, Kur’an kurslarına vb. kurumlara zekât verilemez. Ancak yine yukarda belirttiğimiz gibi zekât sadece fakirlere verilmesi lâzım gelen bir emir değildir. Aksine gerek Hz. Peygamber ve gerekse Râşid halifeler devrinde zekât sekiz sınıfa tevzi edilmiştir.

Zekât başlangıçta Hz. Peygamber tarafından hem zahiri hem de bâtını mallardan alınıyordu. Hz. Peygamber devrinde bir Müslümanın zekâtını bizzat fakire verdiğine dair bir kayıt da mevcut değildir.

Hz. Osman devrine kadar bu böyle devam etmiştir. Hz. Osman’dan sonra fütuhatlar neticesinde İslâm devleti genişlemiş zekâtın toplanmasında, zorlukların zuhur etmesi sebebiyle de yalnız zahiri malların zekâtı devletçe takip edilmiş, paranın ve ticari eşyanın zekâtı ise ferдин isteğine bırakılmıştır. Günümüzde zahiri malların zekâtının bile devletçe toplanmadığı bir dönemde “Müslümanlar zekât emrini nasıl ve ne şekilde ifa edecekler?” sorusu gündeme gelmektedir.

Bu soruya verilebilecek en makul cevap, zekâtın kişi veya devlet eliyle tevzi edilmesinden ziyade, yerine teslim edilmesinin öne çıkarılmasıdır. Buna göre, bir Müslümanın zekâtını devlete veya bir müesseseye teslim ederek icabında buna dair bir makbuz alması zekâtını ödemiş olmasıyla eş tutulmalıdır. Bu anlayışın temellendirilmesi için Ebu Hanife’nin “temlik” şartını “şekil” ve “mana” olarak ayırmak gerekmektedir. Mana olarak kabul edildiğinde, bir kimse zekâtını bizzat veya vekâletle veya herhangi bir yolla teslim ederse borcundan kurtulmuş olacaktır. O halde temlik, “borçtan kurtulacak şekilde ödeme manasının tahakkuku” olarak kabul edilebilir ve günümüzde din işlerine hizmet eden sosyal yardımlaşma esaslarına sadık kalarak çalışan müessese ve cemiyetlere, emin ellerde buldukları takdirde zekâtın verilmesi, Hz. Peygamber devrinde devlete verilmesinden farksız görülebilir.⁵⁸

Ancak bu anlayış, eleştiriye açıktır. Zira nasıl ki, had cezalarını ifa etmek devletin görevi olup da bu görevlerin yapılmadığı, İslam devletinin bulunmadığı bir

58 Benzer kanaat için bkz. Yavuz, *a.g.e.* s.65Ω.

Müslüman toplulukta birtakım kişilerin devlete vekâleten kalkıp da had cezalarını ifa etmeleri, meselâ bir hırsızın elini kesmeye kalkışmaları o Müslüman toplum içinde tefrika ve kargaşaya, fitneye sebep olacağı için yanlış olacaksa, zekâtın devlet tarafından toplanmayıp ve gereken yerlere harcanmadığı bir İslam toplumunda fertlere devletin yetkilerini vermek de hatalı olacaktır.

Öte yandan zekâtın çeşitli yönleri vardır. Örneğin, “veren ile alan arasındaki ilişki; fakir-zengin diyalogu” gibi. Bunun kurulması, tarafların birbirlerini tanımaları, kaynaşmaları ve cemiyette sınıflar arasında sosyal uçurumların oluşması, varsa en aza indirilmesi, gibi sosyal psikolojik bir unsur da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu itibarla, temlik rüknüne sadece şekil veya sadece mana cihetiyle bakılması yeterli olmayacaktır. O halde konunun tüm yönleriyle ele alınması daha isabetli bir yaklaşımdır.

Zekât vermekle mükellef olan bir zengin, önce yakın akrabasından başlayarak ihtiyaç sahiplerini araması, onları bulması ve onların yaşadıkları ortamı yakinen de müşahede etmesi, dertlerine deva olacak ihtiyaçlarını giderecek maddi sıkıntılarını bertaraf edecek ve onları da incitmeden kaba davranmadan Allah’ın emrini ifa ederek zekâtını vermesi lazımdır. Böylece temlik rüknü de tahakkuk etmiş olacaktır.

Sonuç itibarıyla bahsedilen yolla zekâtın ödenebileceği ve asrın Müslümanlarına bir vüsat olması bakımından, sosyal yardımlaşma esaslarına sadık kalarak çalışan müesseselere de zekâttan bir payın verilebileceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Allemetü'l-Hümmam Mevlana eş-Şeyh Nizam ve Cemeat u min Ülema-i Hindi'l-Â'lem, “*el-Fetava el-Hindîyye*” Heyet, “*el-Fetevâ'l-Hindîyye*”, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin b. Yusuf el-Aynî el-Ayıntâbî (ö.855/1451) “*Şerhu'l-Hidâye. el-Binâye*” Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2000/1420.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, “*Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*”, İstanbul: Bilmen yayın Evi, 1967-1970.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buharî (ö.256/870) “*Sahihu'l-Buharî*” İstanbul, 1325/1907.
- Canan, İbrahim, “*Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*”, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz Cezeri, (ö.1360/1941) “*Kitabu'l-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erba'a*” Beyrut ts.
- Damad Efendi, Efendi, Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade, Abdullah b. eş-Şeyh Muhammed b. Süleyman Rumî, , (ö.1078/1667). “*Mecmeü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*”, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.

- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer (ö.385/995), “*Sünenü'd- Dârekutnî*”, thk. Abdullah Haşim. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1966/1386.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, (ö. 255/868), “*Sünenü'd- Dârimî*” ; thk. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Hâlid es-Sebi' Âlemi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Davutoğlu, Ahmed, “*Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*” İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'âs b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr b. İmrân el-Ezdi es-Sicistânî (ö.436/1044) “*Sünen-i Ebu Davud*” el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Erdoğan, Mehmet “*Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*” Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Firuzabadî, Ebu Tahir Mecdüddin Muhammed bin Yakub bin Muhammed el-Firuzabadî, (ö. 817/1415), “*Kamusü'l-muhit ve'l-kabesü'l-vasitu el-cami' lima zehebe min lugati'l-Arab şematit*”
- Hazin, Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi Hazin, (ö.741/1341), “*Lübabü't-Te'vil fî Meani't-Tenzil = Tefsirü'l-Hazin*”, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1891.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim el-Hüseynî ed-Dımaşkî, (ö.1258/1836), “*Reddu'l-muhtâf ala'd-Durri'l-muhtâr*”, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1992/1412.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, (ö.241/855) “*el-Müsned*”, (el-Fethu'r-Rabbani Tertibi), Ensar Yayıncılık ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn Kudâme, (ö.620/1223), “*el-Muğni*”, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1405.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, (ö.273/887), “*Sünenü İbn Mace*”, Delhi: el-Matbaü'n-Nizami, 1905.
- İbn'ül-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. el-Hümmam Abdülvahid b. Abdülhamid b. Mesu'd es-Sivasî (ö.681/1282) “*Şerh ü Fethi'l-Kadir*”, Mısır: Mektebet-ü Seyyid Muhammed,1315.
- İbni Murî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Murî (ö.676/1277), “*el-Mecmû, Şerhi'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*”, thk. Muhammed Necîb el-Mutiî, Mektebetü'l-İrşad, Cidde. ts.
- İmam Malik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes, (ö.179/795), “*el-Muvatta*” -- Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1951.
- Kardâvî, Yusuf, “*Fikhü'z-Zekât*”. Beyrut: Dârü'l-İrşad, 1969.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi (ö.587/1191), “*Bedaiü's-Sanai' fî Tertibi's-Şerai*”, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebûbekr b. Abdulcelîl el- Fergânî el-Merğînânî er-Riştânî (ö.593/1197), “*el-Hidâye*”, Pakistan: İdarteü'l-Kur'an ve Ulûmü'l-İslamiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd b. Mahmud el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö.6837/1284), “*el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*”, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Mollamehmetoğlu O. Zeki, “*Sünen-i Tirmizî*” Tercümesi, Yunus Emre Yayınları,1980.

- Mutarrizi, Ebü'l-Feth Burhaneddin Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizi, (ö.610/1213), “*el-Mugrib fî tertibi'l-mu'rib*” ; thk. Mahmûd Fahuri. Haleb: Mektebetu Usame b. Zeyd, 1979.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875), “*Sahih-i Müslim*”, Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1329.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, (ö.303/915), “*Sünenü'l-Kübra*” ; thk. Abdulgaffar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Özek Ali, Karaman Hayrettin, Aydın H. Âkif, Erkal Mehmed, “*İbadet ve Müessesese Olarak Zekât*”, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, (ö.606/1209), “*et-Tefsirü'l-Kebir = Mefatihü'l-Gayb*” -- İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1307.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, (ö.483/1090), “*el-Mebsut*”, Kahire: Matbaatü's-Saade. 1324-1331.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, (ö.279/892) “*el-Câmiü's-Sahih = Sünenü't-Tirmizi*” ; tahkik ve şerh Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1978/1398.
- Yavuz, Yunus Vehbi “*İslam'da Zekât Müessesesi*”, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

Osmanlı Devleti'nde İlk Basın Yayın Faaliyetleri ve Tuna Gazetesi

Osman İBRAHİMOV (*)

Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilân edilmesiyle her alanda olduğu gibi merkez ve taşra yönetiminde de yeni ve merkezî bir yapı kurmaya çalışılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ve dış siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunların çözülebilmesi amacıyla 7 Kasım 1864 tarihinde önceden hazırlanan ve yapılan küçük değişikliklerle "Tuna Vilâyeti Nizamnamesi" Takvim-i Vekayi'de yayınlanarak, yürürlüğe girmiştir. Nizamnamenin dokuzuncu maddesinde her vilâyette bir matbaanın kurulması öngörülmüştür. Bu doğrultuda Tuna Vilâyeti'nde ilk vilâyet gazetesi yayınlanmıştır.

Osmanlı döneminde yayınlanan vilâyet gazeteleri, yayımlandıkları vilâyetlerin resmi gazetesi görevini yapmışlardır. Vilâyet gazeteleri, hem yönetim ile ilgili halka yapılan uygulamalarla ilgili halka bilgi vermişler hem de sosyal hayatın içinden haberler yayınlamışlardır. Bu doğrultuda Tuna Vilâyet Gazetesi, vilâyet dâhilinde yapılan ıslahatların da duyurucusu olmuştur. Tarihi birer kaynak olmaları açısından önemli bilgi içeren vilâyet gazeteleri, yayımlandıkları bölgelerle ilgili bilgiler sunmuşlardır. Bu çalışmamızda Tuna Vilâyet Gazetesi'nin ilk 100 nüshası incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tuna, Gazete, Rusçuk, Midhat Paşa.

The First Publication Activites and Tuna Newspaper in the Ottoman State

Abstract

In 1839 the Ottoman Empire, with the proclamation of Tanzimat Edict, as with all areas made an effort to establish a new central structure in the central and provincial administration.

* Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü Vakıflar Bölümü Sorumlusu.

In order to resolve the problems resultant from internal and external political, social and economic developments, on November 7th, 1864, prepared in advance with some small changes, "Danube Provinces Regulation" published in "Takvim-i Vekayi" and entered into force. The article nine in Regulation is intended to establish one printing house in each province. In this direction the first provincial newspaper was published in the Danube province.

Newspapers published in the provinces during the Ottoman period were the official newspaper of these provinces. The Province newspapers, provided information about both the services of the government to the public and news about the social life. In this context "Tuna Vilayet Gazetesi" (Danube Province Newspaper) had become the voice of the reforms carried out within the province.

Newspapers provinces in terms of being a source of important information including the date, have provided important information about the region they are posted. In this study, the first 100 copies of the newspaper were investigated Danube Vilayet. In view of the fact that the province newspapers contain important historical information, they provided valuable information for the provinces they had published within. This paper examined the first 100 copies of the "Tuna Vilayet Gazetesi".

Key Words: Danube, Newspaper, Ruse, Midhat Pasha.

Giriş

Basın, günlük ya da haftalık, olarak, güncel olaylara ilişkin bilgileri içeren yayınların bütünüdür. Genellikle günlük basın ürünlerine gazete, haftalık, onbeş günlük veya aylık yayınlanan basın ürünlerine de dergi denilmektedir.¹

Fikrî faaliyetler, insanların düşünme yetisine sahip oldukları günden itibaren başlamıştır. Bu faaliyetlerin tekâmülü, merhaleleri, görünüşleri bilimler tarihinin konusudur. Basın ve yayın da, fikrî faaliyetlerin muayyen bir tezahür şekli olarak ilimler tarihinin içine girer ve tekâmül işleviyle, bu bilimin içinde tetkik edilir.²

Haberleri ve fikirleri toplama, yayma, diğer deyimle başkalarına ulaştırma sanatının, bugün bütün dünyada kullanılan müşterek adı, "Gazetecilik", bu meslek ve sanatın icrasını mümkün kılan müessese de "Basın'dır".

1 M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul, 1958, s. 19.

2 Muharrem D. Mercanlıgil, "Basın ve Yayın Tarihi Vesilesiyle", *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, C. 5, S. 1, Ankara, 1956, s. 53.

İnsan, çevresinde ve dünyada olup bitenleri öğrenmek ve öğrendiklerini ya da düşündüklerini başkalarına duyurmak ihtiyacını hisseder. Bu ihtiyaç az çok her insanın tabiatında vardır, bu ihtiyacın giderilmesi için girişilen çeşitli teşebbüsler neticesinde bugün basın yayın müessesesi doğmuştur.³

Matbaanın Kurulması ve İlk Basım Faaliyetleri

“Matbaacılık”, bir kalıp boya vasıtası ile bir şeklin bir satıh üzerine çok miktarda kopyasının çıkarılması tekniği ve bu tekniğin kitap meydana getirmede kullanılmasıdır.⁴

Matbaanın Avrupa’daki öncüsü olan Juhannes Gutenberg, Rhen Nehri kıyısındaki Meins Şehri’nin zengin ve soylu ailelerinden birine mensuptur. 1346 yılında şehirde çıkan bir isyan üzerine, ailesi ile birlikte Strasburg’a göç etmiştir. Babasının ölümünden sonra bir kuyumcu dükkânında çalışmaya başlamış, daha sonra geçimini temin etmek için bir dükkân açmış ve burada tahtalar üzerine oyma yazı yazıp bunları kâğıtlara basarak satmaya başlamıştır. Tahtadan harfler kesip, bunları yan yana getirerek cümleler oluşturmayı ve bunları kâğıda basmayı denemiş ise de, tahtanın dayanıksız olması nedeniyle bu amacını gerçekleştirememiştir. Kelimeleri ve tümceleri tahtaya kazıma yerine her bir harfi tahta ya da maden parçasına kazıyıp, onları yan yana dizerek satır oluşturmanın daha kolay ve ekonomik olduğunu fark etmesi, bugünkü matbaanın da temellerinin atılmasını sağlamıştır.⁵ Bunun üzerine Meins Şehri’ne dönen Gutenberg, Faust adındaki bir zenginle ortak matbaa kurmuştur.⁶

Matbaanın Osmanlı İmparatorluğu’na Girişi ve Gelişmesi

Osmanlılarda ilk basımevi, Gutenberg’in Avrupa’da 1455’te bastığı ilk kitaptan yaklaşık 40 yıl sonra kurulmuştur. Osmanlı topraklarında ilk basımevini David ve Samuel isimindeki Musevi kardeşler Hz. Musa’ya verilen Torah’ı İstanbul’da 1494 yılında yayınlayarak faaliyete geçirmişlerdir. Bu matbaayı daha sonraki yıllarda Ermeni ve Rum basımevleri takip etmiştir.⁷

3 H. Refik Ertuğ, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul, 1970, s. 5-6.

4 Hidayet Nuhoğlu, “Müteferrika Matbası ve Bazı Mülahazalar” *Osmanlı*, Ankara 1999, C. VII, s. 221.

5 Berrin Küçükcan, “Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni”, <http://eprints.rclis.org/8770/1/BerrinKucukcan.pdf> 30.01.2016/ H: 09:51.

6 M. Nuri İnuğur, *a.g.e.*, s. 50.

7 Ali Gevgilili, “Türkiye Basını”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1983, C. I, s. 203.

Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine girip büyük bunalımlar ile karşılaştığı XVIII. yüzyılda, basımevi kurmak Osmanlı Türkleri için de giderek bir gerekliliğe dönüşmüştür. Özellikle Tanzimat'tan sonra yetişen Osmanlı aydınları Batı'yı bir güç, batılılaşmayı da güçlenme alameti olarak algılamışlardır. Bu gelişmeler doğrultusunda İstanbul'da bir Türk matbaasının kurulması kaçınılmaz hale gelmiştir. İbrahim Müteferrika ile Said Efendi'ye uzun mücadelelerinden sonra, ilk basımevinin kurulması için 1726 yılında dönemin sultanı III. Ahmet tarafından ferman verilmiştir.⁸ Kurucusunun adı ile anılan Müteferrika Matbaası'nda, 1745 yılında İbrahim Müteferrika'nın ölümüne kadar çoğu tarih, coğrafya, gramer ve lügat türünden olmak üzere toplam on yedi kitap basılmıştır. İlk yıllarda matbaalarda bazı siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî eserlerin basılmasına izin verilmemiştir.⁹ Müteferrika Matbaası'nda kullanılan harfler yaklaşık olarak günümüzün 18 punto harf büyüklüğüne tekabül etmektedir. Said Mehmet Çelebi ve İbrahim Müteferrika, İstanbul'da Sultan Selim semtinde İbrahim Müteferrika'nın evinde kurdukları ilk matbaayı "*Dârü't-Tıbaati'l-Âmire*" adı ile faaliyete geçirmişlerdir. Bu matbaada kitaplar için dört ve haritalar için iki baskı makinesi bulundurulmuştur.¹⁰ Bu matbaayı 1795'te kurulan Mühendishane Matbaası ile 1802'de kurulan Üsküdar Matbaası takip etmişlerdir.¹¹

Matbaacılığın gelişmesine basın ve yayın alanındaki gelişmeler şüphesiz büyük katkıda bulunmuştur. Basının gelişmesi ile birlikte birçok matbaa kurulmuştur. Bununla birlikte özellikle yerel basının faaliyet göstermesi, her vilâyette matbaa kurulması, matbaacılığın yayılmasına ve tanınmasına yardımcı olmuştur.

Osmanlı topraklarında basın ve yayının gelişmesine zemin hazırlamış olan ilk matbaalar arasında "*Mühendishane*", "*Üsküdar*", "*Dârü't Tıbbati'l-Âmire*" matbaalarını zikredebiliriz.¹² Bu matbaalardan başka Tanzimat'a kadar olan yıllarda Osmanlı matbaacılığında önemli iz bırakan bir diğer matbaa da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın 1822'de Kahire'de kurdukları "*Bulak Matbaası'dır*". Kullandığı italik harflerle bastığı divanlarla, Osmanlı insanının sempatisini kazanmış ve basma kitabının yaygınlaşmasına büyük ölçüde vesile olmuştur.

8 Mustafa Akbulut, "İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası", *Türkler*, Ankara, 2002, C. XIV, s. 922; Server R. İskit, *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Genel Bir Bakış*, İstanbul, 1939, s. 5-6.

9 Mustafa Akbulut, a.g.m., s. 922 v.d.

10 Osman Ersoy, *Türkiye'ye Matbaanın Girmesi ve İlk Basılan Eserler*, Ankara, 1959, s. 35.

11 Abdullah Uçman, "Tanzimattan Sonra Basın ve Edebiyat", *Osmanlı*, Ankara, 1999, C. IX, s. 753.

12 Hidayet Nuhoglu, "Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülâhazalar", *Osmanlı*, Ankara, 1999, C. VII, s. 222.

II. Mahmut zamanında baskı işlerine de önem verilmiştir. 1831 yılında Üsküdar’da açılan basımevi, padişahın emri ile Bayezit’teki Kaptan Paşa Hamamına nakledilmiş, bu matbaanın bitişiğinde “*Takvim-i Vekâyi*”i basmak için “*Takvimhâne-i Âmire*” basımevi kurulmuştur.¹³

Osmanlılarda Basının Gelişmesi

Osmanlılarda iletişim faaliyetleri modernleşmenin bir vasıtası olarak başlamıştır. 1839 yılında ilan edilen Tanzimat’tan önce merkezi yönetim tarafından verilen resmi bir bildiri, yerel yönetimlere “*ulak*” veya “*tatar*” adı verilen görevliler tarafından iletilmiştir. Yerel yönetimler de, merkezden iletilen haberleri “*tellallar*” ve “*imamlar*” aracılığı ile halka duyurmuşlardır.¹⁴

Basım sanatının Osmanlı Devleti’ne yabancı olmamasına rağmen ve İbrahim Müteferrika tarafından kitaplar basılıp satılmasına rağmen, devlet genelinde egemen olan aşırı taassup nedeniyle Türkçe gazetelerin yayınlanmaya başlanması yabancı dille yayınlanan gazetelere göre uzun zaman gecikmiştir. İlk gazete de tıpkı kitaplarda olduğu gibi Fransızca olarak “*Bulletin de Nouvelles*” ismi ile yayınlanmıştır.¹⁵ Tanzimat dönemi Türk basın tarihi açısından en önemli dönemlerinden birini oluşturmuştur. Çünkü Türkçe süreli yayınların başlangıcı ve esas olarak gelişmeleri bu dönemdedir.¹⁶

1828 yılında Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa ilk Türkçe-Arapça “*Vekâyi-i Mısriyye*” gazetesini çıkarmıştır.¹⁷ Bâb-ı Âli, 20 Ekim 1827 tarihinde Ruslara karşı Navarin Muharebesi’ni de kaybedince Avrupa’da yalnız kalmıştır. Böyle bir ortamda Sultan II. Mahmut, uzun süredir tasarladığı düşüncesini uygulamaya geçirecek, “*Takvim-i Vekâyi*”yi yayınlattır.¹⁸

Islahatçı ve yenilikçi bir padişah olan Sultan II. Mahmut, “*Takvim-i Vekâyi*” ile yakından ilgilenmiş ve gazetenin toplumun her kesimi tarafından rahat bir şekilde anlaşılması için sade bir dille yayınlanmasına önem vermiştir. *Takvim-i Vekâyi*’nin özelliklerinden birisi de, Osmanlı Devleti’nin çok uluslu yapısı

13 Nuri Akbayar “Osmanlı’da Basın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1985, C. VII, s. 1683.

14 Kemal Kapaklı, “Başlangıçtan Bugüne Urfa Basını”, <http://e.dergi.marmara.edu.tr/maruid/article/view/5000013241>, 30.01.2016 H: 10:12. s. 244.

15 M. Nuri İnuğur, *a.g.e.*, s. 165; Kemal Kapaklı, *a.g.m.*, s. 244.

16 Nesimi Yazıcı, *Tanzimat Dönemi Basını Konusunda Bir Değerlendirme*, Ankara, 1994, s. 56.

17 Orhan Kuloğlu, “Osmanlı Basını, İçeriği ve Rejimi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, s. 69.

18 Orhan Kuloğlu, *a.g.m.*, s. 69-70.

göz önünde bulundurularak, bütün vatandaşların istifade edebilmesi için Türkçe hariç beş dilde yayınlanmış olmasıdır (Fransızca, Arapça, Farsça, Rumca, Ermenice).¹⁹

"*Takvim-i Vekâyi*" yayın hayatının ilk dönemlerinde Sultan II. Mahmut'un yakın ilgi ve alâkası sayesinde düzenli bir şekilde yayınlanmışsa da Tanzimat döneminde gazetenin yayınlanmasında aksaklıklar meydana gelmeye başlamıştır. Bütün çabalara rağmen "*Takvim-i Vekâyi*" arzu edilen düzene kavuşturulamamıştır. Bütün olumsuzluklara rağmen, Osmanlı idarecileri Türkçe ile birlikte bölgede konuşulan dillerde yani iki hatta üç dilde vilâyet gazetelerini neşretmeye başlamışlardır.²⁰

Tanzimat'ın İlanı ve İlk Vilâyet Gazetesi

Tanzimat'ın ilânından sonra, mahallî idarelerle ilgili ilk büyük düzenleme Sultan I. Abdülaziz döneminde 7 Kasım 1864 tarihinde çıkarılan nizamnâme ile yapılmıştır. Bu nizamnâme eyalet sistemini kaldırarak vilâyet sisteminin temelini oluşturmuştur.²¹

Tanzimat dönemine gelindiğinde vilâyetlerin oluşturulması sürecinde, kültürel alanda yapılan en önemli yenilik, her vilâyette bir matbaanın kurulmasıdır. 7 Kasım 1864 tarihli Vilâyet Nizamnamesi'nin yedinci maddesine göre vilâyet matbaası mektupçunun idaresine verilmiştir. Düzenlemelerden anlaşıldığı üzere vilâyet matbaa ve gazeteleri, resmi bildirimleri duyurmakla birlikte, yerel idarenin uygulamalarını da desteklemişlerdir. Vilâyet matbaalarının kurulması, bölge gazeteciliğinin doğmasını sağlarken, yönetenler ile yönetilenler arasında bir bağ oluşturmuşlardır.²² Bu yolda ilk adım atan Midhat Paşa'dır. 3 Mart 1865 tarihinde Türkçe ve Bulgarca olarak, ilk başta haftada bir defa yayınlanan "*Tuna Gazetesi*" yayın hayatına başlamıştır.²³ Gazete muntazam bir şekilde yayın hayatını 1 Haziran 1877 yılına kadar devam etmiştir.²⁴

19 Nesimi Yazıcı, *Takvim-i Vekâi Belgeler*, Ankara, 1983, s. 51.

20 Nesimi Yazıcı, *Tanzimat Dönemi Basını Konusunda Bir Değerlendirme*, Ankara, 1994 s. 56-57.

21 Mustafa Gençoğlu, "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1) s.29-50.

22 Uygur Kocabaşoğlu, Ali Birinci, "Osmanlı Vilâyet Gazete ve Matbaaları Üzerine Gözlemler" *Kebikeç*, Sayı 2, Ankara, 1995, s. 102-103.

23 Nesimi Yazıcı, *a.g.e.*, s. 72-74.

24 Uygur Kocabaşoğlu, "Tuna Vilâyet Gazetesi", *OTAM*, Sayı 2, Ankara, 1991, s. 143.

Bâb-ı Âli, mülkî idarede yenilik yapılmasına karar verdikten sonra örnek vilâyet olarak Tuna Vilâyeti'nin kurulmasını kararlaştırmıştır. Yeni kurulan vilâyetin idaresine, daha önce bu bölgede önemli başarılarla imza atmış olan Midhat Paşa tayin olunmuştur. Paşa, Avrupa'ya yaptığı seyahat esnasında, matbaa ve basının önemini iyice idrak etmiştir. Bu konu hakkında “*Tuna Gazetesi*” şu yazıyı yazmıştır: “*Bir halkın ve bir memleketin emniyet ve mamuriyeti ve saadet-i hâli için ibtida en lâzım ve vacip olan tedbir izâle-i cehalet ve hüsn-i terbiyet kazıyyeleri olub bunun husûlü dâi bir taraftan esbâbının ta'müm ve tahsîli ve hüsn-i terbiyesi için ahlâk ve adât-ı haseneyi icâb iden usûl ve kavâidin te'sis ve neşri ile vücuda geldiğinden ve asrımızda fenn-i tabaat bu misillü teshilâtın vasıta-i müstakillesi ve umûmen vakûf ve mâlumâtın adetâ bir makinesi olduğundan vilâyet-i cedîdenin te'sis buyrulan usûl ve nizâmât-ı adîdesinin âsâr-ı nâfiasına ilâveten merkez-i vilâyette bir matbaanın dahi vaz' ve ihdasıyla neşri ulûm ve fûnûnun tehsil-i vesaili hususunda şâyân-ı musâde-i seniyye-i hazret-i padişah-i dahi memleketve ahalinin matlub ve mültezem-i âlî olan saadet ve mamuriyeti levazımında olmasıyla derhal iktizası icra olunarak Türkçe ve Bulgarca lisanlarında matbuât-ı resmîye ve edebîye mahsus olmak üzere nefis Rusçuk'ta açılan matba-i vilâyet mezhebçe ve devletçe muzîr olmayan her dürlü kütüb ve risâilin tab'ına me'zun olduğu gibi.....”²⁵*

Tuna Vilâyeti Nizamnamesi'nin dokuzuncu maddesi gereğince bir vilâyet matbaasının kurulması gerekmektedir.²⁶ Midhat Paşa vilâyet matbaasını faaliyete geçirerek sultana methiyeler ve övgüler içeren eserler basmak ve vilâyetle icra edilen ıslahatları halka duyurmayı amaçlamıştır.²⁷

Tuna Vilâyet Matbaası, hurufat, makine, taşbasma, mücellithane ve depo olmak üzere beş bölüme ayrılmıştır. Matbaada iki adet büyük harf makinesi ile bir adet harf basma makinesi kullanılmıştır. Matbaa, Türkçe, eski ve yeni Slavca, Fransızca ve Rumca baskı yapmaya olanak verecek oldukça zengin harf çeşidine sahiptir. Bu harfler Bulgarca, Fransızca, Rumca ve Türkçe dillerinde kullanılmak üzere temin edilmişlerdir.²⁸ Ayrıca matbaada zarf, defter ve benzeri kırtasiye malzemelerini imal etmek için dört adet makine hizmet vermiştir.²⁹

25 *Tuna Gazetesi*, Sayı 1, 16 Şevval 1281.

26 Hüdaî Şentürk, *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 254.

27 Georgi Pletnuov, *Midhat Paşa i Upravlenieto na Bılgarskiya Vilâyet*, Veliko Tırnovo, 1994, s. 81.

28 Uygur Kocabaşoğlu, a.g.m., s. 144.

29 İsmail Eren “Tuna Vilâyet Matbaası ve Neşriyatı”, *Türk Kültürü*, C. III, Ankara, 1964-1965, s. 313.

“*Tuna Gazetesi*”, Tuna Vilâyet Matbaası’nda basılmıştır. Bu nedenle gazete-
de çalışanlar ile matbaada çalışanların kadrosunu tam olarak ayırmak mümkün
değildir. Kadro şu görevlilerden oluşmaktadır: Matbaa müdürü, muhasebeci ve
muavini, mücellit ustası ve üç çırağı, makineci ve iki yardımcısı, gazete başyazarı
ve muavini, Türkçe başmürettip ve üç yardımcısı, Bulgarca başmürettip ve dört
yardımcısı, iki Bulgarca ve bir Fransızca tercüman, biri genel ve diğeri Rusçuk
Şehri içinde olmak üzere iki gazete dağıtıcısı ile muhtelif yerlerde çalışan on beş
maaşlı hademe.³⁰ Ayrıca Rusçuk ıslâhhanesi talebelerinden on kadar Türk ve Bul-
gar öğrenci her gün öğlenden sonra matbaada müretteplik ve mücellitlik zanaatı-
nı öğrenmişlerdir. Bu öğrenciler arasında başarılı olan bir iki öğrenci Avrupa’ya
ihtisas için gönderilip orada öğrendikleri yenilikleri döndüklerinde buralarda da
tatbik etmeye çalışmışlardır.³¹

Tuna Vilâyet Matbaası’nda çalışanlar arasında dönemin önemli isimlerini gör-
mek mümkündür. Nitekim bu isimlerden biri Dragan Tsankov’dur ki kendisi aynı
zamanda matbaanın ilk müdürüdür. İvan Çorapçiev, başta kendi eserleri olmak
üzere birkaç eseri de tercüme ederek yayınlamıştır. Yusuf Ziya Efendi, matbaa li-
tografyacısı ve daha sonraki yıllarda matbaa müdürüdür. Matbaada çalışanlar ara-
sında en enteresan sima tanınmış yazar ve gazeteci Ahmed Midhat Efendi’dir.³²

Her yıl gelişme kaydeden ilk Tuna Vilâyet Matbaası, ancak 1877 yılı Haziran
ayına kadar hayatta kalabilmiştir. Vuku bulan Rus-Türk savaşı sırasında atılan top
mermileri sonucu matbaada büyük çapta maddi hasar meydana gelmiştir. Matbaa-
da kullanılan aletlerin 93 Harbi sonunda sağlam kalan bazı parçaları 1881 yılında
Sofya’da kurulan Devlet Matbaası’na nakledilmiştir. Böylece ilk vilâyet matbaası
varlığını kısmen de olsa bir başka kuruluşta devam ettirmiştir.³³

“*Tuna Gazetesi*”, vilâyet gazeteciliği ekseninde yayın hayatına 16 Şevval
1281/3 Mart 1865 tarihinde başlamıştır. Gazete, Tuna Vilâyet Matbaası’nda neş-
rolunmuştur. Bu konu hakkında Bâb-ı Âli tarafından şu yazı yazılmıştır:

“*Atufetlu efendim hazretleri*”

*Tuna Vilâyet-i celîlesinin nizamname-i mukarreri hükmünce, merkez-i vilâ-
yette ihdas ve ittihaz olunan matbaa, Türkçe ve Bulgarca hurufatını câmî ola-
rak, vilâyetin teshil-i usûl muamelât-ı tahririyesi için vaz’ olunduğu gibi hüsn-i
terbiye-i umumiyenin ve sabit ve esbabı cümlesinden olmak ve memâlik-i muh-*

30 İsmail Selimoğlu, “Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü Bugünü Yarını”, *Uluslararası Sempozyumu (26-28 Ekim 2001), Bildiri Kitabı*, Bursa, 2002, s. 135.

31 İsmail Eren, a.g.m., 313-314.

32 İsmail Eren, a.g.m., s. 315.

33 İsmail Eren, a.g.m., s. 315.

telifeden Bulgaristan'a gelen gazetelerden halkça bir nevi istiğna hâsıl edilmek üzere nusfî Türkçe ve nusfî Bulgarca bir gazete tab-ı dahi tasavvurat-ı vâkıa iktizâsından bulunduğu binaen şimdilik numûne ve bunun külliyyatına mukaddime olarak bu defa tertib ve tab' olunmuş olan ilk nüshası gönderildiğine dair vilâyet-i müşarun ileyhâ valisi devletlî Midhat Paşa hazretlerinin varit olan tahrirat zikrolunan gazete ile beraber arz ve takdim kılını siyak-ı iş'ardan anlaşıldığı vechiyle Bulgaristan'ın hiçbir mahallinde matbaa olmadığından saye-i muvafakiyet-vaye-i hazret-i şehinşahide şimdi böyle bir gazetenin ihdası ve bir bendinde ilân olunduğu üzere kâffe-i kütüp ve resailinin bu matbaada sair yerlerden daha ehven fiyatla yapılacağına vadedilmesi memnuniyet-i umumiyetle istilzam eylemiş olmasıyla muvafık-ı emr-ü ferman-ı hazret-i padişahi buyurulduğu halde takdir-i icraatını mutazammın vali-i müşarun ileyhe cevapnâme tasdir olunacağı beyanıyla tezkere-i senaverî terkîm olundu efendim" 9 Şevval 1281

Mâruz-ı çaker-i keminelidir ki bende-i dest-i tevkir olan işbu tezkere-i samiye-i asafaneleriyle zikrolunan tahrirat ve gazete manzur-ı mealî-meftûr-ı hazret-i padişahî buyurulmuş ve ber mûcib-i isti'zân müşarun ileyhe cevapnâme tasdir olunmasına müteallik ve şeref südür buyurulan emr-ü irade-i seniyye-i cenab-umülükâne icab-ı âisinden olarak mezkûr tahrirat ve gazete yine savb-i sami-i asafanelerine iade kılınmış olmakla olbabda emr-ü ferman hazret-i veliyyü'l-emrindir. 10 Şevval 1281³⁴

Tuna Vilâyet Gazetesi'nin muntazam bir şekilde yayınlanmasında, o dönemin valisinin yanında, gazetede yazar olarak görev yapan Ahmed Midhat Efendi'nin de üstün gayretlerini dikkate almak gerekmektedir.³⁵

Tuna Vilâyet Gazetesi yayın hayatına başladığında haftada bir gün çıkmıştır. Bu durum gazetede: "iş bu gazete dâhiliye ve hariciye ve her türlü mebâhis-i şâmil olarak haftada bir defa Çarşamba günleri çıkar".³⁶ Ancak *Tuna Gazetesi*'nin H.1282 yılı 1 Mart ayı (55. nüshasından) itibaren: "iş bu gazete dâhiliye ve hariciye ve her türlü mebâhis-i şâmil olarak haftada iki defa Çarşamba ve Pazar günleri çıkar".³⁷ Gazetenin yayınlanacağı tarih bayram günlerine tesadüf ederse, gazetenin o sayısının yayınlanmayacağı bir önceki sayısında okuyucularına duyurulmuştur.³⁸ Bu tarihten itibaren gazetenin haftada iki defa yayınladığı, gazetenin üst kısmındaki tarih ve numaralarından da belli olmaktadır. Vilâyet dâhilinde ya-

34 Bekir Sıtkı Baykal, *Midhat Paşa*, Siyasi ve İdari Şahsiyeti, T.C. Ziraat Bankası 100. Yıl Armağanı, 1964, Kırıl Matbaası, s. 10-11.

35 İsmail Eren, a.g.m., s. 315.

36 *Tuna Gazetesi*, Sayı 1, 16 Şevval 1281.

37 *Tuna Gazetesi*, Sayı 55, 5 Zilkade 1282.

38 *Tuna Gazetesi*, Sayı 64, 7 Zilhicce 1282.

şayan müşteriler gibi, vilâyet haricinde ikamet eden kimselerin de posta ücretini ödeyerek gazeteyi alabilecekleri bildirilmiştir.³⁹

“*Tuna Vilâyet Gazetesi'nin*” daha ilk sayılarından itibaren tirajında artış görülmeye başlamıştır. Bu konu ile ilgili gazete şu açıklamayı yapmıştır: “*İş bu gazetenin mrekez-i vilâyette bidâyet-i vaz' ve ihdasında ne mikdar nüsha çıkarılacağı bittab'î malum olmıyarak yalnız birinciden üçüncü ve dördüncü numroya kadar dörder beşeryüz nüsha basılıp neşr olunmuş olması üzerine fevka'l-me'mûl zuhur iden müşteriler birinci nüshasından itibaren gazeteye talip olmuş iseler de birinci numrodan dörde kadar nüshalar berminvâl-i mukarrer az basılmış ve onlar dahi meccanen dağıtılmış olmasıyla mevcudu kalmadığından bunların yeniden tabıyla müşterilere irsali lâzım gelup....*”⁴⁰

Her süreli yayın gibi Tuna Gazetesi'nin teknik bilgileri hakkında bazı malumatlar vermek istiyoruz. Tuna Gazetesi'nin sayfaları hakkında şunlar söylenebilir: Gazete yayın hayatına başladığı dönemden itibaren iki sayfa Türkçe ve iki sayfa Bulgarca olarak yayınlanmıştır. Bununla birlikte gazetede her hicri ayın sonunda ilave ekler yayınlanmış ve bu ilavelerde yalnız emir, kanun, tüzük ve muhakeme kararları yer almıştır.⁴¹ Tuna Gazetesi ilk sayısından sekizinci sayısına kadar olan nüshalarında, her sayfası üç sütundan oluşmuştur. 14 Zilhicce/ 28 Nisan 1865 tarihli dokuzuncu sayısından itibaren her sayfası dört sütundan ibaret olarak yayın hayatına devam etmiştir.

“*Tuna Vilâyet Gazetesi'nin*” ebadı hakkında kısaca şu bilgileri verebiliriz: Gazetenin birinci sayısından sekizinci sayısına kadar olan nüshalarının boyutları 37x26 cm'dir. 14 Zilhicce 1281/ 28 Nisan 1865 tarihli dokuzuncu sayıdan itibaren gazetenin sayfa boyutları 54x36cm dir.

“*Tuna Gazetesi'nin*” sayfa düzeni anlayışı kesinlikle günümüzdeki gazeteler gibi değildir, fakat basıldığı dönemin şartlarına göre mükemmel olduğu söylenebilir. Bu dönem gazetelerinde manşet anlayışı söz konusu değildir, yalnız bölüm başlıkları vardır. Tuna Gazetesi'nin birinci sayfasında, en üstte ortada büyük harflerle yazılmış “*Tuna*” ismi vardır. Başlığın sol tarafında gazetenin numarası ve malî tarih (bazı sayılarda malî tarih verilmemiştir) bulunmaktadır. Sağ tarafta hicrî tarih ile gazetenin yayınlandığı gün yazılıdır. Bu bilgilerin alt kısmında iki sıra halinde, abonelik şartları, senelik fiyatı, altı aylık fiyatı ve her nüshasının fiyatı hakkında bilgiler yer almaktadır. Bu ifadenin altında da: “*Dahili vilâyetten mâadâ mahallen için bu fiyata posta ücreti zam olunur, seneliği veyahut altı ay-*

39 *Tuna Gazetesi*, Sayı 52, 20 Şevval 1282.

40 *Tuna Gazetesi*, Sayı 12, 6 Muharrem 1282.

41 İsmail Eren, a.g.m., s. 316.

lığı almak istenildiği halde merkez vilâyet matbaasına müraacat olunmak lâzım gelür” ifadesi yer almaktadır.

Tuna başlığı altında sağdan sola iki çizgi vardır, bu çizgilerin arasında, “İş bu gazete dâhiliye ve hariciye ve her türlü mebahisi şamil olarak haftada bir defa Çarşamba günleri çıkar” yazısı bulunmaktadır. Ancak 55. sayıdan itibaren “haftada iki defa Çarşamba ve Pazar günleri çıkar” yazısı yer almaktadır. Gazetenin Osmanlıca kısmında bu bilgiler yer alırken, Bulgarca kısmında fark vardır. Gazetenin sağ üst köşesinde sayı numarası bulunmakta, sol üst köşesinde basıldığı yıl, bu bilgilerin ortasında da gazetenin yayımlandığı gün bilgileri yer almaktadır. Bu bilgilerin alt kısmında şerit altında iki çizgi vardır, çizgilerin arasında orta kısımda gazetenin ismi yazılı, ismin bulunduğu hizada sağ köşede gazetenin yıllık, altı aylık ve her nüshasına dair bilgiler yer almaktadır, sol tarafında ise gazetenin haftada kaç defa çıktığı ve abonelik şartları yazılıdır. Başlığın altında büyük yazılarla “İç ve dış haberleri içeren ve her türlü düşünceye yer veren gazetedir” ibaresi yer almaktadır.

Gazetenin ikinci sayfasında, sayfa numarası, tarih ve başlık yoktur. Ancak Bulgarca kısmının sağ üst köşesinde sayfa numarası, üstte ortada gazetenin ismi, alt orta kısmında ise basıldığı şehir ve matbaa hakkında kısa bilgiler yer almaktadır. Gazete sayfalarında yukarıdan aşağıya çizilmiş çizgiler sütun aralarını ayırmaktadır. Bu yönü ile gazetede boyuna sayfa düzeni usulü kullanılmıştır.

“Tuna Gazetesi’nde” yer alan haberler belli başlıklar altında okuyucuya sunulmuştur. Gazetenin ilk sekiz sayısında haberler üç ana başlık altında verilmiştir. Bu başlıklar: “Mevâdd-ı Hususiye”, “Havadis-i Hariciye” ve “İlânât”. Sekizinci sayısından itibaren haberler dört ana başlık altında verilmeye başlanmıştır. “Mevâdd-ı Hususiye”, “Mevâdd-ı Umumiye”, “Havadis-i Hariciye” ve “İlânât”.

-“Mevâdd-ı Hususiye” başlığı altındaki haberler tamamen vilâyetle ilgili haberlerdir, bu haberler daima ilk sayfada yer almışlardır.

-“Mevâdd-ı Umumiye” başlığı altındaki haberler, Osmanlı ülkesiyle ilgili her alandaki haberleri içermektedir.

-“Havadis-i Hariciye” başlığı altındaki haberler, yabancı ülke ve şahıslarla ilgili haberlerdir ki, bu haberler İstanbul gazetelerinden alıntı yapılarak yayınlanmıştır.

-“İlânât” bölümü ikiye ayrılabilir:

a) Kamusal ilânlar

b) Özel ilânlar

Gazete, yayın hayatına başladığında, her nüshasının fiyatı 40 para, seneliği 40 ve altı aylığı 25 kuruştur. Ancak vilâyet haricinden gazeteyi almak isteyenler, ga-

zetenin fiyatı hariç posta ücretini de ödemeleri icap etmiştir. 1282 yılı Mart ayından itibaren gazetenin 55. nüshasında, gazetenin fiyatında artış olmuştur. Seneliği 70, altı aylığı 40 kuruşa ve her nüshası da 40 paradan satılmıştır.

Sonuç

Yeni vilayet nizamnamesinin uygulanmaya başladığı 1864 yılında faaliyete başlayan *Tuna Vilayet Matbaası*, gazete dışında da hizmet vermiştir.

Tuna Vilayet Gazetesi, Tanzimat Dönemi'nin önemli bir basın organı ve ilk vilâyet gazetesidir. Bu özelliği ile *Tuna Gazetesi*'nin, taşra basınına öncülük, önderlik ve rehberlik yaptığı söylenebilir. Gazete, vilâyetin sosyo-ekonomik, dinî ve kültürel yönlerden ilerlemesini amaçlayan ve yönetenlerle yönetilenler arasında bağ oluşturmuştur. Dolayısıyla *Tuna Gazetesi* kendi dönemine has özellikleri olan ve o dönemdeki mevcut gereksinimleri satırlara dökerek sonraki nesillere sunan değerli belgeler bütünüdür. Gazetenin, oldukça sade bir üslup benimsemesi, Türkçenin gelişmesine ve yaygınlaşmasına önemli katkıda bulunmuştur. Gazete, sadece Müslüman Türk okuyucuları açısından değil, Bulgar okuyucuları açısından da aynı sadelik yöntemini izlemiştir.

Kaynakça

- Akbayar, Nuri, "Osmanlıda Basın", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. VII, İstanbul, 1985.
- Akbulut, Mustafa, "İbrahim Müteferrika ve İlk Türk Matbaası", *Türkler*, C. XIV, Ankara, 2002.
- Baykal, Bekir Sıtkı, *Midhat Paşa*, Siyasi ve İdari Şahsiyeti, T.C. Ziraat Bankası 100. Yıl Armağanı, 1964, Kırıl Matbaası.
- Eren, İsmail, "Tuna Vilâyet Matbaası ve Neşriyatı", *Türk Kültürü*, C. III, Ankara, 1964-1965.
- Ersoy, Osman, *Türkiye'ye Matbaanın Girmesi ve İlk Basılan Eserler*, Ankara, 1959.
- Ertuğ, H. Refik, *Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi*, İstanbul, 1970.
- Gençoğlu, Mustafa, "1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1).
- Gevgilili, Ali, "Türkiye Basını", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul, 1983.
- İğnur, M. Nuri, *Basın ve Yayın Tarihi*, İstanbul, 1958.
- İskit, Server R., *Türkiyede Neşriyat Hareketleri Tarihine Genel Bir Bakış*, İstanbul, 1939.
- Kapaklı, Kemal, "Başlangıçtan Bugüne Urfa Basını", <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruid/article/view/5000013241>
- Kocabaşoğlu, Uygur, "Tuna Vilayet Gazetesi", *OTAM*, Sayı 2, Ankara, 1991.

- Kocabaşoğlu, Uygur, Birinci, Ali, “Osmanlı Vilâyet Gazete ve Matbaaları Üzerşne Gözlemler”, *Kebikeç*, Sayı 2, Ankara, 1995.
- Kolođlu, Orhan, “ Osmanlı Basım, İçeriği ve Rejimi”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul, 1985.
- Küçükcan, Berrin, “Dünden Bugüne Matbaanın Serüveni”, [http://eprints.rclis.org/8770/1/ Berrin Kucukcan.pdf](http://eprints.rclis.org/8770/1/Berrin-Kucukcan.pdf) 30.01.2016/
- Mercanlıgil, Muharrem D., “Basın ve Yayın Tarihi Vesilesiyle”, *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, C. 5, Sayı. 1, Ankara, 1956.
- Nuhoğlu, Hidayet, “Müteferrika Matbaası ve Bazı Mülahazalar”, *Osmanlı*, C. VII, Ankara, 1999.
- Pletnyov, Georgi, *Midhat Paşa i Upravlenieto na Bulgarskiya Vilâyet*, Veliko Tırnovo, 1994.
- Selimoğlu, İsmail, “Balkanlardaki Türk Kültürünün Dünü Bugünü Yarını”, *Uluslararası Sempozyumu (26-28 Ekim 2001)*, *Bildiri Kitabı*, Bursa, 2002.
- Şentürk, Hüdai, *Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- Tuna Gazetesi, Sayı 1, 16 Şevval 1281.
- Tuna Gazetesi, Sayı 12, 6 Muharrem 1282.
- Tuna Gazetesi, Sayı 52, 20 Şevval 1282.
- Tuna Gazetesi, Sayı 55, 5 Zilkade 1282.
- Tuna Gazetesi, Sayı 64, 7 Zilhicce 1282.
- Uçman, Abdullah, “Tanzimat’tan Sonra Basın ve Edebiyat”, *Osmanlı*, C. IX, Ankara 1999.
- Yazıcı, Nesimi, *Takvim’i Vekâi Belgeler*, Ankara 1983.
- Yazıcı, Nesimi, *Tanzimat Dönemi Basını Konusunda Bir Değerlendirme*, Ankara 1994.

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

Esad Abdülganî es-Seyyid el-Kefrâvî (*)

ملخص البحث (مترجم بالتركية)

اتفق على التعليل للأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ، لكن اختلف في التعليل بالأسماء ، على أقوال ، رجحت منها : القول بالتعليل بها ؛ إذ العلل الشرعية مجرد أمارات على الأحكام ، ولا مانع من جعل الاسم أمانة وعلامة على الحكم . وهذا مستند قوي لمن جَوَّز التعليل بها ، كما أن المنع من التعليل بها مطلقا ، أو في بعض أنواعها يردده كثير من الفروع والتطبيقات التي عمرت بها كتب الفقه ، عُلل للأحكام فيها بالأسماء ، ولم يقتصر عليها مذهب دون مذهب ، على ما وضع في الفروع الفقهية العديدة التي ذكرت تفريعا على الراجح في المسألة .

الكلمات الرئيسية : اصول , اسم , علة , تعليل , قياس.

Usulcülere Göre İsimlerle Talil (Uygulamalı Analitik Bir Çalışma)

Öz

Hükümlerin açık ve değişmez niteliklerle talil edilmesi konusunda görüş birliğine varılmıştır. Ancak hükümlerin isimlerle talili hususunda fikir birliğine varılmayarak çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bunlar arasındaki tercihim, isimlerle talil yapılabileceği görüşüdür. Çünkü dinî-hukukî gerekçeler, hükümleri gösteren yalın emarelerdir. Zaten, ismi hükmün emaresi ve alameti saymanın bir engeli de bulunmamaktadır. Bu, isimlerle talil yapılabileceğini geçerli

* Yrd. Doç. Dr., Ezher Üniversitesi İslam ve Arap Dili Araştırmaları Fakültesi Öğretim Üyesi.

sayan kimse için kuvvetli bir dayanaktır. Nitekim isimlerle talil yapılamayacağı mutlak bir ifadedir ya da isimlerin bazı türlerinde söz konusudur. Hükümlerin isimlerle talil edildiği ve fıkıh kitaplarının dolu olduğu meselelerin ve uygulamaların çoğu bu görüşü reddetmektedir. Üstelik konu hakkında tercih edilen görüşü detaylandırmak amacıyla zikredilen çeşitli fıkıh meselelerinde açıklandığı üzere, bu uygulama sadece bir mezhebe özgü değildir.

Anahtar Kelimeler: Usul, İsim, İllet, Talil, Kıyas

ملخص بحث

1) هذا البحث يجيب عن إشكالية جواز التعليل بالأسماء من عدمه ، وذلك لأن الأصوليين متفقون على التعليل للأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ، لكنهم أثناء حصرهم لما يعلل به وما لا يعلل به - في باب القياس وغيره - اختلفوا في أشياء هل يعلل بها أم لا ؟ ، وما اختلفوا في التعليل به : الأسماء ، مشتقة كانت أم جامدة .

2) وفي سبيل الوصول لرأي في هذه المسألة ، عرضت آراءهم فيها ، وبتبعتها وجدت أنها ترد إلى أربعة أقوال ، تدور بين جواز التعليل بها مطلقا ، أو المنع من ذلك مطلقا ، أو التفصيل بين المشتق فيجوز التعليل به ، وبين اللقب فلا يجوز التعليل به ، أو التفصيل بينهما فالمشتق يجوز التعليل به ، أما اللقب فينظر إن كان موقعا في القلب خيال العلية ، والتي بدورها تكون مشتملة على ما يحقق مقصود الشرع ، من جلب مصلحة للخلق ، أو دفع مفسدة عنهم: جاز التعليل به ، وإلا: فلا .

3) وقد رجحت القول بالتعليل بالأسماء ؛ لأن العلل الشرعية مجرد أمارات على الأحكام ، ولا مانع من جعل الاسم أمانة وعلامة على الحكم ، وهذا هو الأساس الذي استندوا إليه المجوزون للتعليل بها ، وهو أساس قوي لما ذهبوا إليه . كما أن المنع من التعليل بها مطلقا ، أو في بعض أنواعها يردده كثير من الفروع

والتطبيقات التي عمرت بها كتب الفقه ، غُلب للأحكام فيها بالأسماء ، ولم يقتصر عليها مذهب دون مذهب ، وهذا يلاحظ في توجيه كثير من النصوص الشرعية ، وفي الفروع الفقهية العديدة التي ذكرتها تفريعا على ما رجحته في المسألة .

1 مقدمة

فهذا البحث بعنوان : " التعليل بالأسماء عند الأصوليين - دراسة تحليلية تطبيقية " ، وقد دفعني إلى الكتابة فيه أهمية موضوعه ؛ لأن التعليل عموما ، أو التعليل بالاسم خصوصا مما اهتم به الأصوليون اهتماما كبيرا ؛ لما له من أهمية بالغة في عملية استنباط الأحكام ، وتعليلها .

ومما يظهر أهمية الموضوع ، أنني في أثناء مطالعتي لكتابات الأصوليين وآرائهم ، في مبحث العلة ، وما يعلل به وما لا يعلل به ، سواء أكان التعليل في باب القياس أم في غيره ، لاحظت الخلاف الكبير في التعليل بالاسم ؛ حيث منع التعليل بالاسم جماعة ، وجوز ذلك آخرون ، وفصل فريق بين أنواعه ، بين الجواز والمنع ، ووسع بعضهم من دائرة الجواز ، وضيقوا من دائرة المنع ، بل إن منهم من حكى الاتفاق على المنع في أحد كتبه ، ثم حكى الخلاف في كتاب آخر ، ومنهم من حكى الاتفاق على المنع في كل أقسام الاسم ، مع أنه يحكي الوفاق على التعليل ببعض أنواع الاسم في مواطن أخرى ؛ فيحكي بعضهم - مثلاً - أنه إذا علق الحكم باسم مشتق كان ذلك إشعارا وإيدانا بعلية ما منه الاشتقاق ، ثم مع حكايته هذا يحكي الاتفاق على المنع من التعليل بالاسم مطلقا ، مشتقا كان أم جامدا ؛ مما حدا بي للبحث في هذا الموضوع ، مع تفسير بعض هذه الأمور التي ربما بدا فيها شيء من التضارب وعدم الانسجام ، إذا نظرنا إليها لأول وهلة ، دون دراسة وتحليل .

مشكلة البحث :

مما سبق يمكن تحديد مشكلة البحث في الأسئلة التالية :

- 1- ما هو موقف الأصوليين من التعليل بالاسم ؟ .
- 2- ما سبب التباين الشاسع في أقوالهم ؟ .
- 3- هل للتعليل بالاسم آثار وتطبيقات عملية ؟ .

الدراسات السابقة :

هذا الموضوع " التعليل بالأسماء " لم يسبق لأحد تناوله بالدراسة مفردا فيما أعلمه ، وإن كانت هناك دراسات خاصة بالعلة عند الأصوليين ، أو بتعليل الأحكام الشرعية عموما ، كـ " تعليل الأحكام " () لمحمد مصطفى شلي ، و " تعليل الأحكام " لأستاذنا الأستاذ الدكتور/عبد الفتاح الشيخ ، و " تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية " () لعادل الشويخ . وكذا مما يتعلق بالعلة عند الأصوليين ، كتاب : " مباحث العلة في القياس عند الأصوليين " () للدكتور/عبد الحكيم السعدي .

أهداف الدراسة : هذه الدراسة تهدف للأمر التالية :

- 1- رفع التعارض في كلام الأصوليين ، وتحديد موقفهم من التعليل بالأسماء .
- 2- بيان الرأي الراجح في المسألة .
- 3- إظهار التطبيقات العملية لهذه المسألة الأصولية .

وقد حرصت في بحثي هذا على سهولة العبارة ، وتوضيح الفكرة ، وتحرير المقال ، والتوضيح بالمثل ، وتحقيق النقول ، مع توثيق النصوص .

خطة البحث : جاءت خطتي في البحث مشتملة على مقدمة ، وتمهيد ، ومطلبين ، وخاتمة :

فالمقدمة : تعرضت فيها لسبب اختيار الموضوع ، مع الإشارة لخطتي فيه .

والتمهيد : في تعريف مصطلحات البحث ، والألفاظ ذات الصلة .
والمطلب الأول : في آراء العلماء في التعليل بالأسماء .
والمطلب الثاني : في بعض الأحكام المتعلقة بالمسألة .
والخاتمة : في أهم نتائج البحث .
ولقد راعيت في بحثي أن أنسب الأقوال إلى قائلها ، والآراء إلى واضعيها فإنه من بركة العلم ، كما حرصت على عزو الآيات القرآنية إلى سورها ، وخرّجت الأحاديث ، وترجمت للأعلام ترجمة معرفة بحال كل علم .

2- تعريف التعليل ، والعلة :

التعليل لغة : مصدر " علَّل " ، وهو إظهار العلة ⁽¹⁾ .
واصطلاحاً : إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة ⁽²⁾ ، أو : تبيين علة الشيء ، ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ⁽³⁾ .
والعلة لغة : معنى يحلّ بالمحلّ فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار ، ومنه سمي المرض علة ؛ لأنه بحلوله في الجسد يتغير الحال من القوة إلى الضعف ، فالعلة تأثيرها في الحكم كأثر

¹ - انظر : الصحاح للجوهري 769/2 ، مختار الصحاح للرازي ص 467 ، لسان العرب لابن منظور 11/5 ،
كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 828/1 ، معجم لغة الفقهاء لقلعجي ص 137 .

² - التعريفات للجرجاني ص 86 .

³ - انظر : شرح التلويح للفتازاني 180/1 ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 828/1 ، دستور العلماء
لعبد رب النبي نكري 221/1 ، المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية 623/2 ، تعليل الأحكام لمحمد مصطفى
شلي ص 12 ، معجم لغة الفقهاء لقلعجي ص 137 .

العلة في ذات المرض⁽⁴⁾، وقيل : هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا مؤثرا فيه⁽⁵⁾، والعلة حدث يشغل صاحبه عن وجهه كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول⁽⁶⁾.

واصطلاحاً: اختلف في تعريفها على أقوال ، أحدها : أنها المعرف للحكم ، أي جعلت عِلْمًا وأمارة على الحكم ، إن وجد المعنى وجد الحكم ، وبعبارة أخرى : ما يكون دالا على وجود الحكم ، وليست مؤثرة بذاتها ؛ لأن المؤثر هو الله تعالى ، ولأن الحكم الذي هو خطاب الله تعالى قديم ، والعلة حادثة ؛ فلا تؤثر العلة الحادثة فيه وهو القديم .

وهذا التعريف عليه الصيرفي⁽⁷⁾ ، والإمام الرازي⁽⁸⁾ ، والبيضاوي⁽⁹⁾ ، وأبو زيد الدبوسي⁽¹⁰⁾ ، وكثير غيرهم .

⁴ - انظر : مختار الصحاح للرازي ص 467 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 442/3 ، لسان العرب لابن منظور 467/11 وما بعدها ، البحر المحيط للزركشي 111/5 ، التعريفات للجرجاني ص 201 ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص 522 ، 523 ، الكليات لأبي البقاء ص 982 ، إرشاد الفحول للشوكاني ص 685 .

⁵ - انظر : التعريفات للجرجاني ص 201 .

⁶ - انظر : مختار الصحاح للرازي ص 467 .

⁷ - هو : محمد بن عبد الله البغدادي ، أبو بكر الصيرفي ، الفقيه الأصولي الشافعي ، له : " البيان في دلائل الإعلام " في الأصول ، توفي 330 هـ . انظر : طبقات الشافعية للإسنوي 122/2 ، طبقات ابن قاضي شهبة 86/1 ، الأعلام 224/6 .

⁸ - هو : محمد بن عمر بن الحسين ، فخر الدين الرازي ، ولد 544 هـ ، له : " المحصول ، والمنتخب ، والمعالم " في الأصول ، توفي 606 هـ . انظر : مرآة الجنان 7/4 ، شذرات الذهب 21/5 .

⁹ - هو : عبد الله بن عمر بن محمد ، القاضي ناصر الدين أبو الخير البيضاوي ، له : " منهاج الوصول ، وشرح المنتخب ، وشرح المحصول " في الأصول توفي 685 هـ . انظر : مرآة الجنان 220/4 ، شذرات الذهب 214/5 .

¹⁰ - هو : عبد الله بن عيسى الدبوسي ، أبو زيد ، الفقيه الأصولي الحنفي ، من مصنفاة : " تأسيس النظر ، وتقويم الأدلة ، والأسرار " في الأصول ، توفي 430 هـ . انظر : البداية والنهاية 46/12 ، شذرات الذهب 245/3 ، الأعلام 109/4 .

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

وهذا المعنى هو الألفق بمسألتنا هذه ، وهو الذي بنى عليه القائلون بجواز التعليل بالأسماء قولهم ؛ حيث صرحوا بأنه إذا كانت العلل الشرعية أمارات وعلامات على الأفعال ، والأسماء علامات لتمييز الأعيان ، فلا مانع أن تجعل الأسماء علامة على الأحكام كذلك .

وثانيها : هي الوصف المؤثر في الأحكام يجعل الشارع لا بذاته ، أي : أنها الموجب للحكم ، على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها . وهو قول الغزالي⁽¹¹⁾ ، وسليم الرازي⁽¹²⁾ من الشافعية .

وثالثها : أنها الوصف الموجب والمؤثر في الحكم بذاتها ، لا يجعل الله . وهو قول المعتزلة ؛ بناء على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقلي .

ورابعها : أنها الموجبة بالعادة . واختاره الإمام فخر الدين الرازي في " الرسالة البهائية " في القياس .

وخامسها : أنها الوصف الباعث على تشريع الحكم ، بمعنى : أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ، مثل : جلب المنفعة ، أو دفع المفسدة ، ومنهم من عبر عنها بالتي يعلم الله صلاح المتعبدين في التعبد بالحكم لأجلها . وهو اختيار الآمدي⁽¹³⁾ ، وابن الحاجب⁽¹⁴⁾ ،

¹¹ - هو : محمد بن محمد بن محمد ، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ، ولد 450هـ ، له : " المستصفي ، والمنحول " في الأصول ، توفي 505هـ انظر : مرآة الجنان 177/3 ، البداية والنهاية 173/12 ، شذرات الذهب 10/4 .

¹² - هو : سليم بن أيوب بن سليم الرازي ، أبو الفتح ، فقيه أصولي شافعي ، له : " المجرد ، والتقريب ، والكافي " في الفقه ، وغيرها كثير . انظر : مرآة الجنان 64/3 : 66 ، شذرات الذهب 275/3 ، 276 .

¹³ - هو : علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي ، سيف الدين الآمدي ، ولد بعد 550هـ ، له : " الإحكام ، ومنتهى السؤل " في الأصول ، توفي 631هـ . انظر : مرآة الجنان 37/4 ، شذرات الذهب 144/5 .

ونحوه لابن القطان⁽¹⁵⁾ ، وأبي علي ابن أبي هريرة⁽¹⁶⁾ ، وهو نزعة القائلين بأن الله تعالى يعلل أفعاله بالأغراض⁽¹⁷⁾ .

3- الأسماء :

الأسماء : جمع اسم ، وهو لغة : ما دل على مسمى مَّا تحته ، وما يعرف به الشيء ويستدل به عليه .

واختلف في اشتقاقه ، فذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم ؛ لأن الوسم في اللغة هو العلامة ، والاسم وسم على المسمى ، وعلامة له يعرف به ، والأصل في اسم : " وسم " ، إلا أنه حذف منه الفاء التي هي الواو في (وسم) ، وزيدت الهمزة في أوله عوضاً عن المحذوف ، ووزنه : " اعل " لحذف الفاء منه .

¹⁴ - هو : عثمان بن عمر بن أبي بكر ، جمال الدين ، أبو عمرو ابن الحاجب ، ولد 570هـ ، له : "المختصرين في الأصول ، توفي 646هـ . انظر : بغية الوعاة 134/2 ، شجرة النور الزكية ص167 .

¹⁵ - هو : أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان ، البغدادي ، فقيه أصولي شافعي ، يعرف بابن القطان ، له مصنفات في أصول الفقه وفروعه ، توفي 359هـ . انظر : تاريخ بغداد 365/4 ، مرآة الجنان 371/2 ، البداية والنهاية 269/11 .

¹⁶ - هو : أبو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة ، أبو علي من كبار فقهاء الشافعية ، له : " التعليق ، والمسائل " في الفقه ، توفي 354هـ انظر : الفهرست ص302 ، طبقات الشافعية الكبرى 256/3 .

¹⁷ - انظر هذه التعريفات في : تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد الدبوسي ص292 ، المستصفي للغزالي 353/2 ، المحصول للفخر الرازي 127/5 ، الإحكام للآمدي 254/3 ، و300 ، منتهى السؤل للآمدي ص195 ، و204 ، منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص169 ، المنهاج للبيضاوي مع شرح الإسنوي وحاشية الشيخ بختيار المطيعي 53/4 وما بعدها ، نهاية الوصول للهندي 669/2 وما بعدها ، البحر المحيط 111/5 وما بعدها ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص523 ، إرشاد الفحول ص685 ، 686 ، أصول الفقه للشيخ زهير 51/4 وما بعدها ، تعليل الأحكام لشلي ص112 وما بعدها .

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

وزهب البصريون ، والأكثر إلى أنه مشتق من السمو ؛ لأن السمو في اللغة هو العلو ، يقال : سما يسمو سموا ، إذا علا ، ومنه : سميت السماء سماء ؛ لعلوها ، والاسم يعلو على المسمى ، ويدل على ما تحته من المعنى ، ولما كان كذلك دل على أنه مشتق من السمو لا من الوسم .

والأصل فيه : سَمُو ، على وزن : " فَعَلَ " بكسر الفاء وسكون العين ، فحذفت اللام التي هي الواو ، وجعلت الهمزة عوضا عنها ، ووزنه : " إفع " لحذف اللام منه ، وما عليه البصريون هو الصحيح ، كذا صرح به الكثيرون (18) .

واصطلاحا : " ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران " اهـ (19) ، وبعبارة أخرى هو : " ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة " اهـ (20) .

فقوله : " ما دل على معنى في نفسه " يخرج الحرف ؛ لأنه لا يدل على معنى في نفسه ، بل يدل على معنى في غيره ، وقوله : " دلالة مجردة عن الاقتران ، أو : غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة " يخرج الفعل ؛ لأن الفعل بأقسامه الثلاثة يدل على حدث مقترن بزمن . فالأسماء : محمد ، وأحمد ، وسارق ، وقاتل ، كلها تدل على

18 - انظر : الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري 6/1 وما بعدها ، إملاء ما من به الرحمن للعكبري 4/1 ، شرح السنة للإمام البغوي 29/5 ، 30 ، المصباح المنير للفيومي ص 151 ، غرائب القرآن و رغائب الفرقان لنظام الدين النيسابوري 63/1 ، غاية الوصول لتركيا الأنصاري ص 2 ، تفسير السراج المنير للخطيب الشربيني 11/1 ، 12 ، حاشية الشهاب الخفاجي على البيضاوي 124/2 ، التحرير والتنوير لابن عاشور 394/1 ، 395 ، المعجم الوسيط 452/1 ، العزف على أنوار الذكر للدكتور محمود توفيق محمد سعد ص 94 .

19 - المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري ص 23 .

20 - شرح الرضى على الكافية 35/1 ، التعريفات للجرجاني ص 40 ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص 63 ، تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 306/38 .

معنى في نفسها ، وهذه الدلالة لم تقترن بأحد الأزمنة الثلاثة التي يدل عليها الماضي والمضارع والأمر⁽²¹⁾ .

وهو إما مشتق أو جامد ، فالمشتق : ما دل على ذات وصفة ، أي : ذات ، وشيء آخر اتصفت به تلك الذات ، بأن فعلته هي مباشرة ، أو لم تفعله هي وإنما وقع عليها ، أو التصق بها بطريقة ما⁽²²⁾ .

مثاله : قائم ، وقاعد ، وقتل ، وشاتم ، وضارب ، وزان ، وسارق ، وولد ، وعبد ، ومملوك . فهي أسماء دلت على ذات معينة متصفة بالقيام ، أو القعود ، أو القتل ، أو الشتم ، أو الضرب ، أو الزنا ، أو السرقة ، أو كونه ولدا ، أو عبدا ، أو مملوكا .

والمشتقات الأصيلية ثمانية : اسم الفاعل كـ " قاتل " ، واسم المفعول كـ " المؤلف " في قوله تعالى : [المؤلفة لقلوبهم]⁽²³⁾ ، والصفة المشبهة كـ " فطن ، وطاهر العرض ، وحسن الوجه " ، وأفعال التفضيل كـ " أفصح " في قوله تعالى : [وأخي هارون هو أفصح مني لسانا]⁽²⁴⁾ ، واسم الزمان كـ " مغرب " ، واسم المكان كـ " مسكن " ، واسم الآلة كـ " محراث ، ومنجل " ، والمصدر الميمي كـ " مَحْمَدَة ، مَجْلَبَة " . ومنها : الأفعال أيضاً باعتبارها مأخوذة من المصدر ، وإن كانت لا تدل على ذات⁽²⁵⁾ .

والجامد هو : الاسم الدال على الذات بلا اعتبار وصف ، أو : الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا⁽²⁶⁾ ، وإذا أطلق اللقب في مسألتنا هذه فالمقصود به الاسم الجامد

21 - انظر : شرح الرضى على الكافية 30/1 وما بعدها .

22 - انظر : النحو الوافي لعباس حسن 387/1 .

23 - سورة التوبة من آية (60) .

24 - سورة القصص من آية (34) .

25 - انظر : النحو الوافي لعباس حسن 387/1 .

26 - ويطلقون عليه في هذه المسألة اللقب . انظر : حاشية الخضري على ابن عقيل 101/1 ، كشاف

اصطلاحات الفنون للتهانوي 924/1 .

. ومثال الجامد : زيد ، وعمرو ، وماء ، وتراب ، وشراب ، ونبيذ ، وحمار ، وجدار ، ودينار ، ودرهم . فهذه الأسماء دلت على ذوات معينة ، دون مراعاة لأي وصف فيها .

والاسم المعرّف هنا هو المقابل للفعل والحرف ، وهو إما اسم أوصفة ، فالاسم كزيد وعمرو ، والصفة كأحمر وأسود . وقد يطلق الاسم على ما يقابل الصفة ⁽²⁷⁾ .

4- اللقب :

اللقب لغة : اسم يسمى به الإنسان ، وُضع بعد الاسم الأول ؛ للتعريف ، أو التشريف ، أو التحقير ، والأخير منهى عنه ، والجمع " ألقاب " ، وقد " لقبه به تلقياً فتلقب به " ، وفي التنزيل : [ولا تنازوا بالألقاب] ⁽²⁸⁾ ، أي : لا تدعوا الرجل بأخبار أسمائه إليه ؛ لأن التناز : التداعي بالألقاب ، وهو يكثر فيما كان ذمّاً ؛ إذ أصل اللقب : التَّبُّرُ بالتسمية ، وما سميت به الإنسان وليس باسمه ، فلفظ النبز مشعر بالكراهة ⁽²⁹⁾ . وقد يُجعل " اللقب " علماً من غير نبز ، فلا يكون حراماً ، ومنه تعريف بعض الأئمة المتقدمين بالأعمش ، والأخفش ، والأعرج ، ونحوه ؛ لأنه لا يقصد بذلك نبز ولا تنقيص ، بل محض تعريف مع رضا المسمى به ⁽³⁰⁾ .

²⁷ - انظر : دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون 59/1 .

²⁸ - سورة الحجرات من الآية (11) .

²⁹ - انظر : الصحاح للجوهري 220/1 ، و897/3 ، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده 434/6 ، المخصص لابن سيده 386/3 ، مختار الصحاح ص612 ، لسان العرب لابن منظور 743/1 ، و755 ، و413/5 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 117/1 ، المصباح المنير للفيومي ص286 ، و304 ، تيسير التحرير لأمير بادشاه 131/1 ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص624 ، 625 ، تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي 220/4 ، المعجم الوسيط بجمع اللغة العربية 833/2 .

³⁰ - انظر : المصباح المنير للفيومي ص286 .

واصطلاحاً : اللفظ الدال على الذات دون الصفة ، فيشمل العَلَمَ بأنواعه الثلاثة عند النحويين ، وهي : الاسم واللقب والكنية ، وعلى ذلك فالأصوليون عندما يطلقون اللقب لا يعنون خصوص اللقب عند النحاة ، وهو ما أشعر بمدح أو ذم⁽³¹⁾ ، بل يقصدون به ما هو أعم منه ومن الاسم والكنية .

ويشمل اللقب عند الأصوليين - إضافة لاسم العَلَم - أسماء الأجناس ، وأسماء الجمع ، والمشتق الذي غلبت عليه الاسمية . بمعنى⁽³²⁾ : أن اللقب عند الأصوليين ما ليس بصفة .

مثال اسم الجنس : " الغنم " في قوله صلى الله عليه وسلم : " في الغنم صدقتها " ⁽³³⁾ ، واسم الجمع كـ " رهط ، وقوم " ، والمشتق الذي غلبت عليه الاسمية كـ " الطعام " في حديث : " الطعام بالطعام مثلاً بمثل " ⁽³⁴⁾ .

والفرق بينه وبين الاسم : أن الاسم ما دل على معنى مفرد ، شخصاً كان أو غير شخص ، وهو: قول دال على المسمى ، غير مقتض لزمان من حيث هو اسم . واشتقاقه من السمو ، وذلك أنه كالعَلَم يُنصب ليدل على صاحبه .

31 - انظر : دليل الخطاب د/عبد السلام أحمد راجح ص163 .

32 - انظر : تيسير التحرير لأمير بادشاه 131/1 ، نشر البنود 143/2 .

33 - جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 441/35 رقم (21557) ، والدارقطني في السنن ك الزكاة ب ليس في الخضروات صدقة 100/2 رقم (26) ، و101/2 رقم (27) ، و102/2 رقم (28) ، والبيهقي في السنن الكبرى ك الزكاة ب زكاة التجارة 147/4 رقم (7848 ، 7849) ، والحاكم في المستدرک ك الزكاة 545/1 رقم (1431 ، 1432) بإسنادين مختلفين ، ثم قال : " كلا الإسنادين صحيحان على شرط الشيخين ولم يخرجاه " اهـ ، والكل رووه من حديث أبي ذر رضي الله عنه .

34 - أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ك المساقاة ب بيع الطعام مثلاً بمثل 1214/3 رقم (1592) ، وأحمد في المسند 223/45 رقم (27250) من حديث معمر بن عبد الله .

أما اللقب ، فهو : ما غلب على المسمى من اسم علم بعد اسمه الأول ، فكلمة (زيد) في قولنا : " زيد العالم " ، ليست بلقب ؛ لأنها أصل ، أما كلمة (العالم) فإنها لقب .
وكل لقب عَلم ، وليس كل علم لقب (35) .

5- الصفة :

الصفة لغة : النعت ، يقال : وصفته وصفا ، أي : نعته نعتا (36) ، وعرفا : الاسم الدال على بعض أحوال الذات ، نحو : عالم ، وجاهل ، وطويل ، وقصير ، وعاقل ، وأحمق ، وغيرها (37) .

ويراد بالصفة عند الأصوليين : تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر ، يختص ببعض معانيه ، ليس شرطا ، ولا غاية ، ولا عددا (38) .

فهي الصفة المعنوية التي هي أعم من النعت النحوي ، بمعنى أنها تشمل كل ما أشعر بمعنى تتصف به الذات ، نعتا كان أو غيره ، فيشمل ذلك النعت النحوي ، نحو : " في الغنم السائمة الزكاة " (39) ، والمضاف ، نحو : " سائمة الغنم " ، والمضاف إليه ،

35 - انظر : الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص 51 ، 52 .

36 - انظر : مختار الصحاح ص 790 ، المصباح المنير ص 341 ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص 458 ، تاج العروس للزبيدي 459/24 .

37 - انظر : التعريفات للجرجاني ص 175 ، التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي ص 458 .

38 - انظر : البحر المحيط للزركشي 30/4 ، إرشاد الفحول للشوكاني ص 596 .

39 - أخرجه أبو داود في السنن ك الزكاة ب في زكاة السائمة 489/1 رقم (1567) ، والدارقطني في السنن ك الزكاة ب زكاة الإبل والغنم 114/2 رقم (3) ، والبيهقي في السنن الكبرى ك الزكاة ب كيف فرض الصدقة 30/2 رقم (7502) ، والحاكم في المستدرک ك الزكاة 548/1 رقم (1441) .

نحو: "مطل الغني ظلم" ⁽⁴⁰⁾، والحال، كقوله تعالى: [لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى] ⁽⁴¹⁾، والظرف، كقوله تعالى: [ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد] ⁽⁴²⁾، والجار والمجرور، كقوله تعالى: [ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره] ⁽⁴³⁾⁽⁴⁴⁾.

والصفة في باب القياس يقصد بها العلة، فإذا قيل: الوصف المعلل به، فإنما يقصد منه العلة التي يجمع بها بين الأصل والفرع.

والفرق بين الصفة والاسم من وجوه، أحدها: أن الصفة ما كان من الأسماء مخصصا مفيدا، مثل: "زيد الظريف، وعمرو العاقل"، وليس الاسم كذلك، بل الاسم أعم منها؛ فكل صفة اسم وليس كل اسم صفة. وثانيها: أن الصفة تابعة للاسم في إعرابه، وليس كذلك الاسم من حيث هو اسم. وثالثها: أنه يقع الكذب والصدق في الصفة؛ لاقتضائها الفوائد، ولا يقع ذلك في الاسم، فالقائل للأسود: أبيض، على الصفة؛ كاذب، وعلى اللقب؛ غير كاذب ⁽⁴⁵⁾.

⁴⁰ - أخرج البخاري في صحيحه في الحوالات ب في الحوالة وهل يرجع في الحوالة 94/3 رقم (2287)، وب إذا أحال على ملي رقم (2288)، وك الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس ب مطل الغني ظلم 118/3 رقم (2400)، ومسلم في صحيحه ك المساقاة ب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة 1197/3 رقم (1564)، وأبو داود في السنن ك البيوع ب في المطل 267/2 رقم (3345) كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

⁴¹ - سورة النساء من آية (43).

⁴² - سورة البقرة من آية (187).

⁴³ - سورة التوبة من آية (84).

⁴⁴ - انظر: البحر المحيط للزركشي 30/4، التقرير والتحبير 153/1، التحبير للمرداوي 2906/6، شرح الكوكب المنير 499/3، المدخل لابن بدران ص 258، 259، إرشاد الفحول للشوكاني ص 596.

⁴⁵ - انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ص 314، 315.

هذا : ويقصد بالتعليل بالأسماء هنا : البحث عن صلاحية الأسماء لكونها علة في باب القياس ، وغيره ، بحيث تُعلّقُ عليها الأحكام وتبنى عليها بناءها على الأوصاف⁽⁴⁶⁾ . وعليه فقد صرح بعض الأصوليين بأن التعليل في باب القياس له حكم ، وهو : تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه⁽⁴⁷⁾ .

ويفارق التعليل بالاسم ، ثبوت اللغة بالقياس ؛ لأن التعليل بالاسم معناه : هل يناط حكم شرعي باسم ؟ ، أما ثبوت اللغة بالقياس فمعناه : هل يسمى اسم بآخر لغة ؛ بجامع بينهما ؟⁽⁴⁸⁾ .

6- آراء العلماء في التعليل بالأسماء

قبل البدء في المسألة أذكر بعض الأمثلة للتعليل بالاسم ؛ لنتصور حقيقته ، ومنها : تعليل تحريم الخمر ، بأن العرب سمته خمراً⁽⁴⁹⁾ ، وتعليل الربا في البُرِّ بكونه برّاً ، وتعليله في الذهب والفضة بكونهما ذهباً أو فضة⁽⁵⁰⁾ ، وتعليل ما يتوضؤ به بكونه ماء⁽⁵¹⁾ . وكقولهم في تعليل جواز التيمم بالجبس : تراب فيصح التيمم به كسائر ما

46 - راجع معنى كهذا في : تعليل الأحكام لشلي ص12 .

47 - انظر : أصول السرخسي 159/2 ، الإحكام لابن حزم 576/8 ، البديع لابن الساعاتي ص255 .

48 - انظر : رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لابن السبكي 429/1 .

49 - انظر : المعتمد 261/2 ، المحصول للرازي 311/5 ، الحاصل من المحصول لوحة 166/أ ، التحصيل من

المحصول 231/2 ، نهاية السؤل للإسنوي 254/4 ، 255 ، إجابة السائل للصنعاني ص184 .

50 - انظر : البحر المحيط للزركشي 161/5 ، تشنيف المسامع للزركشي 228/3 ، التبحر للمرداوي

3189/7 ، شرح الكوكب المنير لابن النجار 42/4 ، إجابة السائل للصنعاني ص184 ، مذكرة أصول الفقه

للشيخ الشنقيطي ص523 .

51 - انظر : التبحر للمرداوي 3189/7 ، شرح الكوكب المنير 42/4 .

يطلق عليه الاسم ، وكقولهم في الرماد : ليس بتراب فلا يصح التيمم به ، فهذا تعليل بنفي الاسم المجرد (52) .

وكتعليل وجوب الحد في الزنا بكون العرب سمّته بالزنا ، حتى يتعدى هذا الحكم إلى كل ما يسمى بالزنا ، فلو ثبت أن اللواط يسمى بالزنا ؛ ثبت هذا الحكم فيه ، لاندراجه تحت الآية (53) .

ويفارق التعليل بالاسم التعليل بالمحل ؛ إذ التعليل بالمحل مسمى ، وهذا اسم ، فنقول في التعليل بالمحل مثلا : حرم الخمر لكونه مائعا يقذف بالزبد ، أما التعليل بالاسم ، فنقول فيه : حرم الخمر لتسميته خمرا (54) .

هذا : وقد زعم الإمام الرازي ، وصاحب " الحاصل " ، والقراي (55) في " شرح التنقيح " ، والصفى الهندي (56) في " نهاية الوصول " الاتفاق على أنه لا يجوز التعليل بالاسم (57) ، وفيما زعموه نظر ؛ إذ الخلاف موجود ، ولذلك نقل القراي الخلاف

52 - انظر : التحبير للمرداوي 3189/7 ، شرح الكوكب المنير 42/4 ، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لعياض السلمي ص114 .

53 - انظر : نهاية الوصول للهندي 3527/8 .

54 - انظر : تشنيف المسامع للزركشي 230/3 ، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي 432/5 .

55 - هو : أحمد بن أبي العلاء إدريس ، شهاب الدين ، أبو العباس القراي ، الفقيه الأصولي المالكي ، له : " النفائس ، وشرح التنقيح " في الأصول ، توفي 684هـ . انظر : الديباج المذهب ص62 ، شجرة النور الزكية ص188 .

56 - هو : محمد بن عبد الرحيم بن محمد ، الصفى الهندي ، ولد 644هـ ، له : " النهاية ، والفائق " في الأصول ، توفي 715هـ . انظر : مرآة الجنان 272/4 ، طبقات الشافعية للإسنوي 534/2 .

57 - انظر : الحصول للرازي 311/5 ، الحاصل من الحصول للتاج الأرموي لوحة 166/أ ، شرح تنقيح الفصول للقراي ص319 ، نهاية الوصول 3527/8 ، شرح مختصر الروضة للطوي 444/3 ، نهاية السؤل 255/4 ، البحر المحيط للزركشي 161/5 ، تشنيف المسامع للزركشي 229/3 ، شرح المحلى على جمع الجوامع ومعه البناني 243/2 ، وشرح المحلى مع العطار 284/2 ، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لحلولو 327/2 ،

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

في " شرح المحصول " (58). واعتُرضَ على الإمام بأنه لا مانع من التعليل بالاسم ،
إذا فُسِّرَت العلة بالمعْرَف ؛ لأن في الاسم تعريفاً (59) .
والمتتبع لأقوال الأصوليين في المسألة (60) ، يمكن أن يردّها لأربعة أقوال ، هي :

التجبير للمرداوي 3190/7 ، شرح الكوكب الساطع للسيوطي 210/2 ، شرح الكوكب المنير 42/4 ، إجابة
السائل للصنعاني ص 184 ، نشر البنود للشنقيطي 143/2 .
58 - انظر : نفائس الأصول 3699/8 .
59 - المعتز هو النقشواني . انظر : نفائس الأصول 3698/8 ، البحر المحيط للزركشي 161/5 ، وقد قوَّى
القرائي سؤاله واعتراضه هذا ؛ بناء على أن مجرد الطرد كافي في العلة ، وضعف السؤال مع اشتراط المناسبة ، أو
الشبه في الصورة ، أو الحكم .
60 - انظر المسألة في : الفصول في الأصول للحصاص 183/4 ، تقوم الأدلة للدبوسي ص 292 ، المعتمد لأبي
الحسين البصري 261/2 ، الحاوي الكبير للماوردي 111/6 ، أصول السرخسي 174/2 ، العدة لأبي يعلى
الفراء 1340/4 وما بعدها ، إحكام الفصول للباقي 652/2 ، 653 ، التبصرة للشيرازي ص 268 ، شرح
اللمع للشيرازي 838/2 وما بعدها ، البرهان لإمام الحرمين 530/2 ، 531 ، قواطع الأدلة لابن السمعاني
171/2 ، 172 ، التمهيد لأبي الخطاب 41/4 وما بعدها ، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل 61/2 : 63
، ميزان الأصول للسمرقندي ص 869 ، 870 ، المحصول للرازي 311/5 ، 312 ، الحاصل من المحصول للتاج
الأرموي لوحة 166/أ ، شرح تنقيح الفصول للقرائي ص 319 ، نفائس الأصول للقرائي 3698/8 ، 3699 ،
المغني في أصول الفقه للخبازي ص 303 ، شرح المغني للخبازي 138/2 ، نهاية الوصول للهندي 3527/8 ،
شرح مختصر الروضة للطوفي 443/3 وما بعدها ، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري 613/3 : 615 ،
المسودة في أصول الفقه ص 393 ، 394 ، أصول الفقه لابن السبكي مع شرح المحلي وحاشية العطار 284/2 ، 285
، نهاية السؤل للإسنوي مع حاشية الشيخ بخيت 254/4 ، 255 ، البحر المحيط للزركشي 161/5 : 164 ،
تشنيف المسامع للزركشي 228/3 وما بعدها ، سلاسل الذهب له ص 415 ، 416 ، التجبير للمرداوي
3188/7 : 3191 ، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي 432/5 ، 433 ، إفاضة الأنوار في إضاءة
أصول المنار للدهلوي ص 408 ، 409 ، فتح الغفار لابن نجيم 20/3 ، شرح الكوكب المنير 42/4 ، 43 ،
إجابة السائل للصنعاني ص 184 ، 185 ، نشر البنود للشنقيطي 142/2 وما بعدها ، حاشية النفحات
للخطيب الجاوي على شرح المحلي على الورقات ص 151 ، التلخيص شرح التنقيح للدركاني ص 350 .

القول الأول : أنه يجوز التعليل بالأسماء مطلقا ، سواء في ذلك الأسماء المشتقة ، وأسماء الألقاب ، وهي المعروفة بالأسماء الجامدة .

فمثال التعليل بالمشتق : قوله تعالى : [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما] ⁽⁶¹⁾ ، وقوله : [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة] ⁽⁶²⁾ ، ف" السارق ، والسارقة ، والزانية ، والزاني " مشتقات ؛ فكلها أسماء فاعل ، وقد تضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا .

ومثال التعليل بالجامد : تعليل بعض الفقهاء حرمة بيع الكلب المعلم ، بأنه كلب ، قياسا على الكلب غير المعلم ⁽⁶³⁾ . فلفظ " كلب " اسم عَلَمَ عللوا به للحكم الشرعي ، وهو الحرمة .

وهذا القول شهَّره ⁽⁶⁴⁾ الإسنوي ⁽⁶⁵⁾ ، ونسبه جماعة للأكثرين ⁽⁶⁶⁾ ، وآخرون للأكثر من فقهاء : الحنفية ، والمالكية ، والشافعية ⁽⁶⁷⁾ ، وهو مذهب الحنابلة ⁽⁶⁸⁾ ، أو

⁶¹ - سورة المائدة من آية (38) .

⁶² - سورة النور من آية (2) .

⁶³ - انظر : البحر المحيط للزركشي 162/5 ، سلاسل الذهب ص415 ، 416 .

⁶⁴ - انظر : نهاية السؤل 255/4 ، وفيه : " والتعليل بهذا جائز على المشهور " اهـ .

⁶⁵ - هو : عبد الرحيم بن الحسن بن علي ، جمال الدين الإسنوي ، الفقيه الأصولي الشافعي ، ولد704هـ ، له : " نهاية السؤل ، والتمهيد ، وزوائد الأصول " وغيرها ، توفي 772هـ . انظر : الوفيات لابن رافع السلامي 370/2 ، الدرر الكامنة 463/2 ، شذرات الذهب 222/6 .

⁶⁶ - انظر : البحر المحيط للزركشي 162/5 ، سلاسل الذهب للزركشي ص415 ، التحرير للمرداوي مع التحرير 3188/7 ، شرح الكوكب المنير 42/4 ؛ حيث ذكر الزركشي أن سليم الرازي حكاه عن أكثر العلماء في كتابه " التقريب " ، وحكاه المرادوي ، وابن النجار عن الأكثر .

⁶⁷ - انظر : إحكام الفصول للباقي 652/2 ، البحر المحيط 162/5 ؛ حيث نقله الباقي عن أكثر المالكية ، وحكاه عنه الزركشي . و: التمهيد لأبي الخطاب 41/4 ، 42 ، أصول الفقه لابن مفلح 1209/3 ؛ حيث نسبه كل منهما للأكثر من فقهاء الحنفية والشافعية .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

أكثرهم على ما في " المسودة " (69) ، وظاهر كلام الإمام أحمد (70) ، وحكاه بعض الحنفية والشافعية عن أصحابهما (71) ، ونسبه صاحب " ميزان الأصول " للبعض دون ذكرهم (72) . وممن اختاره من الحنفية (73) : الجصاص (74) ، والدبوسي ، والسرخسي (75) ، والخبازي (76) ، والبزدوي (77) ، والنسفي (78) ، وصدر الشريعة (79) . ومن المالكية (80) : الباجي (81) .

68 - كذا نسبه إليهم : ابن مفلح في أصول الفقه 1209/3 ، والمرداوي في التحرير مع شرحه التحرير 3188/7 ، وابن النجار في شرح الكوكب 42/4 ، وابن البنا على ما نقله عنه المرادوي في التحرير 3189/7 .

69 - انظر : المسودة ص 393 .

70 - كذا صرح به : أبو يعلى في العدة 1340/4 ، وأبو الخطاب في التمهيد 41/4 ، والقراي في النفائس 3699/8 ، وابن مفلح في أصول الفقه 1209/3 ، والمرداوي في التحرير 3188/7 ، وابن النجار في شرح الكوكب 42/4 ، والصنعاني في إجابة السائل ص 185 .

71 - انظر : العدة لأبي يعلى 1340/4 ، 1341 ، المسودة في أصول الفقه ص 393 ، أصول الفقه لابن مفلح 1209/3 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 ؛ حيث نقله أبو يعلى ، وابن تيمية ، وابن مفلح من حكاية الجرجاني عن الحنفية ، ومن حكاية الإسفراييني عن الشافعية . ونقل ابن مفلح نسبة ابن برهان له عن الشافعية . وذكر الزركشي أن ابن الصباغ وابن برهان نقلاه عن الشافعية .

72 - انظر : ميزان الأصول للسمرقندي ص 869 ، 870 ، وفيه : " وقد يكون اسما ، كحرمة الخمر ثبت باسم الخمر ، هو علتها ... كذا قال بعضهم " اهـ .

73 - انظر : الفصول في الأصول للجصاص 183/4 ، تقويم الأدلة للدبوسي ص 292 ، المغني للخبازي ص 303 ، شرح المغني له 138/2 ، أصول البزدوي مع شرحه الكافي 1739/4 ، كشف الأسرار للبخاري 613/3 ، المنار بشرحه إفاضة الأنوار للدهلوي ص 408 ، 409 ، ومع فتح الغفار لابن نجيم 20/3 ، التنقيح لصدر الشريعة مع شرحه التلخيص لنجم الدين الدركاني ص 350 .

74 - هو : أحمد بن علي أبو بكر الرازي ، المعروف بالجصاص ، ولد 305 هـ ، له : " الفصول " في الأصول توفي 370 هـ ببغداد . انظر : تاريخ بغداد 314/4 ، تاج التراجم ص 17 .

75 - هو : محمد بن أحمد بن سهل ، أبو بكر ، شمس الأئمة ، من مصنفاة : " المبسوط " ، و " أصول الفقه " ، توفي 490 هـ وقيل غير ذلك . انظر : الفوائد البهية ص 158 ، الأعلام 315/5 .

ومن الشافعية⁽⁸²⁾ : الشيرازي⁽⁸³⁾ ، وابن السبكي⁽⁸⁴⁾ ، والزركشي⁽⁸⁵⁾ . ومن الحنابلة⁽⁸⁶⁾ : أبو يعلى⁽⁸⁷⁾ وأبو الخطاب⁽⁸⁸⁾ ، وابن عقيل⁽⁸⁹⁾ ، وابن مفلح⁽⁹⁰⁾ ، والمرداوي⁽⁹¹⁾ ، وابن النجار⁽⁹²⁾ .

- 76 - هو : عمر بن محمد بن عمر ، أبو محمد ، جلال الدين الحيازي ، فقيه أصولي حنفي ، ولد 629هـ ، له : " المغني ، وشرحه " في الأصول ، توفي 691هـ . انظر : شذرات الذهب 419/5 ، الأعلام 63/5 .
- 77 - هو : علي بن محمد بن الحسين ، أبو الحسن ، فخر الإسلام البزدوي ، فقيه أصولي حنفي ، ولد في حدود 400هـ ، له : " كنز الوصول إلى معرفة الأصول " ، توفي 482هـ . انظر : الأعلام 328/4 ، معجم المؤلفين 501/2 .
- 78 - هو : عبد الله بن أحمد بن محمود ، حافظ الدين ، أبو البركات النسفي ، له : " المنار ، وشرحه كشف الأسرار " في الأصول ، توفي 710هـ . انظر : تاج التراجم ص 111 ، الفوائد البهية ص 101 .
- 79 - هو : عبيد الله بن مسعود بن محمد ، البخاري ، صدر الشريعة ، الفقيه الأصولي الحنفي ، له : " التنقيح ، وشرحه " في الأصول ، توفي 747هـ . انظر : الفوائد البهية ص 109 : 112 ، الأعلام 197/4 ، 198 .
- 80 - انظر : إحكام الفصول للباحي 652/2 .
- 81 - هو : سليمان بن خلف ، أبو الوليد الباجي ، ولد 403هـ ، له : " إحكام الفصول ، والإشارة ، والحدود في الأصول ، توفي 474هـ . انظر : ترتيب المدارك ص 802 ، الديات المذهب ص 120 .
- 82 - انظر : التبصرة للشيرازي ص 268 ، اللمع ص 59 ، شرح اللمع 838/2 ، جمع الجوامع مع شرحه للمحلي وحاشية البناي 243/2 ، جمع الجوامع مع المحلي والعتار 284/2 ، سلاسل الذهب للزركشي ص 415 ، نشر البنود للشنقيطي 143/2 ، 144 ، حاشية النفحات للخطيب الجاوي ص 151 .
- 83 - هو : إبراهيم بن علي بن يوسف ، أبو إسحاق الشيرازي ، ولد 393هـ ، وقيل غير ذلك ، له : " اللمع ، وشرح اللمع ، والتبصرة " في الأصول ، توفي 476هـ . انظر : وفيات الأعيان 29/1 ، الأعلام 51/1 .
- 84 - هو : عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، التاج السبكي ، ولد 727هـ ، له : " الإجماع ، وجمع الجوامع ، ورفع الحاجب " ، توفي 771هـ . انظر : البداية والنهاية 316/14 ، طبقات ابن قاضي شهبة 140/3 .
- 85 - هو : محمد بن بهادر بن عبد الله ، بدر الدين الزركشي ، ولد 745هـ ، له : " البحر المحيط ، وتشنيف المسامع ، وسلاسل الذهب " في الأصول ، توفي 794هـ . انظر : طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 227/3 ، أنباء الغمر 446/1 ، 447 ، بدائع الزهور في وقائع الدهور 452/2/1 .
- 86 - انظر : العدة 1340/4 ، التمهيد لأبي الخطاب 41/4 ، الواضح لابن عقيل 61/2 ، أصول ابن مفلح 1209/3 ، التحبير للمرداوي 3188/7 ، شرح الكوكب المنير 42/4 .

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

القول الثاني : أنه لا يجوز أن تُجعل الأسماء عدلا في باب القياس ، يجمع بها بين الأصل والفرع في الحكم ، مطلقا ، سواء في ذلك المشتق أو اللقب .
فلا يعلل بالمشتق " السارق ، والسارقة ، والزانية ، والزاني " ، في قوله تعالى : [والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما]⁽⁹³⁾ ، وقوله : [الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة]⁽⁹⁴⁾ ، فهذه الأسماء لا دخل لها في التعليل ، وإنما التعليل كان بما انطوت عليه الأسماء من معانٍ لأجلها كان القطع والحد .
وكذلك لا يعلل بالاسم الجامد ، فيما ذهب إليه بعض الفقهاء من حرمة بيع الكلب المعلم ، بأنه كلب ؛ إذ لا مدخل للاسم في التعليل .

- 87 - هو : محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ، الفراء ، أبو يعلى ، ولد 380 هـ ، له : " العدة ، ومختصر العدة " في الأصول ، توفي 458 هـ . انظر : المنهج الأحمد للعلمي 128/2 ، شذرات الذهب 306/3 .
- 88 - هو : محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني ، الفقيه الحنبلي الأصولي ، ولد 432 هـ ، له : " التمهيد " في الأصول ، توفي 510 هـ . انظر : الذيل على طبقات الحنابلة 116/1 ، النجوم الزاهرة 212/5 .
- 89 - هو : علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري ، أبو الوفاء ، الفقيه الأصولي الحنبلي ، ولد 431 هـ ، له : " الواضح " في الأصول توفي 513 هـ . انظر : البداية والنهاية 184/12 ، شذرات الذهب 35/4 .
- 90 - هو : محمد بن مفلح بن محمد ، المقدسي ، شمس الدين ، أبو عبد الله ، الفقيه الأصولي الحنبلي ، ولد 708 هـ ، له : " أصول الفقه " ، توفي 763 هـ . انظر : شذرات الذهب 199/6 ، الفتح المبين 83/2 .
- 91 - هو : علي بن سليمان بن أحمد ، علاء الدين ، أبو الحسن ، فقيه أصولي حنبلي ، ولد في (مردا) قرب نابلس 817 هـ ، له : " التحبير شرح التحرير " في الأصول ، توفي 885 هـ ، انظر : الضوء اللامع 225/5 ، البدر الطالع 446/1 ، الأعلام 292/4 .
- 92 - هو : محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى ، تقي الدين ، أبو البقاء ابن النجار ، ولد سنة 898 هـ ، له : " شرح الكوكب المنير " في الأصول ، توفي سنة 972 هـ انظر : الأعلام 6/6 ، معجم المؤلفين 276/8 .
- 93 - سورة المائدة من آية (38) .
- 94 - سورة النور من آية (2) .

واختار هذا القول : أبو الحسين ⁽⁹⁵⁾ في " المعتمد " ، وابن السمعاني ⁽⁹⁶⁾ في " القواطع " ، والسمرقندي ⁽⁹⁷⁾ في " الميزان " ، والإمامي " المحصول " ، وصاحبي " الحاصل ، والتحصيل " ، والقرايبي في " شرح التنقيح " ، والهندي في " نهاية الوصول " ⁽⁹⁸⁾ .

كما نسب لبعض أهل العلم ⁽⁹⁹⁾ ، ولقوم من أهل الجدل ⁽¹⁰⁰⁾ ، أو لبعض الشافعية ⁽¹⁰¹⁾ ، دون ذكرهم .

القول الثالث : التفصيل بين المشتق واللقب ، فيصح أن يكون الاسم المشتق علة ، ولا يصح أن يكون اللقب علة ⁽¹⁰²⁾ .

فيصح التعليل بالاسم المشتق " السارق ، والسارقة ، والزانية ، والزاني " ، في الآيتين السابقتين في تعليل القطع والحد .

⁹⁵ - هو : محمد بن علي بن الطيب ، أبو الحسين البصري ، المعتزلي ، له : " المعتمد ، وشرح العمدة " في الأصول ، توفي 439 هـ . انظر : مرآة الجنان 57/3 ، شذرات الذهب 259/3 .

⁹⁶ - هو : منصور بن محمد بن عبد الجبار ، أبو المظفر السمعاني ، الحنفي ثم الشافعي ، ولد 426 هـ ، له : " القواطع " في الأصول ، توفي 489 هـ . انظر : البداية والنهاية 153/12 ، طبقات ابن قاضي شهبة 299/1 .

⁹⁷ - هو : محمد بن أحمد بن أبي أحمد ، أبو بكر ، علاء الدين السمرقندي ، فقيه أصولي حنفي ، له : " ميزان الأصول ، وتحفة الفقهاء " ، توفي 539 هـ . انظر : الأعلام للزركلي 317/5 .

⁹⁸ - انظر : المعتمد 261/2 ، قواطع الأدلة 172/2 ، ميزان الأصول للسمرقندي ص 870 ، المحصول 311/5 ، الحاصل من المحصول للتاج الأرموي لوحة 166 أ/ ، شرح تنقيح الفصول ص 319 ، التحصيل من المحصول 231/2 ، نهاية الوصول 3527/8 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 444/3 ، البحر المحيط للزركشي 163/5 ، إجابة السائل للصنعاني ص 184 ، حاشية النفحات للخطيب الجاوي ص 151 .

⁹⁹ - انظر : التمهيد لأبي الخطاب الكلوزاني 42/4 ، شرح الكوكب المنير 43/4 .

¹⁰⁰ - انظر : الواضح في أصول الفقه لابن عقيل 62/2 .

¹⁰¹ - انظر : إحكام الفصول للباحي 652/2 ، التبصرة ص 268 ، شرح المع 838/2 ، نفائس الأصول للقرايبي 3699/8 ، البحر المحيط 162/5 .

¹⁰² - انظر : العدة لأبي يعلى الفراء 1341/4 ، البحر المحيط 162/5 .

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

لكن لا يعلل بالاسم الجامد ، كالكلب فيما ذهب إليه بعض الفقهاء من حرمة بيع الكلب المعلم ، بأنه كلب ؛ إذ لا مدخل للاسم في التعليل .
واختاره الصنعاني⁽¹⁰³⁾ في " إجابة السائل " ⁽¹⁰⁴⁾ ، والشنقيطي⁽¹⁰⁵⁾ في " نشر البنود " ⁽¹⁰⁶⁾ ، ونسبه الباجي ، والشيرازي لبعض الشافعية ، دون ذكرهم⁽¹⁰⁷⁾ .
كما نبه الزركشي على حكاية بعضهم له⁽¹⁰⁸⁾ ، ثم قال بأنه ظاهر قول الشافعية بأن الحكم متى عُلق باسم مشتق من معنى صار موضع الاشتقاق علة⁽¹⁰⁹⁾ .
القول الرابع والأخير : أنه لا يصح أن يكون الاسم اللقب علة ، أما المشتق ففيه تفصيل ، فيجوز التعليل به إن كان مخيلا مناسباً للحكم⁽¹¹⁰⁾ ، وإلا : فلا .
فلا يعلل بالاسم الجامد " الكلب " في حرمة بيع الكلب المعلم ، بأنه كلب ؛ إذ لا مدخل للاسم في التعليل .

- 103 - هو : محمد بن إسماعيل بن صلاح ، الأمير الصنعاني ، ولد 1099هـ ، له : " إجابة السائل شرح بغية الأمل " في الأصول ، توفي 1182هـ . انظر : الأعلام 38/6 ، 39 .
- 104 - انظر : إجابة السائل ص 184 ، 185 ؛ حيث قيد كلامه بالمنع في الجامد ، ثم قال : " وإنما قيدنا بالجامد ؛ لأن المشتق كالسارق والزاني جازئ التعليل به اتفاقاً " .
- 105 - هو : عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي ، أبو محمد ، فقيه أصولي مالكي ، له " نشر البنود على مراقبي السعود " في الأصول ، توفي 1235هـ . انظر : الأعلام 65/4 .
- 106 - انظر : نشر البنود 142/2 ، 143 .
- 107 - انظر : إحكام الفصول للباجي 652/2 ، التبصرة ص 268 ، شرح للمع 838/2 ، نفائس الأصول للقرائي 3699/8 .
- 108 - انظر : البحر المحيط 162/5 ؛ حيث صرح بأنه حكاة الشيخ أبو إسحاق في " التبصرة " ، وابن الصباغ في " العدة " ، وسليم الرازي في " التقريب " .
- 109 - انظر : البحر المحيط للزركشي 162/5 .
- 110 - يقصد بالمخييل المناسب : أن يكون موقعا في القلب خيال العلية ، والتي بدورها تكون مشتملة على ما يحقق مقصود الشرع ، من جلب مصلحة للخلق ، أو دفع مفسدة عنهم . انظر : المستصفي 417/1 ، شرح التلويح للفتازاني 151/2 .

أما المشتق : فإنه يعلل بالسرقة والزنا في الآيتين السابقتين ؛ لأن في التعليل بهما تحقيقا لمقصود الشرع ، بالحفاظ على المال والنسب ، ولو قال : " أكرموا الولد " ، لم يجز التعليل به ؛ لأن التعليل بالولد لا يرشد إلى مصلحة معينة .
وهذا القول نسبه ابن برهان⁽¹¹¹⁾ للحنفية⁽¹¹²⁾ ، واختاره بعض الشافعية كإمام الحرمين⁽¹¹³⁾ في " البرهان " ⁽¹¹⁴⁾ .

7- الأدلة والمناقشات

أدلة الفريق الأول : استدل القائلون بجواز التعليل بالأسماء مطلقا بعدة أدلة ، منها:
الدليل الأول : أن علل الشرع علامات وأمارات يتعرف بها على الأحكام ، جعلت علامة على الحكم ، من غير أن تكون موجبة له بنفسها ، فليست كالعلل العقلية في إيجابها لمعلولها ، كإيجاب الكسر للانكسار ، وكون العلل الشرعية أمارات هو ما عليه الجمهور⁽¹¹⁵⁾ .

111 - هو : أحمد بن علي بن محمد بن برهان ، أبو الفتوح ، ولد 479هـ ، له : " البسيط ، والوسيط ، والوجيز " في الأصول ، توفي 518هـ . انظر : مرآة الجنان 225/3 ، شذرات الذهب 61/4 ، 62 .
112 - انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان 284/2 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 .
113 - هو : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، إمام الحرمين أبو المعالي ، الفقيه الشافعي الكبير ، ولد 419هـ ، له : " البرهان ، والتلخيص ، والورقات " في الأصول ، توفي 478هـ . انظر : مرآة الجنان 123/3 ، طبقات الشافعية الكبرى 165/5 ، البداية والنهاية 128/12 .
114 - انظر : البرهان لإمام الحرمين 531/2 ، الوصول إلى الأصول لابن برهان 284/2 .
115 - انظر : شرح مختصر الروضة للطوفي 452/3 ، نشر البنود للشنقيطي 144/2 ، وراجع كل المراجع المذكورة في تعريف العلة في أول البحث .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

ومن المعلوم والمتفق عليه أن الأسماء علامات لتمييز الأعيان ، فإذا جاز تعلق الحكم بالصفة ، جاز تعلقه بالاسم من باب أولى ؛ لأن الاسم قد يكون أدل على تعريف الحكم من صفة من صفاته (116)

الدليل الثاني : أنه لو ورد نص من الشارع بالتعليق بالاسم ، مثل أن يقول : " حرمت النبيذ لأنه نبيذ ، أو الخمر لأنها خمر " لجاز ولم يمتنع ؛ فجاز أن يثبت بالاستنباط والاجتهاد التعليق بالأسماء ، وبناء الأحكام عليها (117) .

وتحريه أن نقول : ما جاز أن يرد به الشرع ويعلق الحكم عليه نطقاً ونصاً ؛ جاز أن يعلق عليه الحكم استنباطاً واجتهاداً ، كما يحصل في النص على الصفات والمعاني والأحكام من الشارع ، ويحصل الاجتهاد في التعرف عليها من المجتهدين ، وإذا جاز ذلك في الأوصاف والمعاني والأحكام ، جاز في الأسماء بلا فرق (118) ؛ لأن الاستنباط يتوصل به إلى معرفة قصد الشارع ، والوقوف على علة الشرع في ذلك الحكم ، فإذا جاز أن ينص الشارع على تعليق الحكم بالاسم ، جاز للمعلل والقائس أن يستنبط ذلك بالدليل ويعلق الحكم عليه ، وهذا لا شيء فيه (119) .

¹¹⁶ - انظر : العدة لأبي يعلى الفراء 4/1342 ، إحكام الفصول للباجي 2/653 ، التمهيد لأبي الخطاب 4/42 ، الواضح في أصول الفقه 2/62 ، نفائس الأصول للقرابي 8/3699 ، أصول الفقه لابن مفلح 3/1209 ، رفع النقاب للشوشاوي 5/433 ، التعبير للمرداوي 7/3188 .

¹¹⁷ - انظر : شرح اللمع للشيرازي 2/838 ، 839 ، الواضح في أصول الفقه 2/62 ، البحر المحيط للزركشي 5/163 .

¹¹⁸ - انظر : العدة لأبي يعلى الفراء 4/1341 ، 1342 ، إحكام الفصول للباجي 2/653 ، التبصرة ص268 ، اللمع ص59 ، شرح اللمع للشيرازي 2/839 ، التمهيد لأبي الخطاب 4/42 ، تشنيف المسامع للزركشي 3/228 ، إجابة السائل للصنعاني ص184 .

¹¹⁹ - انظر : شرح اللمع للشيرازي 2/839 ، التبصرة ص268 .

الدليل الثالث : أن كل ما يدل على صحة العلة ، كالتأثير وشهادة الأصول ، قد دل على صحة كون الاسم علة . وإذا كان كذلك ، جاز أن يكون الاسم علة ، كالصفة والحكم⁽¹²⁰⁾ .

أدلة القول الثاني : استدل القائلون بعدم جواز التعليل بالأسماء مطلقا بعدة أدلة ، منها :

الدليل الأول : القياس على العقليات ، فكما أن الأسماء لا تكون عللا في العقليات باتفاق ، فكذلك لا تكون عللا في الشرعيات ، بل إن الأسماء مجرد مواضعة بين أهل اللغة لا تفيد معنى في نفسها⁽¹²¹⁾ .

والمعنى : أنه وإن حصل الاتفاق على أن الحكم العقلي - من مثل : ملازمة الكسر للانكسار ، والتحرك للحركة ، والتسكين للسكون - لا يعلق بمجرد الاسم ، وهو الكسر ، أو التحرك ، أو السكون . فكذلك لا تعلق ولا تعلل الشرعيات بالأسماء ، مثل : حرمة الخمر بأن العرب سمته خمرا ، ولا البئر بأنهم سموه برا ، ولا ما يتيمم به بأنه تراب ؛ فالاسم لا دخل له في التعليل لا في الأحكام الشرعية ، ولا في الأحكام العقلية .

وأجيب : بأننا نسلم أن الأسماء مواضعة بين أهل اللغة ، لكن هذا لا يمنع من كونها علة ، إذا كانت مؤثرة في الحكم ، وقام عليها دليل ، ولا تلازم بين منع التعليل بها في العقليات ، وبين التعليل بها في الشرعيات ؛ لأن علل العقل موجبة بذاتها ، وعلل الشرع أمارات وعلامات ، والاسم يقع به العلامة والأمانة والتمييز بين الأشياء ،

¹²⁰ - انظر : العدة لأبي يعلى الفراء 1342/4 .

¹²¹ - انظر : العدة لأبي يعلى 1342/4 ، التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

فيصح أن يعلل به فيما كان أمانة وعلامة عليه . على أن ما قلتموه ينتقض بما إذا
علل الشارع بها (122) .

الدليل الثاني : أن الأسماء لا تفتقر إلى الاستنباط لتتعرف عليها ونعلق الحكم عليها ،
فلا يجوز أن تجعل علة للحكم ؛ لأن العلل بخلافها تحتاج إلى الاستنباط حتى نعرف
أنها علل (123) .

وأجيب : بأنه غلط ؛ لأن تعليق الحكم على الاسم ، وجعل الاسم علة له ، يفتقر
أيضا إلى الاستنباط ، كما تفتقر سائر الصفات والمعاني بلا فرق ؛ لأننا لا نجعل
الاسم علة إلا بنفس الوسيلة والطريق الذي يجعل المعاني علة ، وذلك هو الاجتهاد
والاستنباط ، فسقط ما قلتموه (124) .

الدليل الثالث : أن الأحكام لا تتعلق إلا بالمعاني كما هو معلوم ، والأسماء ليست
بمعان ؛ لأنها مواضعة بين أهل اللغة للتفاهم بينهم ، وإذا كانت كذلك فلا يجوز أن
يعلل بها (125) . فإننا مما نعلمه بالضرورة أنه لا أثر لمجرد التسمية في إثبات الأحكام
ونفيها ؛ فلا يكون الاسم علة لها (126) .

122 - انظر : التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

123 - انظر : إحكام الفصول للباقي 653/2 ، التبصرة للشيرازي ص 268 ، شرح اللمع للشيرازي 839/2 ،
التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

124 - انظر : إحكام الفصول للباقي 653/2 ، التبصرة للشيرازي ص 268 ، شرح اللمع 839/2 .

125 - انظر : التبصرة للشيرازي ص 269 ، شرح اللمع للشيرازي 839/2 ، التمهيد لأبي الخطاب 43/4 ،
الواضح في أصول الفقه لابن عقيل 62/2 .

126 - انظر : المعتمد 261/2 ، ميزان الأصول للسمرقندي ص 870 ، المحصول للرازي 311/2 ، التحصيل
من المحصول 231/2 ، نهاية الوصول للهندي 3527/8 ، تشنيف المسامع للزركشي 229/3 ، شرح المحلي
على جمع الجوامع ومعه حاشية البناني 243/2 ، 244 ، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار
284/2 ، 285 ، التجبير للمرداوي 3190/7 ، شرح الكوكب المنير لابن النجار 43/4 ، إجابة السائل
للصنعاني ص 184 ، نشر البنود للشنقيطي 143/2 .

وأجيب : بأنها دعوى لا برهان عليها ؛ فلا يلتفت لها ⁽¹²⁷⁾ . ثم إنها نفس دعوى الخلاف ؛ لأننا لا نسلم أن العلل هي المعاني وحدها ، وأن الحكم لا يعلق إلا على المعاني ، بل تارة يعلق على المعنى ، وتارة يعلق على الاسم ⁽¹²⁸⁾ ، ثم إنه ييطل بما إذا نص الشارع على التعليل باسم معين ⁽¹²⁹⁾ .

الدليل الرابع: أن العلل الشرعية - كالإسكار الذي هو علة تحريم الخمر ، والإيذاء الذي هو علة تحريم ضرب الوالدين - لا تكون إلا حقيقة ، ولا يدخلها المجاز ، والأسماء تدخلها الحقيقة والمجاز ؛ فلا يجوز أن تجعل علة ⁽¹³⁰⁾ .

وأجيب : بأنه منقوض بالكتاب والأخبار في اعتبارها أدلة ؛ لأن الأدلة لا تكون إلا حقيقة ، والكتاب والأخبار يدخلها المجاز ، ومع هذا لا يستطيع أحد القول بأنها ليست أدلة ⁽¹³¹⁾ .

كما أنه ينقض أيضا بالاسم إذا نص الشارع على تعليق الحكم به ، وجعله علة له ؛ فإنه يكون علة ، ويعلق الحكم عليه ، وإن دخله الحقيقة والمجاز ، كما في قوله تعالى : [فاقتلوا المشركين] ⁽¹³²⁾ ؛ حيث علق الحكم بمجرد الاسم ؛ فسقط بهذا دليلكم ⁽¹³³⁾ .

127 - انظر : التبصرة ص 269 .

128 - انظر : شرح اللمع للشيرازي 839/2 .

129 - انظر : شرح اللمع للشيرازي 839/2 ، الواضح لابن عقيل 62/2 .

130 - انظر : إحكام الفصول للباحي 653/2 ، التبصرة للشيرازي ص 269 ، شرح اللمع للشيرازي 839/2 ، التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

131 - انظر : إحكام الفصول للباحي 653/2 ، التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

132 - سورة التوبة من آية (5) .

133 - انظر : إحكام الفصول للباحي 653/2 ، التبصرة ص 269 ، شرح اللمع للشيرازي 840/2 ، التمهيد لأبي الخطاب 43/4 .

الدليل الخامس : أن الاسم سابق على الحكم ؛ لأن الأسماء كانت موجودة قبل الحكم ، فهي موجودة بوجود البشر ، لكن الحكم متأخر ، فلو عللنا بها الأحكام ، لسبقت العلة الحكم ، وهذا لا يصح .
وأجيب : بأنه منقوض بالصفة ، فإنها سابقة على الحكم ويعلل بها ؛ فالأشياء كانت مأكولة مكيلة قبل ثبوت الربا فيها ، ومع هذا فهي علل ، وإنما الذي لا يصح هو أن تتأخر العلة عن الحكم ⁽¹³⁴⁾ .

الدليل السادس : أن طريق صحة العلة ، إما السير أو الاستنباط ، كالمطعم والمأكول ⁽¹³⁵⁾ ، أو بأن ينبه صاحب الشرع عليها ، كقوله صلى الله عليه وسلم : " إنما نهيتمكم من أجل الدافة " ⁽¹³⁶⁾ . أما الاسم فإنه لا يصح طريقاً للتعليل ؛ لأن حكم الاسم ثابت بالنص ، ومعروف به ، فقوله : إنما حرمت البر متفاضلاً ، ثابت بالنص .

وأجيب : بأن الاسم الذي نقول إنه علة : هو ما ثبت بالسير والاستنباط والخبر ، وكان له تأثير ، وشهدت له الأصول . فإن قولنا : " بول الآدمي نجس " بحثنا عنه ،

¹³⁴ - انظر : العدة لأبي يعلى 4/1342 ، 1343 ، التمهيد لأبي الخطاب 4/44 .

¹³⁵ - فمثلاً : قاس الكثيرون التفاح على البر في حرمة التفاضل ، والمتبع يجد أن القائلين بهذا القياس حصروا العلة في (الطعام ، أو القوت ، أو الكيل) وبكل علة من الثلاثة يقول قائل ، وقد استخرج علته بالسير ، فالمعلل - مثلاً - بالطعم يقول : بحثت فوجدتها تدور بين الثلاثة ، والقوت والكيل لا يصلحان للتعليل لكذا وكذا ؛ فلم يبق إلا الطعم ، وهكذا المعلل بالقوت والكيل كل واحد منهما يبطل العلل التي لم يخترها . انظر : مباحث العلة في القياس عند الأصوليين د/عبد الحكيم السعدي ص446 .

¹³⁶ - أخرجه مسلم في صحيحه كالأضاحي ب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث 1561/3 رقم (1971) ، وأبو داود في السنن ك الضحايا ب في حبس لحوم الأضاحي 108/2 رقم (2812) من حديث عائشة رضي الله عنها .

فوجدناه يؤثر ، فألحقنا به بول كل حيوان لا يؤكل لحمه . لكن قولنا : " بول مالا يؤكل لحمه نجس " لا يصلح علة ؛ لأنه عرف حكمها بالنص⁽¹³⁷⁾ .

الدليل السابع : أن الاسم طردي محض مرتبط بالمسمى في وجوده ، ولا مناسبة بينه وبين الحكم ولا مصلحة فيه ، وشأن الشرائع رعاية المصالح ومظانها ، وما ليس فيه مصلحة ولا مظنة المصلحة فليس من دأب الشارع اعتباره⁽¹³⁸⁾ .

أدلة القول الثالث : استدلال المفصلون بين الأسماء المشتقة ، وغيرها ، بالآتي :

الدليل الأول : أن الاسم إذا كان مشتقا ، كان تحته معنى ، فإن قوله : قاتل ، معناه : أنه قتل ، فإذا صح أن يعلق الحكم على معناه كذلك صح أن يعلق به . بخلاف ما إذا كان الاسم علما ولقبا ؛ لأنه لا يشتمل على معنى ، فلهذا لم يكن علة .

وأجيب : بأننا معكم في أن اللقب لا يشتمل على معنى ، لكن الحكم ما علق بالمعنى الذي تضمنه المشتق ، وإنما علق بنفس الاسم . فإذا صح تعليق الحكم بالاسم الذي يتضمن معنى ، فتكون العلة الاسم دون معناه ، كذلك يجوز أن يكون اللقب علة للحكم ، وإن لم يكن متضمنا للمعنى ، بلا فرق⁽¹³⁹⁾ .

الدليل الثاني : أن الاشتقاق يشعر بالمناسبة والعلية ، بخلاف الاسم الجامد ، فإنه طردي محض لا مناسبة ولا تأثير فيه ، وما يشعر بالمناسبة والعلية هو المقصود بالتعليل دون غيره⁽¹⁴⁰⁾ .

¹³⁷ - انظر : العدة لأبي يعلى 1343/4 .

¹³⁸ - انظر : قواطع الأدلة لابن السمعاني 172/2 ، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص319 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 444/3 ، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي 433/5 ، إجابة السائل للصنعاني ص184 ، نشر البنود للشنقيطي 143/2 .

¹³⁹ - انظر : العدة لأبي يعلى 1343/4 ، 1344 .

¹⁴⁰ - انظر : رفع النقاب عن تنقيح الشهاب 433/5 .

دليل القول الرابع : يعرف مما سبق ، فاللقب لا يعلل به ؛ لأنه طردي محض لا مناسبة فيه ولا مصلحة ، كما أنه لا يشتمل على معنى يصح تعلق الحكم به ، أما صحة التعليق بالمشق المناسب ، فلأن مناسبه للحكم قرينة على أن الحكم معلق به ، وأما غير المناسب فهو كاللقب لا يشتمل على معنى يمكن التعليق به .

8- الترجيح

بعد عرض أدلة العلماء في هذه المسألة ، والمناقشات الواردة عليها ، ظهر أن كل فريق قد احتج على الفريق الآخر بمقتضى اختياره في المسألة ، ومن القواعد المقررة : أنه لا يحتج بمذهب على مذهب ، ولا برأي على رأي . لكنني أرى - والله تعالى أعلم - أن الرأي الراجح هو قول الأكثرين في قولهم ، بجواز التعليق بالأسماء مطلقا ، وذلك لعدة أسباب ، هي :

- 1- قوة ما استندوا إليه من أدلة ، وخصوصا أنهم بنوا قولهم على أن العلل الشرعية مجرد أمارات على الأحكام ، ولا مانع من جعل الاسم أمانة وعلامة على الحكم ، وهذا هو الأساس الذي استندوا إليه ، وهو أساس قوي لما ذهبوا إليه .
- 2- أن القول بالمنع مطلقا ليس بقوي ، وخصوصا في الأسماء المشتقة ؛ لما تقرر عند الأصوليين من أن تعليق الحكم بالمشق يشعر بعلية ما منه الاشتقاق .
- 3- أن عمدة المفصلين بين التعليق بالمشق والتعليق باللقب ، هي : أن المشتق وراءه معنى لأجله علق الحكم عليه ، بخلاف الجامد ، والحق أن الجامد قد يشتمل على معنى أيضا . على أن التعليق به مفروض على مجرد الاسم دون نظر لما تحته من معنى .
- 4- أن أصحاب القول الرابع يركز قولهم على الفرق في المشتق بين المناسب وغيره ، وهو قول يرده ما تواتر عند الأصوليين ، من أن تعليق الحكم بالمشق يؤذن بعلية ما

منه الاشتقاق ، فمجرد وجود الحكم وتعليقه على المشتق كاف ، دون النظر للمناسب من غيره .

5- أنه قد وردت تفصيلات متنوعة لبعض الأصوليين ، تُوسِّعُ من دائرة التعليل بأنواع الاسم المختلفة ، وتضيق من دائرة المنع من التعليل بها ، مما يقوي القول بالتعليل بها مطلقا ، ومن أمثلة ذلك ما نقله ابن السمعاني في " القواطع " عن الشافعية⁽¹⁴¹⁾ ؛ حيث نقل عنهم أن الاسم ضربان : اسم اشتقاق ، واسم لقب . فأما المشتق فضربان ، أحدهما : ما اشتق من فعل ، كالضارب المشتق من الضرب ، والقاتل المشتق من القتل ؛ فيجوز جعله علة في قياس المعنى ؛ لأن الأفعال يجوز أن تكون عللا للأحكام .

وثانيهما : ما اشتق من صفة ، كالأبيض المشتق من البياض ، والأسود المشتق من السواد ؛ فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية . فمن جعل شبه الصورة حجة جواز التعليل ، وقد قال عليه الصلاة والسلام : " فاقتلوا منها كل أسود بهيم " ⁽¹⁴²⁾ ، فجعل صلى الله عليه وسلم السواد علما على إباحة القتل وعلته له . وأما اللقب فضربان أيضا ، أحدهما : مستعار ، كزيد ، وعمرو . وهو لا يدخله حقيقة ولا مجاز ؛ لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو وعمرو إلى زيد ؛ فلا يجوز التعليل بهذا الاسم ؛

¹⁴¹ - انظر : البحر المحيط للزركشي 163/5 ؛ حيث استحسنته قائلا : " وهو تفصيل لا مزيد على حسنه " اهـ .

¹⁴² - أخرجه الترمذي في السنن كالأضاحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ب ما جاء في قتل الكلاب 78/4 رقم(1486) ، وب ما جاء من أمسك كلبا 80/4 رقم (1489) ، وأحمد في المسند 168/34 ، 169 رقم (20547 ، 20548) ، و169/34 ، والدارمي في السنن ك الصيد ب في قتل الكلاب 125/2 رقم (2008) من حديث عبد الله بن مغفل ، قال الترمذي في الحديث الأول : إنه حسن صحيح ، وفي الثاني : حسن .

التعلييل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

لعدم لزومه وجواز انتقاله ، وإنما يوضع موضع الإشارة فقط ، وليست الإشارة بعلّة ، كذلك الاسم القائم مقامها .

وثانيهما : لازم ، كالرجل ، والمرأة ، والبعير ، والفرس ؛ وقد حكى الأصحاب في جواز التعلييل به وجهين ، فمنهم من جوز التعلييل به ، ومنهم من لم يجوز التعلييل به (143)

ومنه : ما صرح به الماوردي⁽¹⁴⁴⁾ في " الحاوي " ؛ حيث جوز التعلييل بالمشقق ، أما اللقب فإنه عنده ضربان ، أحدهما : أن يعلل تحريم الخمر لأن العرب سمته خمرا ، فهذا تعلييل فاسد لا يعلل به ، والتسمية لا أثر لها في الحكم . والثاني : أن يعلل تحريمه بجنسه ويعبر عن الجنس باسمه ، فيعلل تحريمه بكونه خمرا ، فهذا جائز ؛ لأنه لما جاز التعلييل بالصفة جاز التعلييل بالجنس ، فيجوز أن تقول في نجاسة بول ما يؤكل لحمه : لأنه بول فوجب أن يكون نجسا قياسا على بول الآدمي⁽¹⁴⁵⁾ .

وكذلك : نجد ابن السبكي في " جمع الجوامع " قد جعل الخلاف على قولين في التعلييل باللقب ، بين الجواز والمنع ، أما المشقق فإنه عنده على نوعين ، أحدهما : أن يكون مشتقا من الفعل ، كالسارق ؛ فيجوز التعلييل به عنده ، وثانيهما : أن يكون مشتقا من صفة ، كالأبيض والأسود ، فهو من علل الأشباه الصورية ، فمن احتج بالشبه الصوري احتج به ، وعليه ابن السبكي⁽¹⁴⁶⁾ .

143 - انظر : قواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني 171/2 ، 172 ، البحر المحيط للزركشي 163/5 .

144 - هو : علي بن محمد بن حبيب ، أبو الحسن الماوردي ، أحد أئمة أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي ، له : " الحاوي الكبير ، والأحكام السلطانية " توفي 450هـ . انظر : مرآة الجنان 72/3 ، طبقات الشافعية الكبرى 267/5 .

145 - انظر : الحاوي الكبير للماوردي 111/6 .

146 - انظر : جمع الجوامع مع شرحه لخلولو 327/2 ، 328 ، وشرح الكوكب الساطع للسيوطي 210/2 .

فهذه تقسيمات متنوعة ، تجعل الخلاف واردا في الكل ، في المشتق واللقب على حد سواء ، لكن المتمعن فيها يجد أن الكل يحتجون بمقتضى مذاهبهم ، وإن كان من المؤكد أن دعوى الجواز إنما تبتنى على ما يشمله الاسم من معنى ، أو ما يمكن أن يلاحظ فيه من مناسبة للحكم ، ومن تحقيق مقصود الشرع ، من جلب المنافع ودرء المفاسد (147) .

وعليه فلا عجب من حكاية بعضهم للوفاق على منع التعليل ، أو على جوازه بالاسم في بعض مصنفاته ، ثم يحكي الخلاف في مواطن أخرى ، كما فعل القراني ؛ حيث تابع الرازي في " شرح تنقيح الفصول " على حكاية الاتفاق على المنع ، ثم ذكر الخلاف في " نفائس الأصول " متابعا للباقي ، والشيرازي (148) .

بل إن أبا إسحاق الإسفراييني (149) نفسه الذي سبق الرازي في حكاية هذا الاتفاق ، قد صرح في موطن آخر من نفس كتابه بالخلاف ، وحكى وجهين في التعليل بالاسم ، كذا حكاه عنه الزركشي (150) .

6- أنه عند النظر في كتب الفقهاء على اختلاف مذاهب أصحابها ، وجدت أنهم في أحيان كثيرة يعللون للأحكام بالأسماء ، وهذا يلاحظ في توجيه كثير من النصوص الشرعية ، وفي الفروع الفقهية العديدة التي ذكرتها تفريعا على ما رجحته في المسألة .

147 - انظر : شرح مختصر الروضة للطوفي 444/3 ، 445 .

148 - انظر : شرح تنقيح الفصول للقراني ص 319 ، نفائس الأصول 3699/8 .

149 - هو : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ، يقال إنه بلغ رتبة الاجتهاد ، له : " تعليقة " في أصول الفقه ، توفي 418 هـ . انظر : طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة 158/1 ، شذرات الذهب 209/3 .

150 - انظر : البحر المحيط للزركشي 163/5 ، 164 .

9- بعض الأحكام المتعلقة بالمسألة

أولاً: مبني الخلاف في المسألة : بالنظر في كتابات الأصوليين ، تبين أنهم جعلوا الخلاف في التعليل بالأسماء مبنيًا على الخلاف في بعض المسائل الأصولية ؛ حيث صرح بعضهم بأن الخلاف هنا ينبنى على الخلاف في العلل الشرعية ، هل هي أمارات على الأحكام أم موجبات لها ؟ . فمن قال : العلل الشرعية أمارات وعلامات على الأحكام ، قال : يجوز التعليل بالاسم ؛ إذ لا امتناع في جعل الاسم عَلَمًا على الحكم ، كالصفة سواء بسواء ، ومن قال : العلل موجبات للأحكام ، قال : لا يجوز التعليل بالاسم ؛ إذ الأسماء لا يستفاد منها المعنى⁽¹⁵¹⁾ .

وصرح البعض⁽¹⁵²⁾ بأن الخلاف في التعليل بالاسم مبني على الخلاف في التعليل بالحُكْم ، فمن منع التعليل بالحكم منع التعليل بالاسم ، ومن أجاز ذلك أجاز هذا⁽¹⁵³⁾ .

وجعل الإسنوي - رحمه الله - الخلاف هنا مبنيًا على الخلاف في القياس في اللغات⁽¹⁵⁴⁾ .

وعلى كلام الإسنوي من جعل الخلاف مبنيًا على الخلاف في ثبوت اللغة بالقياس ، فالأحرى بكل من منع هناك أن يمنع هنا ؛ إذ ذهب إلى المنع من ثبوت اللغة بالقياس

¹⁵¹ - انظر : سلاسل الذهب ص 415 ، 416 . هذا وقد نص جماعة من الحنابلة على أنهم إنما قالوا بالجواز ؛ بناء على أن العلل الشرعية أمارات على الأحكام ، ومن هؤلاء : ابن مفلح في أصول الفقه 1209/3 ، والمرداوي في التحبير 3187/7 ، 3188 ، وابن النجار في شرح الكوكب المنير 42/4 .

¹⁵² - هو الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتابه " معيار النظر " ، على ما نقله عنه الزركشي في سلاسل الذهب ص 415 ، 416 .

¹⁵³ - انظر : سلاسل الذهب ص 415 ، 416 .

¹⁵⁴ - انظر : نهاية السؤل للإسنوي مع حاشية الشيخ بحيث 255/4 ؛ حيث قال : " والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات " اهـ .

: جمهور الشافعية ، والحنفية ، وأكثر المتكلمين ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، والآمدي ، وابن الحاجب ، وأبو الخطاب ، والباقلاني⁽¹⁵⁵⁾ في " التقريب " ، والفخر الرازي في موضع ، وجماعة من أهل الأدب وغيرهم⁽¹⁵⁶⁾ .

ومع ذهاب هؤلاء إلى منع القياس في اللغات ، إلا أن منهم من أجاز التعليل بالأسماء ، كأبي الخطاب من الحنابلة . وكذلك فإن ممن اشتهر عنه القول بجواز القياس في اللغات من منع من التعليل بالاسم ، كالإمام الرازي⁽¹⁵⁷⁾ ، ولذا فقد عاب عليه الإسنوي حكاية الاتفاق هنا ، مع أنه ممن حكى الخلاف في ثبوت اللغة بالقياس⁽¹⁵⁸⁾ .

قال الشيخ بجيت المطيعي⁽¹⁵⁹⁾ - تعليقا على قول الإسنوي : " التعليل بهذا جائز على المشهور " اهـ⁽¹⁶⁰⁾ - : " أقول : قد علمت أن هذه المسألة مبنية على ثبوت

¹⁵⁵ - هو : محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر ، المعروف بالباقلاني ولد 338هـ ، له " التقريب والإرشاد " الكبير والصغير في الأصول ، توفي 403هـ . انظر : تاريخ بغداد 5/379 ، مرآة الجنان 3/6 .

¹⁵⁶ - انظر : التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني 1/361 ، العدة لأبي يعلى 4/1346 ، 1347 ، أحكام الفصول للباحي 1/304 ، 305 ، التلخيص لإمام الحرمين 1/194 ، البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 11/131 وما بعدها ، شرح اللمع للشيرازي 1/185 ، 186 ، و2/796 ، 797 ، المستصفى للغزالي 2/11 ، 12 ، و346 ، المحصول للرازي 5/339 ، روضة الناظر لابن قدامة 2/546 ، 547 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 1/476 ، شرح العضد على المختصر ص 57 ، الإبهاج لابن السبكي 3/1481 المكتبة المكية ، نهاية السؤل للإسنوي 4/44 ، 45 ، تحفة المسؤول للرهوني 1/386 ، 387 ، تشنيف المسامع للزركشي 1/397 ، 398 ، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية 5/227 ، 228 ، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي 5/446 ، إرشاد الفحول للشوكاني ص 88 ، 89 .

¹⁵⁷ - انظر رأيه في جواز القياس في اللغات في : المحصول 5/339 .

¹⁵⁸ - انظر : نهاية السؤل للإسنوي 4/255 ، وفيه : " والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات ، كما تقدم ذكره هناك ، وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقا ، وليس كذلك فإنه ممن حكى الخلاف هناك " اهـ .

¹⁵⁹ - هو : محمد بجيت بن حسين المطيعي ، مفتي الديار المصرية ، ولد 1271هـ ، له " " البدر الساطع على جمع الجوامع ، وسلم الوصول " في الأصول ، توفي 1354هـ . انظر : الأعلام للزركلي 6/50 ، 51 .

اللغة بالقياس ، فمن أجاز ذلك مطلقا أجاز التعليل بالأمر اللغوي مطلقا ، ومن منع هناك مطلقا منع ذلك هنا مطلقا ، ومن فصل فأجاز إن كان مشتقا ومنع إن لم يكن كذلك فصل هنا أيضا ، وقد قدمنا ما هو الحق في مبحث ثبوت اللغة بالقياس فليكن هو الحق هنا أيضا " اهـ (161) .

ثانيا : الفرق بين الاسم المشتق واللقب في التعليل : أشيرُ إلى أن الخلاف في المسألة حكاه جماعة على نحو ما ذكرت ، من القول بجواز التعليل بالاسم مطلقا مشتقا كان أو جامدا ، أو المنع مطلقا ، أو التفصيل بين المشتق واللقب . وهؤلاء منهم من يذكر الخلاف على النحو المتقدم (162) ، ومنهم من يختار قولاً مكتفيا به ، وقد يصرح بذكر مخالفه (163) .

ومع ما فعله هؤلاء فإننا نجد آخرين قد صرحوا بأن الخلاف في اللقب ، أما المشتق فإن الاتفاق حاصل على جواز التعليل به ، وهذا ما صرح به ابن السبكي في " جمع

¹⁶⁰ - نهاية السؤل للإسنوي مع حاشية الشيخ بحيث المطيعي 255/4 .

¹⁶¹ - حاشية الشيخ بحيث على نهاية السؤل للإسنوي 255/4 .

¹⁶² - ومن هؤلاء : الباجي في إحكام الفصول 652/2 ، 653 ، والشيرازي في التبصرة ص 268 ، وشرح اللمع 838/2 ، والقراي في نفائس الأصول 3698/8 ، 3699 حكاية عن الباجي والشيرازي ، والإسنوي في نهاية السؤل 254/4 ، 255 ، والزرکشي في البحر المحيط 161/5 : 164 ، وسلاسل الذهب ص 415 ، 416 ، والشوشاوي في رفع النقاب 432/5 ، 433 حكاه متابعا للباجي .

¹⁶³ - انظر : تقويم الأدلة للدبوسي ص 292 ، المعتمد 261/2 ، العدة لأبي يعلى 1340/4 ، التمهيد لأبي الخطاب 41/4 ، الواضح لابن عقيل 61/2 ، المحصول للرازي 311/5 ، 312 ، شرح تنقيح الفصول للقراي ص 319 ، المغني في أصول الفقه للخبازي ص 303 ، شرح المغني للخبازي 138/2 ، نهاية الوصول للهندي 3527/8 ، شرح مختصر الروضة للطوفي 444/3 ، كشف الأسرار للبخاري 613/3 ، أصول الفقه لابن مفلح 1209/3 ، المسودة في أصول الفقه ص 393 ، 394 ، إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار للدهلوي ص 408 ، 409 ، فتح الغفار لابن نجيم 20/3 ، التلخيص شرح التنقيح للدركاني ص 350 .

الجوامع " ، وتابعه عليه المرادوي ، وابن النجار ، والصنعاني ؛ أخذنا من قول الأصوليين بأن تعليق الحكم بالمشتق يشعر ويؤذن بعلية ما منه الاشتقاق⁽¹⁶⁴⁾ .
وما فعله ابن السبكي قرب من ما فعله إمام الحرمين في " البرهان " ، وابن برهان في " الوصول إلى الأصول " ؛ إذ صرح إمام الحرمين بأن الأصوليين قالوا : ما منه الاشتقاق يعلل به ، واختار التفصيل في المشتق ، فجوز التعليل به إن كان مخيلا مناسباً للحكم ، دون ما لم يكن كذلك⁽¹⁶⁵⁾ ، وهو عين ما فعله ابن برهان ؛ إذ صرح بأن الحكم إذا علق بالمشتق كان علة ، ثم حكى عن الحنفية وبعض الشافعية التفصيل الذي اختاره إمام الحرمين⁽¹⁶⁶⁾ ، وسكوت إمام الحرمين ، وابن برهان عن اللقب يشعر بأئهما يريان الاتفاق على أنه لا يعلل به .

ثالثا: توجيه كلام الرازي في دعوى الاتفاق على عدم التعليل بالاسم : دعوى
الاتفاق على عدم التعليل بالاسم ، والتي ادعاها الإمام الرازي ، سبقه بها الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، كما حكاها عنه الزركشي⁽¹⁶⁷⁾ ، وقد حمل الزركشي هذه الدعوى على اللقب دون المشتق ؛ لما تقرر من نص الرازي في غير موضع على أنه إذا علق الحكم بالاسم المشتق ، كان معللا بما منه الاشتقاق ؛ فتعين أن يكون مراده هنا هو الاسم الذي ليس بمشتق ، ويكون من المفصلين بين المشتق والجامد⁽¹⁶⁸⁾ .

¹⁶⁴ - انظر : جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية البناني 243/2 ، 244 ، جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلى وحاشية العطار 284/2 ، 285 ، التجبير للمرادوي 3188/7 : 3191 ، شرح الكوكب المنير 42/4 ، 43 ، إجابة السائل للصنعاني ص185 ، حاشية النفحات للخطيب الجاوي ص151 .

¹⁶⁵ - انظر : البرهان لإمام الحرمين 530/2 ، 531 .

¹⁶⁶ - انظر : الوصول إلى الأصول لابن برهان 283/2 ، 284 .

¹⁶⁷ - انظر : البحر المحيط للزركشي 163/5 ، 164 .

¹⁶⁸ - انظر : البحر المحيط للزركشي 163/5 ، 164 .

رابعا : الفرق بين العلل الشرعية والعلل العقلية : ما سبق كله ، هو بالنسبة للعلل الشرعية ، أما العلل العقلية فإنها موجبة ، كالكسر للانكسار ؛ فإن الكسر علة عقلية للانكسار موجبة له ؛ بحيث يلزم أحدهما عن الآخر لزوما عقليا لا انفكاك عنه .
والفرق بين العقلية والشرعية : أن الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه ، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعاني ، فمن ثم كانت علله مؤثرة ، وعلل الشرع معارف ، والمؤثر إنما هو خطاب الشرع فالموجب هو الله تعالى ، وفرق بعضهم بأن العقلية من موجبات العقول ، والشرعية ليست من موجباته ، بل هي أمارات ودلالات في الظاهر (169) .

خامسا : الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوصة في ذلك : ما ذكر أثناء الاستدلال من أن الشارع إذا نص على التعليل بالاسم جاز ، يقتضي منا تخصيص الخلاف هنا بالعلة المستنبطة ، أما المنصوصة من الشارع فلا خلاف في جوازها ، وبه صرح بعضهم (170) .

سادسا : الفروع المخرجة على هذه المسألة : يتخرج على الراجح في المسألة كثير من الفروع لفقهاء المذاهب المختلفة (171) ، والتي عُلل فيها للحكم بالاسم ، منها :

1- علل الشافعي نجاسة بول ما يؤكل لحمه ، بأنه بول يشبه بول الآدمي ، فهو نجس ، فقد علل هنا للحكم بـ " البول " وهو اسم علم (172) .

¹⁶⁹ - انظر : البحر المحيط للزركشي 112/5 .

¹⁷⁰ - انظر : البحر المحيط للزركشي 163/5 .

¹⁷¹ - هذه الفروع قد تكون مذهبا معينا ، أو قولاً في مذهب ، أو وجها ، أو رواية فيه ، ولم أتعرض للخلاف في كل فرع ، بل المهم هو ذكر ما يتوافق مع الراجح في المسألة ، سواء أكان قويا أم ضعيفا ، معتمدا أم غير معتمد داخل المذهب الذي ينتمي إليه ، وبالرجوع إلى مراجع كل فرع يتبين في أي المذاهب قد ورد هذا الفرع .

- 2- علل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نقض الطهارة للمستحاضة ، بقوله : " إنما ذلك دم عرق " (173) ، أي : دم عرق انفجر ، فالدم اسم علم (174) .
- 3- قال أهل الرأي - في المنع من التكرار في مسح الرأس - : إنه مسح كالمسح على الخفين (175) .
- 4- ورد عن الإمام أحمد أنه قال : يجوز الوضوء بماء الباقلاء ، والحمص ؛ لأنه ماء ، ولفظ " ماء " اسم علم لقب (176) .
- 5- ذهب بعض الفقهاء إلى أنه يجوز التيمم بالغبار ، مع القدرة على الصعيد ؛ لأن الغبار تراب رقيق ، وسواء كان الغبار على ثوبه ، أو على ظهر حيوان . حتى إنه لو أصاب وجهه وذراعيه غبار ، فإن مسحه : جاز واعتبر تيمما صحيحا ، وإن لم يمسه : لم يجز (177) .

¹⁷² - انظر : الحاوي للماوردي 111/6 ، الكافي لابن قدامة 86/1 ، المجموع للنووي 549/2 ، 550 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 ، تشنيف المسامع للزركشي 229/3 ، سلاسل الذهب ص 415 ، إجابة السائل للصنعاني ص 185 ، نشر البنود للشنقيطي 143/2 ، 144 ، حاشية النفحات ص 151 .

¹⁷³ - أخرجه ابن ماجه في السنن ك الطهارة وستنها ب ما جاء في المستحاضة التي قد عدت أيام أقرائها 203/1 رقم (620) من حديث فاطمة بنت أبي حبيش .

¹⁷⁴ - انظر : تقويم الأدلة للدبوسي ص 292 ، المغني في أصول الفقه للخباري ص 303 . شرح المغني للخباري 138/2 ، الكافي شرح أصول البزدوي 1739/4 ، التنقيح لصدر الشريعة مع شرحه التلقيح لنجم الدين الدركاني ص 350 ، فتح الغفار لابن نجيم 20/3 ، إفاضة الأنوار للدهلوي ص 408 .

¹⁷⁵ - انظر : البحر المحيط للزركشي 162/5 ، سلاسل الذهب ص 415 ، 416 ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم 27/1 ، الهداية شرح بداية المبتدي للمرخيني 13/1 .

¹⁷⁶ - انظر : العدة لأبي يعلى 1340/4 ، أصول الفقه لابن مفلح 1209/3 ، التحبير للمرداوي 3188/7 .

¹⁷⁷ - انظر : تبين الحقائق للزيلعي 39/1 .

- 6- ذهب الإمام مالك - رحمه الله - إلى أنه يجوز التيمم على المَعْرَّة ، وهو طين أحمر أو أصفر أو أسود يصبغ به ، وعلل جواز التيمم به بأنه تراب ، وذلك إذا كان غير مطبوخ (178) .
- 7- إذا أحرق الطين وتيمم بمدقوقه : فوجهان للشافعية ، أحدهما على الجواز ؛ لأنه تراب ، فأحرقه لم يُزل اسم التراب والطين عنه (179) .
- 8- يجوز التيمم بتراب الأَرْضَة ، التي خرجت به من (مدر) ، أي : قطع الطين اليابس ؛ لأنه تراب ، بخلاف التي خرجت به من الخشب ؛ لأنه ليس ترابا (180) .
- 9- إذا دُقَّ الطين الصلب اليابس : جاز التيمم به ؛ لأنه تراب (181) .
- 10- قال الشافعي - في المنع من ضم القِطْنِيَّة (182) بعضها إلى بعض في الزكوات - : إنها حبوب منفردة بأسماء مخصوصة ، وقاسها على التمر والزبيب ، فإذا جعل افتراقها في الاسم علة لافتراقها في الحكم ، لم يمتنع أن يكون اتفاقهما في الاسم علة لاتفاقهما في الحكم (183) .

¹⁷⁸ - انظر : الذخيرة للقراي 346/1 .

¹⁷⁹ - انظر : المهذب للشيرازي 33/1 ، المجموع للنووي 216/2 ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب 84/1 .

¹⁸⁰ - انظر : أسنى المطالب في شرح روض الطالب 84/1 ، مغني المحتاج 96/1 .

¹⁸¹ - انظر : المغني لابن قدامة 156/1 ، مطالب أولي النهى 210/1 ، الإنصاف للمرداوي 207/1 .

¹⁸² - القطنية بكسر القاف وتشديد الياء ، سميت به ؛ لأنها تقطن في البيوت ، يقال : قطن إذ أقام . انظر : تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص 109 .

¹⁸³ - انظر : الأم للشافعي 38/2 ، مختصر المزني 48/1 ، الحاوي للماوردي 236/4 ، فتح العزيز بشرح الوجيز للرافعي 569/5 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 .

- 11- قال المالكية - في زكاة العوامل⁽¹⁸⁴⁾ - : إنها نعم ، فتجب فيها الزكاة ؛ قياسا على السائمة⁽¹⁸⁵⁾ .
- 12- ذهب الإمام أحمد في رواية ، إلى وجوب الزكاة في البقر الوحشي ؛ لأن اسم البقر يشملها ، فيدخل في مطلق الأخبار الموجبة للزكاة في البقر⁽¹⁸⁶⁾ ، من مثل قوله صلى الله عليه وسلم : " ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها ... الحديث " ⁽¹⁸⁷⁾ .
- 13- ذهب بعض الفقهاء إلى أن البيع بالمعاطاة لا ينعقد ؛ لأن اسم البيع لا يقع عليه ؛ إذ البيع لا بد فيه من إيجاب وقبول ، وهي لا إيجاب ولا قبول فيها ، فلا تسمى بيعا⁽¹⁸⁸⁾ .
- 14- ذهب الشافعية إلى أنه لا يجوز بيع الكلب المَعْلَم ؛ لأنه كلب ، قياسا على الكلب غير المَعْلَم⁽¹⁸⁹⁾ .
- 15- ذهب الشافعي - رحمه الله تعالى - إلى أنه لا يجوز أن يسلف في شيء من القَطِئَةِ ، حتى يزال عنه قشره ، ويسمى كل نوع منها باسمه ، حمصا أو عدسا أو جلبانا أو ماشا ؛ لأن الافتراق في الاسم يؤثر في العقد ، ويترتب عليه زوال الجهالة

184 - أي المواشي التي يستخدمها أصحابها للعمل في أمور الزراعة كالحرث والسقي .

185 - انظر : المدونة 357/1 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 ، سلاسل الذهب ص 415 ، 416 .

186 - انظر : المغني لابن قدامة 241/2 ، الشرح الكبير للشمس ابن قدامة 436/2 .

187 - أخرجه مسلم في صحيحه ك الزكاة ب تغليظ عقوبة من لا يؤدي الزكاة 686/2 رقم (990) ، والنسائي في الصغرى ب مانع زكاة الغنم 29/5 رقم (2455) ، وأحمد في المسند 317/35 رقم (21401) من حديث أبي ذر رضي الله عنه .

188 - انظر : المهذب للشيرازي 257/1 ، المجموع للنووي 162/9 .

189 - انظر : الحاوي للماوردي 460/6 ، 461 ، البحر المحيط للزركشي 162/5 ، سلاسل الذهب ص 415 ، 416 .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- المؤثرة في صحة العقد ، فلذلك يسمى كل صنف باسمه الذي يميزه عن غيره منها ؛ لأنها أصناف منفردة بأسماء مخصوصة يعرف بها جنسها (190) .
- 16- ورد عن الإمام أحمد أنه قال - في نصراني محصن أسلم ، ثم زنا بعد إسلامه - : يرجم بذلك الإحصان ؛ لأنه زانٍ ، ارجمهُ بإحصانه ، فعَلَّق الحكم بالزنا والإحصان ، وهو اسم مشتق (191) .
- 17- قال صلى الله عليه وسلم : " من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه " (192) ، لكن لو أسره ، فأزقَّه الإمام ، أو فداه : فالرقبة ، والفداء للمسلمين ، ولا حق فيهما لآسره ؛ لأن اسم السلب لا يقع عليهما (193) .
- 18- لو حلف لا يشرب ماء ، فشرب ماء ملحا ، أو ماء نجسا : حنث ؛ لأنه ماء (194) .
- 19- لو حلف لا يأكل خبزا ، فأكل خبز الأرز ، أو الذرة ، أو غيرهما كخبز الدُّخْن : حنث ؛ لتناول الاسم له (195) .

190 - انظر : الأم للشافعي 104/3 .

191 - انظر : العدة لأبي يعلى 1340/4 .

192 - متفق عليه ، أخرجه البخاري في صحيحه ك فرض الخمس ب من لم يخمس الأسلاب ومن قتيلا فله سلبه 92/4 رقم (3142) ، والإمام مسلم في صحيحه ك الجهاد والسير ب استحقات القاتل سلب القتيلا 1370/3 رقم (1751) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه .

193 - انظر : أسنى المطالب لتركيا الأنصاري 95/3 ، مغني المحتاج للخطيب الشربيني 101/3 ، حاشية الجمل على المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري 791/7 ، حاشية البجيرمي على شرح المنهج 305/3 .

194 - انظر : المهذب للشيرازي 136/2 ، كشاف القناع عن متن الإقناع 2/1 ، شرح منتهى الإرادات 462/3 ، مطالب أولي النهى 400/6 .

195 - انظر : كشاف القناع عن متن الإقناع 2/1 ، مغني المحتاج للخطيب الشربيني 334/4 .

20- لو حلف لا يدخل بيتا ، فدخل مسجدا ، أو الكعبة ، أو بيت رحا ، أو دخل حماما ، أو بيت شعر ، أو بيت آدم ، أي : جلد ، أو دخل خيمة : حنث في كل ذلك ؛ لأنها بيوت حقيقة ؛ لقوله تعالى : [في بيوت أذن الله أن ترفع]⁽¹⁹⁶⁾ ، وقوله : [إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة]⁽¹⁹⁷⁾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : " شر البيت الحمام "⁽¹⁹⁸⁾ ، وإذا كان في الحقيقة بيتا وفي عرف الشارع حنث بدخوله .

وأما بيت الشعر ، والأدم : فلأن اسم البيت يقع عليه ؛ لقوله تعالى : [والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين]⁽¹⁹⁹⁾ ، والخيمة كذلك⁽²⁰⁰⁾ .

21- لو حلف لا يدخل بيتا ، فدخل دهليز الدار⁽²⁰¹⁾ ، أو صُفَّتْهَا⁽²⁰²⁾ التي تكون وراء الباب : لا يحنث ؛ لأن ذلك لا يسمى بيتا⁽²⁰³⁾ .

196 - سورة النور من آية (36) .

197 - سورة آل عمران من آية (96) .

198 - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 25/11 رقم (10926) .

199 - سورة النحل آية (80) .

200 - انظر : كشاف القناع عن متن الإقناع 2/1 ، مغني المحتاج للخطيب الشربيني 334/4 .

201 - الدَّهْلِيْزُ : المدخل إلى الدار ، فهو : ما بين الباب والدار . انظر : مختار الصحاح ص218 ، المصباح

المنير للفيومي ص106 ، لسان العرب 349/5 ، تاج العروس للزبيدي 147/15 .

202 - صُفَّةُ الدار : واحدة الصُّفَّة ، وهي من البنيان شبه البهو الواسع الطويل السَّمَكِ . انظر : مختار الصحاح

ص375 ، لسان العرب 194/9 ، تاج العروس للزبيدي 26/24 .

203 - انظر : كشاف القناع عن متن الإقناع 2/1 .

- 22- لو حلف لا يركب ، فركب سفينة : حنث ؛ لأنه ركوب ، لقوله تعالى : [وقال اركبوا فيها]⁽²⁰⁴⁾ ، وقوله : [فإذا ركبوا في الفلك]⁽²⁰⁵⁾(206) .
- 23- إن حلف لا يأكل طعاما ؛ حنث باستعمال ما يؤكل ويشرب ، من قوت ، وأدم ، وحلوى ، وفاكهة ، وجامد ، ومائع ؛ لأن اسم الطعام يقع على الجميع ، قال تعالى : [كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه]⁽²⁰⁷⁾ ، وقال صلى الله عليه وسلم : " لا أعلم ما يجزيء عن الطعام والشراب إلا اللبن " ⁽²⁰⁸⁾ ، فسميت هذه الأشياء طعاما في القرآن والسنة ، فشملها الاسم ، وعلل الحكم بها ⁽²⁰⁹⁾ .
- 24- إن حلف لا يأكل طعاما ، فإنه لا يحنث بشرب ماء ، واستعمال دواء ، ولا بأكل ورق شجر ، وتراب ، ونشارة خشب ؛ لأن اسم الطعام لا يتناول هذه الأشياء عرفا ⁽²¹⁰⁾ .

²⁰⁴ - سورة هود من آية (41) .

²⁰⁵ - سورة العنكبوت من آية (65) .

²⁰⁶ - انظر : كشاف القناع عن متن الإقناع 2/1 .

²⁰⁷ - سورة آل عمران من آية (93) .

²⁰⁸ - أخرجه أبو داود في السنن ك الأشربة ب ما يقول إذا شرب اللبن 365/2 رقم (3730) ، والترمذي في السنن ك الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ب ما يقول إذا أكل طعاما 506/5 رقم (3455) ، وابن ماجه في السنن ك الأطعمة ب الزيت 1103/2 رقم (3322) من حديث ابن عباس رضي الله عنه ، قال أبو عيسى : هذا حديث حسن .

²⁰⁹ - انظر : المهذب للشيرازي 136/2 ، مطالب أولي النهى 400/6 ، مغني المحتاج للخطيب الشيريني 342/4 ، شرح منتهى الإرادات للبهوتي 462/3 .

²¹⁰ - انظر : مطالب أولي النهى 400/6 .

- 25- لو قال : لا أدخل هذا المسجد ، فدخل بعد ذهاب البناء : يحنث ؛ لأنه مسجد ، وإن لم يكن مبنيا ، وقالوا : إذا صعد سطح المسجد يحنث ؛ لأنه مسجد (211) .
- 26- لو حلف لا ينام على هذا الفراش ، ففتقه ، وغسله ، ثم حشاه بحشو ، وخاطه ، ونام عليه ؛ حنث ؛ لأنه فراش ، وفتقه لم يزل الاسم عنه (212) .
- 27- ولو حلف لا يزرع أرض فلان ، فزرع أرضا بين فلان وبين آخر : حنث ؛ لأن كل جزء من الأرض يسمى أرضا (213) .
- 28- - لو قال : لله علي هدي ، أو علي هدي ، ولم يعينه : فله الخيار إن شاء ذبح شاة ، وإن شاء نحر جزورا ، وإن شاء ذبح بقرة ؛ لأن اسم الهدي يقع على كل واحد من الأشياء الثلاثة (214) .
- 29- إن حلف لا يأكل اللبن : حنث بأكل لبن الأنعام ، ولبن الصيد ؛ لأن اسم اللبن يطلق على الجميع ، وإن كان فيه ما يقل أكله (215) .
- 30- إن قال : له علي مال ، ففسره بما قل ، أو أكثر : قُبِل منه قوله ؛ لأن اسم المال يقع على القليل والكثير (216) .

²¹¹ - انظر : بدائع الصنائع للكاساني 37/3 ، و39 ، تحفة الفقهاء للسمرقندي 312/2 .

²¹² - انظر : بدائع الصنائع للكاساني 38/3 .

²¹³ - انظر : بدائع الصنائع للكاساني 39/3 ، تحفة الفقهاء للسمرقندي 312/2 .

²¹⁴ - انظر : بدائع الصنائع للكاساني 224/2 ، المهذب للشيرازي 243/1 ، المجموع للنووي 465/8 .

²¹⁵ - انظر : المهذب للشيرازي 134/2 .

²¹⁶ - انظر : المهذب للشيرازي 347/2 .

31- ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لو جعل لبنُ المرأة مخيضاً ، أو رائباً ، أو جنبناً ، أو أقطاً ، أو خلط بطعام ، فتناوله الصبي : لا تثبت به حرمة الرضاعة ؛ لأن اسم الرضاع لا يقع عليه (217) .

الخاتمة

أهم النتائج التي توصلت إليها :

- أن المقصود بالتعليل بالأسماء هو : البحث عن صلاحية الأسماء لكونها علة في باب القياس ، وغيره ، بحيث تُعلّقُ عليها الأحكام وتبنى عليها بناءها على الأوصاف .

- وأن التعليل في باب القياس حكمه : تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه .

- وأن التعليل بالاسم يفارق التعليلَ بالمحل ؛ إذ التعليل بالمحل مسمى ، وهذا اسم .
- وأنه قد زعم جماعة من الأصوليين كالإمام الرازي الاتفاق على أنه لا يجوز التعليل بالاسم ، لكن ما قالوه فيه نظر ؛ إذ الخلاف موجود ، ولذلك فإن منهم أنفسهم من حكى الخلاف في موضع آخر . واعترضَ على الإمام بأنه لا مانع من التعليل بالاسم ، إذا فسّرت العلة بالمعرّف ؛ لأن في الاسم تعريفاً .

- وأن المتتبع لأقوال العلماء في المسألة يمكن أن يردّها لأربعة أقوال ، أولها : أنه يجوز التعليل بالأسماء مطلقاً ، سواء في ذلك الأسماء المشتقة ، وأسماء الألقاب ، وهي المعروفة بالأسماء الجامدة . وثانيها : أنه لا يجوز أن تُجعل الأسماء عللاً في باب القياس ، يجمع بها بين الأصل والفرع في الحكم ، مطلقاً ، سواء في ذلك المشتق أو اللقب .

²¹⁷ - انظر : الدر المختار للحصكفي مع حاشية رد المختار لابن عابدين 240/3 .

- وثالثها : التفصيل بين المشتق واللقب ، فيصح أن يكون الاسم المشتق علة ، ولا يصح أن يكون اللقب علة . ورابعها : أنه لا يصح أن يكون الاسم اللقب علة ، أما المشتق ففيه تفصيل ، فيجوز التعليق به إن كان مخيلا مناسبا للحكم، وإلا : فلا .
- ولكل فريق أدلته على دعواه ، لكنني رجحت القول بجواز التعليق بالأسماء مطلقا ، وهو القول الأول ، الذي ذهب إليه الأكثرون ، وذلك لعدة أسباب ، هي :
- 1- قوة ما استندوا إليه من أدلة ، وخصوصا أنهم بنوا قولهم على أن العلل الشرعية مجرد أمارات على الأحكام ، ولا مانع من جعل الاسم أمانة وعلامة على الحكم ، وهو أساس قوي لما ذهبوا إليه .
 - 2- أن القول بالمنع مطلقا ليس بقوي ، وخصوصا في الأسماء المشتقة ؛ لما تقرر عند الأصوليين من أن تعليق الحكم بالمشتق يشعر بعلية ما منه الاشتقاق .
 - 3- أن عمدة المفصلين بين التعليق بالمشتق والتعليق باللقب ، هي : أن المشتق وراءه معنى لأجله علق الحكم عليه ، بخلاف الجامد ، والحق أن الجامد قد يشتمل على معنى أيضا . على أن التعليق به مفروض على مجرد الاسم دون نظر لما تحته من معنى .
 - 4- أن أصحاب القول الرابع يرتكز قولهم على الفرق في المشتق بين المناسب وغيره ، وهو قول يرده ما تواتر عند الأصوليين ، من أن تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق ، فمجرد وجود الحكم وتعليقه على المشتق كاف ، دون النظر للمناسب من غيره .
 - 5- أنه قد وردت تفصيلات متنوعة لبعض الأصوليين ، تُوسِّع من دائرة التعليق بأنواع الاسم المختلفة ، وتضييق من دائرة المنع من التعليق بها ، مما يقوي القول بالتعليق بها مطلقا .

6- أنه عند النظر في كتب الفقهاء على اختلاف مذاهب أصحابها ، وجدت أنهم في أحيان كثيرة يعللون للأحكام بالأسماء ، وهذا يلاحظ في توجيه كثير من النصوص الشرعية ، وفي الفروع الفقهية العديدة التي ذكرتها تفريعا على ما رجحته في المسألة .
- وأن من الأصوليين من جعل الخلاف في التعليل بالأسماء مبنيا على الخلاف في العلل الشرعية ، هل هي أمارات على الأحكام أم موجبات لها ؟ . فمن قال : العلل الشرعية أمارات وعلامات على الأحكام ، قال : يجوز التعليل بالاسم ، ومن قال : العلل موجبات للأحكام ، قال : لا يجوز التعليل بالاسم ؛ إذ الأسماء لا يستفاد منها المعنى.

ومنهم من جعل الخلاف هنا مبنيا على الخلاف في التعليل بالحكم ، فمن منع التعليل بالحكم منع التعليل بالاسم ، ومن أجاز ذلك أجاز هذا .
وجعل الإسني - رحمه الله - الخلاف هنا مبنيا على الخلاف في القياس في اللغات ، فمن جوز القياس في اللغات جوز التعليل بالأسماء ، ومن منع هناك منع هنا .
- وأن الخلاف في المسألة حكاة جماعة على نحو ما ذكرت ، من القول بالجواز ، أو المنع ، أو التفصيل . ومنهم من صرح بأن الخلاف في اللقب ، أما المشتق فإن الاتفاق حاصل على جواز التعليل به ؛ أخذنا من قول الأصوليين بأن تعليق الحكم بالمشتق يشعر ويؤذن بعلية ما منه الاشتقاق .

- وأن دعوى الاتفاق على عدم التعليل بالاسم ، والتي ادعاها الإمام الرازي ، حملها الزركشي على اللقب دون المشتق ؛ لما تقرر من نص الرازي في غير موضع على أنه إذا علق الحكم بالاسم المشتق ، كان معللا بما منه الاشتقاق ؛ فتعين أن يكون مراده هنا هو الاسم الذي ليس بمشتق ، ويكون من المفصلين بين المشتق والجامد .

- وأن ما ذكر هنا كله ، هو بالنسبة للعلل الشرعية ، أما العلل العقلية كالكسر للانكسار ، فإنها يعلل بها بلا خلاف ؛ لأنها موجبة ؛ فإن الكسر علة عقلية للانكسار موجبة له ؛ بحيث يلزم أحدهما عن الآخر لزوما عقليا لا انفكاك عنه .
- وأن ما ذكر أثناء الاستدلال من أن الشارع إذا نص على التعليل بالاسم جاز ، يقتضي منا تخصيص الخلاف هنا بالعلة المستنبطة ، أما المنصوصة من الشارع فلا خلاف في جوازها .
- وأنه يتخرج على الراجح في المسألة كثير من الفروع لفقهاء المذاهب المختلفة ، والتي عُلل فيها للحكم بالاسم ، منها : أن الشافعي علل لنجاسة بول ما يؤكل لحمه ، بأنه بول يشبه بول الآدمي ، فهو نجس ، فقد علل هنا للحكم بـ " البول " وهو اسم علم. ومنها : أن أهل الرأي قالوا في المنع من التكرار في مسح الرأس : إنه مسح كالمسح على الخفين . ومنها : أنه قد ورد عن أحمد أنه قال : يجوز الوضوء بماء الباقلاء ، والحمص ؛ لأنه ماء ، ولفظ " ماء " اسم علم لقب. ومنها : أنه قد ذهب بعض الفقهاء إلى جواز التيمم بالغبار ، مع القدرة على الصعيد ؛ لأن الغبار تراب رقيق .

فهرس بأهم المراجع

- 1- الإجماع في شرح المنهاج ، لتقي الدين السبكي المتوفى 756هـ ، وولده تاج الدين المتوفى 771هـ ، حققه وقدم له الدكتور/شعبان محمد إسماعيل ، المكتبة المكية ، ودار ابن حزم ، الطبعة الأولى 1425هـ/2004م .
- 2- إجابة السائل شرح بغية الأمل ، للإمام الصنعاني المتوفى 1182هـ ، تحقيق/ حسين السياغي ، وحسن الأهدل ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1986م .
- 3- إحكام الفصول في أحكام الأصول ، لأبي الوليد الباجي المتوفى 474هـ ، حققه وقدم له/ عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الثانية 1415هـ/1995م .

التعليل بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- 4- الإحكام في أصول الأحكام ، لسيف الدين الآمدي المتوفى 631هـ ، علق عليه الشيخ /عبد الرزاق عفيفي ، دار الصميعي ، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م .
- 5- الإحكام في أصول الأحكام ، لأبي محمد علي ابن حزم الأندلسي المتوفى 456هـ ، دار الحديث بالقاهرة ، الطبعة الأولى 1404هـ .
- 6- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للإمام الشوكاني المتوفى 1250هـ ، تحقيق/محمد صبحي حلاق ، دار ابن كثير ، الطبعة الثانية 1424هـ/2003م .
- 7- أسنى المطالب في شرح روض الطالب ، للشيخ زكريا الأنصاري المتوفى 926هـ ، تحقيق د/محمد محمد تامر ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1422هـ/2000م .
- 8- أصول السرخسي ، لأبي بكر السرخسي المتوفى 490هـ ، تحقيق/أبو الوفا الأفعاني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1414هـ / 1993م عن طبعة الهند .
- 9- أصول الفقه ، لابن مفلح المقدسي المتوفى 763هـ ، تحقيق د/ مهدي محمد السدحان ، مكتبة العبيكان ، الطبعة الأولى 1420هـ/ 1999م .
- 10- أصول الفقه ، لفضيلة الشيخ محمد أبو النور زهير ، المكتبة الأزهرية للتراث 1992م .
- 11- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ، للدكتور /عياض بن نامي السلمي ، دار التدمرية بالرياض ، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م .
- 12- الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين بيروت ، الطبعة الرابعة 1979م .
- 13- إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار ، لمحمود بن محمد الدهلوي المتوفى 891هـ ، تحقيق الدكتور/خالد حنفي ، مكتبة الرشد ، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م .
- 14- الأم ، للإمام الشافعي المتوفى 204هـ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .
- 15- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، لأبي البقاء العكبري المتوفى 616هـ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1399هـ/1979م .
- 16- أبناء الغمر بأبناء العمر ، لابن حجر العسقلاني المتوفى 852هـ ، تحقيق د/ حسن حبشي ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 1389هـ/1969م .
- 17- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، لأبي البركات الأنباري المتوفى 577هـ ، دار الفكر بدمشق .
- 18- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، لعلاء الدين المرادوي المتوفى 885هـ ، دار إحياء التراث العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1419هـ .
- 19- البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، لابن نجيم الحنفي المتوفى 970هـ ، دار المعرفة بيروت .

- 20- البحر المحيط في أصول الفقه ، لبدر الدين الزركشي المتوفى 794هـ ، قام بتحريه د/عبد الستار أبو غدة ، وزارة الأوقاف بالكويت ، الطبعة الثانية 1413هـ/1992 م .
- 21- بدائع الزهور في وقائع الدهور ، لابن إياس الحنفي المتوفى 930هـ ، تحقيق محمد مصطفى ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى 1395هـ/1975م ، نشر دار النشر فرانز شتاينر بألمانيا الاتحادية .
- 22- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، لعلاء الدين الكاساني المتوفى 587هـ ، دار الكتاب العربي 1982م .
- 23- البداية والنهاية ، للحافظ ابن كثير المتوفى 774هـ ، مطبعة المعارف بيروت ، الطبعة الأولى 1966م .
- 24- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، للشوكاني المتوفى 1250هـ ، مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى 1348هـ .
- 25- البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين المتوفى 478هـ ، تحقيق د/ عبد العظيم الديب ، دار الوفاء بالمنصورة ، الطبعة الرابعة للكتاب ، والثانية للناسخ 1418هـ/1997 م .
- 26- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، لجلال الدين السيوطي المتوفى 911هـ ، تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر 1979م .
- 27- تاج التراجم في من صنف من الحنفية ، لابن قطلوبغا المتوفى 879هـ ، تحقيق / إبراهيم صالح ، دار المأمون للتراث ، الطبعة الأولى 1412هـ/1992م مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ببدي .
- 28- تاج العروس من جواهر القاموس ، لمرتضى الزبيدي المتوفى 1250هـ ، تحقيق مجموعة محققين ، دار الهداية .
- 29- تاريخ بغداد المسمى " مدينة السلام " للخطيب البغدادي المتوفى 463هـ ، دار الكتاب العربي بدون ت .
- 30- التبصرة في أصول الفقه ، لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى 476هـ ، تحقيق / محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م .
- 31- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين الزيلعي المتوفى 743هـ ، دار الكتاب الإسلامي .
- 32- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه ، لعلاء الدين المرادوي المتوفى 885هـ ، دراسة وتحقيق د/أحمد السراح ، ود/عوض القرني ، مكتبة الرشد ، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م .
- 33- تحرير ألفاظ التنبيه للنووي المتوفى 676هـ ، تحقيق /عبد الغني الدقر ، دار القلم بدمشق ، الطبعة الأولى 1408هـ .
- 34- التحرير والتنوير ، المعروف بتفسير ابن عاشور ، ل محمد الطاهر ابن عاشور المتوفى 1393هـ ، مؤسسة التاريخ العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1420هـ/2000م .
- 35- التنصيل من المحصول ، للسراج الأرموي المتوفى 683هـ ، تحقيق د/ عبد الحميد علي أبو زنيد ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1988م .
- 36- تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي 539هـ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثانية 1414هـ/1994م .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- 37- تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل ، للرهوني المتوفى 773هـ ، تحقيق د/ يوسف الأخضر القيم ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي ، الطبعة الأولى 1422هـ/2002م .
- 38- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، للقاضي عياض اليحصبي المتوفى 544هـ ، تحقيق د/ أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة بيروت 1387هـ/ 1967م .
- 39- تشنيف المسامع بجمع الجوامع ، للزركشي المتوفى 794هـ ، تحقيق الدكتور/ سيد عبد العزيز ، والدكتور/ عبد الله ربيع ، مؤسسة قرطبة ، الطبعة الثالثة 1419هـ/1999م .
- 40- التعريفات ، للشريف الجرجاني المتوفى 816هـ ، تحقيق/إبراهيم الإيباري ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1405هـ .
- 41- تعليق الأحكام ، عرض وتحليل لطريقة التعليق وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد ، للدكتور/محمد مصطفى شلبي ، مطبعة الأزهر 1947م .
- 42- تفسير السراج المنير ، للخطيب الشربيني المتوفى 977هـ ، دار الكتب العلمية .
- 43- التقريب والإرشاد الصغير ، للقاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى 403هـ ، تحقيق الدكتور/ عبد الحميد علي أبو زيد ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية 1418هـ/1998م .
- 44- التقرير والتحرير في شرح التحرير ، لابن أمير الحاج المتوفى 879هـ ، تحقيق/عبد الله محمود محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1419هـ/1999م .
- 45- تقويم الأدلة في أصول الفقه ، لأبي زيد الدبوسي المتوفى 430هـ ، تحقيق الشيخ /خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م .
- 46- التلخيص في أصول الفقه ، لإمام الحرمين المتوفى 478هـ ، تحقيق د/ عبد الله جومل النبيلي ، وشبير أحمد العمري ، دار البشائر الإسلامية ، الطبعة الأولى 1417هـ/1996م .
- 47- التلخيص شرح التنقيح ، لنجم الدين محمد الدركاني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م .
- 48- التمهيد في أصول الفقه ، لأبي الخطاب الكلوزاني المتوفى 510هـ ، دراسة وتحقيق د/مفيد محمد أبو عمشة ، المكتبة المكية ، و مؤسسة الريان بيروت، الطبعة الثانية 1421هـ/2000م .
- 49- التوقيف على مهمات التعاريف ، لمحمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى 1031هـ ، تحقيق د/محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، الطبعة الأولى 1410هـ/1990م .
- 50- تيسير التحرير ، لأمر بادشاه محمد أمين المتوفى 987هـ، دار الكتب العلمية 1983م .
- 51- تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول ، لابن إمام الكاملة المتوفى 874هـ ، دراسة وتحقيق د/عبد الفتاح الدخيسي ، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م .
- 52- جمع الجوامع ، لابن السبكي المتوفى 771هـ مع شرحه للمحلي وحاشية البناني ، دار الفكر 1995م .

- 53- حاشية رد المختار لابن عابدين المتوفى 1252هـ ، على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي المتوفى 1088هـ ، طبعة مصححة بإشراف مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر بيروت ، طبعة دار الفكر 1415هـ/1995م .
- 54- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ، المسماة "عناية القاضي وكفاية الرازي" لشهاب الدين الخفاجي المتوفى 1069هـ ، دار صادر بيروت .
- 55- حاشية الشيخ سليمان الجمل المتوفى 1204هـ ، على المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى 926هـ ، دار الفكر بيروت .
- 56- حاشية الشيخ سليمان البجيرمي المتوفى 1221هـ ، والمسماة "التجريد لنفع العبيد" على شرح منهج الطلاب ، المكتبة الإسلامية بديار بكر بتركيا .
- 57- حاشية النفحات لأحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي ، على شرح الورقات للجلال المحلي ، مصطفى البابي الحلبي 1357هـ/1938م .
- 58- الحاصل من الموصول ، لتاج الأرموي المتوفى 652هـ ، مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود ، برقم (5026) ، وعدد أوراقها (205) ورقة ، بخط الناسخ سليمان بن محمد ، سنة 637هـ .
- 59- الحاوي الكبير ، لأبي الحسن الماوردي المتوفى 450هـ ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه د/محمود مطرجي ، وآخرون ، دار الفكر بيروت ، طبعة 1424هـ/2003م .
- 60- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر المتوفى 852هـ ، تحقيق محمد سيد جاد الحق ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثانية 1966م .
- 61- دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، للقاضي عبد رب النبي نكري ، عزب عباراته الفارسية /حسن هاني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م .
- 62- دليل الخطاب " مفهوم المخالفة " وأثر الاختلاف فيه في الفقه والقانون ، للدكتور/عبد السلام أحمد راجح ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م .
- 63- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، لابن فرحون المالكي المتوفى 799هـ ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى 1329هـ .
- 64- الذيل على طبقات الحنابلة ، لابن رجب الحنبلي المتوفى 795هـ ، مطبعة السنة المحمدية 1953م .
- 65- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، لتاج الدين السبكي المتوفى 771هـ ، تحقيق/علي معوض ، وعادل عبد الموجود ، عالم الكتب ، الطبعة الأولى 1419هـ/1999م .
- 66- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ، لأبي علي حسين بن علي الرجرجي الشوشاوي المتوفى 899هـ ، تحقيق د/ أحمد بن محمد السراح ، مكتبة الرشد ، الطبعة الأولى 1425هـ/2004م .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- 67- سلاسل الذهب ، لبدر الدين الزركشي المتوفى 794هـ ، تحقيق ودراسة/ محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي ، الطبعة الثانية للمحقق 1423هـ/2002م .
- 68- سنن الترمذي " الجامع الصحيح " لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة المتوفى 279هـ ، تحقيق أحمد شاکر وآخرين ، دار إحياء التراث العربي .
- 69- سنن الدارقطني ، للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني المتوفى 385هـ ، بعناية عبد الله هاشم يماني المدني ، دار المعرفة بيروت 1386هـ/1966م .
- 70- سنن الدارمي ، للحافظ أبي عبد الله الدارمي المتوفى 255هـ ، تحقيق /فواز أحمد زمري ، وخالد السبع العلمي ، دار الكتاب العربي بيروت ، الطبعة الأولى 1407هـ .
- 71- سنن أبي داود ، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث المتوفى 275هـ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، وتعليقات كمال يوسف الحوت ، دار الفكر .
- 72- السنن الصغرى ، للإمام النسائي المتوفى 303هـ ، بشرح السيوطي المتوفى 911هـ ، وحاشية السندي المتوفى 1138هـ ، تحقيق/مكتب تحقيق التراث ، دار المعرفة بيروت ، الطبعة الخامسة 1420هـ .
- 73- السنن الكبرى ، لأبي بكر البيهقي المتوفى 458هـ ، الطبعة الأولى بالهند 1344هـ وبذيله الجوهر النقي .
- 74- سنن ابن ماجه المتوفى 275هـ ، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر بيروت.
- 75- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، لمحمد بن محمد مخلوف المتوفى 1360هـ ، دار الكتاب العربي بيروت ، مصورة عن طبعة السلفية الأولى 1349هـ .
- 76- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي المتوفى 1089هـ ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت .
- 77- شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح ، للسعد التفتازاني المتوفى 793هـ ، تحقيق/زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م .
- 78- شرح تنقيح الفصول ، لشهاب الدين القرافي المتوفى 684هـ ، طبعة منقحة ومصححة باعتناء مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر بيروت 1424هـ/2004م .
- 79- شرح الجلال المحلي المتوفى 864هـ ، على جمع الجوامع لابن السبكي المتوفى 771هـ ، دار الفكر 1995م .
- 80- شرح الرضى على الكافية ، لرضى الدين الاسترابادي المتوفى 686هـ ، تعليق/يوسف حسن عمر ، ط جامعة قارون 1398هـ/1978م .
- 81- شرح السنة ، للإمام الحسين بن مسعود البغوي المتوفى 510هـ ، تحقيق/شعيب الأرنؤوط ، ومحمد زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي 1403هـ/1983م .
- 82- شرح العضد المتوفى 756هـ ، على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المتوفى 646هـ ، ضبطه ووضع حواشيه /فادي نصيف ، وطارق يحيى ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م .

- 83- الشرح الكبير على متن المقنع ، لشمس الدين ابن قدامة المقدسي المتوفى 682هـ ، تحقيق/محمد رشيد رضا ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع بيروت ، مصورة عن مطبعة المنار ومكتبتها بمصر لمحمد رشيد رضا .
- 84- شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع ، لجلال الدين السيوطي المتوفى 911هـ ، تحقيق الأستاذ الدكتور /محمد إبراهيم الحفناوي ، مكتبة الإيمان بالمنصورة 1420هـ/2000م .
- 85- شرح الكوكب المنير ، لابن النجار الحنبلي المتوفى 972هـ ، تحقيق د/ محمد الزحيلي ، ود/ نزيه حماد ، مكتبة العبيكان 1413هـ/1993م ، مصورة عن الأولى بدار الفكر 1980م .
- 86- شرح اللمع ، لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى 476هـ ، تحقيق/ عبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م .
- 87- شرح مختصر الروضة ، لنجم الدين الطوفي المتوفى 716هـ ، تحقيق/ عبد الله التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1407هـ/1987م .
- 88- شرح المغني في أصول الفقه ، لجلال الدين الخبازي المتوفى 691هـ ، تحقيق د/محمد مظهر بقا ، المكتبة المكية ، الطبعة الأولى 1426هـ/2005م .
- 89- شرح منتهى الإرادات ، المسمى " دقائق أولي النهى لشرح المنتهى " ، لمنصور البهوتي الحنبلي المتوفى 1051هـ ، عالم الكتب بيروت 1996م .
- 90- الصحاح ، للجوهري إسماعيل بن حماد المتوفى في حدود 393هـ :400هـ ، تحقيق /أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين الطبعة الرابعة 1407هـ/1987م .
- 91- صحيح البخاري ، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى 256هـ ، تحقيق/محمد زهير بن ناصر ، دار طوق النجاة ، الطبعة الأولى 1422هـ .
- 92- صحيح مسلم ، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى 261 هـ ، تحقيق وترقيم/ محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت .
- 93- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، للإمام السخاوي المتوفى 902هـ ، دار مكتبة الحياة بيروت ، بدون تاريخ .
- 94- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع ، للشيخ حلولو المتوفى 895هـ، تحقيق ودراسة /نادي فرج درويش العطار ، مركز ابن العطار للتراث ، الطبعة الأولى 1425هـ/2004م .
- 95- طبقات الشافعية ، لجمال الدين الإسني المتوفى 772هـ ، تحقيق د/ عبد الله الجبوري ، طبعة رئاسة ديوان الأوقاف بالعراق ، الطبعة الأولى 1970م .
- 96- طبقات الشافعية ، لابن قاضي شهبة المتوفى 851هـ ، تصحيح وتعليق د/ الحافظ عبد العليم خان ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بميدر آباد الدكن الهند ، الطبعة الأولى 1979م .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- 97- طبقات الشافعية الكبرى ، لابن السبكي المتوفى 771هـ ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، وعبد الفتاح الحلو ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، الطبعة الأولى 1383هـ/1964م .
- 98- العدة في أصول الفقه ، للقاضي أبي يعلى الفراء المتوفى 458هـ ، تحقيق د/ أحمد بن علي سير المباركي ، الطبعة الأولى بالمملكة العربية السعودية 1410هـ/1990م .
- 99- العزف على أنوار الذكر ، معالم الطريق إلى فقه المعنى القرآني في سياق السورة ، إعداد الدكتور/محمود توفيق محمد سعد ، مكتبة وهبة بالقاهرة 1424هـ .
- 100- غاية الوصول شرح لب الأصول ، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى 926هـ ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر ، بدون تاريخ .
- 101- غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، لنظام الدين النيسابوري المتوفى بعد 850هـ ، تحقيق/زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م .
- 102- فتح الغفار بشرح المنار ، لابن نجيم الحنفي المتوفى 970هـ ، مصطفى البابي الحلبي 1936م .
- 103- فتح العزيز ، وهو الشرح الكبير ، للإمام الرافعي المتوفى 623هـ ، شرح الوجيز للإمام الغزالي المتوفى 505هـ ، دار الفكر .
- 104- الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، للشيخ عبد الله مصطفى المراغي ، الناشر محمد أمين دمج وشركاه بيروت ، الطبعة الثانية 1974م .
- 105- الفروق اللغوية ، لأبي هلال العسكري المتوفى بعد 395هـ ، تنظيم الشيخ بيت الله بيئات ومؤسسة النشر الإسلامي بقم ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم ، الطبعة الأولى 1412هـ .
- 106- الفصول في الأصول ، لأبي بكر الجصاص المتوفى 370هـ ، تحقيق د/عجيل جاسم النشمي ، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ، الطبعة الثانية 1414هـ/1994م .
- 107- الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، لمحمد عبد الحي اللكنوي المتوفى 1304هـ ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ، مطابع الأهرام 1970م .
- 108- قواطع الأدلة في الأصول ، لأبي المظفر السمعاني المتوفى 489هـ ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1418هـ / 1997م .
- 109- الكافي في فقه الإمام المجلد أحمد بن حنبل ، لابن قدامة المقدسي المتوفى 620هـ ، المكتب الإسلامي بيروت .
- 110- كشف الأسرار عن أصول البيهقي ، لعلاء الدين البخاري المتوفى 730هـ ، تحقيق /عبد الله محمود محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1418هـ/1997م .
- 111- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، لمحمد علي التهانوي المتوفى 1158هـ ، مكتبة لبنان 1996م .

- 112- كشاف الفناع عن متن الإفتناع ، للشيخ منصور البهوتي المتوفى 1051هـ ، تحقيق /هلال مصيلحي ، ومصطفى هلال ، دار الفكر بيروت 1402هـ .
- 113- الكليات ، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي المتوفى 1094هـ ، تحقيق د/عدنان درويش ، ومحمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية 1419هـ/1998م .
- 114- لسان العرب ، لابن منظور المتوفى 711هـ ، مع حواشي البيهقي وجماعة من اللغويين ، دار صادر ، الطبعة الأولى .
- 115- اللمع في أصول الفقه ، لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى 476هـ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1405هـ/1985م .
- 116- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ، للدكتور /عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي ، دار البشائر الإسلامية ، الطبعة الثانية 1421هـ/2000م .
- 117- المجموع شرح المذهب للإمام النووي المتوفى 676هـ ، مع تكميلته للسبكي ، والمطبعي ، دار الفكر .
- 118- الحصول في علم أصول الفقه ، للفخر الرازي المتوفى 606هـ ، تحقيق د/ طه جابر العلواني ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثالثة 1992م .
- 119- المحكم والمحيط الأعظم ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي المتوفى 458هـ تحقيق عبد الحميد هنداوي ، الناشر دار الكتب العلمية ، سنة 2000م .
- 120- مختار الصحاح ، للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المتوفى 666هـ ، تحقيق /حمود خاطر ، مكتبة لبنان طبعة 1415هـ/1995م .
- 121- مختصر المزني ، لإسماعيل بن يحيى المزني المتوفى 264هـ ، دار المعرفة بيروت 1393هـ .
- 122- المخصص ، لابن سيده المتوفى 458هـ ، تحقيق/خليل إبراهيم جفال ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى 1417هـ/1996م .
- 123- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، لعبد القادر بن بدران المتوفى 1346هـ ، تحقيق د/عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية 1401هـ .
- 124- المدونة الكبرى ، للإمام مالك بن أنس المتوفى 179هـ ، تحقيق / زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية بيروت .
- 125- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر ، محمد الأمين الشنقيطي المتوفى 1393هـ ، دار الفوائد بمكة المكرمة ، الطبعة الأولى 1426هـ ، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بمكة .
- 126- مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، لعبد الله اليافعي المتوفى 768هـ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ، الطبعة الثانية 1390هـ/1970م عن طبعة أولى بحيدر آباد 1337هـ .

التعليق بالأسماء عند الأصوليين (دراسة تحليلية تطبيقية)

- 127- المستدرك على الصحيحين ، لأبي عبد الله الحاكم ، المتوفى 405هـ ، تحقيق/مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1411هـ/1990م .
- 128- المستصفي من علم الأصول ، لحجة الإسلام الإمام الغزالي المتوفى 505هـ ، تحقيق/محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م .
- 129- مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى 241هـ ، حققه/شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية 1420هـ / 1999م .
- 130- المسودة في أصول الفقه ، تتابع على تصنيفها ثلاثة من آل تيمية ، المجد ابن تيمية المتوفى 652هـ ، وعبد الحليم ابن تيمية المتوفى 682هـ ، وشيخ الإسلام ابن تيمية 728هـ ، تحقيق/محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتاب العربي .
- 131- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، للفيومي المتوفى 770هـ ، المكتبة العصرية .
- 132- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، لمصطفى بن سعد الرحباني المتوفى 1243هـ ، المكتب الإسلامي بدمشق 1961م .
- 133- المعتمد في أصول الفقه ، لأبي الحسين البصري المتوفى 436هـ ، قدم له الشيخ/خليل الميس ، دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .
- 134- المعجم الكبير ، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ، المتوفى 360هـ ، تحقيق/حمدي عبد المجيد السلفي ، مكتبة العلوم والحكم بالموصل ، الطبعة الثانية 1404هـ/1983م .
- 135- معجم لغة الفقهاء ، لمحمد رواس قلعجي ، دار النفائس ، الطبعة الثانية 1408هـ/1988م .
- 136- المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية ، تأليف إبراهيم مصطفى وآخرين ، دار الدعوة .
- 137- المغني شرح مختصر الخرقي ، لموفق الدين ابن قدامة المتوفى 620هـ ، دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الأولى 1405هـ/1985م .
- 138- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، لمحمد الخطيب الشربيني المتوفى 977هـ ، دار الفكر بيروت .
- 139- المغني في أصول الفقه ، لجلال الدين الخيازي المتوفى 691هـ ، تحقيق د/محمد مظهر بقا ، طبعة مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى ، الطبعة الثانية 1422هـ/2001م .
- 140- المفصل في صنعة الإعراب ، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى 538هـ ، تحقيق د/علي بو ملحم ، دار ومكتبة الهلال بيروت ، الطبعة الأولى 1993م .
- 141- منتهى السؤل في علم الأصول ، لسيف الدين الآمدي المتوفى 631هـ ، تحقيق/أحمد فريد الزبيدي ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى 1424هـ/2003م .
- 142- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، لابن الحاجب المتوفى 646هـ ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1405هـ/1985م .

- 143- المنهج الأحمدي في تراجم أصحاب الإمام أحمد ، للعليمي المتوفى 928هـ ، تحقيق /محمد محيي الدين عبد الحميد ، مراجعة وتعليق عادل نويهض ، عالم الكتب بيروت ، الطبعة الأولى 1413هـ /1983م .
- 144- المهذب في فقه الإمام الشافعي ، لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى 476هـ ، دار الفكر .
- 145- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه ، للعلاء السمرقندي المتوفى 539هـ ، رسالة دكتوراه ، دراسة وتحقيق وتعليق/عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي ، من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى 1404هـ/1984م .
- 146- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لابن تغري بردي المتوفى 874هـ ، طبعة دار الكتب المصرية الأولى 1939م .
- 147- النحو الوافي ، لعباس حسن المتوفى 1398هـ ، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.
- 148- نشر البنود على مراقي السعود ، لأبي عبد الله الشنقيطي المتوفى 1230هـ ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب .
- 149- نفايس الأصول في شرح المحصول ، لشهاب الدين القراني المتوفى 684هـ ، تحقيق عادل عبد الموجود ، وعلي محمد معوض ، المكتبة العصرية ، الطبعة الثالثة 1420هـ /1999م .
- 150- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، للإمام جمال الدين الإسنوي المتوفى 772هـ ، ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ، للشيخ محمد بخت المطيعي المتوفى 1271هـ ، المكتبة الفيصلية بمكة ، مصورة عن نسخة المطبعة السلفية 1345هـ .
- 151- نهاية الوصول إلى علم الأصول ، المعروف بـ" البديع " ، لابن الساعاتي المتوفى 694هـ ، علق عليه /إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1425هـ/2004م .
- 152- نهاية الوصول في دراية الأصول ، لصفى الدين الهندي المتوفى 715هـ ، تحقيق د /صالح اليوسف ، ود/سعد السويح ، الناشر مكتبة نزار الباز ، الطبعة الثانية 1419هـ/1999م .
- 153- الواضح في أصول الفقه ، لأبي الوفاء ابن عقيل المتوفى 513هـ ، تحقيق د/عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1420هـ/1999م .
- 154- الوصول إلى الأصول ، لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان المتوفى 518هـ ، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد ، مكتبة المعارف بالرياض 1403هـ/1983م .
- 155- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لابن خلكان المتوفى 681هـ ، تحقيق د/ إحسان عباس ، دار صادر بيروت ، بدون تاريخ
- 156- الوفيات لابن رافع السلامي المتوفى 774هـ ، تحقيق صالح مهدي عباس ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى 1982م .

Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği

Murat KUMBASAR (*)

Öz

Dinimiz, ev sahibi olmayı asli ihtiyaçlardan saymaktadır. Bir evi olanlardan zekât almamaktadır. Mesken sahibi olmayı fitri bir ihtiyaç olarak görmektedir. Eminevim organizasyonu bir “elbirliği” sistemi ve “teavün” yardımlaşma hareketidir. Kiracılığı bitiren ve isteyen herkesi ev sahibi yapmayı arzulayan bir faaliyettir.

Batılılar mücadeleyi öngördüğü halde biz Müslümanlar “yardımlaşmayı” esas alıyoruz. Rabbimizin beyan buyurduğu ve emrettiği şekliyle “İyilikte yardımlaşın” emrî fermanı bir şekilde tecelli etmektedir Bilindiği üzere, günümüzde yardımlaşmanın belki en güzel şekli “kurumsallaşarak” yapılan yardımlaşmadır.

Bazı hocalarımızın bir defaya mahsus olmak üzere banka kredisiyle ev alma izni de tutarlılığını yitirmiş olup, “alternatif ev arayışları mutlaka değerlendirilmelidir” kanaatimizi efkârı umûmiyeye (kamuoyuna) iletmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: İslam, Mesken, Kredi, Yardımlaşma, Faizsiz

Having A House & Eminevim Model

Abstract

“To have a house” is a main necessity according to our religion. The ones who have only one house are accepted to be exempt about giving alms. Also it accepts the having a house as a natural necessity. Eminevim Organization is a cooperate and assistance system. It is business type that demands to finish the renting house system and support the people who want to buy a house.

Although western nationals foresee the struggle; we Muslims accept the assistance as the main. “Complete in goodness” is manifested as Allah stated

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi (kumbasar@atauni.edu.tr)

and ordered. As it is known, maybe the most pleasant type of the assistance is “institutional assistance” nowadays.

The accepted decision stated some authorities about buying house with banking credit system only one has not been valid yet. That’s why; we explain to public that people should consider the alternative financing method while buying the house.

Keywords: Islam, House, Credit, Solidarity, Interest-free

Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği

Bilindiği üzere insanın doğuştan getirdiği hakları beş temel olarak adlandırdığımız din ve vicdan hürriyeti, canın muhafazası hürriyeti, aklın korunması, neslin korunması ve malın muhafazası hakkı diye özetleyebileceğimiz, din-can-akıl-nesil-mal diye formüle edebileceğimiz bu temel haklarımız arasında mülkiyet edinme hakkımızın olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. Dinimiz, zekâtın alınmasını havaic-i asliyye şartına bağlamıştır. Bu şartın en önemli unsuru da bir mesken sahibi olmaktır. Ev sahibi olmak herkesin gönlünde yatan bir aslandır. Ticaret ehli, kamu görevlisi belki asgari ücretli ev sahibi olmayı hep düşünmüştür. Kimisi bu hedefine hemen ulaşmış kimisi de ulaşamamış ama bu düşüncesi daima var olmuştur. Hatta kendilerini sosyal devlet olan ülkeler, vatandaşlarının ev sahibi olmasını hizmetlerinin öncelikleri arasında görmüştür.

Mülk ve kâr kavramının hüsnü kabul gördüğü İslam ile mülkiyet ve kârın olmadığı Komünizm sisteminin arasındaki en büyük farkta budur. Tabi burada Kapitalizmdeki mal ve kârın varlığını da İslam’la benzerlik olarak algılamamak gerekir. Çünkü onlara mal ve kârın tekelleşmesi söz konusudur. “Kâr”la birlikte haksız bir zulüm aracı olan “faiz”e yer vermiştir. Zenginler ve fakirler arasında uçurum mevcuttur. Kapitalizmin uygulandığı ülkelerde zengin daha zengin fakir daha fakir olmaya mahkûmdur. Buna mukabil komünist rejim, prensip olarak faize karşı olmakla beraber bunun yanında mülkiyet hakkına ve kâra da karşı çıkmak suretiyle her iki rejimde insan tabiatına aykırı düşmektedir.¹

Uzun sözün kısası benim bir evim bulunmamaktadır. İfade edildiği üzere herkesin bir ev hayali bulunmaktadır. Benim de ev sahibi olma düşüncem olmuştur. Maaşımızdan tasarruf edelim, biriktirelim, önce peşinat sonra taksit ödeyelim şekilleri bize uymadı. Çünkü para biriktirme, tasarruf etme, peşinat hazırlama seçenekleri bir türlü beceremedik. Çünkü birkaç kere denememize rağmen başarılı olamadık. Dört çocuklu bir aileyiz; ikisi üniversite biri lise birisi de orta öğretimde okumakta. Aldığımız aylık ücretle ancak idare edebiliyoruz. Bütün bunları

¹ Necmettin Erbakan, *Davam*, MGV Yayınları, Ankara 2014, s. 16 vd.

söylerken her ay “ev” satın almak için az da olsa para ayırabileceğimizi ifade etmeliyim. Uzun araştırmalar yaptık. Önce inancımızla çelişen yani faizli banka kredisinin haram olduğunu gördük. Daha doğrusu mecburen maaşımızı bankadan almanın dışında bizim banka ile işimiz olmayacağını söylemeliyim. Finans kurumlarının sizin adınıza aldığı sonra size vadeli olarak sattığı evin de şüpheden ari olmaması bizi Eminevim organizasyonunu araştırmamıza sevk etti. Kadınların altın günü gibi değerlendirebileceğimiz sırası gelene evin alınması, peşinatı fazla verenlere daha erken, az verenlere veya hiç vermeyenlere daha geç bir sistemle ev sahibi yapıldığını gördük. Üç farklı sistemle ev sahibi olunabiliyor. Birincisi faiz ve vade farkı ödmeden her ay noter huzurunda yapılan bir çekilişle, ikincisi vade ortası teslim yani taksitlerin faizsiz olduğu bu sistemde 60-80-100-120 aylık ödeme seçeneklerinin vade ortasına gelindiğinde ev teslimi, üçüncüsü peşinat ile erken ev teslimi. Görüldüğü üzere faizsiz ve vade farksız olması bu sistemin en önemli özelliğidir. Belki bizim tercihimizde en önemli faktör de burasıdır.

Bir de bu sisteme dâhil olurken alınan organizasyon ücretinin meşru mu gayri meşru mu tartışmasını söyleyerek, dini yönden değerlendirmelerimize geçebiliriz. Organizasyon ücreti helaldir. Sistemi kurmuşlar, yürütüyorlar tabi ki maddi organizasyon ücreti almalı. Çünkü hizmet yürümez aksar. Meselâ, seyahat organizasyonu yapan şirketler nasıl ki verdikleri hizmetten bir ücret alıyor iseler burada da verilen hizmetten dolayı ücret talebinin helal olduğu kanaatini taşımaktayım. Yalnız alınan organizasyon ücretini aylık oranlara göre artıyor veya eksiliyor. Yani 120’lik guruba girenler yüksek ücret öderken 60’lık guruba girenler daha az ücret ödemekteler. Burada bir ğabn (aldatma) olduğunu söylemek oldukça zor. Çünkü her şey şeffaf bir şekilde cereyan etmektedir. Yine de fazla ödemeden söz edilirse şunu söyleyebiliriz: Emin Şirketler Gurubu bünyesinde bir de “vakıf” bulunmakta. Hagev Vakfı, yardıma muhtaç yerli yabancı herkese ulaşarak bir büyük görev ifa etmektedir. Bu sonuca araştırmalarımız sonuca ulaştığımızı söyleyebiliriz.

Aşağıda açıklanacağı üzere “İvazlı hibe” olarak tarif edebileceğimiz bu uygulamanın meşru mu gayri meşru mu olduğu hususunda fikir sahibi olunacağını belirtmememiz gerekir. Üyelerden her ay toplanan aidatlarla guruplara göre her birine bir ev alınması söz konusudur. Noter huzurundaki çekilişte ev almaya hak kazanan üyeye ne kadarlık bir eve girmişse (60-80-100-120-150) önce evi bulması isteniyor, bulunan ev eksperler marifetiyle satın alınarak ilgili kişi ev sahibi oluyor. Her ay gruptaki kişilerin ödediği taksit bir ev parası eder. Tapu çıkarılıyor elbette ki tapuya şerh düşürülüyor yani ipotek konuluyor. Taksitler bitiminde ödeme tamamlandığında ipotek çözülüyor ve evin tam ve gerçek sahibi olunuyor. Eve “satılamaz” şerhi konulmasıyla diğer müşterilerin hakkı korunmuş oluyor. Bilindiği üzere ipotek sistemi meşru bir sistemdir. Çünkü suiistimali ipotek sayesinde

önleyebilirsiniz. Eminevim sistemi ile ev, arsa, iş yeri başta olmak üzere her türlü gayrimenkul alınabilir.

Eminevim sisteminin konut kredisi, mortgage (ipotek) ve diğer ev alma yöntemlerinden farkı nedir? Sorusunun cevabı şu şekilde verilebilir. Birçok fark sayılabilir ancak bunların en başında; faizsiz bir sistem olması, her bütçeye göre seçenekler sunması, Türkiye'nin her yerinden ev alınabilmesi, Kirada olanlar için yardım yapılması, ev alacak kişiye ödemelerinde kolaylıklar sağlamasını sıralayabiliriz.²

Ev geç çıktığında ev fiyatları o güne kadar artar, istediğim evi alamayabilirim düşüncesi ise Eminevim yetkilileri tarafından şöyle cevaplandırılmaktadır:

- Eviniz geç çıktığında bugün düşündüğünüz evin o gün fiyatı büyük ihtimalle yükselecektir. Eminevim oluşan açığı kapatmak için iki farklı yöntem önermektedir. Bunlardan birincisi evinizi alana kadar size yapılacak yardımları ayrı bir hesapta biriktirmenizdir. Bu yöntemle o gün geldiğinde biriken yardımları ev almayı düşündüğünüz toplam rakamın üzerine ekleyip daha yüksek rakama düşündüğünüz evi alabilirsiniz. İkinci yöntem ise ilerleyen yıllarda gelirinizin de arttığını düşünürsek artan gelirinizin bir kısmıyla taksitlerinizi yükseltebilirsiniz yani almayı düşündüğünüz evin fiyatını arttırmış olursunuz.

- Eminevim sisteminde evin geç çıkması bir dezavantaj değildir. Evi geç çıkan müşterimiz o güne kadar kendinden önce evini alan kişilerden yardım aldığı için evini ucuza mal eder, taksitleri her ay belirli oranda azalır. Dolayısıyla evini erken alan ne kadar avantajlı ise geç alanda bir o kadar avantajlıdır.³

Ev çıkmadan kendisine kira yardımı yapıldığı halde ev çıktıktan kendisi diğer arkadaşlarına kira yardımında bulunuyor. Bir hususu önemine binaen ifade edeyim ki eğer biriken para iştirakçiye verilse ev veya otomobil alınmasa faize düşme tehlikesi söz konusu olabilir, hatta meşruluğu tartışılır hale gelirdi. Paradan para kazanmak tehlikesi gündeme gelirdi. Faizden ve vade farkından azade bu sistem, ev ve otomobil sahibi olmak isteyen dar gelirli ailelere bir “çıkış yolu” olma hüviyetini ihraz etmiştir. Halbuki Eminevim organizasyonu bir “elbirliği” sistemi ve “teavün” yardımlaşma hareketidir. Kiracılığı bitiren ve isteyen herkesi ev sahibi yapan bir faaliyettir.

Eminevim Şirketler Gurubu Başkanı Emin Üstün'ün 09.09.2015 tarihli çekiliş töreninin tanıtım filminde söylediği gibi “Batılılar mücadeleyi öngördüğü halde biz Müslümanlar “yardımlaşmayı” esas alıyoruz. Hakikaten Rabbimizin de beyan buyurduğu ve emrettiği şekliyle “İyilikte yardımlaşın” emrî fermanı bir şekil-

2 http://www.eminevim.com/merak_edilenler

3 http://www.eminevim.com/merak_edilenler

*de tecelli etmektedir.*⁴ Bilindiği üzere günümüzde yardımlaşmanın belki en güzel şekli “kurumsallaşarak” yapılan yardımlaşmadır. İnsanlarımız arasında karşılıklı güven ortamı kalktığı veya azaldığı için kurumlar aracılığı ile birbirimize yardım edebiliyoruz. Mesela normal şartlarda az gelirli kişilerin tasarruf imkanı dar olduğu için ne ev ne de araba sahibi olmaları neredeyse imkansız gibi gözükmektedir. Ancak “el birliği” sistemi ile birbirimize yardım edebiliriz ki bu da bir nevi kurumsallaşmadır. İnsanlar artık birbirlerine borç dahi vermekten imtina ettiği bir zamanda faize ve bankaya bulaşmadan aralarında yardımlaşma suretiyle ev veya araba sahibi oluyorsa, bu sistemi kuranları tebrik etmek gerekir.

Ancak tespit edebildiğim konu içeriklerini madde madde eklemeye çalışacağım:

1- Bu tür organizeleri düzenlemelerinden dolayı "Katılım ücreti" alınması/verilmesi caizdir.

2- Ortada olmayan bir malın (ev / araba vs) satışının geçerli olması için malın var olması ya da tesliminin mümkün olması gerekir. Zira olmayan bir şeyin satımı batıldır. Müşteri, alacağı evi daha en baştan (bina, kaçınıcı katta, arsa vb) seçebilmeli, alışverişi onun üzerine yapmalıdır. Sonradan kura ile çıkacak mal, muallakta iken ödeme yapılamaz.

3- Alınan malın fiyatı en baştan bilinerek (kesin belirlenmiş bir fiyat üzerine) antlaşma yapılmalıdır.

4- Kura ile teslim antlaşmalı alışveriş sisteminde, Kuranın erken çıkması durumunda anlaşılan / belirlenmiş olan aylık ödeme taksit miktarı arttırılmaktadır ki (Kura çıkan kimse ise, grup üyelerine %3,5 -üç buçuk- kira yardımı yapmaktadır. Bu şekilde ilk ay kura çıkıp ev alınan kimse ile son ay ev sahibi olan kimsenin enflasyondan kaynaklanan paranın değer kaybetmesinden etkilenmemesi sağlanma niyetiyle), bu caiz değildir.

5- Bu tür şirketler (genelde) Alışverişi üzerine anlaşılan (satın alınan) malın (ev / araba vs) kendisini ipotek ederler ki, satın alınan malın kendisinin ipotek edilmesi alışverişi fasid kılar, caiz değildir. Bu sebeple eğer illâ ki ipotek alacaksa, satın alınan maldan başka bir malı ipotek yapmaları gerekir ki, bunu da çok zor kabul etmektedirler.

Âişe (r.anhâ)'dan, şöyle nakledilmiştir:

"Peygamber (s.a.v.), Ebû Şahn adında bir Yahudî'den veresiye yiyecek satın aldı ve demirden zırhını ona rehin verdi"⁵

4 Maide: 5/2

5 Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, İstikrâz, I, Bûyu,14.

Katâde'nin, Enes (r.anh)'dan rivayeti ise şöyledir:

"*Rasûlullah (s.a.v) Medîne'de bir Yahudi'nin yanına zırhını rehin bıraktı ve ondan âile fertleri için arpa satın aldı*"⁶

6- Organizasyondan çıkmak için” bunu alışverişin öncesinde konuşmak gerekir.

İmam Ebu Hanife ve İmam Şafi'ye göre, böyle bir şart (hıyaru'ş-şart = sonradan vazgeçebilirim) ancak 3 gün için geçerli olur. Daha fazla bir süre için geçerli değildir. Böyle bir şart koşulduğu takdirde sözleşme fasid olur.

Hanefi Mezhebi müctehidlerinden İmam Ebu Yusuf ve İmama Muhammed'e göre, ihtiyaç olması durumunda“hıyaru'ş-şart”kaydını koymak, aylarca sonrası için de caizdir. Fakat, böyle bir şartın / cayma süresinin mutlaka belli olması - Malikîler dışındaki üç mezhebe göre- şarttır.⁷

7- Taraflar, işin başında yapılacak olan eşyanın tarif ve tavsifini yapıp (misâlen, yapılması planlanan evin aralarında ihtilaf çıkmayacak şekilde en ince ayrıntısına kadar özelliklerini, kullanılacak ürünün kalitesi vs. belirlenmeli) mâlum hale getirmek mecburiyetindedirler.

Masnu'un (siparişi verilen malın, misâlen ev), bedeli peşin veya veresiye olarak ödenebilir. Masnu', tarif ve tavsiyeye uygun olarak imal edilmemişse/yapılmamışsa, mustasnı' (iş yaptıran, siparişi veren, müşteri), onu kabul veya red hususunda muhayer olmalıdır. İsterse kabul eder, isterse reddeder.

8- Gününde / vâdesinde ödenmeyen taksitlerden dolayı gecikme zammı adı altında normal taksitten fazla ödeme (faiz) alınır!⁸

Eminevim hakkında Mehmet Talu hocamızın görüşlerini paylaşmak isteriz:

“Eminevim”in “Çekilişli Sistem, Vade Ortası Teslim ve Peşinatlı Erken Teslim” şeklinde uyguladığı sistem: İvaz yani bağışlanan tarafa herhangi bir mükellefiyet yükleyen şart ile yapılan hibe'den, bir teavün yani karşılıklı bir yardımlaşmadan, dayanışmadan ibarettir. Ekseriyetle kadınlar arasında düzenlenen “altın günü” de bu iki prensibe dayanmaktadır. ALLAH Teâlâ şöyle buyurdu:

“... İyilik etmek ve takva yani ALLAH Teâlâ'nın yasaklarından sakınma üzerinde birbirinizle yardımlaşın. Günah işlemek ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın. ALLAH Teâlâ'dan korkun; çünkü hiç şüphe yok ki ALLAH Teâlâ'nın cezası çok çetindir, şiddetlidir.”⁹

6 el-Cassâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi; *Ahkamu'l Kur'an*, Beyrut 2003, II/258.

7 Vehbe Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletühü, Daru'l-Fikir, Dımaşk 1989, IV/254-257.

8 http://www.islam-tr.com/forum/konu/eminevim-sistemi-caiz-mi_.8337/

9 Maide: 5/2

Görüldüğü üzere ALLAH Teâlâ birr u takva üzere teavünü emretmektedir.

Bunun karz-ı hasen veya sarf ile alakası bulunmamaktadır. Çünkü uygulamada iştirakçi yani organizeye katılanlar fiilen ne borç vericidir, ne de borç alıcıdır. Alıcı ve satıcı da değildirler. Onlar ancak karşılıklı hibe ve yardım edici ve hibeyi, yardımı kabul edicidirler.

Konu ile ilgili kısa bir bilgi verirsek:

Bazı hibelerin birer ivaz şartıyla yapılması muteberdir. Binaenaleyh ivaz şartıyla mukayyed olan hibeler, sadakalar sahih ve şart muteberdir, şer'an caizdir. Bu ivaz gerek hakikaten bir bedel olsun ve gerek birlikte ikamet etmek, zulümde bulunmamak, boşamamak gibi hükmen bir bedel, bir ivaz olsun müsavidir.

Meselâ: Bir kimse, bir şahsa hitaben: Bana şu kadar para vermek veya benim şu kadar borcumu ödemek şartıyla şu evimi sana hibe ettim deyip o şahıs da bu şartı kabul ve ifa eylese hibe lâzım olmuş olur.

Şart veya mükellefiyeti de içine alabilen ivazlı hibe başlangıç itibariyle hibe ise de, sonuç itibariyle satımdan ibarettir, bu yüzden de câizdir.¹⁰

Nitekim Mecelle, Madde:855 de: “İvaz şartı ile olan hibe sahih ve şart muteberdir.” hükmü yer alır. Bundan sonra, konu şu iki misalle açıklanır.

İvazı, hakîkî olan bedele misal:

Meselâ, bir kimse şu mekûle ivaz vermek, yahut kendisinin malûmül-mikdar deynini edâ etmek şartıyla, birine bir şey hibe ettikte, mevhubün leh ol şarta riayet eder ise, hibe lâzım olur, etmez ise vâhib dahi hibesinden rucû' edebilir.

İvazı, hükmî olan bedele misal:

Kezalik bir kimse ölünce kendisini beslemek şartıyla mülk akarını birine hibe ve teslim ettikte, mevhubün leh şart-ı mezkûr üzere vahibi beslemeğe razı iken, vahib nâdim olup da hibesinden rucû' ile ol akarını istirdad edemez.

Bu metnin sadeleştirilmesi:

İvazı, hakîkî olan bedele misal:

Meselâ, bir kimse şu malûm ivaz vermek, yahut kendisinin miktarı malûm borcunu ödemek şartıyla, birine bir şey hibe ettiğinde, kendisine hibe yapılan şahıs o şarta riayet eder ise, yani mezkûr ivazı verir veya o borcu öderse hibe lâzım

10 Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınları, İstanbul 1985, IV/241; es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, XII/75; İbnu'l-Hümmam, Kemuliddin Muhammed b. Abdül-Vahid, Fethu'l-Kadir alel-Hidaye, Darül Fikr, Beyrut ts., IX/49; Zeylaî, *Tebyinü'l-Hakkak*, 5/98; ibn Nuceym, *el-Bahru'r-Raik*, 7/292; İbn Abidin, 8/488; ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslami*, 5/29.

olur, yani artık hibeden dönemez, vaz geçemez. Riayet etmez ise hibe eden de hibesinden dönebilir, vaz geçebilir.

İvazı, hükmî olan bedele misal:

Yine bir kimse ölünceye kadar kendisine bakmak şartıyla mülkü olan malını birine hibe ve teslim ettiğinde, kendisine hibe yapılan şahıs, mezkûr şart üzere hibe edeni bakmaya razı iken, hibe eden pişman olup da hibesinden dönmekle, vaz geçmekle o akarımı geri alamaz.

Fakat hibe edilen şahıs, koşulan şarta riayet etmezse hibe eden, hibesinden vazgeçerek hibe ettiği şeyi geri alabilir. Yoksa şartı ifa etmeye icbar edilemez. Çünkü bu, teberru demektir. Teberrua ise icbar edilemez.

İvaz şartıyla hibede ivazın malûm olması şarttır. İvaz meçhul olursa, şart fâsid olur. Hibe fâsid olmaz. Çünkü hibe, fasid şart ile fâsid olmayan akidlerdendir.

İvazlı hibe'nin caiz olması şu vb. hadis-i şeriflere dayandırılmaktadır:

Abdullah b. Abbas (R.A.) dan rivayete göre: Bir bedevî Resûlullah (S.A.V.) efendimize bir hibede bulundu. Resûlullah (S.A.V.) efendimiz de kendisine, buna mukabil karşılığını verdi ve:

" Râzı oldun mu?" diye sordu. Bedevî:

- Hayır, dedi; Resûlullah (S.A.V.) efendimiz bedeli artırdı ve:

"Râzı oldun mu?" diye sordu. Bedevî yine:

- Hayır, dedi; Resûlullah (S.A.V.) efendimiz bedeli yine artırdı ve:

" Râzı oldun mu?" diye sordu. Bedevî:

- Evet, dedi. Daha sonra Hz.Peygamber (S.A.V.) efendimiz:

"Vallahi Kureys'den veya Ensâr'dan yahut Sekîf'ten olandan başka hiç bir kimseden hibe almamak içimden geçti." ¹¹ buyurdu.

Hz.Ömer (R.A.) de, yapılan bir hibeye, karşılık bekleyen kimse hakkında: Ya bağışladığı şey geri verilmelidir, ya da mukabil bir ıvaz ödenmelidir, demiştir.¹²

İvaz verilmesi halinde hibeden dönülemeyeceği: Abdullah b. Ömer (R.A.) den rivayet edilen Resûlullah (S.A.V.) efendimizin:

"Bir şeyi hibe eden kimse, kendisine ondan bir karşılık verilmediği müddetçe, hibesini geri almaya en müstehak olandır." ¹³ hadis-i şerifinde bildirilmektedir.

11 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut ty., I/295; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, (Thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983, IX/105.

12 Abdurrezzak, *el-Musannef*, IX/105.

13 el-Hâkim, Muhammed b. Abdillan en-Nesayburi, *Müstedrek Ala's-Sahihayn* (Thk. Muhammed Abdülkadir), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, II/52.

Hz.Ömer (R.A.) şöyle demiştir: *Bir kimseye, Allah yolunda savaşsın diye bir atı hibe etmişim. Atın yanında olan o zât, ata iyi bakmadı ve onu zayıflattı. Ben de zât bu atı ucuza satar diye düşünerek, onu o adamdan satın almayı istedim. Ve hibe ettiğim bu atı tekrar satın alabilir miyim diye Hz.Peygamber (S.A.V.) efendimize sordum. Hz.Peygamber (S.A.V.) efendimiz:*

*“Eğer o adam bu atı sana bir tek dirhem karşılığında verse de, artık sen o atı satın alma. Çünkü sadakasına dönen kimse, kusmuğuna dönen köpek gibidir.”*¹⁴ buyurdu.

İvazlı hibe'nin zikredilen bu vb. hadis-i şeriflere dayandırılması, esasında bu usulle, hibenin iki taraflı bir akde dönüşmesinin değil; bir kısım ibadetlerin işlenmesini, sosyal yardımlaşmayı teşvik etme gibi gayelerin hedeflendiği söylenebilir. Böylece bağışta bulunulan kişiye dinî veya ahlâkî bir görev yükleyen, onu hayra ve ibadete yönlendiren veya ölünceye kadar bakma gibi insanî bir maksat taşıyan bağışlamalara da imkân verilmiş olmaktadır.

Fakihlerin çoğunun, ivazlı akitlere konu olmasını uygun görmediği gayrimuayyen ve gayrimalum bir mal ve hizmetin, hibe akdinde ivaz olmasına müsaade etmesi, en azından böyle bir şartı, fâsit; akdi ise sahih görmesi bundan kaynaklanır.

Hibede ivaz, akit sonrasında bağışlanan tarafından gönüllü olarak verildiğinde İvazlı hibe, akit esasında şart koşulan veya kararlaştırılan bir karşılık konumunda olduğunda ise İvaz şartlı hibe söz konusudur.

Birinci tür ivazlı muamele, birbirinden bağımsız iki ayrı hibe akdi olarak da görülebilir ve bu tür ivaz akdin mahiyetine tesir etmez. Hatta hibeye hibeye karşılık verme, verilen hediyeye hediye ile mukabele etme çerçevesinde düşünüldüğünden olumlu da karşılanır.

Ata b. Ebî Müslim Abdullah el-Horasanî (R.A.) den rivayete göre Resûlullah (S.A.V.) efendimiz:

*“Birbirinizle musâfaha edin ki, kalplerdeki kin gitsin! Birbirinizle hediyeleşin ki birbirinize sevginiz artsın ve aradaki düşmanlık yok olsun.”*¹⁵

İvaz şartlı hibe ise Hanefîler'den Züfer dahil fakihlerin çoğunluğuna göre başlangıçtan itibaren satım hükmünde iken Hanefîler'in çoğunluğuna göre başlangıç

14 Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Hibe, 29, No: 925; Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureysî en-Nisaburi, *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Hibe, 2.

15 Malik b. Enes, *el-Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Darü'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiye, Kahire, Hüsnü'l-Huluk, 4, No: 1731, 2/407; Buhârî, İstikraz, I, Büyü, 14; el-Casâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, II/258; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslami*, IV/254-257.

itibariyle hibe; sonuç itibariyle satım sayılır. Yapılan işlemin hibe veya satım sayılması bilhassa kabz öncesi akdin bağlayıcılık kazanması, şüf'a, ayıp veya görme muhayyerliği gibi hakların gündeme gelmesi yönüyle önem taşır. Ayrıca bu tür ivaz, akdi bir bakıma iki taraflı hale getirdiğinden bağışlayanın akdî sorumluluğuna ve rüçû hakkına da olumsuz yönde tesir eder.

Eminevim organizatördür

Sistem incelendiğinde, uygulamada Eminevim; organize sözleşmesinde, fiilen vekâlet ve kefalet de bulunan belirli şartlar ve belli bir akit ile yüzlerce, hatta binlerce iştirakçiyi, katılımcıyı bir araya getiren organizatördür, satıcı değildir. Aldığı ücret, organize ücretidir, yani yaptıkları hizmet, iş karşılığında aldıkları bir ücret, bir komisyonudur.

Bir malın veya hizmetin satımında aracı olunması karşılığında alıcı veya satıcıdan yahut her ikisinden aralarında tespit edilen oranda ücret, komisyon alınması, tarafların aldatılması gibi İslam'ın yasakladığı bir durum söz konusu olmadıkça helaldir.

Eminevim, icabında biriken organize ücretini değerlendirmek veya iştirakçilere daha ucuza mal etmek amacıyla ayrıca inşaat sektörüne girip ev vs. yaparsa, bunu iştirakçilere satamaz, satarsa organize veya emlak ücreti alamaz. Çünkü satıcının satış bedelinden başka bir ücret, mesela emlakçı veya organize ücreti alması caiz değildir.

Bu sebeple Eminevim'in bu gibi faaliyetlerini başka bir şirket adı altında yapması ve organizatör adıyla A veya B şirketinden; iştirakçilere satın aldığı gibi o şirketten satın alması gerekir.

Grupta evini teslim alan iştirakçilerin, normal taksitlerinden fazla ödedikleri miktarın, organize gereği kendilerinden sonra ev alacaklara bir yardım kabul edilmesi, kira olarak değerlendirilmemesi gerekir. Çünkü evini alan kişi, artık o evin sahibi olmuştur, ev sahibi kira ödemez. Ev sahiplerinin ödedikleri fazla miktar, organize gereği şart koşulan bir hibe, bir yardım olup kesinlikle borçlanma değildir. Binaenaleyh ortalıkta ne "ribal-fadl" ve ne de "riben-nesâ" vardır.

İştirakçi paranın bir kısmını peşin öderken, bunu müşteri vasfıyla da borç veren vasfıyla da yapmıyor. Yukarıda izah edildiği gibi şartlı hibe edici vasfıyla yapıyor. Parayı alan yani Eminevim de organize sözleşmesi gereği almaktadır.

Taksitlerini dondurmuyup zamanında ödemeyen iştirakçilere, müeyyide ve yaptırım maksadıyla herhangi bir oranda gecikme cezası yansıtılması ivazlı hibe ve teavüne aykırıdır. Bunun yerine:

a- İştirakçi, evini eğer teslim almamışsa, ödemediği taksit kadar teslim tarihi ileri atılabilir, tıpkı öne alındığı gibi.

b- İştirakçi, evini eğer teslim almışsa, ödemediği taksitlere, vaki tüfe miktarı hibesinde artırma şartı eklenebilir. Bu miktar da Eminevim'e değil; sadece o iştirakçinin dahil olduğu gruba ait olur.

Organizede, dinin temel prensiplerine aykırı olmayarak koşulan bir takım şartlar, meşrûdur. Çünkü şart veya mükellefiyeti de içine alabilen ivazlı hibe başlangıç itibariyle hibe ise de, sonuç itibariyle satımdan ibarettir, bu yüzden de câizdir.”¹⁶

Sonuç

Yukarıdan beri izah edildiği üzere “havaici asliyye”den sayılan mesken yani ev, Dinimizce aslı ihtiyaç olarak görülmüş, zekâtтан muaf tutulmuştur. Ev sahibi olmak, zengin olmakla eş değer görülmemelidir. Çünkü her ev sahibini zengin sayamayız. Sadece asli ihtiyaçlarından birine sahip olduğuna hükmederiz.

Sadece gelecek olursak, orta ve dar gelirli ailelerin ev sahibi olması neredeyse (faiz ve krediye düşmeyecekse) imkânsız gibidir. Çünkü gelir bellidir. O gelirle, ev sahibi olmak her yiğidin harcı değildir. Böyle olunca bu gelir guruplarının, ev sahibi olması için alternatif arayışında olması gayet tabiidir ve doğaldır. Onların da ev sahibi olma hakları vardır. Hep kiracı olmak, onların kaderi olmamalıdır. Bir çıkış yolu aranmalıdır. İnceleme ve araştırma neticesinde bizzat kendi yetkilileriyle görüşmeler, internet ortamında gazete vb. yayınların değerlendirilmesi sonucunda Eminevim Organizasyonundan bir ev sahibi olmayı daha önce beyan etmiştim. Kendimden misal verecek olursam emekli olsam dahi ulaşamayacağım eve, Eminevim sayesinde ulaşabileceğim kanaati hasıl oldu. Erzurum'da ev sahibi olma niyetiyle 150000 yüzellibin liralık evi,100 aylık guruba dahil olma suretiyle 51. ayda evimize kavuşmak üzere (arada fazla yatırmamak bile) dört sene üç ay gibi bir sürede evimize ulaşmak gibi bir imkân sunulduğunu gördük. Aradaki çekişlerde kur'a bize çıkarsa onu da bir nimet olarak göreceğimizi açıklamalıyım. Bu arada bizim dahil olduğumuz guruba 9735 lira organizasyon ücreti ödediğimizi de söylemeliyim. Yukarıda da beyan etmiştim bu organizasyon bedeli meşrudur ve hizmetin devamı için de belki elzemdir.

Şayet banka kredisi kullanılmış olsaydı (TOKİ vb) bizim ödediğimiz faiz, Eminevim organizasyon ücretinden kat be kat daha fazla olacak, manevi mes'uliyeti de yanında cabası olacaktı.

Bazı hocalarımızın bir defaya mahsus olmak üzere banka kredisiyle ev alma izni de böylece tutarlılığını yitirmiş olup, “alternatif arayışları mutlaka değerlendirilmelidir” kanaatimizi efkârı umûmiye'ye iletme isteriz.

16 <http://www.islam-tr.com/forum/konu/eminevim-sistemi-hakkinda-genis-bilgi.31672/>

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut ty.

Abdurrezzâk, *el-Musannef*, (Thk. Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1985.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

el-Cassâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *Ahkamu'l Kur'an*, Beyrut 2003.

Erbakan, Necmettin, *Davam*, MGV Yayınları, Ankara 2014.

el-Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nesayburi, *Müstedrek Ala's-Sahihayn* (Thk. Muhammed Abdülkadir), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

İbnu'l-Hümmam, Kemuliddin Muhammed b. Abdil-Vahid, *Fethu'l-Kadir alel-Hidaye*, Darül Fikr, Beyrut ts.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Darü'l-Ihyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire.

Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureysi en-Nisaburi, *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed, *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986.

Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletühü*, Daru'l-Fikir, Dimaşk 1989.

http://www.eminevim.com/merak_edilenler

<http://www.islam-tr.com/forum/konu/eminevim-sistemi-hakkinda-genis-bilgi.31672/>

http://www.islam-tr.com/forum/konu/eminevim-sistemi-caiz-mi_.8337/

KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Haziran) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında “Times New Roman” yazı stilinde, “11 punto” ve “Tam: 16 nk” satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm, alttan 5 cm, soldan 4.5 cm, sağdan 4.5 cm ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Başlıklar ilk harfi büyük, diğerleri küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri “adı-soyadı” sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (adı, soyadı sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmasıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “TraditionalArabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.

8. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre ismi, sûre no, ayet numarası (Bakara, 2/15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Müslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

Uygulamalı Örnekler

Kitap

Örnek: Emin Aşıkutlu, , *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İFAV. Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

Editörlü kitap

Örnek: Bülent Uçar, (Ed.), *Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

Tez

Örnek: Hikmet Atan, Mâna ile Hadis Rivâyeti, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Bilimsel Dergi Makalesi

Örnek: Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 21, Ankara, 1996.

Çeviri kitaplar

Örnek: Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, (Çev. Ayşe Meral), İnsan Yay., İstanbul, 1998.

Kurum Yayınları

Örnek: TÜBİTAK, 21. Yüzyılda Bilimsel Yayıncılık: Hedefler ve Yaklaşımlar, TÜBİTAK, Ankara, 2002.

Yazarı Olmayan Eser: Anonim

Örnek: The Chicago Manual of Style (14th edition), The University of Chicago Pres, Chicago 1993.

Yazıların gönderileceği dergi e-posta adresi:

kafkasilahiyatdergi@gmail.com

Dergimizin web adresi:

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kafifd>