

# Rumeli

## RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

مجلة روم اهل للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies

ISSN : 2564 - 7903 - Yıl / Year : Sonbahar / Autumn 2019 - Sayı / Issue : 4



TRAKYA  
ÜNİVERSİTELERİ BİREĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

# RUMELİ

İslâm Araştırmaları Dergisi

مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Journal of Islamic Studies

Yıl / Year: 2 – Sonbahar / Autumn 2019 - Sayı / Issue: 4



ISSN: 2564-7903

Dergimizin Tarandığı Veritabanı ve İndeksler:



**RUMELİ**  
**İslâm Araştırmaları Dergisi**  
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية  
**Journal of Islamic Studies**

ISSN: 2564-7903

**Sahibi / Owner**  
Trakya Üniversiteler Birliği  
İlahiyat Fakülteleri Adına  
Prof. Dr. Cevdet Kılıç  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Editör / Editor**  
Dr. Mustafa Şentürk  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Yardımcı Editörler / Co-Editors**  
Dr. Tuba Yıldız  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. İtir Rruğa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. Feim Gashi  
Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Dr. Yakup Bıyıkoğlu  
Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi  
Dr. Ümit Eker  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi

**Yazı İşleri Müdürü /  
Responsible Manager**  
Dr. İtir Rruğa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Dr. Mustafa Şentürk  
mustafasenturk@trakya.edu.tr  
Dr. İtir Rruğa rruğailir@trakya.edu.tr  
Dr. Tuba Yıldız tubayildiz@trakya.edu.tr

**Yayıncı / Publisher**

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Balkan Yerleşkesi, 22030, Edirne,  
TÜRKİYE

**Amblem Tasarım / Emblem Design**  
Dr. Ömer Kasım Kahya

**Grafik Tasarım / Graphic Design**  
Dr. İtir Rruğa  
Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

**Adres / Adress**  
Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Balkan Yerleşkesi 22030 Edirne -  
TÜRKİYE  
Tel. 0 284 235 68 99 Fax. 0 284 235 08 87  
rumelislam@trakya.edu.tr

**Basım Yeri / Place of Publication**  
Trakya Üniversitesi Matbaası  
Edirne Teknik Bilimler MYO Sarayıçı  
Yerleşkesi EDİRNE



**Basım Tarihi / Printing Date**  
Ekim / October - 2019



<https://rumeli.trakya.edu.tr/>  
<https://dergipark.org.tr/rumeli>



rumelislam@trakya.edu.tr



<https://www.facebook.com/rumeli.islamicstudie>

s.3



rumeliislam@rumeliislam

**Uluslararası Danışma Kurulu /  
International Advisory Board**

- Dr. Abdullah Taha İmamoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Abdurrahman Okuyan  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Adem Apak  
Uludağ Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmad Sawan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Çapku  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Faruk Güney  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ahmet Öz  
K. Maraş Sütçü İmam Üni., Türkiye
- Dr. Ali Karataş  
Sakarya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Öztürk  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bayram Ali Çetinkaya  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Bekir Zakir Çoban  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Faredin Ebibi  
Üsküp Üniversitesi, Makedonya
- Dr. Fatih Toktaş  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fatih Yakar Trakya Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Habibe Kazancıoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halil Aldemir  
Kilis Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Halim Işık  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Coşkun  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Hasan Maçın  
Adıyaman Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İbrahim Kocabaş  
Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İlyas Çelebi  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
- Dr. İrfan Morina  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. İsmail Çalışkan  
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mahmut Yazıcı  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Dalkılıç  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Demirtaş  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Kenan Şahin  
Ordu Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mehmet Ümit  
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muammer Bayraktutar,  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Murat Sula  
Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Hocoğlu  
RTE Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Necip Yılmaz  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Mustafa Özel  
Şehir Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Özli  
Fırat Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nazar Omran  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Nebile Özmen  
Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Şengün  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necdet Ünal  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Necmettin Gökkr  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Aydın  
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Altaş  
Marmara Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Oğuzhan Ş. Yağmur  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Başkan  
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ömer Soner Hunkan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye

- Dr. Özkan Öztürk  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ramadan Doğan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Raşit Küçük  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Rıdvan Canım  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sema Geyin  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Serpil Başar  
Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye
- Dr. Seyfullah Efe  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Siham Mevid  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Suat Erdem  
Bozok Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Süheyl Ünal  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Thaer Alhallak  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yakup Yılmaz  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yasemin Sarı  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Yusuf Şen  
Bayburt Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Zübeyir Bulut  
Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Ali Hüseyinoğlu  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Behlül Kanaçi  
Karadağ İslam Birliği, Karadağ
- Dr. Cevdet Kılıç  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emina Sadikovic  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Emine Arslan  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Enver Gicic  
Uluslararası Novi Pazar Üni., Sırbistan
- Dr. Fatih Köse  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Irfan Morina  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Mensur Nuredin, Üsküp Üniversitesi,  
Makedonya
- Dr. Mesut İdriz  
Uluslararası Sarajevo Üniversitesi, Bosna  
Hersek
- Dr. Mohammad Jaber Thalji  
Yarmouk Üniversitesi, Ürdün
- Dr. Muhammed Altaytaş  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Muzaffer Üzümcü  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nevzat Erkan  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nimetullah Akın  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Nizamettin Karataş  
Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Nurullah Koltaş  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Salih İnci  
Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Sefer Hasanov  
Sofya Yüksek İslam Enstitüsü,  
Bulgaristan
- Dr. Selahattin Aktı  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye
- Dr. Üzeyir Durmuş  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Türkiye

**Uluslararası Yayın Kurulu /  
International Editorial Board**

- Dr. Safvet Halilović  
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Almir Fatić  
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Zuhija Hasanović  
Sarajevo Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Sulejman Topoljak  
Bihac Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Şukriya Ramiç  
Zenica Üniversitesi, Bosna Hersek
- Dr. Abas Jahja  
Trakya Üniversitesi, Türkiye
- Dr. Fahrush Rexhepi  
Priştine Üniversitesi, Kosova
- Dr. Ahmad Sawan  
Trakya Üniversitesi, Türkiye

## Editörden...

### بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz'in 4. sayısını çıkarmayı lutfeden ve bu yolda işimizi kolay eyleyen Rabbimize hamd, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve O'nun sevgili ailesine ve ashâbına salât-ü selâm ve siz değerli okuyucularımıza selâm ederiz.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergimiz'i yine seçkin bir sayıyla siz değerli okuyucularımızın ve ilim erbâbının beğeni ve ilgisine sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Bu sayımızda İstanbul'dan İşkodra'ya, oradan da Lübnan ve Afrika'ya uzanacağız. İbn Rüşd ile Felsefe'ye, arz hakkındaki âyetler ile Tefsir'e, fiil çekimleri ile de Arapça'ya dalacağız.

Tuba Yıldız, *İşkodralı Vasa Paşa'nın Cebel-i Lübnan'da Reform Politikalarını* sizler için yazdı.

Ahmet apku, *İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplumunu* ele aldı.

Ahmet Ağralı, *İlk Dönem ve ağdaş Dönem Literatürü Bağlamında Arz Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımları* işledi.

Nevzat Erkan, *H.1117/M.1705 Tarihli Sicil Kaydına Göre Osmanlı İstanbul'unda Cenaze ve Defin İşlemlerini* araştırdı ve elde ettiği bulguları bizimle paylaştı.

Ahmad Alalı, *Arapça İ'râb ve Dilbilgisi Kurallarının Öğretiminde Karinelerin Rolüne* değindi.

Mahama Kouanda, Burkina Faso'daki İslâm eğitim kurumları Ketâtib'leri sizler için yazdı.

Dergimizin bu sayısındaki kitap tanıtımını Abdurrahim Bilik yaptı. Bilik, Ahmet Yaman'ın *Siyaset ve Fıkıh* isimli kitabını tanıttı bizlere.

Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'nin 4. sayısının hazırlanıp ilim-irfan hayatımıza kazandırılması için kıymetli mesailerini samimiyetle sarf eden değerli *Editör Yardımcılarıma, Yayın ve Danışma Kurulu Üyelerimize, Yazarlarımıza, Hakemlerimize* ve dizgiden baskıya kadar *Destek Elemanlarımıza* ilim dünyası adına çok teşekkür ederim.

Aynı inanç, heyecan ve ilgiyle, önümüzdeki sayıda buluşmak ümidiyle.

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK  
Editör

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Articles

**İşkodralı Vasa Paşa'nın Cebel-i Lübnan'da Reform Politikaları (1883- 1892)**  
The Political Reforms of Vasa Pasha in Mount Lebanon (1883-1892) ..... 7-20  
Tuba Yıldız

**İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum**  
Philosophy and Society in the Thought of Averroes ..... 21-34  
Ahmet Çapku

**Arz Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar: İlk Dönem ve Çağdaş Dönem**  
**Literatür Bağlamında Bir Değerlendirme**  
Scientific Approaches to Verses About the Earth ..... 35-53  
Ahmet Ağralı

**Osmanlı İstanbul'unda Cenaze ve Defin İşlemleri: H.1117 / M. 1705 Tarihli Sicil**  
**Kaydına Göre**  
Funeral and Burial Procedures in Ottoman Istanbul: According to the Registry Dated  
H.1117/M. 1705 ..... 54-64  
Nevzat Erkan

**القرائن في تعليم قواعد اللغة العربية والإعراب**  
Arapça İ'râb ve Dilbilgisi Kurallarının Öğretiminde Karinelerin Rolü ..... 65-75  
Ahmad Alalı

**نشأة الكتاتيب في بوركينا فاسو**  
Burkina Faso'da İslami Eğitim Kurumlarının Ortaya Çıkışı ..... 67-75  
Mahama Kouanda

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Siyaset ve Fıkıh** ..... 86-90  
Abdurrahim Bilik

## Araştırma Makaleleri / Articles

### İşKODRALI VASA PAŞA'NIN CEBEL-İ LÜBNAN'DA REFORM POLİTİKALARI (1883- 1892)

Tuba Yıldız\*

Geliş Tarihi : 30 Temmuz 2019

Kabul Tarihi : 15 Ekim 2019

#### Öz

1860 Mayıs'ında Cebel-i Lübnan'da Dürzi ve Maruniler arasında çıkan büyük çatışma bölgenin bugüne uzanan siyasi sisteminin temellerini oluştururken, Cebel-i Lübnan idari yapıdan hukuki düzene, imar faaliyetlerinden asayiş meselelerine kadar uzun soluklu reformist bir döneme şahitlik etti. Bu aşamada 1861'den itibaren doğrudan İstanbul'a bağlı olarak özerk bir biçimde yönetilen bölge, merkezden atanan mutasarrıfların reform çabalarıyla istikrarlı bir yapıya kavuşturulmaya çalışıldı. Bununla birlikte mutasarrıfların Cebel-i Lübnanlı olmaması reformlara karşı gösterilecek iç reaksiyonların tespit edilmesini zorlaştırıyor, aynı zamanda yeni idari sistem beş büyük Avrupa Devleti'nin onayıyla kurulduğu için yapılan her yeni uygulama bu devletlerin çıkarlarıyla örtüşüp örtüşmediğine göre dış reaksiyonla karşı karşıya kalıyordu. Dolayısıyla Cebel-i Lübnan idarecilerinin bölge için uygulamayı öngördükleri reform politikaları, iç ve dış dinamiklere bağlı olarak gelişiyor, değişiyor, zaman zaman da bir sorun olarak Sadaretin karşısına çıkıyordu.

Bu çalışma Cebel-i Lübnan'ın dördüncü mutasarrıfı olan İşkodra doğumlu Arnavut Paşko Vasa Paşa'nın mutasarrıflığa uzanan politik hayatı ile 1883-1892 yılları arasında bölgede yürüttüğü idari ve hukuki reform girişimlerini ele almaktadır. Vasa Paşa, Osmanlı Devleti'nin yüzyılın siyasi buhranlarıyla mücadele ettiği bir dönemde Cebel-i Lübnan'da yönetimi devralmış, bu minvalde bölge sınırları içinde hem iç problemlerle hem de uluslararası müdahalelerle karşı karşıya kalmıştır. Çalışmada Paşa'nın bu müdahaleler karşısındaki politik duruşu incelenecek, yanı sıra yaptığı idari ve hukuki değişimlerle Cebel-i Lübnan'ın mezhep sorunlarına yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cebel-i Lübnan, Vasa Paşa, İdari Sistem, Hukuk, Uluslararası Müdahaleler, Arnavut, İşkodralı / Shkoder.

### THE POLITICAL REFORMS OF VASA PASHA IN MOUNT LEBANON (1883-1892)

#### Abstract

In May 1860, while the major conflict which took over between Druze and Maronites in Mount Lebanon forming the basis of the region's political system, the region witnessed a long-term reformist period from the administrative structure to the legal order and from zoning activities to public order issues. At this stage, the region, which was autonomously governed directly from İstanbul as of 1861, the governors – *mutasarrif*- appointed from the center tried to achieve a stable structure through the administrative reform efforts. However, because the mutasarrifs were not from the Mount it was difficult to identify the internal reactions to the reforms. At the same time, since the new administrative system was established with the approval of the five major European States, every new practice faced external reaction in the context of whether these states overlapped their interests. Therefore, the reform policies envisaged by the rulers for the region developed and changed and sometimes became a problem for İstanbul, depending on the internal and external dynamics.

This study examines the political life of Albanian Pashko Vasa Pasha, born in Shkoder, the fourth governor of Mount Lebanon, and his administrative and legal initiatives in the region between 1883-1892. Vasa Pasha took over the administration in Mount Lebanon during a period when the Ottoman Empire struggled with the political crises of the century and faced both internal problems and international interventions within the borders of the region. In this study, the political stance of Pasha against these interventions will be examined, as well as the approach to sectarian problems of Mount Lebanon with administrative and legal changes made by him.

**Keywords:** Mount Lebanon, Vasa Pasha, Administrative System, Judicial Reforms, International Interventions, Albanian, İşkodralı / Shkoder.

\* Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tubayildiz@trakya.edu.tr, Orcid Id: 0000-0002-7152-4421.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Yıldız, Tuba. "İşkodralı Vasa Paşa'nın Cebel-i Lübnan'da Reform Politikaları". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019): 7-20.



## Giriş

Bugün Lübnan'ın altı kazasından biri olan Cebel-i Lübnan ili; tarihi literatürde 1842 yılına kadar bir emirliğin, 1842'den 1861'e kadar biri Dürzi diğeri de Maruni olmak üzere iki kaymakamlıkla yönetilen bir bölgenin, 1861'den Osmanlı Devleti'nin elinden çıkıncaya kadar da özerk yönetilen bir mutasarrıflığın adı olarak geçmektedir. Lübnan dağları, sarp yamaçlarının kolayca aşılabilmesi sayesinde dışarıdan gelmesi muhtemel tehlikelere karşı stratejik bir öneme sahip olmuş, ekonomik koşullarının elverişsiz olması nedeniyle de büyük kent toplulukları dışındaki küçük komünal grupları barındırmıştı. Bu bağlamda da Cebel-i Lübnan tarih boyunca çok sayıda mezhep grubuna ev sahipliği yapmış ancak bu mezhep gruplarının birbirleriyle ortak ekonomik çıkarları dışında bir ilişkileri olmamış, her bir cemaat kendi inanç sistemi ve kültürel yapısını koruyarak bölgenin, dini tipolojinin en renkli örneğini vermesini sağlamıştı.

Sünniler, Şiiiler, Dürziler, Maruniler, Ortodokslar ve Süryaniler gibi çok sayıda mezhep grubuna ev sahipliği yapmış olmasıyla birlikte Cebel-i Lübnan'da siyasi otorite XIX. yüzyıla kadar Şii / Dürzi Tennuhi, Sünni Maan ve Maruni Şihabi Emirlerin kontrolünde kaldı. Bölgeyi yöneten Emirler bağlı buldukları mezhebe göre dini ritüellerinin uygulanması hususunda hassasiyet göstermiş olsalar da sosyo-ekonomik çıkarlar mezhep dengelerinin gözetilmesini gerektiriyordu. Bu nedenle de Cebel-i Lübnan, 1842 yılındaki büyük çatışmaya kadar herhangi bir mezhep hegemonyası altına girmeyerek, büyük çaplı olmayan huzursuzluklar dışında herhangi bir mezhep çatışmasına da şahit olmadı. 1860 yılında Dürziler ile Maruniler arasında başlayan krizin büyük bir iç savaşa dönüşerek yaklaşık on bin kişinin ölümüne yol açması ise Cebel-i Lübnan'da geleneksel dokunun bozularak Emir- âyan- reâya zincirinden oluşan idari sistemin son bulmasına sebep oldu. Tanzimat ve Islahat fermanlarının gayrimüslimler lehine belirlediği siyasi ve hukuki hakların da etkisiyle bölgede merkezle taşra arasında yeni bir yönetim ilişkisi başlamış, ayrıca çatışmalara İngiltere ile Fransa başta olmak üzere beş Avrupa devletinin müdahale etmesiyle de bölge, Osmanlı Devleti'nin tek başına yönetemeyeceği bir statüye sahip olmuştu. Çatışmalar sonunda ilan edilen Cebel-i Lübnan Nizamnamesi ise Cebel-i Lübnan'da mezhep siyasetinin tohumlarını atacak ve bugünkü siyasi sistemin temellerinin oluşmasına zemin hazırlayacaktı.

İngiltere, Fransa, Rusya, Prusya ve Avusturya'nın Osmanlı Devleti ile yaptığı uzun müzakereler sonucu ortaya çıkan 18 maddelik Cebel-i Lübnan Nizamnamesinin ilk maddesi<sup>1</sup>, mutasarrıfın Osmanlı vatandaşı Katolik bir gayrimüslimden seçilmesi öngörülüyordu. Bu noktada hem bölgede demografik ağırlığa sahip olmaları, hem de savaştan Fransa desteğiyle galip çıkmaları nedeniyle Maruniler kendi mezheplerinden bir Hristiyanın tüm bölgeye idareci olarak tayin edilmesini başardılar ama – Fransa'nın baskısına rağmen- mutasarrıfın Cebel dışından seçilecek olmasını engelleyemediler.

Seçilen ilk mutasarrıf İstanbullu telgraf nazırı Ermeni Katolik Davud Paşa dışarıdan atanan ilk Hristiyan olarak 1861'de mutasarrıflık görevine başladı. Davud Paşa için daha önce Osmanlı merkez yönetiminde benzeri görülmemiş bir nizamnamenin bölgeye uygulanacak olması büyük bir kaygı sebebiydi. Öncelikle bu yeni düzene mezheplerin adapte olması sağlanmalıydı. Zira idari ve hukuki alanda her mezhebin temsilcisinin olacağı kabul edilse de

<sup>1</sup> “Cebel-i Lübnan taraf-ı Devlet-i Âliyye'den mensub ve doğrudan doğruya Bâbîâli'ye merbut bir Hristiyan mutasarrıf ile idare olunacaktır”, BEO, GG 1013, Cebel-i Lübnan Nizam Defteri, Madde 1., 1330.

sıcak çatışmadan yeni çıkmış olan Cebelliler kendilerine sunulan bu yönetim biçimini kabul etmiyor ve mezhepsel mücadeleyi yürütmeye devam ediyorlardı. Bu durumda Maruniler Şihabi emirliği dönemindeki imtiyazlarını korumak isterken, Dürziler Osmanlı Devleti'nin Müslüman Dürzileri daha fazla himaye etmesini bekliyor, dolayısıyla da paşa'dan ayrıcalık talep ediyorlardı. Diğer taraftan otorite sahibi âyan aileler yeni yönetimden paylarını almayı hedefledikleri için paşa daha bölgeye ulaşmadan Cebelde kurulan yeni sisteme karşı muhalif tavırlarını göstermeye başlamışlardı. Davut Paşa ise dengeleri gözetmek adında kaza müdürlüklerine âyan ailelerden atamalar yaptı ancak bu sefer de kendi otoritesinin zemininin kaymasına sebep oldu. Çünkü âyanlar Canbolatlar, Arslanlar, Hazinler gibi emirlik sisteminin bakayası olan ileri gelen ailelerdi ve yalnızca sosyal tabanları değil, askeri ve bürokratik güçleri de vardı.<sup>2</sup>

Davud Paşa 1861'de üç yıllık deneme süresi için atanmış olsa da 1864'de yeniden revize edilen nizamnameyle birlikte görevinde kalmaya devam etti ancak Paşa'nın Cebel-i Lübnan'daki iç çekişmelerle dışardan gelen müdahaleleri dengeleyememesi istifasını getirdi. Davud Paşa'dan sonra göreve gelen Halepli Rum Katolik Nasri Franko Paşa (1868-1873) Davud Paşa'nın aksine Maruniler tarafından hoşnutlukla karşılandı. Çünkü göreve geldiğinde iç idarenin istikrarı için önceliğinin Fransa Devletiyle iyi geçinmek olduğunu anlamış, bu nedenle de konsolosla yakın ilişkiler kurma gayreti içinde olmuştu. Atanan üçüncü mutasarrıf Rüstem Paşa'nın İtalyan asıllı bir Katolik olup, İngiltere'ye yakın olması ise Fransa hükümetiyle inişli – çıkışlı bir ilişki kurmasına, dolayısıyla da Marunilerle arasında duvar örülmesinin önüne geçememişti.

Bununla birlikte her üç paşa döneminde Cebel-i Lübnan görece istikrara kavuştu ancak mezhepler arasında oluşan siyasi kargaşa bütünüyle ortadan kalkmadı. Özellikle yeni idari düzene alışmamış olan âyan aileler, nizamnamenin beşinci maddesinde yer alan “*Huzûr-ı kânununda cümlelerin müsâvî tutulması ve âyan-ı memleket ve hususiyile mukâtaacılara ait bulunan bi'l-cümle imtiyâzâtın fesh ve ilgâ kılınması mukarrerdir*” ifadelerine göre devlet nazarında kaybettikleri otoritelerini paşalar yoluyla yeniden kazanmaya çalıştılar. Bu yolda da gerek iç isyanlarla gerekse de konsolosluklardan aldıkları desteklerle paşaların önüne sürekli bir sorun olarak geldiler. Vasa Paşa 1883 yılında böyle bir ortamda Cebel-i Lübnan'ın dördüncü mutasarrıfı olarak atandı; ancak etkili siyaseti ve diplomatik yeteneğiyle hem Sadaretin hem de Cebellilerin dikkatini çekmeyi başardı.

### 1. Vasa Paşa'nın Hayatı (1824 - 1892)

1824 yılında Arnavutluk'un İşkodra kazasında doğan Pasko Vasa Paşa, ilk eğitimini İşkodra'da tamamladıktan sonra Venedik'e oradan da Roma'ya giderek Tarih, Coğrafya ve Hukuk okudu. Paşa aynı sürede İtalyancasına, Yunanca, İngilizce ve Fransızca'yı da ekleyerek kapsamlı bir dil eğitimi aldı.<sup>3</sup> Paşa'nın dile yatkınlığı eserlerini çeşitli dillerde yazmasına da katkı sağlayarak çok sayıda İtalyanca, Fransızca eser telif etmesinin önünü açtı. Bu minvalde “Arnavutluk ve Arnavutlar” eserini Fransızca, “Venedik Muhâsarasına ve İş'ara Dair” eserini

<sup>2</sup> Yasin Süveyd, *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri* ( Beyrut: Daru'l Nobilis, 2004), 2: 79.

<sup>3</sup> BOA., *DHSAiD. d., 1/236*, George Gawrych, *The Crescent And The Eagle: Ottoman Rule Islam And The Albanians: 1874-1913*, (London: 2006), 57.

İtalyanca, “Roma Hukuku” isimli eserini Türkçe olarak telif eden Paşa, anadilini de ihmal etmeyerek Arnavutçanın usul ve gramerine dair nadir bir eser yazdı.<sup>4</sup>

1844 yılında Arnavutluk’a dönmek yerine İstanbul’a geçmeye karar veren Vasa Paşa, burada Türkçesini ilerleterek devlet kademelerinde görev almaya başladı. İlk olarak 1848 yılında tercümanlık vazifesinde görevlendirilen Paşa, Bâbiâli Tercüme Odası, Sıhhiye Dairesi tercümanlığı, İşkodra Hükümeti tercümanlığı, Meclis-i Askeri tercümanlığı ve Fransızca kâtipliğinin yanı sıra, Hersek Fırka-ı Askeriye tercümanlığı, Bosna Hersek Fevkalade Memuriyet-i Teftişiyyesi tercümanlıklarında bulundu.<sup>5</sup> Vasa Paşa’nın diplomatik ve bürokratik vazifesi ise Londra konsolosluğuna müsteşar olarak atanmasıyla başladı. Paşa daha sonra Suriye’ye gönderilerek Halep Vilayeti Politika Müdüriyeti ve Umur-u Ecnebiye Müdürlüğü görevini yerine getirdi. Halep’te uzun süre kalmasa da bölge halkıyla sıkı ilişkiler kuran Vasa Paşa, görev süresi bitiminde yeniden Balkanlara döndü ve Hersek Islahat Komisyonu başkanlığında bulundu. 1875 yılında Bulgaristan komisyonunda memurluk yaptıktan sonra 1876 yılında Abdülhamid tarafından Manastır Vilayeti vali muavinliğine atanırken, bir yıl sonra Kosova Vilayeti müsteşarlığında yer aldı. Bunun yanı sıra Paşa, 1876- 1878 yılları arasında Osmanlı- Karadağ savaşının sonrasında fevkalade komiserliğe atanarak sınır problemlerinin çözümü için oluşturulan komisyonun başında yer aldı.<sup>6</sup> Vasa Paşa, Cebel-i Lübnan’daki görevine atanmadan önce ise Edirne müsteşarlığı yaparak Balkan topraklarındaki son vazifesini yerine getirmiş oldu.<sup>7</sup>

Vasa Paşa, diplomatik görevleri haricinde Tanzimat döneminde yargı reformları çerçevesinde oluşturulan yeni kurumlarda da yer alarak devletin hukuki reformlarında söz sahibi olma yetkisini elde etmişti. Buradan hareketle Vasa Paşa, 1868 yılında Divan-ı Ahkâm-ı Adliye’de önce mümeyyizlik görevine, daha sonra da ikinci rütbeyle azalığa atandı, 1875 yılında da istinaf mahkemelerinin cinayet dairesi bölümünde azalık yaptı.<sup>8</sup> Bu anlamda Paşa’nın Roma’da hukuk eğitimi alması ve Roma hukukuna dair eser telif etmiş olmasının yanı sıra Divan-ı Ahkâm-ı Adliye’de görev yapmış olması, Cebel-i Lübnan’a gider gitmez hukuki reformları başlatmasının da zeminini oluştururken, Paşa hukuk idaresine dair tecrübelerini Cebel’in sosyolojik yapısıyla birleştirerek yeni bir kurumsal yapı düzenlemeye çalıştı.

Ömrünün son yıllarına kadar Cebel-i Lübnan’da kalan Vasa Paşa, görev süresinin bitimine birkaç ay kala kalp rahatsızlığı nedeniyle hava değişimi için İstanbul’a getirildi.<sup>9</sup> İyileştikten sonra görevine geri döndü ancak kalp rahatsızlığı tekrar etti ve Haziran 1892’de Lübnan’da vefat etti. 1978 yılına kadar Beyrut’ta kalan Paşa’nın cenazesi Prizren Birliği’nin kuruluşunun 100. Yıldönümünde İşkodra’ya getirilerek buraya gömüldü.

<sup>4</sup> Lahd Hatır, *Ahdü'l-Mutasarrıfın fî Lübnan: 1861-1918* (Beyrut: Dâru Lahdi Hatır, 1982), 140.

<sup>5</sup> BOA., *DHSAİD. d.*, 1/236.

<sup>6</sup> BOA., *HR. MKT*, 355/94, 29 Receb 1277

<sup>7</sup> Abdülhamit Kırmızı, *II. Abdülhamid Dönemi (1876-1908) Osmanlı Bürokrasisinde Gayrimüslimler*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1998), 68; Süveyd, *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri*, 177.

<sup>8</sup> BOA., *İrade Dâhiliye*, nr.598/41670.

<sup>9</sup> BOA., *YA.HUS.* 259/42, & Şevval 1309.

## 2. Vasa Paşa'nın Mutasarrıflık Dönemi

### 2.1. Tayin Süreci

Rüstem Paşa'nın (1873-1883) görev süresinin dolmasıyla birlikte Bâbüâli'nin önünde duran aday listesinde yer alan dönemin Edirne müsteşarı Vasa Paşa'nın seçilmesindeki etkenlerden biri Cebel-i Lübnanlı olmasa da daha önce Suriye vilayetinde görev yapmış olmasıydı. Bu anlamda Arapçaya ve Arap kültürüne de vâkîf olan Paşa'nın hem önceki üç paşanın tecrübelerinden yararlanarak hem de kendi deneyimlerinden yola çıkarak nizamname çerçevesinde Cebel-i Lübnan'ın mezhepsel sorunlarına daha iyi çözümler üretebileceği düşünüldü. Diğer taraftan Vasa Paşa, Avrupa Devletleriyle Osmanlı Devleti'nin mutasarrıf tayini hususunda çıkmaza girdikleri bir noktada seçilmişti. Esas konu paşanın şahsı değildi ama padişahın arzu ettiği adayla Avrupa arasındaki kriz Vasa Paşa'nın seçilmesini kolaylaştıran etkenlerden biri olmuştu.<sup>10</sup>

Diğer taraftan Paşa'nın Balkan topraklarında uzun süre müsteşarlık görevi yapmasına rağmen Arap vilayetine gönderilme nedenleri arasında Vasa Paşa'nın Arnavut milliyetçiliği bağlamında yürüttüğü faaliyetlerinin de etkisi olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada Paşa'nın Arnavut halkının haklarını savunmak amacıyla İstanbul'da kurulan komiteye katılması, ardından kendisinin Prizren birliğini kurması, birliğin adına yabancı devlet konsoloslarıyla bir araya gelip Arnavutların geleceğiyle ilgili önerilerde bulunması devletin dikkatini çeken eylemlerdendi.<sup>11</sup> Aynı bağlamda yabancı devletlere çeşitli muhtıralar göndermesi ve Arnavutların tek çatı altında bir araya getirilerek bir vilayet tarafından idare edilmesine yönelik girişimleri, Bâbüâli'nin paşayı uzaklaştırmak istediği öngörülerini de ortaya çıkarmaktadır.<sup>12</sup> Paşa'nın 1879'da ele aldığı "Arnavutluk ve Arnavutlar" kitabında Arnavutların, Yunanlılardan ayrı bir millet olduğundan bahsetmesi ve Osmanlı Devleti'ne sadakatte hiçbir çekinceleri olmasa da bağımsız bir millet olduklarını altını çizmesiyle,<sup>13</sup> Balkan topraklarından çıkarılıp başka bir bölgede görevlendirilmesi sürecinin hızlandırılmış olması bu iddiaları destekler niteliktedir.

Haziran 1883'de Cebel halkının katılımıyla geleneksel bir törenle göreve gelen Vasa Paşa, seleflerinin aksine müşir sıfatıyla değil, *rütbe-i sâmiye-i vezâret* -sadrâzam- rütbesiyle Cebel-i Lübnan'ın yeni mutasarrıfı oldu.<sup>14</sup> Paşanın tayini hususunda hem Cevdet Paşa'nın etkisinin olduğu hem de İngiltere tarafından şiddetle istenmemesinin etkisi vardı. Zira Cevdet Paşa için Vasa Efendi, İşkodra'da iken Meclis-i İdare azasından olduğu halde tercümanlık vazifesi dahi yapmış, Bosna- Hersek'te bulunduğu süre içinde de Cevdet Paşa tarafına hüsn-ü hizmeti görülmüş, padişaha sadakati kanıtlanmış ve tecrübeli bir devlet adamıydı.<sup>15</sup> Bu anlamda Cevdet Paşa'nın görüşleri de önem arz etmiş, paşanın hem Cebel-i Lübnan'ın siyasi durumunu hem İngiltere ve Fransa'nın bölgedeki nüfuz politikalarını takip ettiği için Vasa Paşa'nın önerilen diğer isimler arasındaki en uygun kişi olacağına dair düşüncesi Sultan II. Abdülhamit tarafından kabul edilmişti.

<sup>10</sup> Süveyd, *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri*, 175.

<sup>11</sup> Gawrych, *The Crescent And The Eagle*, 44.

<sup>12</sup> Kırmızı, *II. Abdülhamid Dönemi (1876-1908) Osmanlı Bürokrasisinde Gayrimüslimler*, 68.

<sup>13</sup> Uğur Bahadır Bayraktar, Milliyetçilik ve Osmanlı Eleştirisi: Arnavut Vasa Efendi'nin Tarih Anlayışı, *Toplumsal Tarih*, (2014), 23.

<sup>14</sup> BOA, *İ. MTZ.CL, 3/182*, 3 Receb 1300, John P. Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, (The Middle East Centre: 1977), 175.

<sup>15</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, (İstanbul, Çağrı Yayınları: 1980), 62.

Vasa Paşa'nın tayin sürecinde tepki gösteren ilk ülke İngiltere olmuştu. Çünkü İngiliz hükümeti için bir önceki mutasarrıf Rüstem Paşa İngiliz konsolosuyla uyumlu çalışan başarılı bir paşaydı. Üstelik Rüstem Paşa'nın Fransa'yla ve Maruni kilisesiyle de çok iyi giden bir ilişkisi yoktu. Diğer taraftan Vasa Paşa'nın tayininin Fransa tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanması ve Fransız konsolu Patrimonia'nın Fransa Dışişleri Bakanı Şamil Lacor'a yazdığı mektupta yeni paşanın atanmasıyla Cebel'deki krizlerin hafifleyebileceğini belirtmesi İngiltere'nin şüphelerini artırmıştı.<sup>16</sup>

Bu durumun bilincinde olan Vasa Paşa Cebelilerle kuracağı ilişkinin Avrupa devletleriyle sürdüreceği diplomatik mücadelesi için önemini ön plana koydu ve kendisinden önceki on yılda Cebel-i Lübnan'da yalnızca siyaset yapıldığını, idari işlerin ise aksadığını söyleyerek, idaresi döneminde reformlarla mutasarrıflığın geliştirileceğini ve halklar arasında daha fazla adaletin sağlanacağı sözünü vererek görevine başladı.<sup>17</sup> Vasa Paşa, Sadarete gönderdiği mektupta halkın katılımının yoğun olmasını da, bir önceki mutasarrıf Rüstem Paşa'dan duyulan memnuniyetsizliğin belirtisi olarak yorumlarken, “..... beyler ile eşraf, âyan ve ahâliyi Cebel-i Lübnan'dan fevkalâde mazhâr-ı istikbal” olduğunu, ayrıca mezahib-i muhtelif-i rüesay-ı ruhaniyesi ile kilise piskoposlarıyla görüşerek halkın çeşitli tabakalarından saadetli bir dönüş aldığını ifade ediyordu.<sup>18</sup>

### 3. Vasa Paşa'nın Cebel-i Lübnan'da Reform Çabaları

#### 3.1. İdari Reformlar ve Sorunlar

1864 yılında ilan edilen Nizamnameye göre belirlenen idari şekliyle Cebel-i Lübnan Küre, Betrun, Kisravan, Şuf, Cezzin, Metn, Zahle olmak üzere 7 kazadan ve Deyrü'l Kamer ile Hermel'i ayrı tutan iki müdiriyetten müteşekkildi.<sup>19</sup> Bu nedenle kaza kaymakamlarını belirlemekle işe başlayan Vasa Paşa, kaymakamları tayin ederken kendisinden önceki mutasarrıfların politikasını takip ederek Cebel'in geleneksel âyanlık sistemini göz önünde bulundurdu. Bununla birlikte Paşa, aynı mezhep mensubu ileri gelen âyan ailelerin rekabetini de hesaplayarak hem kendisiyle daha uyumlu çalışacak hem de bölgesel gücü daha etkin olanların idarede yer almasını sağlayacak isimleri ön planda tuttu. Buna göre de Dürzilerin yoğun yaşadığı Şuf bölgesinin kaymakamı olan Arslan ailesinden Emir Mustafa'yı azlederek yerine Cebel-i Lübnan'da nüfuzu daha etkin olan Canbolat ailesinden Nesib Bey Canbolat'ı tayin etti. Vasa Paşa'nın Canbolatlara yönelmesinin arkasında Fransız konsolosunun Paşa'nın mutasarrıflığının ilk günlerinde Şuf'a gidip Canbolat ailesini ziyaret etmesinin de dolaylı etkisi vardı. Fransa, İngiltere'nin Dürzilerle bir türlü kuramadığı diplomatik yakınlaşmayı Canbolatlar üzerinden kurmaya kalkmış, Vasa Paşa'ya karşı izleyeceği politikada Marunilerin yanı sıra alternatif bir Dürzi seçeneğini gün yüzüne çıkarmıştı.<sup>20</sup> Bunu göz önünde bulunduran paşa, bir taraftan Arslan ailesinin bütünüyle Dürzilerin siyasi temsilcisi olmasını engellemek istedi, diğer taraftan da Fransa'ya yeni bir müttefik kazandırmanın önüne geçmeyi planladı. Dolayısıyla yönetimde Canbolatlara verilecek olan görevlerin bu dengeyi sağlama konusunda işe yarayabileceğini öngören bir politika izlemeyi tercih etti.

<sup>16</sup> Süveyd, *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri*, 176.

<sup>17</sup> Münir İsmail, “Cebel-i Lübnan Fi Ahdil Mutasarrıfıyye (1861- 1915)”, *Lübnan fi Tarihihi ve Turasihi*, I: 400.

<sup>18</sup> BOA, *MTZ.CL*, 1/18/7, 13 Şaban 1300.

<sup>19</sup> BEO, *GG 1013, Cebel-i Lübnan Nizam Defteri*, Madde 2., 1330.

<sup>20</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 176.

Canbolatların tercih edilmiş olması her ne kadar Dürzi Arslan ailesinin Vasa Paşa'ya karşı hareket etmesine ve zaman zaman diğer mezheplerle Vasa Paşa aleyhine ittifaklarda bulunmasına yol açsa da<sup>21</sup> paşanın esas önceliği Canbolatların etki alanlarını kullanıp idari ve hukuki meselelerde Dürzileri tarafına çekmek oldu. Gerçi Vasa Paşa'nın bu tutumu hem iki aile arasındaki rekabeti şiddetlendirdi, hem de bir süre sonra Dürzilerin gerek paşaya gerekse de Sadaret'e Necib Bey Canbolat'a karşı şikâyet dilekçeleri göndermelerine sebep oldu.<sup>22</sup> Ancak Vasa Paşa özellikle kendi döneminin önde gelen isimlerinden Emir Mustafa Arslan'ın siyasi hırslarına karşı tutumunu korumayı devam ettirdi.

Vasa Paşa aynı politik tutumu daha pragmatik bir yaklaşımla Marunilere karşı da sergilemeyi ihmal etmedi. Bu bağlamda özel bir müdürlük olan Deyrû'l Kamer'i Maruni Şihabi ailesinin taht-ı hükmünden çıkararak, Marunilerin kadim ileri gelen ailelerinden Hazinlere verdi. Ayrıca Marunilerin yoğun yaşadığı Kisravan, Cezzin ve Metn'de de var olan Şihabi kaymakamların yerine Hazin ailesinden isimler atayan Paşa, böylelikle Şihabiler yoluyla halkın üzerinde siyasi baskısını koruyan Maruni kilisesinin etkisini Hazinlerle dengeleyerek kendisine de alan açmış oldu.<sup>23</sup> Bununla birlikte Vasa Paşa kiliseyi büsbütün karşısına almaya da henüz hazırlıklı değildi. Diğer taraftan âyanlarla siyasi krizlerin yaşanmasını da asgari düzeyde tutmak istiyordu. Bu sebeple mecliste mutasarrıflık vekili görevinde bulunan Mir Necib Şihabi'yi görevinde tutmaya devam ederek, idaredeki söz hakkını korumasına müsaade etti.<sup>24</sup>

Vasa Paşa, kaza kaymakamlıklarındaki idari sistemi kendi politik yaklaşımı doğrultusunda belirledikten sonra mutasarrıflık merkezinde kurulan Meclis-i İdare'yi oluşturan kurulu düzenleme yoluna girdi. Nizamnameye göre temel görevi mutasarrıfın bir nevi danışma kurulu olmak iken Meclis-i İdare zamanla bir karar mercii haline dönüşmüş, politik çekişmelerde arabuluculuk görevi üstlenmiş, hatta mutasarrıfın yokluğunda onun adına hareket etmeye başlamıştı.<sup>25</sup> Bu durum da mutasarrıfın yetki ve kontrol alanının meclisin kapsamı dahiline girmesine neden olmuştu. İlk üç mutasarrıf idari kontrolü elinde tutmak isteyen bazı azalara karşı tedbir alıyordu; ancak etkin bir otorite kurulamıyordu. Vasa Paşa kendi otoritesini sağlamak adına meclis azalarının kendisine yakın isimlerden seçilmesi yönünde girişimlerde bulundu.<sup>26</sup> Bu yolla mutasarrıflığı süresince meclis azalarının olabildiğince iş birliği halinde olacak adaylardan seçilmesini sağlayan Vasa Paşa'nın bu yöntemi Fransa nüfuzunu tam anlamıyla kıramasa da mutasarrıfın bürokrasinin dışında kalmasının önüne geçmesini sağladı.

Bu nedenle de Vasa Paşa, zaman zaman Meclis-i İdare azalarının politik eylemlerinden duyduğu rahatsızlığı İstanbul'a iletiyor, Sadaret'e meclis azalarının haddi aşan eylemlerde bulunduğu bahseden raporlar göndererek lüzumunun yerine getirilmesi için gereken talimatı beklediğini vurguluyordu. 1884'de de yine böyle bir raporla Sadarete başvuran paşaya Dahiliye Nezareti'nden cevap gelmiş, Nezaret, mutasarrıflığa gönderdiği uyarıda Meclis-i İdare azalarının nizamnamede belirlenmiş olan görev ve yetkilerini aşarak siyasete müdahale ettiklerini, ayrıca hükümetin aldığı kararlara itiraz ettiklerini ve dahası memuriyete uygun olmayan bazı kişilerin tayinleri için mutasarrıfa baskı yaptıklarına dair haber aldıklarını bildirmişti. İstanbul, Vasa Paşa'nın da beklediği bir tarzla meclisin ne olursa olsun mutasarrıfın

<sup>21</sup> Engin Deniz Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon: 1861-1920*, (London: The Centre for Lebanese Studies, 1993), 53.

<sup>22</sup> BOA, YEE, 104/55, 25 Şevval 1304.

<sup>23</sup> Süveyd, *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri*, 179.

<sup>24</sup> 1304. (M. 1888), *Cebel-i Lübnan Salnamesi*, 32.

<sup>25</sup> Abdo I. Baaklini, *Legislative And Political Development Lebanon: 1842-1972* (Durham: Duke University, 1976), 52.

<sup>26</sup> Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon: 1861-1920*, 88.

riyaseti altında çalıştığını, bir başka ifadeyle onu hiçbir şeye mecbur tutamayacağı ifade ediyor, tayin edilecek memurların ise doğrudan doğruya mutasarrıfın yetkisi altında olduğunu söyleyerek azaları kendi yetkileri dışında hareket etmemeleri konusunda uyarıyordu. Nezaret ayrıca, bunun dışında hareket edip görevini aşan konularda müdahalede bulunan ve siyasete müdahale eden azaların durumunun nizamnamede geçmemesi üzerine de Şûrây-ı Devlet'in harekete geçtiğini, alınan karara göre bu azaların tayinlerinin ilgasının gerçekleşeceğinden de haber veriyordu.<sup>27</sup>

Yine de Meclis, Sadaretin belirlediği çizginin içinde kalmayı çok tercih etmemişti. Meclisin mutasarrıfın kontrol alanlarına bu kadar müdahale etmesinin önünü açan nedenlerden biri ise Cebellilerin kendi içlerinden olmayan bir mutasarrıfı doğrudan tanımaktansa, mezhep temsilcilerinden oluşan bir meclisi daha meşru görmelerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle de mutasarrıf herhangi bir reformist girişiminde gelecek iç reaksiyona karşı Meclis-i İdare gibi bir taahhüde ihtiyaç duymaktaydı. Dolayısıyla mutasarrıfların çok gönüllü olmasalar da büyük ölçüde meclisin onayına başvurmaları buna dayanıyordu.<sup>28</sup>

Bu zorunlu başvuru ise Vasa Paşa'nın ilk dönemlerinde yapacağı reformların önünü tıkayan yollardan biri oldu. Örneğin Vasa Paşa'nın, reformların hayata geçirilmesi noktasında Cebel-i Lübnan'da imar faaliyetlerine ağırlık vermesi yol ve köprü yapımı için yeni vergiler konmasını gerektirmişti. Bu noktada ilk olarak Cebel-i Lübnan'ın en önemli ticaret kaynağı olan ipekhanelerden o zamana kadar alınmamış olan ekstra bir vergi koymayı denedi. Cebel'in köylerini birbirine bağlayacak yol ve köprülerin yanı sıra mektep ve kamu binalarının inşası için gereken meblağın bir kısmını ipekhanelerden gelecek vergiden elde etmek amacıyla olan Paşa, Cebeli Lübnan Nizamnamesi'nin on beşinci maddesine göre maktu vergi miktarını artırdığı yetkisiyle Sadarete durumu bildirdi. Bâbîâli ek vergi alınmasını onayladı ancak Vasa Paşa hem bölgedeki ipek ticaretini Mehmet Ali Paşa döneminden beri tekelinde bulduran Fransız yatırımcılardan – dolayısıyla da konsolosluktan- hem de Meclis-i İdare'den gelen şiddetli muhalefetin önüne geçemedi.<sup>29</sup> Beyrut'taki Fransız konsolosu alınması istenen verginin nizamnameye aykırı olduğunu ifade ederek böyle bir verginin kural dışı olduğunu, Meclis-i İdare ise ek verginin Cebel'e ek yük getireceğinden yola çıkarak reddediyordu. Ayrıca Meclis, ne olursa olsun Cebel'in borç yükünün İstanbul tarafından karşılanması gerekliliğini savunuyor, özerk bir bölge olmanın ayrıcalığını her fırsatta ön plana koyuyordu.<sup>30</sup>

Görevinin daha ilk zamanlarında karşı karşıya kaldığı bu muhalefet nedeniyle Cebel'in ekonomik durumunu açıklama ihtiyacında olan Vasa Paşa, Sadarete uzanan itirazlar hakkında uzun bir açıklama yaptı. Paşa, Hariciyeye gönderdiği tahriratta öncelikle toplanan bu ek vergilerin bölgede kendisinden önce ortaya çıkan bütçe açığını kapatmak olduğunu, o zamana kadar bütçe açığının çevre vilayetlerden kapatıldığını, bu durumun devam etmesi halinde ise Cebel'in mali krizlerden kurtulamayacağını belirtti. Cebel-i Lübnan'da toplanan verginin *masârıf-ı mahalliye'ye adem-i kifâyeti olduğu halde böyle mâli bir sıkıntı yaşanırken ipekhanelerin vergiden müstesna olmasının yalnızca eziyet olduğunu* belirterek konsolosun ve Meclis-i İdare'nin itirazlarını çürütmeye çalıştı.<sup>31</sup> Paşa verginin kalanıyla da halkın menfaati

<sup>27</sup> BOA, YEE, 104/1, 27 Rebiül Ahir 1301.

<sup>28</sup> Baaklini, *Legislative And Political Development Lebanon: 1842-1972*, 52.

<sup>29</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 178.

<sup>30</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 177.

<sup>31</sup> BOA, YEE, 110/15, lef:3, 26 c 1304.

için yapılması planlanan projelerin gerçekleşeceğini ifade ederek, esasen bu verginin yükünü de o ana kadar Cebel'in tüm imtiyazlarından faydalanmış olan yabancı tüccarın taşıyacağını belirtti.<sup>32</sup>

Yine de Meclis-i İdare Paşa'nın ek gelir talebini reddetmeyi tercih etti. Meclis, bütçe açığı hususunda endişeli olsa da meclis üyelerinin çoğunluğunun ipekten sağladıkları kazanç, ipek üzerinden düzenlenecek yeni vergilere karşı çıkmalarına yol açıyordu. İdare meclisinden onay alınması ise “.....verginin yedi bin kese akçeden ziyadeye tezyid olunabilmesi ancak Bâbiâli'nin ruhsatı ve mahalli meclis idaresinin ekseriyyet ve muvafakatı ile mümkün olacağı dahi muhtac-ı beyan değildir...” şartıyla daha ilk nizamnamede garanti altına alınmıştı.<sup>33</sup> Dolayısıyla Sadaret kabul etse bile idareden onay çıkmayan bir kararın hayata geçirilmesi mümkün değildi. Vasa Paşa'nın vergi konusunda başarıya ulaşması ise ancak Fransız konsolosu ikna etmesi sayesinde mümkün olabildi. Konsolos Patrimonio toprak sahiplerinin orantılı olarak katılımının makul olduğu yönünde görüş beyan edince, Meclis-i İdare'de otomatik olarak ikna oldu.<sup>34</sup>

Bu anlamda Meclis-i İdare'nin mutasarrıflık açısından oluşturduğu bir diğer dezavantaj da mezhep ağırlığının doğurduğu krizlerdi. Vasa Paşa'ya kadar her üç mutasarrıf gerek mecliste gerekse mahkemelerde Maruni kilisesinin dolaylı müdahaleleriyle karşı karşıya kalıyor, aynı bağlamda 12 azanın dördünün yalnızca Marunilerden oluşması<sup>35</sup> ve mutasarrıf vekilinin de çoğunlukla Marunilerden seçiliyor olması idari sisteme Fransa müdahalesini kaçınılmaz kılıyordu. Dolayısıyla mutasarrıfların Meclis-i İdare'deki ağırlığı hem kiliseyle hem de Fransa'yla olan ilişkileri ölçüsünde belirleniyordu. Vasa Paşa ise bunun bilgisine sahip olduğu için Meclis-i İdare'deki Maruni temsilciler üzerinde manevralar yaparak kilisenin ve Fransa'nın gücünü kırmaya çalışacaktı. Çünkü Paşa Cebel-i Lübnan'daki daha ilk gününde Beyrut limanına yaşanan Fransız donanmasının, Fransız konsolosu olmadan Cebel-i Lübnan'ı idare edemeyeceği mesajını almıştı.<sup>36</sup> Diğer taraftan Fransa'nın Cebel-i Lübnan'daki nüfuz araçlarının önemli parçasını oluşturan Maruni kilisesi Vasa Paşa'nın idari politikalarında dikkate aldığı bir nokta oldu. Vasa Paşa, bu yolla Rüstem Paşa gibi kiliseye somut tavır almak yerine daha ılımlı bir yaklaşım sergilemeyi tercih etti.<sup>37</sup>

Vasa Paşa'nın Dürzilere yaklaşımı ise daha önce de ifade edildiği üzere rakip aileler arasında bazı görev değişimleri yaparak idari yapının tek bir ailenin elinde kalmasını engellemek şeklinde oldu. Bu şekilde 19. Yüzyılın başından beri Cebel-i Lübnan'da süregelen iktidar mücadeleleri idari dengenin oturtulmasıyla bir nebze azalacak, bunun yanı sıra geleneksel otorite yerine nizamname kuralları geçerli olacak, böylelikle de bölge özerk yönetim anlayışıyla kurulsun da Osmanlı merkezine daha da yakınlaşacaktı. Nitekim bu düzen Vasa Paşa'nın ölümüne kadar bir ölçüde sağlanmış, mezhepler arası sürtüşmeler en azından Meclis-i İdare düzeyinden çıkarılmıştı.

<sup>32</sup> İsmail, “Cebel-i Lübnan Fi Ahdil Mutasarrıfıyye (1861- 1915)”, 400.

<sup>33</sup> BEO, GG 1013, *Cebel-i Lübnan Nizam Defteri*, Madde 1., 1330.

<sup>34</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 178.

<sup>35</sup> Bunun için ise ilk aşamada mezhepsel dengeyi göz önünde bulundurdu. Nizamnamenin ilk maddesine göre meclisi idarede her bir kazayı temsilen 12 azanın bulunması gerekiyordu.

<sup>36</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 176.

<sup>37</sup> Spagnolo, *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*, 185.



### 3.2. Hukuki Reformlar

1883 yılının başlarında göreve gelir gelmez Sadarete gönderdiği ilk raporunda Vasa Paşa, Cebel halkının ahvalinden bahsederken, kendisinden önceki mutasarrıfın tarafgirliği yüzünden bazı mezheplerin devlete karşı teneffür içinde olduklarından yakınuyordu. Tavâif-i muhtelif'e'nin birbirleriyle rakip ve hatta düşman olduklarını, birbirlerine de öyle muamele ettiklerini, hatta kendisinin dahi bir dereceye kadar müşkülata dûçar olduğunu söyleyen Vasa Paşa, özellikle Dürzi ve Maruniler arasındaki adâvetin görünür olduğunu belirtmekteydi. Meselenin yalnızca mezhepler arası kavgayla sınırlı olmadığından bahisle bazı Dürzi şeyhlerin İngiltere hükümetiyle yakın ilişki içerisinde olduğunu, ancak halkın temayülünün Devlet-i Aliyye tarafında olduğunu da söyleyen Vasa Paşa, kendisinin halktaki bu eğilimi görek ihtilafları gidermeye çalıştığını ifade ediyordu. Paşa, Cebelin diğer mezhep grubu Marunilerin ise Fransa'yla olan muhabbetlerinin Dürzilerinkinden çok daha derin olduğu, ama yine de Maruni taifesinin sahip oldukları imtiyazların başka bir devletin idaresinde olamayacağını, bu nedenle de taifenin devlete sadakatinde bir sorun olmadığını da anlatıyordu.<sup>38</sup> Ancak Rüstem Paşa'nın özellikle Marunilere karşı izlediği politika yüzünden mezhepler arasında adalet olmadığından ve bu yüzden de Cebel sakinlerinin bir kısmını tarafına çekip özellikle Cebelin üçte birini oluşturan Maruni taifesini kendisine düşman ettiğinden bahseden Vasa Paşa, Marunilerin diğer mezheplerle olan davalarında zorluk çıkarılmasını emrettiği, bu yüzden de Cebelin büyük bir kısmının Devlet-i Aliyye'ye karşı olarak Fransa'ya sığındığını da ifade etmişti.<sup>39</sup> Bu nedenle de *"tâifeler arasında bilâ istisnâ müsâvat olunması için"* kendisinin ilk görevinin mahkemelerde mezhepler arasındaki adaleti sağlamak olduğunu ifade eden Paşa, esasen tavaif-i muhtelif'e arasındaki eşitliğin sağlanması ve mahkemelerde adaletin gözetilmesinden hareketle ahalinin yabancı konsolosluklara başvurmasının önüne geçmek istediğini, böylelikle de dışarıdan gelecek müdahaleye gerek kalmayacak adımlar atılacağını altını çiziyordu.

Paşaya göre önemli olan davacı ve davalının müşkülâtını çözmek ve gereken kolaylığı sağlamaksa mahkemelerde ciddi bir değişime gitmek gerekliydi. Aksi takdirde konsoloslara müracaat sıklaşacak, o zaman da ahalinin problemi Cebel sınırlarını aşacaktı. Böyle bir sonuç ise hem halkın Devlet-i Aliyye'yle arasını açacak hem de nizamname şartları geçersiz kalarak idari sistemin alt üst olmasına sebep olacaktı. Dolayısıyla esas olan ahalinin herhangi bir müşkülâtı olduğundan doğrudan doğruya devlete iltica etmelerini sağlamak olmalıydı.<sup>40</sup> Paşa bir diğer raporunda da Marunilerin şikayetlerinden en çok Fransız konsolosunun istifade ettiğini, mahalli hakimlerin davalarda verdikleri adaletsiz hükümler nedeniyle konsolosun mahkemelere karıştığını bildiriyor, bu durumun önüne geçilmezse diğer devletlerin de hukuka müdahale ederek cemaatlerin Saltanat-ı Seniyye'ye düşmanlığının artacağını bildiriyordu.<sup>41</sup>

Adliye ve mehâkim teşkilatındaki yolsuzlukları önlemek için alınması lüzumlu kararları kaleme almaya başlayan Vasa Paşa, Sadarete ilk önce nizamnamenin hukuka müteallik maddelerinde geçen uygulamalarla ilgili kendisinden önceki paşaların yaptıkları değişikliklere değinmeyi tercih etti. Böylelikle kendisinin Cebelin menfaati için yapmak istediği reformlara itiraz edilmemesi gerektiğini satır aralarında ifade etmiş oluyordu. Bu bağlamda nizamnamede

<sup>38</sup> BOA, MTZ. CL, 1/18/8, 7 Şevval 1300.

<sup>39</sup> BOA, Y.EE. 104/115, 1 Safer 1301.

<sup>40</sup> BOA, Y.EE. 104/115, 1 Safer 1301.

<sup>41</sup> BOA, Y.EE. 104/115, 26 Rebiü'l Ahir 1301.

yer alan “*mutasarrıflık merkezinde bir mahkeme-i kebir’in teşkili ve bağı olarak her bir mezhepten olmak üzere altı resmi dava vekilinin tayin edilmesi*”<sup>42</sup> maddesi gereğince dava vekillerinin atanması hususunun kendisinden önce kaldırılmış olması çok yerinde bir karardı. Zira dava vekilleri kendi maslahatları için davaları bekletmek veya davalara hile ve desise karıştırmaya teşebbüs ettiklerinden işler *hüsn-ü deveranyla kabil-i imtizac* olamıyordu. Şûrây-ı Devlet de bu izni vermiş, dava vekilliğinin kaldırılmasına göz yummuş ve gerek mutasarrıflık merkezindeki Mahkeme-i Kebir’de, gerekse de her kazada bulunan Bidâyet mahkemelerindeki dava vekillerinin seçimi bütünüyle ilga edilmişti.

Vasa Paşa bu kararın bir devamı niteliğinde olarak özellikle de azınlıkta kalan ve hakimleri olmayan mezhepler için daha adil bir uygulamanın gerekliliğinin altını çizdi ve Bidayet mahkemelerindeki hakimlerin yetkilerinin değiştirileceğini bildirdi. Çünkü nizamnamenin yedinci maddesine göre Bidayet mahkemesi hakimleri o bölgedeki çoğunluğu oluşturan mezhebe mensup olanlardan seçiliyordu ve hüküm verme yetkisi yalnızca kendilerinde olduğu için hakimler hemmezheplerinden olan dava sahiplerine istisnai muamele yapıyor, dolayısıyla da diğer mezheplerin mağduriyeti söz konusu oluyordu.<sup>43</sup> Paşa özellikle bazı kazalarda bidayet mahkemelerinde hiçbir hakimi olmayan Cebel Müslüman ahalisinin – ki burada daha çok Sünnilerden bahsediliyordu- Maruni hakimlerin merhametine kaldıklarını anlatarak mağduriyetin bir başka yönünü ortaya koymaya çalıştı.

Vasa Paşa buradan yola çıkarak Bidayet mahkemelerinde daha önce “naib” adı verilen hakimlere “reis” ve “muavin” olarak bilinen ehemmiyetleri ikinci dereceden olan taifeden – bölgenin ikinci çoğunluğuna sahip olan mezheplerden- muvazzaf bulunmuş olan kadı vekilleri ile üçüncü derecedeki mezheplerden olan baş katiplere de görüş hakkı verilmek üzere “aza” namı verilmesine karar verdi. Böylelikle Cebel-i Lübnan nizamnamesiyle adliye komisyonu arasında hukuk-u mer’i’ daha itidalli bir şekilde uygulanacak, ayrıca Cebel’in Müslüman ahalisinin de söz hakkı olan kâtip derecesinde de olsa oy hakkı olan bir temsilcisi olacak ve adalet tek bir hâkimin tasallutundan çıkarılarak teminat altına alınacaktı.

Vasa Paşa bidayet mahkemelerindeki uygulamayı değiştirdikten sonra Mahkeme-i Kebir’in de işleyişini değiştirip yeni bir forma sokmaya çalıştı. Esasen, nizamnameye göre mutasarrıflık merkezinde kurulan Mahkeme-i Kebir, Rüstem Paşa zamanında Divan-ı Temyiz adını almış, Divan-ı Temyiz de birer reis ve altışar azaları bulunan hukuk ve ceza daireleri olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Ancak Vasa Paşaya göre cinayet dairesinden tetkik için adliye nezaretine gönderilen ilâmatın birçoğu usule uygun olmuyordu. Bu nedenle de adliye nezaretinden eksikliğiyle iade olunuyor, davalar bu gelgitler yüzünden sonuca bağlanamıyor ve uzayıp gidiyordu.<sup>44</sup> Paşa’ya göre selefi Rüstem Paşa’nın Mahkeme-i Kebir’i Ceza ve Hukuk Daireleri olarak ikiye bölmesi zaten nizamnameye aykırıydı. Bu düşünceden hareket eden Vasa Paşa, Cinayet Dairesini lağvetmekle işe başladı. Daha sonra Divan-ı Temyiz’in adını Divan-ı İstinaf olarak değiştirerek, hukuk ve ceza davalarının re’sen görülmesinin bu mahkemenin yetkisine verildiğini belirtti. Bu şekilde Bidayet mahkemelerindeki değişiklikten doğan masraf da merkezde kurulan mahkemenin tek sayıya indirilmesiyle dengelenmiş oluyordu.<sup>45</sup> Paşa, Osmanlı devletinin merkezde yaptığı reformlara paralel olarak yaptığı bu değişikliklerin

<sup>42</sup> BEO, GG 1013, *Cebel-i Lübnan Nizam Defteri*, Madde 1., 1330.

<sup>43</sup> BOA, Y.EE, 78/93, 26 Rebiü’l Ahir 1301.

<sup>44</sup> Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon: 1861-1920*, 137-140.

<sup>45</sup> BOA, YEE, 110/11, lef:2.

1879'da ilan edilen Usul-i Muhakeme-i Hukukîyye ve Cezâiyye Kanun-ı Muvakkati'ne uygun olduğunun altını çiziyor, ayrıca divan-ı temyiz ve divan-ı istinaf ve diğer kanunların taşıdığı şartlara bağlı olduğunu ifade ederek aldığı kararın meşruiyetini kesinleştiriyordu.<sup>46</sup>

Vasa Paşa son olarak Devlet-i Aliyye'ye ve kanunlara olan bağlılığını da vurgulayarak Cebel-i Lübnan idaresinde şikâyet ve sızıltı çıkarılmaksızın ve nizamnameye halel getirilmeksizin devletin diğer bölgelerinde uygulanan kanunlara da bağlı olarak kendi idaresinde yaptığı reformların kabulünü istirham etmişti. Bir başka ifadeyle özellikle Fransa'dan gelecek olan itirazların farkında olan paşa, devletin Cebel halkının maslahatı için uygulanması gereken bu yeni kararların arkasında durmasını istiyor, bu şekilde de halkın Sultanın otoritesinin konsolosların üzerinde olduğunun bilincine varabileceklerini temenni ediyordu.

Her ne kadar Vasa Paşa mahkemelerde adaletin sağlanması hususundaki titizliğini ısrarla Sadaret'e anlatmaya çalışmış ve mezhepler arası eşitliği sağlamak için hakimlerin yetkilerinde belirli bir ölçü tutturmuş olsa da uygulama düzeyinde bir takım pragmatist politiklardan kaçınmıyordu. Bu doğrultuda Paşa, zaman zaman önüne gelen davalarda taraflı tutum takılabiliyor veya nizamname kuralları çerçevesinde *Cebel-i Lübnan'ın emniyet ve istikrarını korumak için mezhep sürtüşmelerinin önüne geçmek istediği için* mahkemelerde farklı uygulamalarda bulunduğunu söylemekten çekinmiyordu.<sup>47</sup>

Vasa Paşa'nın hukuka müteallik reformist girişimleri yerindeydi ancak gerek Sadaret'in bu kadar değişime gidilmesine karşı olan itirazı, gerekse de Paşa'nın mezhepsel dengeyi kurmak için planladığı tek mahkeme usulünün istikrarını koruyamaması nedeniyle geri adım atmak durumunda kaldı. Vasa Paşa, mahkeme sayısını yeniden ikiye çıkararak hakimlerin sayısını da iki katına çıkarmış oldu. Eski usule geri dönen Vasa Paşa, davaların yürütülmesi ve hakimlerin işlerini ölçülü yapmaları için bölge içinde bir disiplin sağlayamadı ancak davaların en azından geleneksel yöntemlerle çözülmesini büyük ölçüde engelleyerek Devlet'in adli düzen için çıkardığı yasalar ve kodlarla uyumlu hale getirmeyi başarabildi.

## Sonuç

1861'de ilan edilip 1864'de revize edilerek ilan edilen ve 18 maddeden oluşan Cebel-i Lübnan Nizamnamesinin devlet için esas önemi bölgede ne zamandır yitirilmiş olan iç huzurun sağlanmasına yapacağı katkıydı. Bunun için ise mezhep temelli bir yönetim biçimi benimsenmişti belki ama mutasarrıflar bölgedeki siyasi otoriteyi sağladıkça cemaatler arasındaki dengeyi sağlama yoluna gidiyorlar, nizamname şartlarını da bu denge adına düzenleme işine giriyorlardı. Yapılan düzenlemelerin büyük bir oranını ise idari ve hukuki alanda yapılan reformlar oluşturuyordu.

Bölgenin ilk mutasarrıfı Davut Paşa'dan itibaren Cebel-i Lübnan idaresinde rol oynayan yöneticilerin her biri gerek idari gerekse de adli düzenin sağlanmasında çaba gösteren isimlerdi. Nitekim 1883 yılında görevi devralan Vasa Paşa da esasen kendisinden önceki paşalar tarafından yapılan değişimleri bütünüyle ortadan kaldırmak yerine mevcut kurumları ya daha işlevsel hale getiriyor ya da kurumlarda görev yapan aza ve hakimlerin yetkilerinde

<sup>46</sup> BOA, YEE, 78/93, 26 Rebiü'l Ahir 1301.

<sup>47</sup> Paşa'nın bu tarz bir uygulamasına örnek Maruniler ile Rumlar arasında geçen bir davada görülmektedir. Bkz: Tuba Yıldız, "Cebel-i Lübnan'da Osmanlı Devleti'nin Mezhep Politikası ve Hukuki Uygulamalar (1839-1914)" (Basılmamış Doktora Tezi, 2018), 207-212.

düzenlemeye giderek merkezi otoritenin sağlanması yönünde çaba gösteriyordu. Bu bağlamda idari alanda yapılan ıslahatların neticeleri meclisin birtakım kararlardan dönerek mutasarrıfla uyumlu bir şekilde çalışması şeklinde, hukuki alanda yapılan reformların neticesi ise mahkemelerde davaların hâkim ve memurların görevlerini yapmaları bağlamında adil bir şekilde sonuçlanması noktasında açıkça ortaya çıkıyordu

Vasa Paşa, Cebel-i Lübnan'daki görevine başlar başlamaz iki alanda reformlara önem vermişti. İlk olarak idari aksaklıkları fark eden Paşa, bir sonraki adımı için Meclis-i İdare'nin çalışma sistemi ve azaları hususunda değişime gitmesi gerektiğini anladı. Bir diğer ifadeyle Meclis-i İdare'nin özellikle Vasa Paşa'nın selefi olan Rüstem Paşa zamanında vergilerin düzenlenmesi, azaların seçimi gibi idari noktada çıkardığı zorluklar, Vasa Paşa'nın Meclis-i İdare'nin verimli bir şekilde çalışması ve kendi yönetim şeklinin kabul edilmesi için farklı bir politika izlenmesi gerekliliğini doğurdu. Bu doğrultuda Paşa için iki temel husus vardı: Mecliste Maruni azaları tarafına çekerek mezhep siyasetinden doğan ağırlığı dengelemek, devletin çıkarlarını da göz önünde bulundurarak Cebel-i Lübnan'da mezhepler üstü bir idari sistem kurmak.<sup>48</sup> Paşa, bu idealle önce kaymakam atamalarında farklı dengeleri gözetmiş, sonra da Meclis üyelerinin seçiminde kendisiyle uyumlu olabilecek kişileri tayin etmeye çalışmıştı. Bununla birlikte Paşa'nın bu girişimleriyle oluşturduğu yeni sistem kendi dönemi için geçerli olmuş, ölümünden sonra Fransız etkisi ile Dürzi aileler arasındaki rekabetin getirdiği iktidar mücadeleleri dünya savaşına kadar devam etmişti.

Cebel-i Lübnan'da mezhep krizlerinin yaşandığı en önemli alanlardan biri ise adliye ve mahkemelerdi. Nizamnamede de en geniş yere sahip olan hukuka dair maddelerin uygulanması konusu tüm mutasarrıflarda olduğu gibi Vasa Paşa'nın da yoğun gündemi altındaydı. Bu anlamda Roma'da aldığı hukuk eğitimi ve Cebele gelmeden önce Divan-ı Ahkam-ı Adliye azalığı yapmış olması Paşa'nın adli sorunlara hızlı çözümler bulmasına yardımcı oluyordu ancak Vasa Paşa da Cebel'in imkanlarını zorlayacak hukuki reformlara giriştiğinden uluslararası müdahalelerle karşı karşıya kalıyordu. Bu konuda Vasa Paşa'nın iki büyük açmazı vardı: bölgedeki mezheplerin mahkemelerde uygulanmak istenen merkezîyetçi uygulamalara karşı gösterdikleri reaksiyonlar ve Paşa'nın değişime karşı Sadaret'ten beklediği desteğin yeterince gelmemesi. Yine de Vasa Paşa devletle olabildiğince uyumlu bir adli düzen sağlamış, Paşa'nın bıraktığı hukuki sistem manda döneminde dahi uygulanmaya devam etmişti.

### Kaynakça / References

- 1. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Vesikalari**  
BEO, GG 1013, Cebel-i Lübnan Nizam Defteri, 1330  
BOA., DH.SAiD. d., 1/236  
BOA, HR. MKT, 355/94  
BOA, İrâde Dâhiliye, nr.598/41670  
BOA, YA.HUS. 259/42,  
BOA, İ. MTZ.CL, 3/182,  
BOA, MTZ.CL, 1/18/7,  
BOA, YEE, 104/ 55,  
BOA, YEE, 104/1, 27

<sup>48</sup> Akarlı, *The Long Peace: Ottoman Lebanon: 1861-1920*, 156-157.

BOA, YEE, 110/15,  
BOA, MTZ. CL, 1/18/8,  
BOA, Y.EE. 104/ 115,  
BOA, Y.EE. 104/ 115,  
BOA, Y.EE, 78/93,  
BOA, YEE, 110/11,  
BOA, YEE, 78/93,  
1304. (M. 1888), Cebel-i Lübnan Salnamesi

## 2. Diğer Kaynaklar / Other References

- Ahmed Cevdet Paşa. *Maruzat*. haz. Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları: 1980.
- Akarlı, Engin Deniz. *The Long Peace: Ottoman Lebanon: 1861-1920*. London: The Centre for Lebanese Studies. 1993.
- Baaklini, Abdo I. *Legislative And Political Development Lebanon: 1842-1972*. Durham: Duke University, 1976.
- Bayraktar, Uğur Bahadır. Milliyetçilik ve Osmanlı Eleştirisi: Arnavut Vasa Efendi'nin Tarih Anlayışı. *Toplumsal Tarih*, 2014.
- Gawrych, George. *The Crescent And The Eagle: Ottoman Rule Islam And The Albanians: 1874-1913*, London: 2006.
- Hatır, Lahd. *Ahdü'l-Mutasarrıfın Fî Lübnan: 1861-1918*, Beyrut: Dâru Lahdi Hatır, 1982.
- Kırmızı, Abdülhamit, II. *Abdülhamid Dönemi (1876-1908) Osmanlı Bürokrasisinde Gayrimüslimler*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1998.
- Spagnolo, John P.. *France & Ottoman Lebanon 1861-1914*. The Middle East Centre: 1977.
- Süveyd, Yasin. *Mevsuatü'l Tarih'i Lübnan: Tarihi Siyasi ve'l Askeri*. Beyrut: Daru'l Nobilis, 2004.
- Yıldız, Tuba. *Cebel-i Lübnan'da Osmanlı Devleti'nin Mezhep Politikası ve Hukuki Uygulamalar (1839-1914)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

## İBN RÜŞD DÜŞÜNÇESİNDE FELSEFE VE TOPLUM

Ahmet Çapku\*

Geliş Tarihi : 17 Mayıs 2019

Kabul Tarihi : 18 Ekim 2019

### Öz:

Endülüs'ün büyük filozofu İbn Rüşd (ö. 1198), Aristoteles'in yorumcusu (şârih) olarak bilinir. Akli ve nakli ilimleri bir bütün olarak tevârüs eden filozof, Endülüs'ün felsefi birikiminin zirvesini teşkil eder. Yaşadığı dönemde Murabıt ve Muvahhid idarelerinin ortaya koyduğu sosyal çalkantılara, kuzeydeki Hristiyan devletler ile Müslüman yönetimi altındaki Endülüs toprakları arasındaki pek çok siyasi probleme tanıklık etmiştir. Eflatun'un 'Devlet'ine şerh yazan filozof, din-felsefe ilişkisine dair düşüncesinde felsefileşmiş bir bilgi ve erdem toplumu ideali ortaya koymuştur. Onun bu anlamlı düşüncesi bugün de önemini korumaktadır. Bu çalışmada Endülüs filozofu İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu muhit ile düşüncesinin oluşumu arasındaki irtibatlar kurulmaya çalışılmıştır. Bir filozofun içinde bulunduğu reel yapı ile düşüncesinde inşa ettiği ideal yapı arasındaki duruma dikkat çekilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Endülüs, Felsefe, Toplum, Siyaset.

## PHILOSOPHY AND SOCIETY IN THE THOUGHT OF AVERROES

### Abstract:

Andalusia's great philosopher Averroes (d. 1198) is known as the commentator of Aristoteles. Averroes, studied intellectual and religious sciences as a whole, represents the summit of philosophical thought in Andalusia. He witnessed social disorders between the rules of Marabout and Almohad, and several political problems among Christian States in North and Muslim Spain. He wrote a commentary on Platon's *Republic* and presented an ideal of community based on knowledge and virtue in his thought. His meaningful idea is still important. In this study, we seek to connect the formation of Averroes's thought with his circle. So, we draw attention to the real structure and ideal structure which is constructed in his thought.

**Keywords:** Averroes, Andalusia, Philosophy, Society, Politics.

### Giriş

Bir toplumun yükseliş ve çöküşü ile ilim ve sanatın o toplumdaki yeri arasında ilişki vardır. İlim nasıl ki, bulunduğu yere aydınlık ve değer katan bir unsur ise ilim adamları da akıl ve erdem konusunda topluma öncülük eden kişilerdir. İnsan, içinde yaşadığı muhitten etkilenen ve orayı etkileyen bir varlıktır. Benzer durum, kişinin düşüncesinin oluşumu için de geçerlidir. Aile ve toplum yapısı bir düşünürün düşüncesinin oluşumuna etki eden unsur olmakla birlikte, önemli mevkilerde vazifeye gelmiş düşünürün toplumun düşünce ve yönetim açısından gidişatına etkisinden de söz edilebilir. Aşağıdaki çalışmada ele aldığımız İbn Rüşd'ün hayatının geçtiği Kurtuba şehri, Endülüs'ün siyasal ve toplumsal yapısı bu açıdan incelenmeye değerdir.

Endülüs'ün büyük düşünürü İbn Rüşd, doğuda ve batıda adından söz ettiren, düşünceleri ile 1230'lardan itibaren batı dünyasında tartışmalara konu olan, Aristoteles'i bir bütün olarak inceleyip 'büyük şârih' ünvanı verilen önemli bir filozoftur. Bir filozofun yetişmesinde içinde bulunduğu aile ortamı ve çevresi, üstlendiği görevler, düşüncesine konu edindiği felsefi meseleler önem arzeder. Çünkü düşünen bir zeka, varlık problemi açısından öncelikle kendini,

\* Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, [acapku@yahoo.com](mailto:acapku@yahoo.com), Orcid Id: 0000 0002 7561 7262.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Çapku, Ahmet. "İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019): 21-34.

nereden gelip nereye gittiğini sorgular. Neyi bilebilirim ve nasıl erdemli olabilirim sorusu, varlık problemi ile birlikte felsefi açıdan bir bütünü oluşturur. İbn Rüşd'ün felsefesinde varlık, bilgi ve değer konusu muhtelif akademik çalışmaların konusu olmuştur. Biz burada, filozofun yetiştiği ortamı anlamayı ve erdemli toplum oluşması adına onun düşüncelerini ele almak istiyoruz. Zira bir filozofu, içinde bulunduğu toplumdaki tecrit ederek anlamaya çalışmak onun düşüncesine dair gerçek bilgiye ulaşmada bizi yanıltabilir.

İbn Rüşd köklü, itibarlı ve kültürlü bir ailenin ferdi olarak yetişmiştir. Şu kadar var ki, onu büyük üne kavuşturan asıl unsur, filozofun aklî ve dini ilimlere ileri derecede düşkün olması, devlet idaresinde dikkate değer görevler üstlenmesi, Aristoteles düşüncesi ile tanışması, aklî ve naklî ilimleri ortaya koyduğu tevil yöntemi ile senteze çalışmış olmasıdır. Karışık bir siyasi yapının olduğu dönemde önemli devlet görevlerinde bulunmuş olması, onun teorik düşüncelerini, ahlak ve siyaset açısından pratiğe dönüştürmeye çalışmaya imkan sunmuştur. Bir filozofun yetişme şartlarını dikkate almak, toplumsal sorunlara ne şekilde çözümler üretmeye çalıştığını anlama noktasında önem arzeder. Bu açıdan önce İbn Rüşd'ün içinde yetiştiği aile ve toplumsal yapıyı ortaya koymaya çalışacak ardından onun Endülüs'ün içinde bulunduğu toplumsal yapıyı erdemli hale ulaştırmak adına sunduğu felsefi çözümleri ele alacağız. Filozofun bu çabasının bugün de anlamlı ve değerli olduğuna inanıyoruz.

## 1. İbn Rüşd'ün Ailesi ve Çevresi

Bir düşünce adamı, düşüncesini içinde bulunduğu şartların etkisiyle oluşturur. İbn Rüşd'ün yetiştiği ortamı, içinde bulunduğu imkânları, sosyal ve siyasal durumları dikkate alarak düşünce mirasını değerlendirmek gerekir. İbn Rüşd'ün adı, Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed ibn Ahmed ibn Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî şeklindedir. 520/1126 yılında Kurtuba'da hukukçu, ilim ve kültürel açıdan zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. *el-Cedd* olarak isimlendirilen dede İbn Rüşd, baş kadı olarak görev yapmış biridir (kadı el-kudât). Murabıtlar'ın iktidar olduğu dönemde Ali ibn Taşfîn döneminde 1118'de kadılık görevine başlamış, Kurtuba büyük cami imamı, şura üyesi gibi konumlarda bulunmuştur. Malikî fikhında otorite olup fetvalar vermiş,<sup>1</sup> *Mukaddemât* isimli önemli bir eser kaleme almıştır. Torunu filozof İbn Rüşd'ün doğumundan birkaç ay sonra 1126'da vefat etmiştir.

Babası Ebu'l-Kasım İbn Rüşd 1138'de Kurtuba kadısı olmuş, Kurtuba Camisi'nde dersler vermiş, fıkıh ve hadis alanında eserler bırakmıştır. Tefsir yazmış ve Nesaî'nin *Sünen*'ini şerh etmiş, 1167'de vefat etmiştir. *el-Hafid (torun)* olarak nitelenen filozof İbn Rüşd de Kurtuba'nın başkadısı olmuştur. Bu açıdan İbn Rüşd, aile yapısının da etkisiyle hukuk bilgisi noktasında ciddi birikime sahiptir. Bu da tabii olarak doğruyu yanlıştan ayırt etme melekesinin gelişimi adına mantikî düşünce açısından iyi bir çevrede yetiştiğine işaret eder. İlm-i hilâfî aile ortamında öğrendiğini hesaba katabiliriz.<sup>2</sup> Ayrıca İbn Rüşd'ün, dönemin medrese eğitiminden geçtiği dikkate alınırsa onun tutarlı, kanıta dayalı kıyasla düşünme melekesi kazanmış biri olduğu görülür. Yine onun Aristoteles araştırmaları esnasında doğa bilimleri konusyla yakından ilgilenmiş olduğunu, matematik, felsefe, astronomi, fizik gibi alanlarda araştırmalar yapacak kadar yetkinleştiğini düşünebiliriz. Böylece filozof, doğu İslam dünyasındaki ilmî

<sup>1</sup> İzzet Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydınun Yaşam Öyküsü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 18-19.

<sup>2</sup> Dominic Urvoay, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi: Tarih*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Leaman, Oliver, (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007), 1: 389-390.

gelişmeler yanında Endülüs birikimi ve Aristoteles şahsında Eski Yunan birikimini tevarüs etmiştir. Kendisine *emirul-felâsife*, *sultânül-ukûl* ve *l-efkâr* gibi sıfatların verilmiş olması bu hususla ilgilidir.<sup>3</sup>

İbn Rüşd'ün sıra dışı bir öğrenim gördüğü açıktır. Onun kaynakları arasında doğal olarak İmam Malik'in (ö. 795) *Muvatta*'sı vardır. Mezkûr eseri ezberlemiş, babasından hadis ve fıkıh tahsil etmiştir. Arapçanın önemli kaynaklarından Mütenebbi (ö. 915) ve Ebu Temmam'ın (ö. 846) eserlerine dayalı olarak *Nahive Dair Zorunlu Bilgiler (ez-Zaruri fi'n-nahv)* adlı Arapça gramer kitabı yazacak kadar dil bilgisi ve hitabet eğitimi almıştır.<sup>4</sup> Bunun yanında Grek dünyasında başlayıp gelişen ve yedi özgür sanat denilen gramer, retorik, diyalektik, matematik (cebir, geometri), astronomi, tıp, müzik bilimlerinde de ilim tahsil etmiş ve bu konularda eserler ortaya koymuştur. Tıp bilgisini dönemin önde gelen hekimlerinden İbn Zuhr'dan (ö. 1162) aldığı hatırdadır. Mezkûr hekim, Ebu Bekir Zekeriya er-Razi'den (ö. 925) sonra uygulamalı tıp alanında en önde gelen isimdir.<sup>5</sup> Dolayısıyla İbn Tufeyl'den (ö. 1185) sonra İbn Rüşd'ün saray hekimi olmasının böyle bir tahsille yakın ilgisi vardır.

Aynı şekilde İbn Rüşd'ü, Muvahhidî hükümdar Ebu Yakup Yusuf ibn Abdülmümin ile tanıştıran İbn Tufeyl'in, onun felsefi açıdan yetkinleştirmesinde önemli bir isim olduğunu ifade edebiliriz. Sözü edilen Muvahhidî hükümdarının entelektüel biri olduğu, seçkin bilim ve düşün insanları ile sarayında bir çevre edindiği, bu tür kişilere icabında yönetimle ilgili görevler verdiği bilinir. Nitekim genç İbn Rüşd'e verilen Aristoteles felsefesini araştırma görevi artık onun resmen felsefe yapması anlamına gelir. Böylece İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerinin anlaşılır kılınması görevi yanında İşbiliye kadılığı, ki daha sonra Kurtuba kadısı olacaktır, daha sonra saray tabipliği görevlerini üstlenmiştir.<sup>6</sup> Böylece biz İbn Rüşd'ü, hekim, hâkim (kadı) ve hakîm olarak görürüz.

Dönemin Endülüs'ünde önce dini bilgi tedris edilir, daha sonra felsefeye geçiş yapılırdı.<sup>7</sup> İbn Rüşd'ün hocaları arasında İbn Başkuval'dan söz edilir. Onun vasıtasıyla filozof, Gazzâlî'nin öğrencisi Ebu Bekir İbn Arabi'ye bağlanır. Kadı İyad, İbn Rüşd'ün hocaları arasındadır ki, bu kişi, Gazzâlî muhalifi Mâzeri'nin öğrencisidir. İbn Rüşd'ün rivayetten çok dirayete dayalı bilgiye önem veren bir kişilik olmasında sözü edilen aile yapısının ve hocalarının etkisi olduğu söylenebilir. Onu Muvahhidî iktidara yakın kılan hususiyetlerden biri de budur. Ebu Bekir İbn Arabi, her ne kadar Gazzâlî'yi övse de Tartuşi'yi takip etmiş biridir. Nitekim kendisi, “Gazzâlî, filozofların karnına girdi ve bir daha çıkmadı” demektedir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün yaşadığı ortamda Murabıtlar ile Muvahhitler nezdinde Gazzâlî'nin bir tartışma konusu olduğu anlaşılır.<sup>8</sup> Gazzâlî'nin, filozofları eleştirisi karşısında *Tehafütü Tehafütü l-felâsife*'nin kaleme alınış serüveninde bu ortamı ve İbn Rüşd'ün metodik düşüncesini dikkate almakta fayda vardır.

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Rüşd'ün gıyaben hocasıdır. İbn Rüşd henüz onüç yaşlarında iken İbn Bâcce vefat etmiştir. Kendisi matematikçi, fizikçi ve mantıkçıdır. İbn Bâcce, (Gazzâlî karşısında) sufi deneyime mukabil insan aklı merkeze alan bir filozoftur.<sup>9</sup> İbn

<sup>3</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille)*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), s. 14.

<sup>4</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 25-26

<sup>5</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Rüşd*, 2. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 45.

<sup>6</sup> Topdemir, *İbn Rüşd*, 51.

<sup>7</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 25.

<sup>8</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 29-31.

<sup>9</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 44.



Tufeyl, İbn Rüşd'ün tanıdığı önemli bir isimdir. Onun *Hayy bin Yakzan*'ı tasavvuf ile felsefeyi mezcetmeye çalışan bir içeriğe sahiptir. İbn Tufeyl, 1163-1184 arasında hüküm süren Ebu Yakup Yusuf'un özel hekimi ve danışmanıdır.<sup>10</sup> İbn Rüşd'e eski çağ bilgeliğini anlatan İbn Harun, sultanın İşbiliye'de hekimi idi. Meşhur hekim İbn Zuhr da sultanın çevresindeki isimdir. İbn Rüşd'ün tıp okuduğu hocası Valensiya'lı Ebu Mervan b. Curiyul, İbn Vâfid'in talebesidir ki, bu kişi Endülüs'te bitkileri inceleyen, orada bilimsel gelişmelere önyak olan biridir. Tıp alanında kuramsal bilgi ve uygulama bilgisi İbn Rüşd'ün hocalarında görülen önemli bir meziyettir. Aynı durum İbn Zuhr'da da var ki, böylece deney ve gözlem metodu, gerek içinde bulunduğu ortam gerekse aldığı tahsil ile İbn Rüşd düşüncesinde metodik olarak önemli bir husus olmuştur.<sup>11</sup>

## 2. Endülüs ve Kültürel Ortam

İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde Kurtuba, tarihinin en parlak dönemindeydi. Seçkin bilim insanlarının bulunduğu, farklı düşüncelerin tartışılma imkanı bulunduğu, akli ve nakli ilimlerin, yenilikçi düşüncelerin yer aldığı bir şehirdi. Orada kitaba, bilim adamına, düşünceye saygı dikkate değerd. Buradaki siyaset ve ilim alanında Benü Hamid'in ve Benü Rüşd ailelerinin ayrı bir yeri vardı. Demek ki, siyaset ve hukukun bu denli önemli hale gelmesinde, Kurtuba'nın ayrıcalıklı yer edinmesinde bu iki ailenin dikkate değer meziyetlerinden söz edilebilir. Nitekim İbn Zuhr, "İşbiliye'de bir bilgin ölürse kitapları satılmak üzere Kurtuba'ya, eğer Kurtuba'da bir müzisyen ölürse müzik aletleri İşbiliye'ye gönderilir" sözü Kurtuba'nın ilim ve düşünce alanındaki yerine işaret eder. İbn Rüşd ilim merkezi Kurtuba'da yetişmiştir. Onun döneminde İşbiliye eğlence, Kurtuba ise ilim merkezi olarak hafızalarda yer etmiştir.<sup>12</sup>

Böyle bir ortamın oluşmasında dönemin idarecilerinin etkisi vardır. Nitekim İbn Rüşd'ün hamisi Ebu Yakup Yusuf, dönemin az sayıda felsefe düşkünü yöneticilerinden biri olup İbn Rüşd'ü hem 'dost' olarak kabul etmiş hem de resmi felsefe yapma imkânını ona sunmuştur. Kaldı ki, onun İbn Rüşd ile ilk tanışmasında genç düşünür sorduğu âlemin kıdemi ile ilgili sorular bile kendisi bir yönetici olduğu halde zihninin ne tür konularla da ilgilendiğine işaret eder. Burada İbn Rüşd'den beklenen şeyler, hem devlet yöneticisi ile muhtelif konuların teati edilmesinde düşüncelerinden istifade edilmesi hem de Endülüs'teki iç karışıklıkların önlenmesi ve siyasi birliğin sağlanmasına katkı sunmasıdır.<sup>13</sup>

Endülüs'te ulu camiler bir tür medrese fonksiyonu ifa etmiştir. Endülüs'te okur yazarlık oranının, özellikle şehirlerde, diğer bütün Hristiyan ülkelerinkinden ileri seviyede olduğu Reinhart Dozy ve İspanyol araştırmacı G. Gozalbes Busto'nun dile getirdiği bir husustur. Avrupa'nın hiçbir ülkesi onlar seviyesinde değildi. Endülüs medeniyeti için 'kitap medeniyeti' de denir. Endülüslü Müslümanlar, 'kaba ve kültürsüz' damgası yememek için evinde kitaplar temin ederdi. Bunda Endülüs'ün II. Hakem gibi bazı hükümdarlarının da etkisi vardır.<sup>14</sup>

Kurtuba, Bağdat'tan sonra dünyanın en gelişmiş şehirlerinden sayılmaktaydı. Emevi Devleti zamanında (756-1031) Kurtuba'da ikiyüz cami, lise seviyesinde seksenden fazla mektep, altıyüz han, ikiyüz bin hane, bir milyondan fazla nüfus vardı. Rızaeddin bin

<sup>10</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 51.

<sup>11</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 43; Rızaeddin bin Fahreddin, *İslâm Feylesofu İbn Rüşd*, haz. Remzi Demir-Ali Utku, (Konya: Çizgi Yayınları, 2015), 61.

<sup>12</sup> Topdemir, *İbn Rüşd*, 47.

<sup>13</sup> Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 255.

<sup>14</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 236-237, 246-247.

Fahredden'in verdiği bilgiye göre, III. Abdurrahman devrinde Kurtuba âlimlerin toplandığı bir merkez konumunda idi. Burada din, dil, matematik, tarih, coğrafya, tıp, astronomi, felsefe, sanat hasılı bütün ilimler tahsil edilirdi. Avrupa'nın önde gelen ilim yolcuları buraya gelir ve özellikle Kurtuba'dan diploma alıp ülkelerine dönerlerdi. Orada ilim ve sanat o kadar gelişmişti ki, her bir zengininin evinde binlerce cilt kitap bulunurdu.<sup>15</sup>

### 3. Endülüs ve Siyasi Ortam

Endülüs 711-755 yılları arasında Emevi Devleti'ne bağlı valilerce yönetilmiş, 756-1031 arasında Endülüs Emevi Devleti şeklinde var olmuştur. 1031-1090 arası ise Endülüs'te dağınık bir yönetim biçimi görülür ki, bu durum kuzeydeki Hristiyan devletleri cesaretlendirmiştir.<sup>16</sup> Kuzeyde Leon, Kastilya ve Aragon krallığı, Katalon kontluğu bunların başında gelir. Mezkûr dönemde Endülüs'te *mülûküt-tavaif* denilen yerel yöneticilerin sayısı altmışı bulur. Bu dönemde Endülüs'te siyasi ve kültürel açılardan rekabet yaşanmış bu da pek çok tarihi eserin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Ancak bu dönem, yöneticilerin birbirlerine karşı hem kılıç kullandığı hem de her birinin kültürel çalışmalara ağırlık verdikleri bir dönemdir. Bu durum, Endülüs yönetiminin önce Murabıtlar (Mülessimîn/Peçeliler) sonra da Muvahhidîler'in eline geçmesini beraberinde getirmiştir. Murabıtlar ve Muvahhidîler, Endülüs'ü, Hristiyanların yeniden ele geçirmesini (reconquista) engellemek için buraya Kuzey Afrika'dan gelmiş birer dini ve siyasi hareketlerdir.<sup>17</sup>

Kuzey Afrika'dan Endülüs'e yardıma ilk gelenler Murabıtlar (1056-1147) olmuş ve iktidarda bulunmaları yaklaşık altmış yıl kadar sürmüştür. İlk yirmibeş yılı huzurlu daha sonrası ise iç karışıklıklar şeklindedir. Murabıtlar'ın başında Yusuf b. Taşfin vardır. Murabıt hareketi aslında dini bir cihat hareketidir. Onlar, Endülüslülerin yardım çağrısına kulak vermiş, mağdurların desteğini sağlamış ve Endülüs'e geçmiş, 1086'da Kastilya kralı VI. Alfonso'yu yenilgiye uğratmışlardır. Ne var ki, Endülüslüler bir zamanlar kurtarıcı olarak gördükleri Murabıtlar'ı, 1133'te adeta isyancı olarak görmüş ve bu da yeni bir dini hareket olan mağrip kökenli Muvahhitler'i ortaya çıkarmıştır.<sup>18</sup>

Muvahhitler aynı amaçla güneyden gelmişlerdir. Bu hareketin başındaki İbn Tumert, itikadda daha çok Eş'arî, imamet konusunda Şia, fıkıh usulünde İbn Hazm'ın etkisinde eklektik bir din anlayışı geliştirmiştir. Temel ilkeleri; tevhid inancı başta olmak üzere iyiliği emr kötülüğü nehy, menâkiri yasaklama şeklindedir. İbn Tumert, 1121'de mehdiliğini ilan etmiş, takipçilerini onlular, elliler, yetmişler şeklinde meclislere ayırmış, kendilerini 'tevhid ehli' (muvahhitler) diye isimlendirmişlerdir. Murabıtlar, Hristiyanlara karşı savaşırken Muvahhitler, Murabıtlar hakkında mücessime, mürted, müşrik, kafir, münafık, hevâ ehli gibi ithamlarda bulunmuşlar ve 1147'lerde Endülüs'e geçmişlerdir.<sup>19</sup>

İbn Tumert önderliğindeki Muvahhitler, Murabıtları dini yanlış anlamakla ve siyasi yanlışlıklar içinde bulunmakla eleştirmiş, Endülüs'ün rüşvet, baskı, eğlenceye boğulduğu iddiasında bulunmuşlardır. Fıkıh alanında ictihadı önemsemişlerdir. Nitekim kendisi "Tevhid

<sup>15</sup> Rızaeddin bin Fahreddin, *İslâm Feylesofu İbn Rüşd*, 59-60.

<sup>16</sup> Özdemir, *Endülüs*, 109-111. Haçlıların İslam dünyasına haçlı seferleri başlatma tarihi 1096'dır. Avrupa'nın güney kısmı ve doğu İslam dünyasına aynı anda haçlı seferlerinin başlatılması dikkat çekicidir.

<sup>17</sup> Özdemir, *Endülüs*, 109-111.

<sup>18</sup> Özdemir, *Endülüs*, 124-125, 129-130.

<sup>19</sup> Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 425-426; Özdemir, *Endülüs*, 132-133.

yöntemi, akıldır” diyerek Tanrı’nın akılla, aklî çıkarımlarla bulunması gerektiğini belirtir. Böylece o, akılcı bakış açısıyla Mutezile’ye yaklaşır. İbn Rüşd’ün, hayatı boyunca Muvahhidî hükümetlere yakın durduğu bilirse filozofun akli önemseyen tavrı daha iyi anlaşılmış olur. Gazzâlî her ne kadar akıl-vahiy konusunda orta yolcu bir tavır sergilese bile onun bilgi teorisinde kalbî bilgiyi önemseydiği ve tasavvufta karar kıldığı bilinmektedir. Bu açıdan İbn Rüşd’ün, Aristoteles’ten hareketle akli önemsemesi dönemin siyasi eğilimi ile de ilintili olsa gerektir.<sup>20</sup>

Muvahhitler’in gelişi ile birlikte Endülüs’te fikri hayatta bir canlılık oluşmuştur. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd bu dönemin düşünürleridir. Hükümdarın kendisi de felsefeye ilgi duymaktadır. O dönemde Endülüs, Portekiz-Leon, Kastilya-Aragon krallıkları tarafından kuşatılmış halde idi. İşte İbn Rüşd’ün felsefe ile geçen hayatı Ebu Yakup Yusuf (1163-84) ile Ebu Yusuf Yakup (1184-1199) dönemlerine özgüdür.<sup>21</sup> Demek ki, İbn Rüşd’ün bir düşünce insanı olarak etkin şekilde yer aldığı dönem Muvahhitler dönemidir.<sup>22</sup>

İbn Rüşd’ün gençlik yılları Murabıtlar’ın yenilgileriyle doludur. Onlar hem Hristiyanlar’a hem de iç ayaklanmalara karşı başarısızdılar. Buna karşı gelişen güç, Muvahhitler olmuştur. Murabıtlar ile Muvahhitler konusunda, dede ile torun İbn Rüşd’ü farklı taraflarda görürüz. İbn Rüşd’ün yaşadığı dönemde çeşitli iç ayaklanmalar (ki buna fitne denilirmiş), Endülüslüler ve mağripliler (Kuzey Afrika kökenli Murabıtlar ve Muvahhitler), Müslüman ve Hristiyan anlaşmazlıklarının ve kavgalarının olduğu bir ortam vardır. Bu ortamın, filozofu akılcı bir çözüm üretme ihtiyacına sevk etmiş olduğunu düşünebiliriz. Aristoteles mantığı ve felsefesi, din-bilim (başka bir bakış açısıyla rivayet-dirayet) anlaşmazlığına çözüm bulma çabası bununla ilgili olsa gerektir. Oldukça farklı gruplara ayrılmış Endülüs Müslümanlarının fikrî ve siyasi açıdan birliğe kavuşturulması düşüncesini de buna ilave edebiliriz. *Tavâif-i mülûk* denilen pek çok küçük beylik yapılanması ve bunların her birinin gücünü diğeri üzerinde kullanmaya kalkışması, İslam âlimlerinin Endülüs’ü terk edip mağribe yerleşmeye çalışması bu açıdan dikkate değerdir.<sup>23</sup>

İbn Rüşd’ün bir önceki dönem yöneticileri Murabıtlar’ı eleştirme gerekçesi bu açıdan önemlidir: “Onlar önce yasalara dayalı kuruluşu takip ediyordu. Sonra işin içine para girdi, sonra da haz düşkünlüğü. Murabıtlar böylece yıkılıp gitti. Ona karşı çıkan Muvahhitler ise yasalara dayalı bir yönetime benziyordu.” Demek ki, İbn Rüşd, Murabıtlar’ı despotik yönetim biçimi olarak görmekteydi.<sup>24</sup> Bu açıdan inanç/akait birliği ve Aristotelesçi metotla bir bilim anlayışının yerleşmesi önemlidir. İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’yi cedel metodunu uyguluyor olmakla eleştirisi bu açıdan anlamlıdır. Çünkü cedelî metotla ortaya konulan ilim anlayışı, İslam toplumunu, yetkin bilgiye ve metoda sahip olmaktan uzaklaştırıp farklı gruplara bölerek kendi iç dinamiğini boşa harcaması anlamına gelir. Filozofa göre sadece siyasi değil itikadi olarak da Eş’arilik’in ortaya koyduğu anlayış, hatabî (retorik) seviyeyi temsil eden halkın durumuna uygun değildir.

<sup>20</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 31-33.

<sup>21</sup> Özdemir, *Endülüs*, 134-135.

<sup>22</sup> Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 269.

<sup>23</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 27.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî’s-siyâse*, 187; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 282-283.

#### 4. İbn Rüşd ve Siyaset

Yukarıda işaret edildiği üzere İbn Rüşd, gündelik hayatın içinde biri olarak toplumsal sorunlara çözüm arayışı içindedir. Bu arayış teorik açıdan akıl ve nakil tartışmalarının bir çözüme kavuşturulması, pratik açıdan ise muhtelif mezheplere ve gruplara bölünmüş toplum yapısını düzeltmek şeklindedir. Kendisi hem dini hem de aklî bilgi konusunda donanımlı bir düşünürdür. Ne var ki, Kurtuba'da İbn Rüşd'ün içinde bulunduğu konum ve felsefe düşkünü hükümdarın 'dost'u olması, doğal olarak bazı zâhir (fıkıh) ulemasının harekete geçmesine sebep olmuştur. Onu zındık ve kafir olmakla itham etmişlerdir.<sup>25</sup> İddiaya göre İbn Rüşd, Ad Kavmi'nin olup olmadığının bilinemeyeceğini dile getiren biridir. Eski Yunan mitolojisinde Venüs'ün bir tanrı olduğu şeklindeki Yunanca bir metin çevirisinin onun kitapları arasında bulunması ve güya kendisinin sözü edilen inançta olması ayrı bir iddiadır. Hükümdar, Kurtuba Ulu Cami'de İbn Rüşd ve onu çekemeyen grubu dinlemiş, halk nezdinde oluşabilecek olumsuz havayı bertaraf etmek amacıyla İbn Rüşd ile birlikte pek çok âlimi Kurtuba'ya 73 km. uzakta bir Yahudi yerleşim yeri olan Lucena'ya (Ellisane, Elisame) mecburi ikamete tabi tutmuştur. Yine İbn Rüşd'ün oğlu ile birlikte namaza gittiği Kurtuba Ulu Cami'den zorla çıkarılıp kovulduğu, dövüldüğü ve kitaplarının yakıldığı ifade edilir. Böylece Endülüs'ün büyük filozofunun görevleri elinden alınmış, itibardan düşürülmüştür. Hükümdarın bu tavrında 1195 yılında Kastilya kralı VIII. Alfonso ile savaşın devam ettiği süreçte halkın memnuniyetsizliğini yatıştırma gibi siyasi gerekçeler ileri sürerler. Ne olursa olsun, neticede felsefe ve filozofa bakışın pek de iyi olmadığı, felsefenin İbn Rüşd sonrası orada bir daha o ölçüde parlamadığı görülür.<sup>26</sup> İbn Rüşd, "Bu şehirlerde hakiki bir filozof yetişirse onun durumu, yırtıcı hayvanlar arasındaki kişinin durumu gibidir!" ifadesiyle sözü edilen duruma işaret eder.<sup>27</sup>

İbn Rüşd'ün siyaset ehli ile ilk tanışması, İbn Tufeyl'in onu, Sultan Ebu Yakup Yusuf ile tanıştırması ile gerçekleşmiştir. Ebu Yakup Yusuf ve ondan sonra yerine gelen Ebu Yusuf Mansurillah, İbn Rüşd'e değer vermiş, ilmin kıymetini bilen ve felsefeye meraklı olan yöneticiler olmuşlardır. İbn Rüşd, Murabıtlar tarafında yer alan ulemaya karşı, yönetilen halk sınıfı ile gerçek bilgi ehlinin (burhan ehli) birlik oluşturma sürecinde etkin rol almıştır. Dedesi ve babası Murabıtlar'a hizmet ederken, filozof İbn Rüşd dini yenilenmeye alanında akılcı bir tavır takınan Muvahhitler'den yana tavır almıştır.<sup>28</sup>

Bu noktada Gazzâlî karşısında İbn Rüşd'ü tavrı dikkat çekicidir. Endülüs filozofu, Gazzâlî'nin düşünceleri karşısında iki yönlü bir tutum sergilemiştir. Birincisi; Eş'arî düşünür Gazzâlî'nin, toplumsal yapıyı birleştirici tutumunun geçersiz olduğunun altını çizmiştir. Gerekçesi ise Gazzâlî'nin düşüncede kesinliği sağlayan bir yöntem uygulamamış olmasıdır. Aslında İbn Rüşd, fıkıh açısından Gazzâlî'yi önemser. Gazali'nin *Mustasfa*'sından hareketle *Muhtasar*'ı (*Muhtasaru Kitabi'l-Mustasfa li'l-Gazzâlî*) kaleme alır. Burada dikkat çeken şey,

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 15. İbn Rüşd, Yakup Mansurillah ile oldukça dostane biçimde olunca, teşrifat ehli tarafından uyarıldığında, "Padişahların birçok bendeleri olduğu halde dostları olmaz. Bu durum onlar bir mahrumiyettir. Ben kendimi böyle görmek istemiyorum. Sizler benim bendelerimsiniz, İbn Rüşd ise dostumdur" diye cevap verdiği belirtilir. Bkz. Rızaeddin bin Fahreddin, *İslâm Feylesofu İbn Rüşd*, 63.

<sup>26</sup> Mehmet Azimli, "İbni Rüşd Çağında Endülüs", *-Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- İbn Rüşd*, (Sivas: Asitan Yayınları, 2009), 1: 85-86.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *ez-Zaruri fis-siyase -Muhtasaru Kitabi's-Siyaseti li-Eflâtûn-*, Nşr. M. Abid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezu Dirasâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 141; İbn Rüşd'ün 'safsatacılar', 'vahşiler' diye niteledikleri muhtemelen dönemin Muvahhit idarecileri ve bazı fıkıhçılar olsa gerek. Bkz. İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018), 132, 1 nolu dipnot.

<sup>28</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 34, 45.

İbn Rüşd'ün bilimsel ve felsefî bakışının kendini göstermesidir. Filozofun kıyasa ayrı bir önem atfettiğini biliyoruz. Demek ki, İbn Rüşd, fıkhıta Gazzâlî'yi önemserken kelimada onu tasvip etmez. Onun için İbn Rüşd'ün, bilgide kesinliğe ulaşabilmek amacıyla Muvahhidî iktidarı desteklemesi ve Aristoculuğu incelemesi anlamlıdır.<sup>29</sup>

İbn Rüşd öncesi Endülüs filozofu İbn Bâcce'de toplumsal yapı, düşünce biçimine ve bunun kişilere sağladığı mutluluk (saadet) durumuna göre sueda (mutlular), nüzzar, cumhur şeklinde üçe ayrılmıştır. Bu bakış açısına göre, bir üçgeni piramit şeklinde tasarlırsak o piramidin en uç kısmında filozoflar (mutlular) yer alır.<sup>30</sup> Bunlar toplumun diğer katmanlarına yol gösteren, hakiki bilgi ve yaşamı onlara anlatan, öğreten, gündemi belirleyen kesimdir. Buna göre bir toplumun iyiye veya kötüye evrilmesi, neticede en üst sınıfın durumuna bağlıdır. Bu durum İbn Rüşd'de, İbn Bâcce'ye benzer şekilde, burhan-cedel-hatabe şeklinde kendini gösterir. Nasıl ki, Eflatun düşüncesinde hikmete ulaşmış filozoflar, devlet yönetiminde en üst mertebede, diğerleri sırayla asker ve yönetilen halk sınıfı şeklinde kategorize edilmişse, benzer durum insanların doğru bilgiye ulaşması ölçüsünde İbn Rüşd düşüncesinde de vardır.<sup>31</sup>

İbn Rüşd felsefe yapma adına siyasi makamın kendisine tevdi ettiği ciddi bir sorumluluk üstlenmiştir. Demek ki, kendisi siyasetin fiilen içindedir. Siyaset, aynı zamanda teorinin pratize edildiği alandır. Siyaset konumdaki kişi karar verirken, mümkün mertebe rasyonel olmak durumundadır. Yönetici olarak işbaşında bulunmak kişiyi, tecrübe ve öngörü sahibi kılmada önem arzeder. İbn Rüşd'ün gerek bilgi felsefesinde gerek din-felsefe uzlaşısı düşüncesinde ve gerekse toplumsal uzlaşısı adına siyasete bakışında sözü edilen rasyonelitesi görmek mümkündür. Kıyasta *burhan* ve dini anlamada *itibar* kavramları bu açıdan dikkate değerdir.

Bu durum bize, filozofun doğru bilgiyi önemsemesi konusunda titiz bir tavır sergilediğini gösterir. Onun için asıl olan şey şudur: “Gerçek bilgi (el-ilmü'l-hak), Allah Teala'yı ve diğer varolanları, olduğu hal üzere bilmektir. Özellikle (varolanların) değerlilerini, ahiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu bilmektir (marifetü's-saâdeti'l-uhreviyyeti ve ş-şekâi'l-uhreviyyeti). Gerçek amel (el-amelü'l-hak) ise, mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğu getiren fiillerden kaçınmaktır.”<sup>32</sup> Bu bakış açısıyla İbn Rüşd'ün nihai amacı, bu dünya ve ahiret hayatında kişinin hakiki bilgiye ve saadete (mutluluk) nasıl ulaşabileceği meselesidir. Toplumun bu seviyeyi yakalayabilmesi için filozof, Fârâbî düşüncesinde görüldüğü üzere,<sup>33</sup> nazari erdemler, sanatlar, ahlaki erdemler, iradi fiiller şeklinde erdemlerden söz eder ki, bunların başında gelen nazari erdemlere sahip olmak diğerlerinden daha önemlidir.<sup>34</sup> Fakat nihai planda İbn Rüşd'ün hedeflediği husus, ilm-i hakkın amel-i hak boyutunda kendini gösterdiği erdemli bilgi toplumunun oluşumudur. Bu da bilgide kesinliğe ulaşmayı sağlayan burhanî yöntem ve siyaset ile oluşabilen bir durumdur.

<sup>29</sup> Tanju, *İbn Rüşd -Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü-*, 31, 35, 36, 54- 55.

<sup>30</sup> İbn Bâcce, “İttisâlü'l-akl bi'l-İnsân”, *Resâilü İbn Bâcce*, Nşr. Macid Fahri, 2. Baskı (Beirut: Dârun-Nehâr, 1991), 167-168; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 307-308.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase -Muhtasarı Kitâbi's-Siyâseti li-Eflâtûn*, 136.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 100.

<sup>33</sup> Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, 2. Baskı, (Beirut: Daru'l-Endelüs, 1981), 68-71.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase -Muhtasarı Kitâbi's-Siyâseti li-Eflâtûn*, 147-149.

#### 4.1. Felsefe-Filozof ve Toplumsal Yapı

İbn Rüşd, Aristoteles'e minnet duygusu besler. Zira ona göre hiçbir çağda hiç kimse onun seviyesine erişememiştir. Fıkıhta Gazzâlî'yi önemseyen İbn Rüşd olgunluk dönemi eseri olan *Bidayetül-müctehid*'de ona hiç değinmez. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî, bir kelimacıdır. Cedeli bir metoda sahip kelim bilimi, doğası gereği bir takım çelişkiler barındırır. İslam toplumunun mezheplere ayrışması bununla ilgilidir.<sup>35</sup> İbn Rüşd bu açıdan Eş'arilerin tanrı kanıtlamalarının ne dinde ne de sıradan insanlar nezdinde kabul görmeyeceğini beyan eder.<sup>36</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*'te haşviye, Eş'ariye, tasavvufiye, Mutezile'yi yöntem açısından eleştirir. Bunların hiçbirinin (ki, Mutezile'nin kitapları bize ulaşmadı, herhalde onlar da Eş'ariye gibidir, diyor) burhanî yöntemi uygulamadığını, mezkûr yöntemin ancak hikmete (felsefe) ait olduğunu belirtir. Onun için gerçek bilgelik felsefedir. Anılan akımları yanlış teviller, yetersiz yöntemler kullanmaları itibarıyla insanları yanlış yollara saptırdıkları için eleştirir.<sup>37</sup> Bu da İslam dünyasının muhtelif mezhepler arenasına döndüğü ve insanların kafalarının karışıklığa uğradığı anlamına gelir.<sup>38</sup>

İslam dünyası gerek Endülüs'te gerek doğu İslam dünyasında muhtelif mezheplere ayrışarak siyasi ve diğer güçlerini kaybetmişler, birbirleri ile kavgalı hale gelmişlerdir. Felsefe ile uğraşanları tekfir edenler de vardır. Bu kargaşayı gidermenin yolu, felsefeyi, özellikle felsefi metodu ve dini verileri doğru anlamaktır. Filozofun bu noktada başvurduğu kavramlardan biri tevil olacaktır. Tevil kelimesi bir şeyi aslına, kendisinden murat edilen gayeye döndürülmesi demektir. Bir kelimenin konuluş sebebinin zahirini, ihtiyaç duyulan batınına çevirmek, tefsir etmektir.<sup>39</sup> Tevil konusu İbn Rüşd'den önce de tartışmaya açılmıştır. Ebu'l Hasan el-Eş'ari, *İstihşânul-havz fi ilmi'l-keîâm*'da dini konuların açıklanmasında aklın yeri olduğuna değinmiştir.

Kindî'ye göre filozofun amacı nazari olarak hakikati bulmak, pratik olarak bulduğu hakikati yaşamaktır. Felsefe ise bu konuda hakikata ulaştıran bir araçtır.<sup>40</sup> Felsefe ve din, hakikatin bilgisini verir. Bu açıdan felsefeyi reddedenler hakikati araştırmayı da reddetmiş olur. İbn Rüşd ise bu konuda itibar ve nazar kavramlarına önem verir. İtibar kavramı olgusal ve mantıksal irdeleme sonucu elde edilen kesin kanıta dayalı bilgi demektir.<sup>41</sup> Şeriatın öngördüğü değerlendirme mantıkta 'burhan' olarak anılır. Demek ki şeriat, ilim ehlerinden Allah'ı ve bütün varolanları burhana dayalı bilmeleri ister. Bu da önce kıyasın, burhanın türlerinin ve şartlarının bilinmesini gerektirir.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 111.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 111.

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidil-mille*, nşr. Muhammet Abid el-Cabiri, (Beirut: Merkezü Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabîyye, 1998), 101-118.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 110-111.

<sup>39</sup> Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Halil Aytânî, (Beirut: Dâru'l-Marife, 2007), 40; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı, nşr. Emin Muhammed Abdülvahhab-Muhammed Sadık el-Ubeydî, (Beirut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1999), 1: 264-265.

<sup>40</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, nşr. Mahmut Kaya, 3. Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 37.

<sup>41</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 71; Haşr 59/3; A'raf 7/184 ve Gaşiye 88/17. "İtibâr" kavramı hem spekülâtif hem teoriyayı kapsayacak şekilde deney, gözlem, duyular aracılığı ile olguların ve aklın ışığında bir meseleyi ayrıntılı inceleyip kesin sonuca ulaşmak anlamına gelir. Nitekim İbn Heysem'in *Kitabul-Menâzır*'ının Latince çevirisinde bu kavram, experimentare, experimentum olarak çevrilmiştir. Demek ki, deneysel yöntem için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Topdemir, *İbn Rüşd*, 123-124.

<sup>42</sup> Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 92-93; Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 201-203.

Gerçekte tevil, sufilerin, Batınilerin, icabında fıkıhçıların da başvurduğu bir yöntemdir. Burada İbn Rüşd'ün 'burhan ehli' dediği filozofların yapması gereken şey, tıpkı fakihlerin yaptığı (ictihad) gibi kıyasa başvurup yanlış anlaşılan dini metinleri sağlıklı bir çözüme kavuşturmadır. Şu halde filozof (veya burhan ehli) teville başvurup kimi müteşabih ayetleri doğru şekilde yorumlamalı ve bu yorumları sadece ehli ile paylaşmalıdır. Gazzâlî'nin yanlışla düştüğü nokta sadece Eş'arilerin cedelci metodu değil aynı zamanda bu yanlış yorumlarını sıradan kişilerle de paylaşarak İslam toplumunun muhtelif mezheplere ayrılmasına sebebiyet vermiş olmasıdır.<sup>43</sup>

Kıyas, fukaha, kelamcı ve filozoflar tarafından kullanılan bir yöntemdir. Formu ile maddesi örtüşen bir kıyasa burhan denir. Burhan, sebeplere dair bilgi verir. Burhana göre daha aşağı mertebede güvenilir bilgi veren cedel ise öncülleri meşhur kıyas demektir. Onun için İbn Rüşd'ün eserlerinde metodoloji (menhec) önemli bir yer teşkil eder.<sup>44</sup> Bu konuda ortaya koyduğu ilke dikkat çekicidir: Dini meseleler dini çerçevede, felsefi olanlar da felsefi çerçevede ele alınıp okunmalı ve yorumlanmalıdır.<sup>45</sup> Akıl yani felsefe, burhanı kullanır. Din ise akıl, hayal, hisse hitap eder. Demek ki, din, burhan, cedel, hitabeti aynı anda kullanır. Burhan kesin bilgi iken cedel zannî, hatabî, hayalî bilgi düzeyidir. Tevil, cedelî veya hatabî söylemi burhaniye çevirmektir. Tevil, dini söylemin bütünlüğü içinde öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasıdır ki, bir nevi ictihaddır. Şu kadar var ki, dinde Allah, peygamberler ve ahirete imanda teville gidilmemelidir. Zira akıl, bu konuda imkandan öteye geçemez.<sup>46</sup> Felsefe bu konuda hem bütüncül bir ilim anlayışının oluşabilmesi hem tutarlı bir kıyasın yapılabilmesi adına dinin vacip gördüğü aklî etkinliktir. Bu olmadan bir toplumun huzura kavuşması oldukça zordur.

İbn Rüşd'den önce bunu, İbn Bâcce, cumhur-nuzzâr-süedâ sınıflaması ile ortaya koymuştu. İbn Rüşd bu tasnifi, mantık üzerinden hatabe-cedel-burhan şeklinde okuyacak ve Nahl Suresi 6/125. ayeti bu bakış açısı ile değerlendirecektir. Nasıl ki, Eflatun, toplumu anatomik bir tasnifle akıl-istek-öfke yetileri üzerinden toplumu yöneticiler-askerler ve halk/üretici sınıf diye üçe ayırmış ve ona göre adaleti, hikmet-şecaat-iffet kavramları üzerinden tasnif etmişse bu durum, İbn Bâcce'de kişilerin bilgiye ulaşmadaki yetilerini kullanması durumuna uygun düşecek şekilde süedâ, nuzzâr ve cumhur şeklinde ortaya konulmuştur.<sup>47</sup> İbn Rüşd ise İbn Bâcce'ye benzer biçimde kişinin hakikate ulaşabilmesini bilgideki kesinlik üzerinden burhan, cedel ve hatabe şeklinde belirlemiştir. Burada önemli olan husus, her sınıfın kendi sınırlarını bilmesi ve kendi işi ile meşgul olmasıdır. Her bir tasnifte dikkat çekici nokta, teorik bilgide kesinlik derecesi ile mutluluk anlayışının birlikte telakki edilmesidir.

Onun için felsefe, bir toplumun bilgi toplumu haline gelmesinde, vahiy ise özellikle erdemli bir toplum olmasından olmazsa olmazdır. Akıl ve vahiy, madem ki aynı kaynaktan (Allah'tan) verilmiş birer nimettir, şu halde onların çatışması değil birlik içinde tutarlı şekilde

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 97-98.

<sup>44</sup> İbn Rüşd'ün eserlerinde metodoloji (menhec) önemli bir yer tutar. Kendisi tıpta ve fıkıhta daha çok külli konuları önemseseyse de Aristoteles'in eserlerinde onun kendisini nasıl anlattığına önem verir. Aristoteles'in temel ilkelerini bulmaya ve o ilkeler üzerinden onu okumaya çalışır. Aynı durum din ile felsefenin temel ilkelerini bulmaya çalışmasında da görülür. Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 88-89.

<sup>45</sup> Din ile felsefe arasındaki farklılık, onların dayandığı ilkeler ve yöntemlerle ilgilidir. Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 90.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl -Felsefe Din İlişkileri-*, 74.

<sup>47</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- Cimcoz, M. Ali, 4. Baskı (İstanbul: Remzi Yayınları,1980), 102-105 (412b-415e); İbn Bâcce, "İttisâlü'l-aklı bi'l-insan", *Resâilü İbn Bâcce* içinde, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), 167-168.

okunup inanç ve uygulama planına konulması gerekir. Çünkü felsefe, 'varolan nesnelere düzen ve tertibini düşünüp kavramaktır'. Vahiy ise gerçek varlığın bilgisine bizi ulaştıran şeydir. Şu halde bunların çatışmasına değil her ikisinin iyi anlaşılmasına ihtiyaç vardır.<sup>48</sup>

İbn Rüşd felsefe ve toplum bahsinde akli bilginin önemine ısrarla vurgu yapar. Özellikle metafizik bahsinde aklın belli bir sınırı olsa da fizik alanla burhana dayalı akli bilgi önemlidir. Akıl, bilgiyi, varolanların sebep sebepli ilişkisi üzerinden kavrar. Onun için gerçek bilgi akıl ile elde edilen bilgidir. Bu noktada aklın geçersiz kılınması bir takım zan, tahmin, tahayyül gibi veriler üzerinden bilgi edinmesine götürür. İbn Rüşd açısından Fârâbî'nin, eğer ki toplum erdemsiz ise, erdemli insanın toplumun gidişatına katılmayıp feyiz yoluyla ittisale erişebileceği düşüncesi, İbn Bâcce'nin *Tedbîrül-mütevahhid*'deki yalnız insanın kendini yöneterek ittisale ulaşabileceği tezi, sufilerin riyazet ve tezkiye ile mistik bilgiye ulaşabileceği görüşü bize hakiki bilgiyi vermez. Aksine yapılması gereken şey, eğitim ve öğrenim (talim ve terbiye) ile teorik bilgileri elde etmektir. Bunun için de doğuştan bazı yeteneklere, iyi bir metoda, iyi bir öğreticiye, beden istek ve öfke yetilerinin akıl ile dengede tutulmasına ihtiyaç vardır. Bu da toplumdaki uzak durmayı değil aksine toplumla iç içe olmayı gerektirir. Çünkü toplumsal hayat bireyin yeteneklerini geliştirir.<sup>49</sup> İbn Rüşd'e göre insanî yetkinlikler (kemalat); nazari erdemler, sanatlar, ahlaki erdemler, iradi fiiller şeklinde dörde ayrılır. İnsanlığın son hedefi nazari erdemlere ulaşmaktır. İnsan medeni varlıktır. Toplumda yaşamak zorundadır. Başkalarının yardımı olmadan insani olgunluğa erişilemez. Bu açıdan devlet olmadan birey kendini gerçekleştiremez.<sup>50</sup>

Eflatun'un *Devlet*'te dile getirdiği ve insanın akıl, öfke ve istek yetisiyle ilgili üç temel erdem hikmet-ıffet-şecaat şeklindedir. Bunların birleşiminden adalet erdemi meydana gelir. Devlet yönetimi de böyledir. Yöneticiler, askerler, üretici/halk (zanaatkarlar, hizmetliler) sınıfı.<sup>51</sup> Nasıl ki, akıl ve hikmet diğer erdemlerin başı ise hikmet sahibi yöneticiler de devleti idare ederse orada adalet ortaya çıkar ve erdemli toplum oluşur. Demek ki, yöneticiler hikmet ehli olur, devletin birimlerinde nazari güç hakim olursa devlet hikmetli devlet olur.<sup>52</sup> Devlet idaresi (siyaset) sadece ahlak ile değil nefis (psikoloji) ile de ilgilidir. Devlet ile insan psikolojisi arasında benzerlikler vardır. Devletin ideal olması için hikmete dayanması gerekir. Bu da yönetilenler arasında erdemlerin yerleştirilmesini gerekli kılar. Bu noktada devlet ikna ve zorlama şeklinde iki çeşit yöntem kullanır. İkna daha çok cumhur/çoğunluk içindir ve bu konuda retorik-şii söylemi mühimdir. Seçkinler ve bilgeler için ise akli istidlal (burhan) yöntemi geçerlidir. Demek ki, devlet, toplum idaresinde ikna ile başarı elde edemezse zorlama yoluna başvurulabilir. Zorlama, başvurulacak en son yöntemdir. Yoksa erdemli devlette zorlama yöntemi tasvip edilmez. Şu halde İbn Rüşd açısından toplumda erdemi esas kılmak için her iki yöntem uygulanabilir.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 135-136, 203; Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 203.

<sup>49</sup> Buna göre akli bilgide sebep sonuç ilişkisi iptal edilemez. Eş'arilerin görüşünü sunan Gazzâlî, bu konuda sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin gerekliliğini kabul etmek yerine bunlar arasında doğrudan bir bağ olmadığını dile getirmiş. Böylece o, İbn Rüşd açısından, sofist bir kuşku içine düşmüştür. Halbuki alemde her fiilin bir faili vardır. Tıpkı Allah-âlem arasında olduğu gibi. Bkz. Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 100-103.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase -Muhtasarı Kitâbi's-Siyâseti li-Eflâtûn-*, nşr. M. Abid el-Câbirî, (Beyrut: Merkezi Dirasâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 74, 147-150.

<sup>51</sup> Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 4. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980), 125, 129-130.

<sup>52</sup> Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 131.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase*, 79-81; Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, 131-132.



Bu noktada İbn Rüşd, bilgi-erdem toplumu inşasında yöneticinin hikmete ulaşmış olmasını önemser. Çünkü erdemın ortaya çıkması bir şekilde bilgi ile ilgilidir. Ayrıca ortak değerlerin oluşumu da bilgi ekselidir. Siyasi açıdan şehrin erdemli oluşu, alınan kararların bilgiye dayalı olması ile ilgilidir. Devlet yöneticisi ise adil, cesur, ölçülü bir filozof olmalıdır.<sup>54</sup>

Filozofun, erdemli devletin/toplumun oluşumunda kadınları da erkekler gibi okuyan, araştıran, iş sahibi kişiler olarak görmek istemesi onun bütüncül bakışıyla ilgili olsa gerektir. Bunda Eflatun düşüncesinin etkisinden söz edilebilir. Ancak dönemin Endülüs'ünde, yukarıda işaret edildiği üzere, eğitim ve kültür düzeyinin kadınlar için de geçerli olduğuna dair işaretler vardır. İbn Rüşd kadın ve erkeğin aynı türden olduğunu, türdeş tabiata sahip kişilerin devlet işlerini de görebileceği belirtir, fakat kadınların daha az meşakkatli işlerde çalışmasını öngörür.<sup>55</sup> İbn Rüşd erdemli devleti ve toplumu, hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaş yeteneğine sahip yöneticilerin başkanlık ettiği, halkın da adalet, iffet, ölçülü olmada erdeme ulaştığı bir siyasi organizasyon olarak görür.<sup>56</sup> Buna mukabil şeref peşinde koşan timokrazi (Medine kerrâma), zenginlik peşinde koşan oligarşi (Medine yesâr), demokrasi (Medine cemâiye), tiranlık peşinde koşanları (Medine galebe) erdemsiz yönetimler olarak resmeder. Yine de oligarşi bunlar içinde iyi olanıdır.<sup>57</sup>

## Sonuç

İbn Rüşd, Endülüs'te yaşamış, ortaya koyduğu düşünce mirası ile Doğu ve Batı'da kendinden söz ettiren önemli bir filozoftur. İçinde bulunduğu durum ve ortaya koyduğu bilgilerinden istifade ettiği kişiler, kendisinin filozofluk seviyesine ulaşmasında önem arzeder. İbn Rüşd, hem İslam birikimini tevarüs etmiş hem Aristoteles'i okuyup anlamış, böylece doğu ve batının birikimini imkan ölçüsünde kendinde cem etmiş biridir.

Endülüs'te gerek iç kargaşanın gerek dış saldırıların olduğu zorlu bir dönemin düşünürü olan İbn Rüşd, köklü bir ailenin ferdi olmasının avantajıyla, hem teorik hem pratik alanda ciddi çalışmalar ortaya koymuştur. Teorik alandaki çalışması Aristoteles düşüncesinin vuzûha kavuşturulması, dini ve aklî bilginin burhan metoduyla tevil edilerek uzlaştırılması iken pratik alandaki görevi, İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi-dini-ahlakî kargaşanın ne şekilde çözüme ulaştırılabileceği üzerinedir. Kendisinden önceki Endülüs ve Doğu İslam dünyasının entellektüel birikimini ciddi şekilde tahlil eden filozofumuz, aklî veriler ile vahyî verilerin nasıl uzlaştırılabileceği üzerinde yoğun bir çabaya girişmiş ve bugün bile önemini koruyan çözüm önerilerine ulaşmıştır.

Buna göre akıl, kıyaslar yaparak bir takım bilgilere ulaşır. Kıyas, aklî ve dinî açıdan kaçınılmaz bir ödevdir. Kesin kanıta dayalı kıyasa (burhan) ulaşabilmek için mantık ilmini iyi bilmek, tabiatı deney gözleme dayalı olarak ciddi şekilde incelemek, sebepliliği göz önünde tutmak gerekir. Bunun için Aristoteles birikimi, fıkıh ilminin sunduğu imkanlar, toplumdaki

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fi's-siyase*, sf. 116-117, 135; Topdemir, *İbn Rüşd*, 73, 75, 77, 79.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase*, sf. 123-125.

<sup>56</sup> Erdemli şehirde tüm şehir halkı erdemli olmalı. Bu da ölçülü (yeme içme cinsel hayat vb.) ve adaletli olmayı gerektirir. İbn Rüşd, *ez-Zarurî fis-siyase*, 119-120.

<sup>57</sup> Buna göre İbn Rüşd, Hz. Peygamber ve dört halife devrini medine-i fazıla, hikmetle yönetilen devlet ve toplum; Muaviye devrini ise şan şerefi ön plana çıkaran timokrazi; Murabıtlar dönemini ise hazcı bir tiranlık olarak görmüştür. İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, 93-119; Cevdet Kılıç, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 192-196.

kişilerin bilgiye ulaşabilme konusunda burhanî-cedelî-hatabî yapısının dikkate alınması önem arzeder. Siyasi iktidar, aklî ve iknaî yöntemler (eğitim ve icbar) uygulayarak toplumu eğitime görevini üstlenir. İktidar, toplumsal yapının gerek doğru bilgiye (el-ilmü'l-hak) ve gerek erdemli yaşama (el-amelü'l-hak) ulaşabilmesi için çaba sarfeder. İşte tam bu noktada burhanî bilgi seviyesine ulaşmış filozof seviyesindeki kişilere, yukarıda dile getirilen hususlar açısından büyük görev düşer. İbn Rüşd'ün kendisine tevdi edilen vazifeyi imkan ölçüsünde yerine getirmeye çalıştığı açıktır.

İbn Rüşd içinde bulunduğu toplumun sorunlarına çözüm bulabilmek için hem felsefi hem dinî ilimleri tedris etmiş, bunlar arasında ihtilaflı meseleleri çözmeye çalışmıştır. Çünkü siyasi açıdan toplumda adalete ulaşabilmenin yolu, inanç ve düşünce alanındaki ihtilaflı konuları çözüme kavuşturılmaktan geçer. Bu da toplumda hikmete ulaşmış filozofların olmasını gerekli kılar. Endülüs filozofunun konuya dair bakışı, din ve felsefe arasında ihtilaf gibi görünen konuların tevîl yöntemi ile uzlaştırılması şeklindedir. Bunun topluma uygulanması ise burhanî-cedelî-hatabî şeklinde kişilerin bilgide kesinlik seviyesine göredir. Demek ki, toplumsal ihtilaflara sebebiyet veren konuların çözüme kavuşturulmasında filozoflar oldukça önemli bir konum arzederler.

Bir toplumun erdemli hale gelebilmesi, sadece düşünen ve yöneten sınıfın üstesinden gelebileceği bir mesele değildir. Zira konu, bir bütün olarak toplumu ilgilendirir. Onun için toplum içinde yer alan kadınlar dâhil herkesin mezkûr konuda çabası esastır. Toplum içinde kişinin bilgi seviyesi hangi aşamada bulunursa bulunsun her bir grup, saygı sevgi çerçevesinde diğerlerine karşı müsamahalı olmalı, her bir ilmî konu da kendi iç dinamikleri çerçevesinde tartışılmalıdır.

### Kaynakça / References

- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: İfav Yayınları, 1997.
- Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 425-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 254-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birgül, M. Fatih. *İbn Rüşd'de Burhan*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*. nşr. Cafer Ali Yasin. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1981.
- İbn Bâcce. "İttisâlü'l-akli bi'l-insan", *Resâilü İbn Bâcce*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvahhab-Muhammed Sadık el-Ubeydî. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1999.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akaidil-mille*. nşr. Muhammed Abid el-Cabiri. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *ez-Zarurî fis-siyase –Muhtasaru Kitâbi's-Siyâseti li-Eflâtûn-*. nşr. M. Abid el-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl fi mâ beyneş şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. çev. Bekir karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd. *Felsefe–Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

- İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2018.
- Karlığa, Bekir. *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 288-292. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kılıç, Cevdet. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Kindî. *Felsefi Risaleler*. nşr. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-Leaman, Oliver. "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. 4. Basım. İstanbul: Remzi Yayınları, 1980.
- Ragıb el-İsfahanî. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Rızaeddin bin Fahreddin. *İslâm Feylesofu İbn Rüşd*. Haz. Remzi Demir-Ali Utku. Konya: Çizgi Yayınları, 2015.
- Rosenthal, Erwin I. J.. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Tanju, İzzet. *İbn Rüşd – Bir Erken Aydının Yaşam Öyküsü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Rüşd*. 2. Basım. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Yıldız, Mustafa. *Endülüs'te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

## ARZ HAKKINDAKİ BAZI AYETLERE BİLİMSEL YAKLAŞIMLAR: İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatür Bağlamında Bir Değerlendirme\*

Ahmet Ağralı\*\*

Geliş Tarihi : 14 Mayıs 2019  
Kabul Tarihi : 17 Ekim 2019

### Öz:

Bilimsel/ci Tefsir yaklaşımı, özellikle son iki asırdır batının bilim ve teknolojiye ilerleyip İslam dünyasının daha geride kalışı bazı çevrelerce dine ve İslam'a dayandırıldıktan sonra ön plana çıkmıştır. Bilimsel araştırmalarla ortaya konan birçok konunun Kur'an-ı Kerim'de doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edildiği, bu tür bilimsel araştırmalarla Kur'an-ı Kerim'in daha iyi ve daha doğru anlaşıldığı savunulmuş ve çok geniş bir konu yelpazesinde ansiklopedik bilgilerle tefsir amaçlı olarak ciltler dolusu tefsirler yazılmıştır.

Bu çalışmada bilimsel verilerin tefsirde kullanım sürecine kısaca değinildikten sonra son dönemde Semâvât hakkındaki ayetlere yapılan bazı yorumlara değinilecek ve bunlar Dil, Bağlam ve Sahabe-Tabiun yorumları ışığında kritiğe tabi tutulacaktır. Sahabe-Tabiun yorumlarında Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an* isimli eseri esas alınacaktır.

Bununla bir taraftan kullanılan bilimsel verilerin tefsir için uygunluğu ele alınacak diğer taraftan da Bilimsel tefsirde uyulması gereken kurallardan dil uygunluğu, bağlam uygunluğu gibi hususlara ne kadar riayet edildiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilimsel Tefsir, İ'câzü'l-Kur'an, Arz, Dağlar, Denizler.

## SCIENTIFIC APPROACHES TO VERSES ABOUT THE EARTH

### Abstract:

The scientific hermeneutical approach came to the forefront especially after some circles attributed the advancement of the West in science and technology, and the Islamic world's falling behind to the religion and Islam. It was claimed that many issues revealed by scientific research were expressed in the Quran directly or indirectly and that the Quran was understood better and more correctly through such scientific research; many volumes of books of commentaries (tafsir) were written to interpret the Quran based on encyclopedic knowledge related to a wide range of issues.

After the process of the use of scientific data in commentaries is mentioned briefly, some interpretations related to the verses on the earth (ard) will be mentioned and they will be criticized under the light of language, context and the interpretations by the Companions (Sahaba) and the generation that came after them (Tabiun) in this study. The interpretations of Sahaba and Tabiun will be based on Abu Ja'far Muhammad b. Jarir at-Tabari's (d. 310/923) work called *Jami'ul-Bayan 'an ta'vili Ayil-Qur'an*.

On the one hand, the appropriateness of scientific data for commentaries will be analyzed; on the other hand, to what extent the issues of the rules need to be observed in scientific hermeneutics like the appropriateness of the language and the appropriateness of the context were observed will be shown.

**Keywords:** Scientific commentaries , Miracles of Quran, Earth, Mountains, Seas.

\* Bu çalışma 2018 tarihinde tamamladığımız "Semâvât ve Arz Hakkındaki Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar -İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatür Bağlamında Bir Değerlendirme-" başlıklı doktora tezinin 2. bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr; MEB, Selçuklu Nene Hatun İmam Hatip Ortaokulu, Konya, ahmetagrالی@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-5382-9213.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Ağralı, Ahmet. "Arz Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019),: 35-53.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîmin, dönemin bilimsel verileriyle tefsirine ilmî tefsir, bilimsel tefsir, bilimselci tefsir, fennî tefsir gibi isimler verilmiştir. Müstakil bir tefsir yöntemi olmak yerine atomik/parçacı tefsir yönteminin içinde yer alan bu yaklaşımın son dönemde iki gerekçeyle olumlu bulunduğu söylenebilir. Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelamı oluşunun her devirde o devrin önde gelen özelliğiyle ispatlanmasıdır. Dil, şiir ve belağat, Kur'ân-ı Kerîmin indiği dönemde önde gelen bir mahiyet arz ettiği için bu alanda zirve örnekler ortaya konmuş ve insanlara benzerini getirmeleri için meydan okunarak Allah katından olduğunu ispatlanmıştır. Ancak meydan okuma her dönemin önde gelen özelliği bakımından devam etmektedir/etmelidir. O halde bu meydan okuma, son dönemde bilim ise, Kur'ân-ı Kerîm mutlaka buna dair bir şeyler barındırmalıdır/barındırmıştır.<sup>1</sup> Bu yaklaşımın İslam aleminin, dışarıda ortaya çıkan bilimsel gelişmelere yabancı olmadığını, İslamın gelişmeye kapalı bir din olmadığını ispatlama amacını güttüğü söylenebilir. İkincisi, son dönemde yaşayan insanlara Kur'ân'ı daha anlaşılır bir şekilde sunmak için bilimden istifade etmektir. Ahkâma dair yüz kadar ayet için ciltler dolusu tefsir yazılmışken tabiattan bahseden yüzlerce ayet için bilimsel verilerle tefsir yazılmaması bir eksiklik olarak görülmüş ve bu verilerle yazılacak tefsirlerin İslamî tebliğde önemli rol üstleneceği düşünülmüştür.<sup>2</sup> İki husus da iyi niyetli olmakla birlikte uygulamada sorunlarla karşılaşmamak için birtakım kurallar konmuştur. Bu kurallar; nassın zahirine muhalif olmamak, bağlama ters olmamak, ayeti bilimsel açıklamaya mahkûm etmemek<sup>3</sup> olarak özetlenebilirse de yapılan bir çok yorumun bu kurallara uymadığını görülmektedir.

Bazı alimler bilimsel tefsiri savunanların paradigmalarının eleştiriye açık olması ve bu yaklaşımın amaca ulaşmada yeterli olmayacağı düşüncesiyle bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Bunların ilki sayılabilecek Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) karşı olmasının birinci gerekçesi şeriatın muhatap olduğu ilk toplumun genelinin ümmî nedeniyle bu kitleye sadece bilimsel alanda ilerleyenlerin anlayabileceği bir birikim ve üslupla hitap edilmiş olmayacağıdır. Bu durum doğal olarak sonraki kitleler için de geçerlidir. İkinci gerekçesi şeriatın amacının insanlara bilim öğretmek değil dünya ve ahiret saadetlerini temin etmek olmasıdır.<sup>4</sup>

Bilimsel tefsire karşı olanlar zaman içinde -muhtemelen bilimsel örneklerin de çeşitlenmesine bağlı olarak- başka gerekçeler de ortaya koymuşlardır. Bu tür yorumların dil bakımından dayanaksız olması, bağlamdan kopuk olması, ilk dönem yorumlarıyla

<sup>1</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu'l-i'cazi'l-Kur'an ve Eseruha fi'n-Nakdil'l-Arabiyyeti'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 111-115; Johannes J. G. Jansen, *Kur'an'a (Bilimsel, Filolojik, Pratik) Yaklaşımlar*, trc. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr, 1999), 108; Muhammed b. Abdirrahim Kasım, *Kitab fi Mesirati'l-İ'cazi'l-İlmî fi'l-Kur'an*, (Amman: y.y; 2000), 18-22; Muhammed Musa eş-Şerîf, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm beyne'l-İmam es-Suyûtî ve'l-Ulema'*, (Cidde: Daru'l-Endelus el Hadra, 2002), 53; M. Sait Şimşek, "Asr-ı Saadette Kur'an'ın Anlaşılması", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 1: 216; Salah Abdülfettah el-Halidi, *el-Beyan fi İ'cazi'l-Kur'an*, 5. Baskı (Amman: Daru Ammar, 2008), 258-263; Numan Konaklı, "İ'cazu'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Cahız Örneği" *Marife Dergisi* 9/1 (2009), 185-209; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2010), 165-190; Yusuf Maraşlı, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), 362-367; Ali Muhammed Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-Halide, el-İ'cazu'l-İlmî fi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 2013), 19-22.

<sup>2</sup> Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 98.

<sup>3</sup> Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, (Beyrut: Daru'n-Nefais 1986), 217-219; Muhammed Sadık İbrahim Arcun, *el-Kur'an'u'l-Azim Hidayetuhu ve İ'cazuhu fi Akvali'l-Mufesssirin*, 2. Baskı (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1989), 140; Fazl Hasen Abbas, *Muhâzarât fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Amman: Daru'n-Nefais, 2007), 66; Müsâid b. Süleyman et-Tayyar, "Tashihi Tarikati Mualeceti Tefsiri's-Selef fi Buhûsi'l-İ'cazi'l-İlmî" *Buhûs Muhkeme fi Ulûmi'l-Kur'an ve Usûlit-Tefsîr*, (Riyad: Merkezu't-tesfir li'd-dirâsâti'l-Kur'aniyye, 2015), 291-300.

<sup>4</sup> İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan (Beyrut: Daru İbn-i Affan, 1997), II: 101-125.

uyuşmamasına ilaveten din dilinin ve bilim dilinin yapısal olarak uyumsuz olması,<sup>5</sup> bilimin yapı olarak yaratıcı fikrine yakın olmayıp olgu ve olaylar için sadece “nasıl” sorusuna cevap araması,<sup>6</sup> dinin en temel amacı yaratıcı fikrini ve ahlak anlayışını yerleştirmekken bilimin bir ahlak üretme peşinde olmaması,<sup>7</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in amacının bilimsel bilgi verme değil yaratıcıya karşı derin saygı ve kulluk bilinci yerleştirme amacı güdüyor olması gibi hususlar<sup>8</sup> gerekçe olarak zikredilebilir.

Bu alanda farklı dillerde yazılan eserlerle bir literatür oluştuğu söylenebilir. Az bir kısmı Fatiha’dan Nas’a kadar bütün halinde bir tefsir çalışmasıdır. Çoğu “Kur’ân-ı Kerîm Mucizeleri” “Kur’ân-ı Kerîm’in İlmî İ‘cazı” gibi konulu olarak yazılmışlardır. Bunlar da konu içeriği ve yorum çeşitliliği açısından dağınıktır. Tek bir eserde tabiat, kozmoloji, canlılar gibi farklı konulara rastlamak mümkündür.

Bu yazıda alan sınırlı tutularak sadece Arz’la alakalı ayetler ele alınmış, yorumlar son dönem Arapça ve Türkçe eserlerden derlenmiştir. İki dildeki yorumlarda benzer olanlara da birbiriyle çelişenlerine de rastlanabilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de dört yüzün üzerinde ayette<sup>9</sup> geçen Arz kelimesi “semanın mukabili olan cirim”, “insanların üzerinde bulunduğu yer”<sup>10</sup> anlamlarına gelmekte Kur’ân-ı Kerîm’de Yerküre, Yeryüzü ve toprak parçası/alanı/yer olmak üzere üç anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Bunun örnekleri makale içinde sergilenecektir. Bu bakımdan 1. Bölümde Yerküre, 2. Bölümde de Yeryüzü anlamındaki kullanımı ele alınacaktır. Bu konulardaki çokça örnek içinden yazının sınırları gereği bir kısmına değinilmiştir. Yöntem olarak ayetle ilgili son dönemde yapılan bilimsel yorumlar verilecek ve bunlar dilsel açıdan, bağlam açısından ve Sahabe ve Tabiûn yorumlarına benzerlik olup olmadığı bağlamında değerlendirilecektir.

Ancak hem küresel anlamda hem de daha küçük planda değerlendirilebilecek bir konuya burada değinmekte fayda görülmektedir. Kamer suresinde geçen bir ayet yerkürede (hatta kainatta) mevcut olan bir dengeden bahsetmektedir:

“Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” (el-Kamer 54/49)<sup>11</sup>

Bu ayet bağlamında tabiat dengesi ilmî tefsir ve ilmî i‘caz ekseninde yapılan yorumlar içinde önemli bir yer tutmaktadır. Ekolojinin alanına giren ve bugün ifade edilen birçok hususa Kur’ân-ı Kerîm’de asırlar öncesinden değinildiği düşünülmektedir.<sup>12</sup>

Kainattaki milyarlarca gezegenin ve canlıının birbirini etkileyen bir sistem içinde, kendilerine tanımlanan görevleri aksatmadan yerine getirdiği buraya yapılan en ufak müdahalenin dengenin bozulmasına neden olduğuna dair bilimsel araştırmalar sonucu elde edilen ekolojik alana ait bilgiler geniş izahatla bilimsel tefsir amaçlı yazılmış kitaplarda yerini

<sup>5</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), II:333, Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 111; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)*, (Ankara: Ankara Okulu Yay; 2009), 127-127; Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler Tespitler Teklifler*, (Ankara: Ankara Okulu yay. 2011), 39.

<sup>6</sup> Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yay; 2014), 235-240.

<sup>7</sup> Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 235-240.

<sup>8</sup> Ahmet Yüksel Özemre, “İslamiyette İlim”, *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*, Haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk, 2. Baskı, (İstanbul: Ensar Neş; 2005), 81.

<sup>9</sup> Mahir Ahmed es-Savfî, *Mevsûatu'l-Kevniyyeti'l-Kübra*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008), 4: 495.

<sup>10</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, ‘Arz’, *el-Müfredat*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar yayınları, 2007), 115.,

<sup>11</sup> “O göğü yükseltti ve ölçüyü koydu ki ölçüyü aşmayasınız diye.” (er-Rahman 55/7, 8), “Allah’ın rızından yiye için ama bozunculuk yaparak sınırı aşmayın.” (el-Bakara 2/60), “Onda her dengeli şeyden bitirdik.” (el-Hicr 15/19).

<sup>12</sup> Şerif, *İ‘cazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, 131.

almıştır. Ozon tabakasındaki değişime, asit yağmurlarına, sanayi atıkları vb. nedenlerle atmosferde meydana gelen değişimlere, iklim değişikliklerine atıflar yapılmıştır.<sup>13</sup>

Şüphesiz bu yorumlar somut anlamda denge konusunda verilebilecek örneklerdir. Doğru ifadelerdir. Ancak ayetin doğrudan anlattığı hususlara bağlam noktasından bakıldığında durum değişmektedir. Zira ayet başka bir dengeden bahsetmektedir. Bu denge manevi anlamda ödül ve ceza yarası olarak görülebilecek bir sünnetullahtan bahsetmektedir. İlk dönemdeki yorumlar da bu meyandadır.<sup>14</sup> Rahman suresinde geçen ayetin de hem lafzı ve bağlamı hem de bu ayetle ilgili sahabe ve tabiûn yorumları adaletle ilgilidir.<sup>15</sup> Bakara suresinde geçen “yeryüzünde bozgunculuk” kozmolojik bir ifsaddan değil, inanç, ahlak ve hukuk ekseninde ifsad faaliyetidir.<sup>16</sup> Hicr suresindeki ayette de durum benzerdir.<sup>17</sup>

Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere mecazî olarak inanç, amel ve ahlak boyutunda ölçü ve dengeden bahseden ayetler kainattaki kozmolojik ve ekolojik dengeye atıflar yapılarak bilimsel verilerle açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı konulara işaret eden başka ayetler de varken bu minvaldeki ayetlerin bu şekillerde tefsiri kanaatimizce ayetin hedefini saptırmaktadır. Zira bağlama bakıldığında Allah Teâlâ insanları sadece ekolojik dengenin korunduğu bir dünyada değil, ahlaki dengenin de korunduğu bir dünyada yaşamaya çağırılmaktadır.

Aynı konuda gündeme getirilen diğer bir ayet de Rum suresinde geçmektedir:

*“İnsanların yaptıkları yüzünden karada ve denizde bozulma meydana geldi. Sonunda onlara yaptıklarının (sonucunun) bir kısmını tattırıyor. Umulur ki dönerler.”* (er-Rum 30/41)

Bu ayet de önceki ayetler gibi manevi kirlenmenin yanı sıra maddi kirlenmeye ve bozulmalara işaret ettiği ileri sürülmüştür. Yukarıda da dile getirilen, ozon tabakasındaki incelmeye, küresel ısınma, iklim değişiklikleri, asit yağmurları gibi tabii durumlar/afetler hakkında asırlar öncesinden Kur’ân-ı Kerîm’de uyarılarda bulunulduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup> Konu farelerin neden olduğu hastalıklar ve bulaşıcı hastalıklar üzerinden de işlenmiş bu konuda da tefsirlerde bilgi sunulmuştur.<sup>19</sup>

Hanefî usulünde de ifade edilen delalet çeşitleri ile anlatmak gerekirse ilk etapta ibarenin delaleti açısından, ayeti bağlamından koparıp ayrı bir yerde salt harfî anlam üzerinden anlamaya çalıştığımızda yukarıdaki anlamlara varmak mümkün olmakla birlikte bağlam söz konusu olduğunda ibarenin delaletine değil işaretin delaletine itibar ederek, kastedilen asli/bağlamsal anlama itibar etmek gerektiğini düşünmekteyiz. Son tahlilde lafzın ifade ettiği hükmün ortak illet nedeniyle, başka bir hususta da sabit olabileceği delaletin delaleti yoluyla yukarıda verilen yorumlar kısmen geçerli olmakla birlikte bizce kast-ı mütekellimin asıl olarak irca edilebileceği husus, bağlamında anlaşılması gereken ve sahabe ve tabiûn dönemi yorumlarına da yansıyan hususlardır. Yani yeryüzünde meydana gelen ahlaki ve itikadi anlamdaki bozulma olsa

<sup>13</sup> Şerif, *İ‘cazu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 129- 131.

<sup>14</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 9: 7758.

<sup>15</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 9: 7766.

<sup>16</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 2: 431.

<sup>17</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 6: 4876.

<sup>18</sup> Zağlül Rağîb Muhammed Neccar, *Tefsiru’l-âyatî’l-kevnîyye fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, (Kahire: Mektebetü’ş-Şurûğ ed-Devliyye, 2007), 2: 451.

<sup>19</sup> Tantâvî Cevherî, *Cevahiru’l-Kur’an*, (Mısır: y.y; h.1350), 15: 96-100.

gerektir.<sup>20</sup> Zira Elmalılı da ayeti bu çerçevede ele almış ve bozulmayı ahlaksızlık, haksızlık, farklı heva ve tutkular, beşeri ihtiraslar olarak açıklamıştır.<sup>21</sup>

Fesadın “karada ve denizde” çıkması bir dil ikilemesi olabilir. Zira “gökler ve yer”, “insanlar ve cinler” şeklinde benzeri kullanımlara Kur’ân-ı Kerîm’de diyalektik olarak rastlanmaktadır.

## 1. Küresel Anlamda Arz’la İlgili Bazı Ayetlere Bilimsel Yorumlar

Yerküre anlamında Arz’la; yeryüzü, yer altı ve yakın semasıyla bir bütün olarak değerlendirilebilecek yer yuvarlağının tümü kastedilmiştir. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de çokça ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde “Arz’ın Oluşumu” “Yuvarlak olması”, “Arz’ın Başka Bir Arzla Değiştirilmesi”, “Arz’ın Daralması”, “Arz’ın Dönüşü”, “Yerçekimi”, “Edne’l-Arz”, gibi konular öne çıkmaktadır. Yazının boyutu itibariyle bunlara kısaca değinilecektir.

### 1.1. Arz’ın (Yerkürenin) Oluşumu

Yerkürenin oluşumunu konu edinilen ayetlerin en başında Big Bang senaryolarıyla açıklanan Enbiya suresi otuzuncu ayet gelmektedir. Ancak bu konu Semâvâtla da bağlantılı olduğundan başka bir makalemizde ele alınmıştır.<sup>22</sup> Geniş yorum ve tartışma için söz konusu makaleye bakılabilir. Burada konunun devamı sayılan bazı olaylarla ilgili ayetlere değinilecektir.

“Yeryüzü uzatıldığı, içindekini attığı ve boşaldığı zaman.” (el-İnşıkak 84/3-4)

Bu ayetin Big Bang adı verilen patlamadan sonraki süreci anlattığı düşünülmektedir. Patlama sonrası ısısını kaybeden gazların yerküreyi oluşturduğu, yerin içinden çıkan bazı gazların da soğuyarak suyu oluşturduğu ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Karbon ve oksit gazının bu süreçte yerin altından çıkan gazlardan olduğu ifade edilmiştir.<sup>24</sup>

Ayet bağlamına göz atıldığında gerek bu ayetin gerekse benzer ayetlerin yaratılışın başlangıcını değil kıyamet anını anlattığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Lafzen ele alındığında ortaya atılan senaryolarla benzerlik taşısa da bağlamından bağımsız bir şekilde yorumlamanın gerek usul gerekse ilmîlik kriteri açısından sağlıklı olmayacağı takdir edilecektir.

Diğer taraftan gerek bu ayette gerekse aynı bağlamda örnek gösterilen Zilzal ve İnfitâr surelerinde de benzer şekilde “iza” (إِذَا) edatının kullanıldığı görülmektedir. Bu edatın bir şart edatı olduğu ve cevabının da geleceğe yani kıyamete/ahrete dönük olduğu açıktır. O halde bu ayetleri kendi bağlamından kopararak yerkürenin yaratılış süreci bağlamında ele almak bizce uygun düşmemektedir.

Konuyla dolaylı ve simetrik olarak bağlantılı bir konu da Arz’ın kıyamet anında başka bir arzla değiştirilmesine değinmekte fayda vardır.

<sup>20</sup> Delalet çeşitleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, (Beyrut: Daru’l-Marife, ths), 2: 236, Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usûli’l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1997), 354.

<sup>21</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Ankara: Akçağ yayınları, 1995), 6: 36.

<sup>22</sup> Ahmet Ağralı, “Semâvat Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar -İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatürü Bağlamında Bir Değerlendirme-” *“Din ve Bilim” Muş Alparlan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 2018), 20.

<sup>23</sup> Abdülkerim Mardîni, *Mevsûatu’l-i’cazi’l-i’lmî*, (Dimeşk: Daru’l-Mahabbe, 2007), 90-95; Muhammed Kamil Abdüssamed, *el-İ’cazi’l-i’lmî fi’l-İslam, el-Kur’âni’l-Kerîm*, (Beyrut: y.y; 1990), 78.

<sup>24</sup> Mardîni, *Mevsûa*, 92.



“Bir gün gelecek yer başka bir yere, gökler başka göklere dönüştürülecek.” (İbrahim 14/48)

Uzay gözlemleri neticesinde bir kısmı ateş topu, bir kısmı duman bir kısmı da oluşum evresinde olan birçok gök cismine rastlanmış, Arz’ın da bu aşamalardan geçerek oluştuğu varsayılmıştır. Bu doğrultuda Arz’ın da o gün aynı şekilde bir ateş topuna dönüşeceği ve değişeceği varsayıldığında bu ayetin son dönem bilimsel verileriyle uyumlu olduğu ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Elmalılı Tefsiri’nde bu konudaki tartışmalara yer verdikten sonra arzın başka bir arza dönüştürüleceğini ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Ayette sadece Arz’ın başka bir arzla değiştirileceği ifade edilmektedir. Bunun ne şekilde yapılacağı belirtilmemektedir. Ancak yukarıdaki iddia Arz’ın yaratılışının Big Bang teorisine göre olduğu varsayımına dayanmaktadır. şu anki haline bile nasıl geldiği tam olarak ispatlanamayan bir şeyin kıyametten sonra nasıl bir hali alacağı dahi belli olmayan bir yeniden yaratılış için olacağını iddia etmek bizce sağlıklı bir yaklaşım değildir. Bir diğer husus ayette sadece Arz’ın değil semâvâtın da değiştirileceği ifade edilmektedir. Aynı değerlendirmelerimiz gökler için de geçerlidir.

## 1.2. Arz’ın Yuvarlak Olması

“Bundan sonra da yeryüzünü döşeyip yaydı.” (en-Naziat 79/30)

Ayette geçen “de-ha” (حـا) fiili üzerinden bilimsel yorumlar yapılmıştır. Bu kelimenin “deve yumurtası” anlamına gelen “dahv” kelimesinden türetilmesiyle elips şeklindeki<sup>27</sup> dünyanın da yumurtayla benzerliği hatta deve yumurtasıyla benzerliği<sup>28</sup> arasında ilişki kurulmuştur.<sup>29</sup> şekilsel olmanın yanı sıra süreç açasından da benzetme yapılmıştır. Kendine ait bir yuvası olmayan deve kuşunun yumurta yapacağı yeri ayağıyla uygun hale getirme sürecinin Yerkürenin hayata elverişli hale gelmesi için meydana gelen volkanik patlamalar, gaz sızıntıları su döngüleri vb. olaylarla benzeştiği düşünölmüştür.<sup>30</sup> Elmalılı bu ayeti yer kabuğunun yaşamaya ve oturmaya elverişli bir biçimde döşenmesi olarak ağıklamıştır.<sup>31</sup> Fahrüddin er-Râzi (ö. 606/1210) yukarıdaki yorumların aksine bu ayetin dünyanın yuvarlaklığına delaletine temkinli yaklaşmış, kelimenin “uzatmak-yaymak” anlamları yanı sıra “kuluçkanın çevre şartlarından korunması” anlamına atıfla, Arz’ın canlılar için müsait bir ortam haline getirilmesine vurgu yapmıştır.<sup>32</sup>

Yapılan yorumların kelimenin asli anlamının görmezden gelinip yeni anlamlar ilave edilmesiyle yapıldığı görölmektedir. Zira kelimeye yumurta yapmaya hazır hale getirme anlamı verildiğinde bunun yuvarlaklıkla alakası olmayacaktır. Çünkü deve kuşu yumurta yapacağı yeri

<sup>25</sup> Cevheri, *Cevahiru'l-Kur'an*, 7: 225.

<sup>26</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 25.

<sup>27</sup> Muhammed Kamil Abdüssamed, *el-İ'cazu'l-İ'lmî fi'l-İslam, el-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: y.y; 1990), 79; Abdürrezzak Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, trc. Akif Nuri, (İstanbul: Hikmet yay; 1997), 79; şerif, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 20, Cevat Babuna, *Bilimden İmana 2*, (İstanbul: Bab-ı Âli Kültür Yay; 2002), 47; Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yay; 2005), 173; Mardinî, *Mevsüa*, 93.

<sup>28</sup> Bahauddin el-Hüseyni Yemâni, *el-Kevn fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2008), 149-155.

<sup>29</sup> Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 174.

<sup>30</sup> Muhammed Ferid Abdullah, *min Vücûhi'l-İ'caz fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru'l-Mevasim, 2006), 96-100; Neccar, *Tefsir*, 4: 305-310; Neccar, *Medhal ilâ Dirâsâti'l-İ'cazi'l-İ'lmî fi'l-Kur'an ve's-sünne*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 175-180.

<sup>31</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 248.

<sup>32</sup> Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3. Baskı, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, h.1420), 31: 46.

yuvarlak hale getirmemekte bilakis yaymaktadır. Yuvarlak hale getirme anlamının verilmesi temelsiz kalmaktadır. Yumurtlama anlamı verilmesi zaten muhaldir. Şu halde ilk muhataplardan beri anlaşılan benzetmeyi bırakıp konuyla bir bağı olmayan bilimsel bulguları tefsir olarak kullanmanın makul bir yönü kalmamaktadır.

Sonuç itibariyle bilimsel bulguları kullanarak –ki burada doğal gözlem bile yeterlidir.- yeryüzünde canlılar için gerekli şeylerin ortaya konulması, bir tefsir olarak insanları iknada daha etkili olabileceksen, kelimelerin anlamlarını değiştirerek yorumlar üretmenin sağlıklı bir tutum olmadığı kanaatindeyiz.

Yerkürenin yuvarlaklığına işaret ettiği düşünülen bir diğer ayet de Zümer suresinde geçen şu ayettir:

“... Geceyi gündüzün üzerine, gündüzü de gecenin üzerine örtüyor...” (ez-Zümer 39/5)

Ayette geçen “yu-kev-vi-ru” (يُكْوِرُ) fiili kök olarak; ‘Bir sarıyı helezonik bir şekilde başa sarmak’ anlamına geldiğinden, sarık bezinin insan başına sarıldığı gibi gece ve gündüzün küre biçimindeki dünya üzerinde birbirine dolanıp örtülmelerine işaret olarak anlaşılmıştır.<sup>33</sup> Amerikalı astronomların uzaydan aldıkları görüntüye göre dünyanın dikey yarım küresinin dünya tarafından aydınlatılıp kalanın karanlıkta kaldığını gözlemlenmeleri<sup>34</sup> akla bu ayeti getirmiştir.

Bize göre ayete, söz konusu fiilin kök anlamı üzerinden bu anlamın verilmesini asırlar sonra yapılan gözleme dayandırmaya gerek yoktur. Zira doğal gözlemlerle açıkça gördüğümüz gök kubbe üzerinde gece ve gündüzün arka arkaya gelerek birbiri üzerine örtülmesi de ayetteki fiilin anlamına denk gelmektedir. Razi de bu nedenle olsa gerek ayeti birini diğerinin üzerine örtmek, birini giderip diğerini getirmek olarak açıklamaktadır.<sup>35</sup>

Konuyla ilgili gündeme getirilen ayetlerden biri de Hacc suresinde yer almaktadır:

“Dünyanın çeşitli derin/uzak bölgelerinden ister yaya ister binekli olarak sana gelen insanlara hac için izin ver.” (el-Hacc 22/27)

Ayette geçen “derin” (amîk) kelimesinin yerkürenin yuvarlaklığına bir işaret olduğu ifade edilmiştir. Yeryüzündeki yolların kıvrımlı olmasının derinliği de gerektirdiği, bu durumun da yuvarlaklığının bir işareti olduğu belirtilmiştir.<sup>36</sup>

Yorumlarda amik, rakımsal olarak alçaklık-yükseklik farkını anlatan bir ifade olarak anlaşılmıştır. Kelimenin mecazi anlamları da bulunmakla birlikte bu anlamı dahi yerkürenin yuvarlaklığına doğrudan işaret olamaz. Çünkü kare, dikdörtgen prizma vs. de olabilir. İlk dönemde “uzak yer”<sup>37</sup> olarak yorumlanan “facc amîk” tabiri sözlüklerde “uzak” olarak açıklanmaktadır.<sup>38</sup>

Yerkürenin daraldığı yorumuna neden olan bulgularla ilişkilendirilen Ra’d suresi 41. Ayeti de yerkürenin yuvarlak oluşuna Kur’ân-ı Kerîm’in işaretinin bir başka örneği olarak değerlendirilmiştir:

<sup>33</sup> Celal Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri (İslam Açısından Kainat ve İmkanları)*, (İstanbul: Erkam Yay; 2006), 295.

<sup>34</sup> Mustafa Müslim, *Mebahis fi İ‘cazi’l-Kur’an*, (Cidde: Daru’l-Menara, 1988), 166-170, Abdüssamed, *el-İ‘cazi’l-İ‘lmi*, 52; Maurice Bucaille, *Müşbet İlim Işığında Tevrat, İnciller ve Kur’an*, trc. M. Ali Sönmez, (Ankara, DİB yay. 2001), 257; Yemânî, *el-Kevn fi’l-Kur’an*, 151; Ömer Çelik, *Kur’an’dan Teknolojik Yansımalar*, (İstanbul: Akademi Yay; 2009), 108.

<sup>35</sup> Râzî, *Mefatihü’l-Gayb*, 26: 422.

<sup>36</sup> Muhammed Râtib Nablusi, *Mevsûatu’l-i‘cazi’l-İ‘lmi (Âyâtullah fi’l-Âfâk)*, (Dimeşk: y.y. 2010), 121.

<sup>37</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 7: 5828.

<sup>38</sup> İsfahânî, “Umg”, 1050; Ahmed b. Faris b. Zekerîya Kazvîni, “Umg”, *Mu‘cemu Mekayîsi’l-Luğa*, ed. Şihabuddin Abu Amr (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2011). 703; Ebü’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’küb el-Firûzâbâdî, “Umg”, *el-Kamusu’l-Muhît*, haz. Halil Memun Şeyha, 5. Baskı, (Beyrut: Daru’l-Marife, 2011), 913.

“Bizim yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı? Allah hükmeder, O'nun hükmünü denetleyecek yoktur; O'nun hesaba çekmesi de hızlıdır.” (er- Ra'd 13/41)<sup>39</sup>

Bilim adamları yerkürenin şimdiki şekli hakkında bazı fikirler ortaya atmışlardır. Bunlardan biri şöyledir: “Oluşum sürecinde yer kabuğu henüz soğumamışken kendi ekseni etrafında dönemesinin etkisiyle ekvator bölgesi genişlemiş ve kutuplar daralmış ve basıklaşmıştır. Soğuma ve dönme devam ettikçe daralma da devam etmektedir. Ortaya atılan bu fikir ayetle ilişkilendirilmiştir.<sup>40</sup> Bu daralmanın depremlerle gerçekleştiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>41</sup> Dahası bu daraltılma yuvarlaklığının bir işareti olarak görülmüş, ayette muzari fiil (Şimdiki- geniş zaman) kullanılmasının küçülmenin devam ettiğine işaret olduğu ileri sürülmüştür.<sup>42</sup> Ayrıca yerkürenin kutuplardan basık hale getirilişi, okyanusların kıta parçalarını kaplaması,<sup>43</sup> toprağın akarsularla aşınarak denizlere doğru taşınması, deniz seviyesinin yükselmesiyle bazı sahillerin su altında kalması,<sup>44</sup> dalgaların sahilleri aşındırmasıyla karasal alanların azalması<sup>45</sup> gibi durumlar ve daha fazlası bu ayetle ilişkilendirilmiştir.<sup>46</sup>

Ayetin bağlamına bakıldığında yorumların zorlama yorumlar olduğu açıkça görülecektir. Ayet, diğer peygamberler döneminde yaşanan sıkıntıların Hz. Peygamber döneminde de (sav) yaşandığı, bu bakımdan öncelikle Mekke topraklarının kastedilmiş olma özelliği bir tarafa<sup>47</sup> sonuçta her zaman olduğu gibi inkarcıların değil peygamberlerin ve inananların kazanacağı, gidişatın peygamberler lehine olduğunu anlatmaktadır. R'ad suresinde yer alan ayette inkarcıların, Peygamberin davetinin hak olduğuna, kıyametin hak olduğuna ve davasında bir gün mutlaka galip geleceğine dair bir ayet/işaret istedikleri görülmektedir. Buna cevap olarak bu ayetin Peygamberin sağlığında ve/veya vefatından sonra bunu mutlaka göstereceğine hatta o anda bile Müslümanların adım adım fert fert çoğalıp müşriklerin sayılarının azalmasının bile bir ayet olduğuna ama bunu müşriklerin görmediğine işaret etmektedir. Sahabe ve tabiün dönemi yorumlarının da bu minvalde olduğu Allah'ın müminlere yardım ve desteğinin devam ettiğini Müslümanlara eziyet ettikleri sürece müşriklerin helake uğramalarının kaçınılmaz olduğunu anlattığı görülmektedir.<sup>48</sup>

### 1.3. Arz'ın Dönüşü ve Sonuçları

Arz'ın kendi ekseni ve güneşin etrafında döndüğüne ve buna ve bunun sonucu meydana gelen olaylara dair Kur'an-ı Kerim'de işaretler olduğu ifade edilmiştir. Gölgenin uzaması ve kısalması, gece-gündüz oluşumu ve art arda gelmesi, “doğular-batılar” ifadesinin yer alması gibi hususlar bu işaretlerden bazılarıdır.

<sup>39</sup> Ayrıca bk. el-Enbiya 21/44.

<sup>40</sup> Abdüssamed, *el-İ'cazü'l-İ'lmî*, 80; Mardîni, *Mevsûa*, 99-102.

<sup>41</sup> Şerîf, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerim*, 29, 45.

<sup>42</sup> Yusuf el-Hac Ahmed, *Mevsûatü'l-İ'cazi'l-İ'lmî, fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'l-Mutahhara*, (Şam: Mektebetü İbn-i Hacer, 2003), 278- 285; Neccar, *Tefsir*, 1: 422-425; Yemânî, *el-Kevn fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 143-145; Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-Halide*, 137.

<sup>43</sup> Neccar, *Tefsir*, 1: 423- 425; Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-Halide*, 138.

<sup>44</sup> Müslim, *Mebahis*, 201-205; Neccar, *Tefsir*, 1: 424- 428.

<sup>45</sup> Hac Ahmed, *Mevsûa*, 459 - 465.

<sup>46</sup> Elmalılı da bu yorumların yanı sıra bir takım mecazi anlamları da ekleyerek bir derleme yapmıştır. (Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 4: 579.

<sup>47</sup> Nitekim Mukatil b. Süleyman bu ayeti Mekke arzının kastedildiği ayetlerden saymıştır. Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-nezair fi'l-Kur'ani'l-Azîm* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2011), 192.

<sup>48</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, 6: 4765; 7: 5699- 5670.

“Rabbini (işini) görmüyor musun, O gölgeyi nasıl uzatmaktadır? Eğer Rabbin dileseydi onu elbet sakin/sabit yapardı. Sonra güneşi onun üzerinde etkili bir delil yapmışızdır. Sonra da onu yavaş yavaş kendimize doğru (kısaltarak) alıp çektik.” (el-Furkan 25/45-46)

Bu ayette dile getirilen birkaç hususun dünyanın döndüğüne işaret ettiği dile getirilmiştir. Gölgenin “kendi tarafımıza çekilmesi” ifadesinin hareketle gün içinde gölgenin doğu tarafına doğru kaymasının gölgeyi çekme gücünün doğu tarafında olmasına bağlanarak dünyanın batıdan doğuya doğru döndüğüne işaret olduğu ileri sürülmüştür.<sup>49</sup>

Ayette güneşin gölgenin delili olarak gösterilmesi başka bir ilmî i‘caz göstergesi olarak görülmüştür. Şöyle ki “delil” kelimesinin “yol gösteren” ve “hüküm kaynağı” anlamında olması güneşin gölgeye rehberlik yapması ve dünyayı dönmeye zorlamasına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Gölge için esas olanın yerkürenin hareketleri olduğu da ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

Sahabe ve tabiûna göre “gölgenin uzatılması” fecrin doğuşundan güneşin doğuşuna kadarki sürede geçerli olmaktadır. “Güneşin delil olması” gölgenin bilinmesinde güneşin rolü olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kendimize çektik.” ifadesi ise doğuya ya da batıya çekme olarak değil güneş battıktan sonra gölgenin kaybolması ve bir nevi gaybî bir alana gitmesi olarak görülmektedir.<sup>51</sup>

Yapılan bilimsel yorumlar kendi içinde doğru ve tutarlı olmakla birlikte bu ayetler bağlamında ortaya konulduğunda bir takım çelişki ve zorlamaları beraberinde getirmektedir. Arzın hem kendi hem de güneş etrafında döndüğüne dair ilk dönemlerde bir bilgiye rastlanmadığı gibi dönmediğine dair bir kanının mevcut olması ve Kur’ân-ı Kerîm’de buna dair olumlu-olumsuz herhangi bir atfin dahi olmamasına rağmen sonradan bazı ayetleri bu kabil yorumlara mesnet göstermek bizce tutarlı ve sağlıklı bir yaklaşım değildir.

“Geceyi onu durmadan takip edip duran gündüzün üzerine örtüyor.” (el-A‘raf 7/54)

Gecenin sürekli olarak gündüzün üzerine örtülmesinin dönüşle mümkün olduğu ancak güneşin mi yoksa dünyanın mı döndüğü o dönemlerde tam olarak bilinmediği için bu konularda çokça tefekkür edilmesi gerektiğinin ayetlerde belirtildiği ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Ayrıca gece ve gündüzün birbirini hızlıca takip etmeleri de ilmî i‘cazın bir konusu olduğu ileri sürülmüştür. Zira yaratılışın ilk dönemlerinde dünyanın kendi eksenini etrafında şimdikinden daha hızlı döndüğünün bilimsel olarak ispatlandığı ifade edilmiştir. Örneğin altı yüz milyon yıl önce bir yılın 425 gün sürdüğü, iki yüz milyon yıl önceyse 385 yıl sürdüğü belirtilmiştir. Hatta yaratılışın başlangıcındaki hızın şimdikininki altı katı olduğu ancak rüzgar, med cezir olayları gibi nedenlerle bu hızın azaldığı ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

Sağduyu ile konuya yaklaşıldığında yorumların bağlama ve ayetin maksadına uzaklıklarını fark etmek zor olmasa gerektir. Ayette hız artış ve eksiltişine değinilmediği halde hız farklılıklarına dikkat çekilmesi, ilk dönem muhataplarının bir dönüşü zorunlu olarak düşünmedikleri halde zorunluluğun iddia edilmesi calib-i dikkat hususlardır.

Yeryüzünün dönüşüyle ilişkilendirilen bir diğer husus da dağlarla ilgili ayettir.

<sup>49</sup> Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 265.

<sup>50</sup> Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 265.

<sup>51</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, 8: 66141-6144.

<sup>52</sup> Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 266.

<sup>53</sup> Neccar, *Tefsir*, 1: 290- 295.

“*Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir...*” (en-Neml 27/88)<sup>54</sup>

Ayetin bağlamının kıyamet günü olmasına rağmen yeryüzünün döndüğüne bir işaret olmayacağı anlamına gelmediği iddia edilmiş,<sup>55</sup> dağların da bulutlar gibi hareket edişinin dünyanın dönüşüne bir işaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>56</sup> Dağları yürüten enerjinin de dünyanın dönmesi olduğu ileri sürülmüştür.<sup>57</sup> Cevheri ise bu ayeti sadece kıyamet günüyle ilişkilendirmiştir.<sup>58</sup> Dahası bu kıyametten bahseden ayetlerde “seyr” ve “tesyîr” kelimeleri kullanıldığı halde bu ayette “mürûr” kelimesinin kullanılması, dilde parça söylendiği halde bütününün kastedilme üslubunun olması nedeniyle dağlarla tüm arzın kastedilmiş olabileceğini bu nedenle bu ayetin kıyametten bahsetmediğini, söyleyenler de olmuştur.<sup>59</sup>

Ayetin bağlamının kıyameti anlattığını bilimsel yorum yapanlar da itiraf etmekteyken ayetten başka anlamlar çıkarmanın zorlama bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

Yeryüzünün kendi etrafında dönmesi ve bunun sonucunda oluşan gece ve gündüzle ilgili bir ayete daha değinilecektir.

“*Emrimiz gece veya gündüz geldi.*” (Yunus, 10/24)

Bu ayette ve Araf suresinin 97. ve 98. ayetlerinde “gece veya kuşluk vakti” ifadelerindeki “veya” bağlacı üzerinden yorumlar yapılmıştır. Gece veya gündüzün arka arkaya gelen gece ve gündüzü değil, aynı anda dünyanın farklı yerlerinde mevcut olan gece veya gündüzü kastettiği bunun da dünyanın kürevi yapısının bir sonucu olduğu ifade edilmiştir.<sup>60</sup> Ayetin bunu kastettiğini doğru saydığımız zaman bu keşfin yapıldığı zamana kadar anlamadığımızı düşünmemiz gerekmektedir. Bunu da söyleyemediğimize göre bu durumda sonradan ortaya atılan anlamın doğrudan bağlayıcı bir boyutunun olmadığını söyleyebiliriz.

#### 1.4. Yerçekiminin Etkileri

“*Biz yeryüzünü toplanma yeri yapmadık mı?*” (Mürselat, 77/25)

Ayette geçen “kifeten” kelimesi “toplanma, katılma, çekme” anlamlarına geldiğinden bu ayetin yer çekimine bir delil olduğu ifade edilmiştir.<sup>61</sup> Gerek bağlam gerekse ayetin zahiri ve buna paralel olarak sahabe ve tabiûn yorumları bu ayetle yerin altının ölümler için yerin üstününse insanlar ve hayvanlar için bir toplanma ve yaşama alanı kılındığının kastedildiğini göstermektedir. Bu toplanmanın yer çekimi kanunu sayesinde olması ayeti ya da okuyucuyu ilk etapta ilgilendirmemektedir. Zira ayetin amacının “nasıl” ya da “niçin” toplanma yeri yapıldığını ve insanların yaşama amaçlarını ve kendilerine verilen imkanların anlamını ve yaratıcısını düşünmeye dönük bir hatırlatma olduğu görülmektedir. İkinci etapta yer çekimi kanununa atıf yapıyor olması da bizce bir tefsir değeri içermemektedir.

<sup>54</sup> “*O gün dağları yürütürüz, sen de yeryüzünü düz bir şekilde ortaya çıkmış görürsün...*” (el-Kehf 18/47), “*O gün dağlar tamamen yürüyecek.*” (et-Tur 52/10), “*Dağlar yürütülür ve serap gibi olur.*” (en-Nebe 78/20), “*Dağlar yürütüldüğü zaman...*” (et-Tekvir 81/3),

<sup>55</sup> M. Harun Osmanoğlu, *Kur’ân-ı Kerim Bilim 70*, (Kayseri: Gül-San Yayınları, 1996), 63; Neccar, *Tefsir*, 2: 131-135; Yemâni, *el-Kevn fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 245, Nablusî, *Mevsûa*, 125.

<sup>56</sup> Cevheri, *Cevahir*, 13: 252; Müslim, *Mebahis*, 188; Abdüssamed, *el-İ’cazü’l-İ’lmî*, 80; Hac Ahmed, *Mevsûa*, 206-210; Neccar, *Tefsir*, 2: 131-135; Savfî, *Mevsûa*, 9: 85.

<sup>57</sup> Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Mu’cizetu’l-Kur’an*, (b.y.: ts.), 1: 91-95.

<sup>58</sup> Cevheri, *Cevahir*, 23: 207, 27: 81.

<sup>59</sup> Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 264.

<sup>60</sup> Yemâni, *el-Kevn fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 152.

<sup>61</sup> Nablusî, *Mevsûa*, 123; Hac Ahmed, *Mevsûa*, 210-215.

### 1.5. Edne'l-Arz

“Rûmlar yakın bir yerde (edne'l-arz) yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgiye uğradıktan sonra birkaç yıl içinde yeniden galip gelecekler.” (er-Rum, 30/1-3)

Ayetin bahsettiği yerden önce genelde Şam toprakları olarak geçen özeldi ise Lut kavminin helak edildiği topraklar anlaşılmıştır. Zamanla bu bölgenin deniz seviyesinden 400-800 metre altında olduğu keşfedilince “edna” kelimesiyle “yakın” anlamı değil “aşağı” anlamının kastedildiği ileri sürülerek ayetin asırlar sonra anlaşılan bir ilmî i‘caz özelliğinin ortaya çıktığı ifade edilmiştir.<sup>62</sup>

Oysa sahabe bu ifadeden coğrafi yakınlık olarak kendilerine yakın bir muhiti anlamışlardır. Kelimelerin nüzul ortamındaki anlamları yerine daha sonraları kelimeye eklenen anlamları kabul edilecekse şu an anladığımızı sandığımız ayetlere ilerde nasıl anlamlar verilecektir.

### 2. Yeryüzü Bağlamında Arz

Bu bağlamda küresel ölçekte olmayan daha küçük ölçekte kara parçaları hakkındaki ayetler ve ilgili yorumlar ele alınacaktır. Büyükten küçüğe doğru kıtalar, dağlar, vb. konular imkan ölçüsünde işlenecektir.

#### 2.1. Kıtalar

“Yarılan yere yemin olsun ki!” (et-Tarık, 86/12)

Ayette yeryüzünün özelliği olarak zikredilen “sad‘ (صدع)” “yarık” kelimesinin modern bilimin kıtaların oluşumu hakkındaki açıklamalarla örtüştüğü ileri sürülerek bu ayetin kıtalarla ilgili olduğu ve asırlar öncesinden haber verdiği ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Son asırda okyanus veya karaların yüzlerce metre derinliklerinde keşfedilen yarıkların bu özelliğın yansıması olduğu düşünülmüş ve bunların nasıl oluştuğuna dair bilgiler aktarılmıştır.<sup>64</sup> Ayrıca kıyamet günü yerkürenin merkezinde meydana gelecek patlamanın sebep olacağı büyük yarıma olarak da yorumlanmıştır.<sup>65</sup> Sahabe ve Tabiûn bu ifadeyi “bitkilerin çıkabilmesi için yerin yarılması” olarak anlamıştır. Ayetin bağlamı da dikkate alındığında öncesindeki ayette “dönme” özelliğine uygun gökyüzünden sonra yarıma özelliğine sahip yeryüzünden bahsedilmesi ikisinin ortak yönüne işaret edildiği izlenimini vermektedir. İkisine de aynı işi yaptıran yani göğe dönme özelliğini icra ettiren yere de yarıma özelliğini yaptıran faktör olarak yağmur/bulut/su olarak düşünüldüğünde suyun yerin yarıp girmesi ya da bu suyla beslenen bitkilerin yeri yarıp çıkması olarak düşünmek hem doğal gözlem açısından hem de ilk muhatapların anlama düzeyleri açısından daha makul görünmektedir.

#### 2.2. Dağlar

Kur'ân-ı Kerîm’de farklı kelimeler ya da sıfatlarla dağlardan bahseden elli civarında ayet bulunmaktadır. Bunlardan dağların oluşumu ve işlevselliğine atıfta bulunan ayetler ilmi tefsire konu olmuştur. Dağların sağlam olmaları, atılmak suretiyle oluşturulmaları, renkleri gibi hususlar ayetlerde konu edildiği gibi bilimsel yorumlara da konu olmuşlardır.

<sup>62</sup> Neccar, *Tefsir*, 2: 427-430.

<sup>63</sup> Mardîni, *Mevsûa*, 95-97.

<sup>64</sup> Neccar, *Tefsir*, 4: 434-435; Abdullah, *min Vücûhi'l-İ‘caz*, 104.

<sup>65</sup> Abdülhalim Abdurrahman Hudur, *el-İnsan fi'l-Kevn beyne'l-Kur'an ve'l-İ‘lm*, (Cidde: Alemü'l-Marife, 1983), 403-410.

“Yeryüzünü uzattık ve orada sağlam dağlar attık.” (el-Hicr, 15/19)

Bu ayette dile getirilen atma olayının aşağıdan yukarıya doğru atılmış olsa da yukarıdan aşağıya doğru atılmış olsa da her halükarda her iki nazariyeyi savunanların nazariyeleriyle de uyumlu olduğu ve bilimsel verilerle örtüştüğü ileri sürülmüştür.<sup>66</sup> Ayrıca bu konuda “tersinden atma” adında bir kavramdan/teoriden daha bahsedilmektedir. Bunun da yukarıdan aşağıya doğru aşınma suretinde gerçekleştiği ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

Dağların yeryüzünün sarsılmasını engellemesi dağların yeryüzünde görünen yüksekliklerinin yanı sıra yerin altında da belirli bir miktar köklerinin olmasına bağlanmıştır.<sup>68</sup> Dağların, yerin altındaki volkan vb. maddelerin yeryüzüne çıkmasını engelleyerek veya depremlerin sarsıntısını engellemek suretiyle veya dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesiyle dağlarda oluşan çekme ve itme kuvveti sayesinde sarsıntıyı engellediği ileri sürülmüştür.<sup>69</sup>

Sarsılmanın engellenmesi bağlamında yapılan yorumların, dağlar olmadığı takdirde yeryüzünün deniz gibi çalkalanacağına dair bir algı ya da düşünceye dayandığı izlenimi vermektedir.<sup>70</sup>

“... Sizin için dağlardan barınaklar oluşturdu...” (Nahl, 16/81)

Dağlardan barınaklar yapılması hususu da bilimsel veriler ışığında iki iklim yapısı arasında bariyer oluşturması şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Denizlere paralel olarak uzanan dağların denizdeki sıcak havanın iç bölgelere taşınmasına engel olduğu aynı zamanda iç bölgelerdeki kuru ve soğuk havanın da deniz kıyılarına geçmesini engellediği böylece iki iklim ortamı arasında bir korunak (kalkan) rolü üstlendiği ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Diğer taraftan dağları meydana getiren kayaların ısı yalıtımı özelliği taşıdığı ve ayetin buna da işaret ettiği belirtilmiştir.<sup>72</sup>

Ayetin indiği dönemde sığınmak kelimesinin muhatap kitlenin zihninde canlandırdığı anlam mağaradır. Bugün bile “sığınak” kelimesinden “mağara” vb. anlaşılabilirken kelimeye yeni anlamlar ya da çerçeveler ilave etmenin Kur’ân-ı Kerîm’e de bilimsel araştırmalara da bir katkı sunacağını düşünmüyoruz. Bu bakımdan bu kabil yaklaşımlar, Kur’ân-ı Kerîm’le bilimsel araştırmaları buluşturma amacına matuf olsa da tutarlılık, geçerlilik gibi hususlar açısından tenkide açık hususlardır.

“Sen dağları donuk gördüğünü sanırsın halbuki onlar bulutlar gibi hareket ederler/ceklerdir....” (en-Neml, 27/81)

Dağların bulutlar gibi hareket etmesi de bilimsel verilerle yeniden ele alınmış, dağların kayalarının özelliklerine göre aşınmaları veya volkanlarının dışa vurumları nedeniyle dağların yer değiştirmesi olarak açıklandığı gibi kıtaların oluşum esnasındaki yer kabuğu hareketlerinin dağların hareketliliğinin bir sonucu olduğu da düşünülmüştür.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Savfî, *Mevsûa*, 9: 70; Şerîf, *İ’cazu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 131, Neccar, *Tefsir*, 1: 471-475.

<sup>67</sup> Savfî, *Mevsûa*, 9: 70-75; Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 316.

<sup>68</sup> Nablusî, *Mevsûa*, 141; Abdüssamed, *el-İ’cazü’l-i’lmî*, 82; Savfî, *Mevsûa*, 9: 72; Abdullah, *min Vücûhi’l-İ’caz*, 106-110; Sallâbî, *el-Mu’cizetu’l-Halide*, 170; Abdülmeccid Zindânî, *Kur’an’da İlmî Mucizeler*, trc. Resül Tosun, (İstanbul: Kayıhan yay. 1995), 83-90; Müslim, *Mebahis*, 189; Neccar, *Tefsir*, 4: 283; Abdullah Abdülaziz el-Musallih ve Abdü’l-Cevad es-Savi, *el-İ’cazü’l-i’lmî fi’l-Kur’an ve’s-Sünne (Dirase Cami’iyye)*, (Cidde: y.y. 2008), 188-190; Babuna, *Bilimden İmana* 2, 28.

<sup>69</sup> Mardîni, *Mevsûa*, 102; Şerîf, *İ’cazu’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 47-48; Nablusî, *Mevsûa*, 141-142, Abdüssamed, *el-İ’cazü’l-i’lmî*, 82; Savfî, *Mevsûa*, 9: 72-74; Neccar, *Tefsir*, 1: 475; Müslim, *Mebahis*, 180-190.

<sup>70</sup> Taberî, *Camiu’l-Beyan*, 6: 4962-4963.

<sup>71</sup> Nablusî, *Mevsûa*, 142.

<sup>72</sup> Mardîni, *Mevsûa*, 115; Abdüssamed, *el-İ’cazü’l-i’lmî*, 100.

<sup>73</sup> Savfî, *Mevsûa*, 9: 86-90.

Ayetin, bağlamından hareketle kıyamet anından bahsettiği açıkça görülmektedir. Hal böyle iken bu ayeti her an olan bir durum gibi algılamak ve buna uygun bilimsel yorum arayışına girmenin tefsir literatürü açısından ya da Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına bilimsel ve çağdaş bir katkı açısından bir fayda sağlamayacağı kanaatindeyiz.

### 2.3. Delta Ovaları

*“O gökten su indirdi; su vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü. Yaktıkları ateşin üzerine koyup eriterek süs eşyası veya alet yapmak istedikleri madenlerden de üste böyle köpük çıkar. İşte Allah hak ile batıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider; insanlara fayda veren şeye gelince, o dünya durdukça durur. İşte Allah böyle misaller verir.”* (er-Ra'd, 13/17)

Ra'd suresinde yer alan bu ayet bilimsel verilerle tefsir yapmanın ya da Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî icazını ortaya koymanın en tipik örneklerinden birini teşkil etmektedir denilebilir. Bilimsel yorumlara göre sel sularının taşıdığı köpük ve alüvyonları, yavaşladığı ya da denize döküldüğü yerlere bırakıp katmanları ve delta ovalarını oluşturduğu ifade edilmektedir.<sup>74</sup>

Batılın sel sularında oluşan önce kabarık ve ihtişamlı gözüken ama zamanla bu ihtişamını kaybeden köpüğe, Hakkın da köpüğün altında kalan ve sonradan ortaya çıkan kalıcı değerli şeylere benzetildiği bir ayetle karşı karşıyayız.

Hak ve batılın ayırt edilmesi için farklılıklarının ortaya konduğu ve bunun da gözlem yoluyla bilgi sahibi olunabilen bir tabiat hâdisesinden hareketle yapıldığı bir ayeti, esas işaret ettiği hususu bir kenara koyup ayrıntıda boğulurcasına delta ovaları hakkında detaylı bilgilerle açıklamaya çalışmak bizce esas mesajı ikinci plana atmıştır.

Müminlerin baskı, boykot tecrit vb. birçok sıkıntıyla karşı karşıya kaldığı Mekke döneminde Müslümanlara moral ve teselli vermek için küfrün her ne kadar güçlü ve parlak görünse de köpük gibi bir gün çökmeye ve kaybolmaya mahkûm, tevhidin de değerli madenler gibi baki olacağı ve günün birinde ortaya çıkacağını anlatan bir ayetin bu mesajını bir kenara koyup bilimsel verilerle bir yorum yapmaya kalkışmak kelamın maksadı açısından da anlamlı görünmemektedir.

### 2.4. Denizler

Denizler de Kur'ân-ı Kerîm'de birçok açıdan bahse konu olduğundan bilimsel verilerle yorumlamaya da konu olmuş tabii varlıklardır.

Denizlerden genel bazda bahsedildiği gibi hususi olarak bazı özelliklerine de işaret edilmiştir.

*“Buyruğu ile içinde gemiler yüzsün, lütfettiği nimetleri elde edesiniz ve belki şükredersiniz diye denizi istifadenize veren Allah'tır.”* (el- Casiye, 45/12)

Bu ayetin tefsiri sadedinde denizlerdeki nimetlerle ilgili olarak son dönemde miktarları keşfedilebilen maden, balık vb. türünden ürünlere dair örnekler yer verilmiştir. Verilen miktarların büyüklüğü üzerinden nimetin büyüklüğüne dikkat çekilmiştir. Allah'ın mesajını insanlara ulaştırma adına bu kabil örnekler tabii ki doğal ve kabul edilebilir örneklerdir.

<sup>74</sup> Mardîni, *Mevsûa*, 111; Neccar, *Tefsir*, 1: 413-415.



Ayette geçen “gemiler onun emriyle aksın” ifadesiyle suyun kaldırma kuvvetine işaret olduğu ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Bu kuvvet sayesinde aynı enerjiyle denizde karadan yetmiş kat daha fazla mesafe alındığına, denizde yüzerken deniz diplerindeki kesici maddelerin ayaklara saplanarak yaralanma ihtimalini ortadan kaldırdığına değinilmiştir.<sup>76</sup>

Ayetin denizlerde gemilerin yüzdüğüne değindiği açıktır. Ancak bunun nedeni suyun kaldırma kuvveti değil Allah’ın emri (lütfu) olarak gösterilmiştir. Keyfiyetinin nasıl olduğuna değinilmemiştir. Zaten ayetin amacının da keyfiyete dikkat çekmek olmadığı, ibret almak olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Diğer taraftan tam olarak suyun kaldırma kuvvetine bir işaret olduğu da tartışmalıdır. İnsanlık tarihinde çok eski zamanlardan beri suyun bir kaldırma kuvvetinin olduğu pratik olarak bilindiği gibi M.ö. 2. asırdan bu yana da teorik olarak bilinmektedir. Buna işaret etmekle ne elde edilebileceği anlaşılamadığı gibi buna işaret edildiğinin gündeme getirilmesiyle bilimsel tefsir adına ne hedeflendiği de bizce tam olarak anlaşılamamıştır.

Denizler hakkındaki bilimsel yorumlar bazı konularda/ayetlerde hususi olarak bulunmaktadır. Bunlardan birisi Tûr suresi 6. ayeti ile ilgilidir:

“*Kaynayan denize and olsun ki!*” (et-Tûr, 52/6)

Kaynayan ya da “tutuşturulmuş” olarak da çevrilen bu ayet hakkında iki farklı yorum yapılmıştır. Birincisi kelimenin akla gelen ve mealde kullandığımız lügat anlamından uzak ama Sahabe ve Tabiûn dönemi yorumlarına yakın olan yorumdur. Buna göre “mescur (مسجور)” “her yeri kaplayan, taşan, basan, kuru yer bırakmayan” anlamına gelmektedir. Bu anlama göre bilimsel yorum kıyametin yaklaştığı anda kutuplardaki buz kütlelerinin eriyerek tüm kara parçalarını kaplaması şeklinde yorumlanmıştır.<sup>77</sup>

Diğer yorumsa meale de yansıyan ve kelimenin yaygın anlamındaki yorumdur. Bu yoruma göre denizlerin yanmasıdır. 2. Dünya savaşı sırasında bazı denizaltılardan şahit olunan bir durum aktarılmaktadır. Kızıldeniz’in tabanında alevler halinde yanan hendeklere rastlanmıştır. Savaş sonrası araştırmalarda bu tür manzaraların sadece Kızıldeniz’de değil diğer denizlerde de olduğu, volkanlar şeklinde parlayarak yanan çukurlar ve hendekler olduğu tespit edildiği ifade edilmiş ve ayetin bundan bahsettiği ileri sürülmüştür.<sup>78</sup> Yer kabuğunun oluşum sürecinde meydana gelen volkanik patlamalarda sızan volkanların denizlerde yanmaya devam ettiği, kıyamete yakın zamanda bu volkanların şiddetini artırarak denizleri tamamen kaynatacağı, ayetin asırlar öncesinde bunu haber verdiği ifade edilmiştir.<sup>79</sup> Ama bu yorumlardan bu yanmanın deniz suyunun ısıtılarak kaynatılması mı yoksa bizatihi tutuşturulması mı olduğu anlaşılamamıştır.

Bir başka yorumda yanmanın kıyamet günü geldiğinde hidrojen ve oksijen gazlarının ayrıştırılması sonucu yanmanın gerçekleşeceği ileri sürülmüştür.<sup>80</sup> Bu ayrışmaya yerin altından gelecek ani bir kıvılcım parlamasıyla başlayan yüksek bir ateşin neden olabileceği gibi bir elektrik basıncının ya da büyük bir deprem veya volkanın da etkili olabileceği belirtilmiştir.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 6: 412.

<sup>76</sup> Cevheri, *Cevahir*, 21: 60-66, 17: 95-98.

<sup>77</sup> Zağlül Rağib Muhammed Neccar, *Medhal ilâ Dirâsâti'l-İ'cazi'l-İ'lmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009), 183-186; Abdullah, *Min Vücûhi'l-İ'caz*, 104; Neccar, *Tefsir*, 3: 461-465; Hudur, *el-İnsan*, 392-395.

<sup>78</sup> Savfi, *Mevsûa*, 8: 332- 336; Nablusî, *Mevsûa*, 195; Müslim, *Mebahis*, 186 190.

<sup>79</sup> Abdullah, *Min Vücûhi'l-İ'caz*, 104; Neccar, *Tefsir*, 3: 461-465.

<sup>80</sup> Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-Halide*, 180; Hudur, *el-İnsan*, 392-395.

<sup>81</sup> Hudur, *el-İnsan*, 392-395.

Başka yorumlara da rastlamak mümkündür. Bu kadar bilimsel yorumu/durumu Sahabe ve Tabiûnun bilmesini beklemek haksızlıktır. Yorumların tamamı bilimsel standartlara uygun olsa bile ayetin kastının hangisi olduğunu anlamak zordur. Ayetin doğru anlaşılmasında siyaka ve dilsel yapılara bakmakta fayda vardır. “S-c-r” kelimesinin kök anlamında kazandaki su gibi sıvı şeylerin kaynarak kabarması, taşması, nehirlerin ve denizlerin kabarması anlamı bulunmaktadır.<sup>82</sup> Suyun kendisinin yanması insan aklının alacağı ve tabiatta gözlemleyebileceği bir durum olmadığından kelimenin böyle bir anlamı içermesi hayatın gerçeğine aykırıdır. Bu durum en yalın ya da makul haliyle denizlerin altında suyun dışında bir takım şeylerin yanması vb. yolla suların ısınması, kaynaması ve buharlaşmasını ifade etse gerektir. Ya da kıyamet anındaki sarsıntılardan kaynaklanan çalkantıdır. Mevcut durumda denizlerin altında bulunduğu söylenen alevlerde suyun yandığı iddia edilmemektedir. Muhtemelen lavların alevlerine şahit olunmaktadır. Şekli ne olursa olsun belirtilen deniz sularının kabarıp buharlaşacağı ya da karalara doğru taşmasıdır.

S-c-r- kelime kökünden iki farklı ayette bulunması<sup>83</sup> iki ihtimali akla getirmektedir. Birincisi her ikisinde de kıyamet anından bahsedilmektedir. İkinci ihtimal o döneme kadar bilinen “scredilmiş” bir deniz vardır. Bu ihtimal üzerinden gidildiğinde Sahabe ve Tabiûndan “tutuşturulmuş deniz/kaynatılmış” “suyu gittikten sonra yarılan deniz” “hapsedilmiş deniz” “arşın altında bulunan deniz” gibi farklı yorumlar gelmiştir. Yemine konu olduğuna göre “arşın altında bulunan deniz” yorumu muhatap kitle açısından yemin edilmesi/şahit gösterilmesi anlamlı durmamaktadır. Geriye kalan yorumlarda da denizlerin karalar tarafından hapsedilmesi, ya da suların kabarak taşması gibi simetrik olarak anlaşılması görünmektedir. Bu da ilk muhatapların gözlemlerine uygun düşmektedir.<sup>84</sup>

Kıyamet günündeki tescir hakkında ise “tutuşturulacak deniz” “suyu buharlaştırılıp kuruyacak ve tabanı yarılan deniz” olarak anlaşmıştır.<sup>85</sup>

Şu halde iki farklı deniz kastedilse de iki farklı anlamla kastedilse de bunun bilimsel verilerle yapılan yorumlarla örtüşmediğini söylemek mümkündür.

Denizlerle ilgili bir başka husus denizlerdeki karanlıklardır.

“...denizdeki karanlıklar gibidir... Birbiri üzerine karanlıklar!..” (Nur, 24/40)

Ayette geçen “karanlık üzere karanlıklar” ifadesi bilimsel veriler ışığında ele alınmış ve ilmî i‘cazın bir örneği olarak görülmüştür. Deniz diplerinin karanlık olduğu son dönemde yapılan bilimsel çalışmalar sonucu keşfedildiği ve bu ana kadar bu ayetin yeterince anlaşılmadığı ileri sürülmüştür.<sup>86</sup> Bu durum, bulutların, yüzey dalgalarının ve dip dalgalarının ışık kırılmasına neden olmasıyla deniz diplerine ışık nüfuz etmediği için karanlığa bürünmesi olarak açıklanmıştır.<sup>87</sup>

Ayette denizin diplerindeki karanlıklara değil deniz üstünde ya da üst üste dalgalarla kaplı bir denizin karanlığından bahseder görünürken yapılan yorumlar denizin diplerindeki karanlıklara dönüktür. Ayet muhatap kitlenin bildiği ya da sezgisel olarak tahmin ettiği bir gerçeğe gönderme yaparak mecazi bir karanlığa dikkat çekmektedir. Duygusal olarak bilimsel

<sup>82</sup> Kazvîni, “Scr”, 505-506; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “Scr”, *es-Sıhah*, (Beirut: Daru’l-Marife, 2012), 476; İsfahânî, “Scr”, 698; Firûzâbâdî, “Scr”, 594.

<sup>83</sup> Tür, 52/6, Tekvir, 81/6.

<sup>84</sup> Taberî, *Camiu’l-Beyan*, 9: 7649-7650.

<sup>85</sup> Taberî, *Camiu’l-Beyan*, 10: 8490-8491.

<sup>86</sup> Sallâbî, *el-Mu’cizetu’l-Halide*, 178.

<sup>87</sup> Zindânî, *Kur’an’da İlmî Mucizeler*, 104-110.

bulguların ayetleri açıklaması ilk etapta çok hoşumuza gidiyor gibi olsa da gerçekte ayetin bundan bahsedip bahsetmediği kesinlik kazanmadığından bu kabil yorumlara bel bağlamak ilkesel olarak bizi zor duruma düşürebilmektedir.

Denizlerle ilgili bir diğer husus da iki deniz arasındaki engeldir.

“...iki denizi karışacak şekilde salıveren ve ikisi arasına bir engel, aşılmaz bir engel bir perde koyan O’dur.” (el-Furkan, 25/53)<sup>88</sup>

Ayetlerde biri tuzlu diğeri tatlı iki su türüne sahip iki deniz türünün arasında engel olduğu haber verilmiştir. İki deniz türünün birinin nehir olabileceğine dair yorumlar da mevcuttur. Bu durumda nehirle denizin buluşma yerine atıfta yapıldığı düşünülmüştür. Bilimsel veriler ışığında dünyanın farklı yerlerindeki (Kızıldenizle Hint Okyanusu arası, Akdeniz ve Karadeniz arası, Akdeniz ve Atlas Okyanusu arasındaki cebel-i Tarık boğazı gibi) iki deniz türünün karşılaşma yerleri örnek verilmiş ve buradaki suların karışmamasını Kur’ân-ı Kerîm’in asırlar öncesinden haber verdiği ifade edilmiştir.<sup>89</sup>

Sahabe döneminde bu ayete iki farklı yorum getirilmiştir. Birincisi iki denizin dağlarla veya büyük kara parçalarıyla birbirinden ayrılması olarak anlaşılmıştır. Diğer yorum da İbn Abbas’a dayandırılmakta ve denizin birinin gökyüzünde diğerinin yeryüzünde olduğunu ifade etmektedir. Tabiûn döneminde ise bu ayet, son dönemde verilen örneklere benzer örnekler verilerek yorumlanmıştır. Ancak ağırlık nehirlerle denizlerin birbirine karışmaması olarak görülmektedir.<sup>90</sup>

Önceki bölümlerde de değindiğimiz bir hususu burada da tekrar etmek gerekirse ayetle medlül arasında kurulan bağ ilk dönem muhatapları ile son dönem muhatapları arasında farklılık arz etmektedir. Ayet metninin ilk dönem muhataplarının zihninde ortaya beliren anlamla dönemin bilimsel araştırma bulgularına sahip günümüz muhataplarının zihninde beliren anlamına delalet oranı dikkat edilmesi gereken husus olmaktadır. Önemli olan bu husus da son dönemde ileri sürülen anlamlara metnin delaletinin imkânı meselesidir. Yalın bir değerlendirme ya da nüzul dönemi muhataplarının kültürel birikimleriyle ayetten anladıkları anlamların üzerine konan her anlamın delalet yönü her zaman tartışmaya açık olmaktadır. Bilimsel araştırmaların sürekli yenileniyor olması nedeniyle bilginin de tartışmaya açık olması yorumları daha da tartışmalı hale getirmektedir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Kur’ân-ı Kerîm özellikle son iki asrın bilimsel gelişmeleri ışığında farklı bir yoğunlukta ve amaçla ele alınmıştır. Bunda batının teknolojik üstünlüğü ve bilimsel üstünlüğüyle İslam dünyasına tesir etmesi ve bu üstünlüğünü dini bir kenara koyarak elde ettiğini iddia etmesinin etkisi olmuştur. Skolastik düşüncenin bilimsel gelişmeye kapalılığı nedeniyle batı aydınlanmasının bir bakıma dine karşı yapılması, Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirilerin tüm dinlere ve özellikle İslamiyete yöneltilmesi İslam dünyasında tepkiyle karşılanmıştır. İslam’ın ve onun kitabı Kur’ân-ı Kerîm’in bilime karşı olmadığı bilakis bilimin öne sürdüğü şeylerle paralel bilgiler verdiği hatta bilimin son dönemde bulduğu bir çok hakikatin aslında on dört asır öncesinden Kur’ân-ı Kerîm’de bildirildiği yaklaşımı bir çok ayetin zamanla gerçek zemininden

<sup>88</sup> Ayrıca Bkz: Fâtır, 35/12, Rahman, 55/19-20, Neml, 27/61.

<sup>89</sup> Hac Ahmed, *Mevsûa*, 445-446; Cevheri, *Cevahir*, 24: 18; Nablusî, *Mevsûa*, 201; Bucaille, *Müsbet İlim Işığında*, 180, Mardîni, *Mevsûa*, 163; Abdüssamed, *el-İ’cazû’l-i’lmî*, 123.

<sup>90</sup> Taberî, *Camîu’l-Beyan*, 8: 6148.

kopuk bir şekilde yorumlanmasına neden olmuştur. Dilsel alt yapısı, tarihsel arka planı ve metinsel bağlamı veya bunların tamamıyla alakalı görünmeyen bir çok yorum bilimsel tefsir, ilmî i'caz örneği adı altında tefsir literatürüne girmiştir.

Bu kabil yorumlar Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamaya kayda değer bir katkı sunmadıkları gibi zamanla doğru anlamın önünde birer engel de oldukları/olacakları söylenebilir. Bilimsel gelişmelerle zamanla değişecek birçok bilgi eski bilgiyle yapılan tefsiri de tartışmalı hale getirecek ve bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkarabilecektir. Arzın bazı özellikleri hakkında ortaya koymaya çalıştığımız bazı örnekler, bilimsel verilerin rastgele tefsirde kullanılması durumunda ortaya çıkabilecek hususlar hakkında fikir vermektedir. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir. Ancak makale sınırları içinde bu örneklerin yeterli bilgi ve fikri okuyucuya sunduğu düşünülmektedir.

### Kaynakça / References

- Abdullah, Muhammed Ferid. *Min Vücûhi'l-i'caz fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Daru'l-Mevasim, 2006.
- Abdussamed, Muhammed Kamil. *el-İ'cazü'l-i'lmî fi'l-İslam el-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: y.y., 1990.
- Ağralı, Ahmet, "Semâvat Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar - İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatürü Bağlamında Bir Değerlendirme". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018): 20-37.
- Ammar, Ahmed Seyyid Muhammed. *Nazariyyetu'l-İ'cazi'l-Kur'an ve Eseruha fi'n-Nakdil'l-Arabiyyeti'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1998.
- Arcun, Muhammed Sadık İbrahim. *el-Kur'anü'l-Azim Hidayetuhu ve İ'cazuhu fi Akvali'l-Mufessirîn*. 2. Baskı. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1989.
- Babuna, Cevat. *Bilimden İmana* 2. İstanbul: Bab-ı Âli Kültür Yayınları, 2002.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Işığında Tevrat, İnciller ve Kur'an*. trc. M. Ali Sönmez. Ankara, DİB yayınları, 2001.
- Cevherî, Tantâvi. *Cevahiru'l-Kur'an*, Mısır: y.y., h 1350.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "Scr". *es-Sıhah*. 476. Beyrut: Daru'l-Marife, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. "Umg". *el-Kamûsü'l-Muhît*. haz. Halil Memun Şeyha. 5. Baskı. 853. Beyrut: Daru'l-Marife, 2011.
- Fîrûzâbâdî, "Scr". *el-Kamûsü'l-Muhît*. haz. Halil Memun Şeyha. 5. Baskı. 594. Beyrut: Daru'l-Marife, 2011.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009.
- Hac Ahmed, Yusuf. *Mevsûatü'l-İ'cazi'l-İlmî fi'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-Mutahhara*. Şam: Mektebetü İbn-i Hacer, 2003.
- Hâlidî, Salah Abdülfettah. *el-Beyan fi İ'cazi'l-Kur'an*. 5. Baskı. Amman: Daru Ammar, 2008)
- Hudur, Abdülhalim Abdurrahman. *el-İnsan fi'l-kevn beyne'l-Kur'an ve'l-İ'lm*. Cidde: Alemü'l-Marife, 1983.
- İsfahânî, Râgıb. 'Arz'. *el-Müfredat*. Trc. Yusuf Türker. 115. İstanbul: Pınar yayınları, 2007.
- İsfahânî, Râgıb. 'Umg'. *el-Müfredat*. Trc. Yusuf Türker. 1050. İstanbul: Pınar yayınları, 2007.
- İsfahânî, Râgıb. 'Scr'. *el-Müfredat*. Trc. Yusuf Türker. 698. İstanbul: Pınar yayınları, 2007.

- Jansen, Johannes J. G.. *Kur'an'a (Bilimsel, Filolojik, Pratik) Yaklaşımlar*. trc. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr, 1999.
- Kasım, Muhammed b. Abdirrahim. *Kitab fî Mesirati'l-İ'cazi'l-İlmiy fi'l-Kur'an*. Amman: y.y., 2000.
- Kazvîni, Ahmed b. Faris b. Zekeriya. "Umg". *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa*. Thk. Şihabuddin Abu Amr. 703. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011.
- Kazvîni, Ahmed b. Faris b. Zekeriya. "Umg". *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa*. Thk. Şihabuddin Abu Amr. 505-506. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Konaklı, Numan. "İ'cazu'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Cahız Örneği". *Marife Dergisi* 9/1 (2009): 185-209.
- Maraşlı, Yusuf. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Mardîni, Abdülkerim. *Mevsûatu'l-İ'cazi'l-İ'lmî*. Dimeşk: Daru'l-Mahabbe, 2007.
- Mukatil b. Süleyman. *el-Vücuḥ ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-Azîm*. Thk. Hatem Salih ed-Daman. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2011.
- Musallih, Abdullah Abdülaziz ve Savi, Abdü'l-Cevad. *el-İ'cazü'l-İ'lmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne (Dirase Cami'yye)*. Cidde: y.y., 2008.
- Nablusî, Muhammed Râtıb. *Mevsûatu'l-i'cazi'l-i'lmî (Âyâtullah fi'l-Âfâk)*. Dimeşk: y.y., 2010.
- Neccar, Zağlül Rağıb Muhammed. *Medhal ilâ Dirâsâti'l-İ'cazi'l-i'lmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.
- Neccar, Zağlül Rağıb Muhammed. *Tefsiru'l-Âyâti'l-Kevniyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire: Mektebetü'ş-Şurûğ ed-Devliyye, 2007.
- Nevfel, Abdürrezzak. *Allah ve Modern İlim*. trc. Akif Nuri. İstanbul: Hikmet yayınları, 1997.
- Osmanoğlu, M. Harun. *Kur'ân-ı Kerîm Bilim 70*, Kayseri: Gül-San Yayınları, 1996.
- Özemre, Ahmet Yüksel. "İslamiyette İlim". *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*. haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2011.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, h1420.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-Mu'cizetu'l-Halide, el-İ'cazu'l-İ'lmî fi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 2013.
- Savfî, Mahir Ahmed. *Mevsûatu'l-Kevniyyeti'l-Kübra*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Marife, ths.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizetu'l-Kur'an*. b.y.: y.y., ts.
- Şerîf, Muhammed Musa. *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-İmam es-Suyûtî ve'l-Ulema'*. Cidde: Daru'l-Endelus el Hadra, 2002.
- Şimşek, M. Sait. "Asr-ı Saadette Kur'an'ın Anlaşılması". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-Beyân an Tefsiri Âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmet Abdürrazık el-Bekri ve Diğerleri. Kahire: Daru's-Selam, 2009.

- Tayyar, Müsaid b. Süleyman. “Tashihu Tarikati Mualeceti Tefsiri’s-Selef fi Buhûsi’l-İ‘cazi’l-İl‘mî”. *Buhûs Muhkeme fi Ulûmi’l-Kur’an ve Usûlit-Tefsîr*. Riyad: Merkezu’t-tefsir li’d-dirâsâti’l-Kur’aniyye, 2015.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. Ankara: Akçağ yayınları, 1995.
- Yemânî, Bahauddin el-Hüseyini. *el-Kevn fi’l-Kur’ani’l-Kerim*. Beyrut: Daru’n-Nefais, 2008.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri İslam Açısından Kainat ve İmkanları*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*. Beyrut: Daru’l-Erkam, ts.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fi Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1997.
- Zindânî, Abdülmecid. *Kur’an’da İlmî Mucizeler*. trc. Resül Tosun. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.

## OSMANLI İSTANBUL’UNDA CENAZE VE DEFİN İŞLEMLERİ: H.1117/M.1705 Tarihli Sicil Kaydına GÖre

Nevzat Erkan\*

Geliş Tarihi : 03 Ekim 2019  
Kabul Tarihi : 26 Ekim 2019

### Öz

Genel olarak İslam medeniyeti ve onun devamı olan Osmanlılarda *eşref-i mahlûkât* olarak telakki edilen insana hayattayken olduğu gibi ölümünden sonra da hürmet gösterilmiştir. Bu yaklaşımın bir göstergesi olarak ölümden sonra yerine getirilmesi gereken muamelelerle ilgili bir gelenek oluşmuştur. Müslüman toplumlarda köklü bir geleneğe dönüşen toplumsal uygulamaların yanı sıra İslâm Hukuku’nda konuyla ilgili düzenlemeler de ortaya çıkmıştır. Cenazenin teçhiz ve tekfini, cenaze merasimlerinde kullanılacak tabutun hazırlanması, ölünün defnedileceği mezarlık ve kabirlerin ölçüleri ile ilgili bir fıkıh literatürü oluşmuştur. Bunun yanında kabrin yerini belli etmek için dikilen mezar taşları zamanla tapu görevi ifa eder duruma gelmiştir. Osmanlı döneminde tarihi süreç içinde göstermiş olduğu farklılıklar ile birlikte bu taşların her biri bir sanat eseri hüviyetini haiz olmuştur.

Mezarlıklar ve mezar taşlarıyla alakalı pek çok çalışma yapılmıştır. Hala da değişik coğrafyalara ait mezarlıklar ve içindeki mezar taşları tarih, dil ve sanat özellikleri bağlamında değerlendirilmektedir. Ancak bu eserlerin ortaya çıkmasına vesile olan cenazelerin taşındığı tabutların fiyatları ve kabrin ölçüsü ile içine konan malzemelerin fiyatları, mezar taşlarının kıymeti ve bu işleri yapan meslek gruplarının aldığı ücretlerle ilgili arşiv ve sicil merkezli çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmanın temel kaynağını teşkil eden ve nadiren karşılaşılabilecek örneklerden olan H.1117/M.1705 tarihli sicil kaydı bahsi geçen hususlarda içerdiği bilgilerle dikkat çekmektedir. Ayrıca cenaze defin masraflarına ilişkin farklı dönemlere ait çeşitli sicil tutanakları ve narh kayıtları da karşılaştırılmalı olarak ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mezar ölçüleri, Mezar masrafları, Tabut fiyatları, Osmanlı, İstanbul,

## FUNERAL AND BURIAL PROCEDURES IN OTTOMAN ISTANBUL: According to the Registry Dated H. 1117 / M. 1705

### Abstract

In general, in the Islamic civilization and its successors in the Ottomans, the human considered as the most honorable creature of the being was revered after his death as well as in life. As a sign of this approach, there has been a tradition of post-mortem treatment. In addition to social practices that have become a long-established tradition in Muslim societies, relevant regulations have emerged in Islamic Law. A jurisprudence literature has been formed about the craft and coffin of the funeral, the preparation of the coffin to be used in the funeral ceremonies, the cemeteries and graves where the deceased will be buried. In addition to this, the tombstones erected to reveal the location of the grave have become a deed. In the Ottoman period, each of these stones has the identity of a work of art together with the differences it has shown in the historical process.

Many studies have been carried out on cemeteries and gravestones. Still, cemeteries belonging to different geographies and tombstones inside are evaluated in terms of history, language and art features. However, archives and registry centered studies are needed for the prices of the coffins where the funerals are carried, and the prices of the grave stones, the value of the tombstones, and the wages received by the occupational groups performing these works. The registry of H.1117 / M.1705, which is one of the rare examples that constitute the main source of this study, draws attention with the information it contains on the mentioned issues. In addition, the various records of the funeral burial costs of different periods and records will be discussed comparatively.

**Keywords:** Grave measures, Burial costs, Coffin prices, Ottoman, Istanbul.

\*Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [nevzaterkan@klu.edu.tr](mailto:nevzaterkan@klu.edu.tr), Orcid Id: 0000-0001-9170-8490.

**İntihal:** Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Erkan, Nevzat. “Osmanlı İstanbul’unda Cenaze ve Defin İşlemleri”. Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019): 54-64.

## Giriş

Vefat eden insanların cenaze merasimleri ve bununla ilgili işlemler tarihin değişik dönemlerinde farklı toplumlarda ve kültürlerde çeşitli sebeplere istinaden farklı uygulamalar var ola gelmiştir.<sup>1</sup> İslam medeniyetinde insan hayatta olduğu gibi vefat edince de hürmete layık bir varlık olarak görüldüğü için, Hz. Peygamberin uygulamaları esas alınarak teçhiz ve tekfinle birlikte cenazenin defin işlemlerini de kapsayan bir gelenek oluşmuştur.<sup>2</sup>

Osmanlı Devleti'nde kabir ve mezarlıklarla ilgili uygulamalar kendisinden önceki Türk-İslam devletlerindeki uygulamaların bir devamı şeklindedir. İstanbul'un fethinden sonra başta Suriçi olmak üzere *bilâd-ı selâse* olarak isimlendirilen Eyüp, Galata ve Üsküdar'da cami ve mescitlerin yanı sıra müstakil olarak büyük mezarlıklar oluşmaya başlamıştır.<sup>3</sup> Buraların mülkiyeti vakıflara ait olduğu gibi mezarların temizliği, bakımı ve korunmasıyla ilgili sorumluluk da büyük ölçüde vakıfların üzerindedir.<sup>4</sup> Kadılıkların ve Hassa mimarbaşılarının ise denetleme konusunda görevleri bulunmaktadır.

Mezarlıklar ile ilgili çeşitli sorunlar erken dönemden itibaren Divan'ın gündemine girmeye başlamıştır. 16. Asırda konuyla alâkalı kadılıklara yazılan fermanlarda, mezarlar içine hayvan salanların ve mezarlıklara değişik şekillerde zarar verenlerin engellenmesi ve bu tür davranışları devam ettirenlerin zararları ödemeleri emredilmiştir.<sup>5</sup> 18. asırda da mezar içinde hayvan otlatma gibi benzeri hususlardan dolayı Divan'a şikâyette bulunan Üsküdar ahalisi için de muhatap olarak Üsküdar kadısına emir verilip kabir içlerine hayvan sokulmasının engellenmesi istenmiştir.<sup>6</sup> Bu durum imparatorluğun sonuna kadar devam etmiş olup, Batılı seyyahların sitayişle bahsettiği Müslüman kabirlerinin temizliği ve düzeni için Sultan II. Abdülhamid'e konuyla ilgili bir layiha dahi sunulmuştur.<sup>7</sup>

Mezarlıklar içinde kabirlerin kazılması, tabut ve tenesirlerin hazırlanması ve mezar taşları yapımı ile ilgili zamanla esnaf grupları oluşmaya başlamıştır. Erken tarihli sicillere sahip Üsküdar Kadılığında tutulmuş tereke kayıtlarının ilgili bölümlerinde teçhiz, tekfin ve mezar

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)* trc. Mustafa Ünal (Konya Serhat Kitabevi 2005), 259-261; Kürşat Demirci, "Kabir", *DİA* (İstanbul, 2001), c. XXIV: XXIV, s. 33-35; Erdoğan Baş - Salih İnci, *Anahatlarıyla Yahudilik Hristiyanlık ve İslam* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 177-187.

<sup>2</sup> Fıkıh kitaplarında cenazenin yıkanması, kefenlenmesi ve kabir ile ilgili bir literatür oluşmuştur. Değerlendirmeler için bkz. Youssef Ragheb, "İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı" (*Cimetieres Et Traditions Funeraires Dans Le Monde Islamique = İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara: CİEPO, 1996), c. II: II, s. 17-23.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili başta arşiv kayıtları olmak üzere pek kaynak ve araştırma bulunmaktadır. Değerlendirmeler için bkz. Sadi Kucur, "İstanbul'un Tarihi Müslüman Mezarlıkları", *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla İstanbul Tarihi: Din*, ed. Coşkun Yılmaz - vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), 428-434 vd.

<sup>4</sup> Konuya örnek olması bakımından Beşiktaş'taki Sinan Paşa Camii yanındaki Müslüman kabirlerinin temizliği vakıf tarafından görevlendirilen kimselerce yapılmaktaydı. Bu insanlara günlük 2 akçe ücret ödenmekteydi. Bkz. *BOA*, (Yeni sistemde Cumhurbaşkanlığına bağlı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi olarak arşivin kaynaklardaki kısaltması önceki kısaltma üzerinden devam etmektedir) C. EV, 497/25148 (29 Muharrem 1142/24 Ağustos 1729). Benzer bir şekilde Merzifonlu Kara Mustafa Vakfı'ndan günlük üç akçe ile civarında bulunan Müslüman kabirlerini temizlemek için ferrâşlık görevi bulunmaktaydı. *BOA*, AE; SMSTIII 285/22932 (13 Şevval 1178/ 5 Nisana 1765).

<sup>5</sup> *BOA*, A. DVNSMHH, d.5/1405 (16 Zühucce 972/15 Temmuz 1565).

<sup>6</sup> *BOA*, AE, SMST III, 149/11750 (26 Şaban 1177/29 Şubat 1764).

<sup>7</sup> İlhami Yurdakul, "Vakanüvis Ahmed Lütfi'nin İstanbul ve Bilad-ı Selase Müslüman Mezarlıklarına Dair Bir Layihası: Makâbir-i Müslimîne Dair Hâtır-ı Kâsıra" (Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla X. Eyüpsultan Sempozyumu, İstanbul, 2006), 362-367.



kazımı gibi işlemler masraf olarak zikredilmiştir.<sup>8</sup> Osmanlı esnaf teşkilat sisteminin bir gereği olarak mezar işlerine bakan esnaf için de kethüda tayin edilmeye başlanmıştır.<sup>9</sup>

Osmanlı ekonomisinin önemli bir özelliği kabul edilen narh uygulamasının cenaze ve defin hizmetlerini de kapsayabildiği görülmektedir. Gıda ürünleri başta olmak üzere temel tüketim maddeleri için resmî makamlarca belirlenen fiyatlar mezar işlemleri için de gündeme gelmiştir. Bu meyanda belirlenen fiyatı aşırıp pahalı iş yapan mezarıcı esnafı şikâyete konu olmuştur. Özellikle mezarların çok olduğu Üsküdar ve Eyüp kadılıklarına yazılan fermanlarda narh fiyatlarına uyulması emredilmiştir.<sup>10</sup>

## 18. Asırda Mezarlık ve Kabir Ölçüleri ile Bedelleri

Mezarlık çalışmasıyla ön plana çıkan araştırmacılardan Hans Peter Laquer, Osmanlı İstanbul'daki mezarları ve mezar taşlarını genişçe ele aldığı eserde, 1640 yılındaki narh kayıtlarının dışında mezarıcı ücretleri ve mezar taşlarının fiyatlarıyla ilgili düzgün mukayeselerin yapılabilmesi için arşiv ve sicillerdeki çalışmalara ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Bu çalışmanın konusu olan, 18. Asra ait Daha çok suriçi İstanbul haricindeki mezarlıkları ilgilendiren bu çalışma Laquer'ın bahsettiği boşluğu doldurma açısından kıymet arz etmektedir.<sup>12</sup> Bununla birlikte kayıta yer alan bilgilerin daha anlamlı hale gelmesi için bir asır önceki 1640 tarihli narh kaydı ve yaklaşık bir asır sonrasına tekabül eden 1801 tarihli narh defteri ve 1812 tarihli mahkeme kaydı da esas alınarak mukayese yoluna gidilecektir.

Öncelikle dönemin hassa mimarbaşı Mehmed Ağa tarafından ferman sebebiyle kaleme alınan ve Üsküdar mahkeme kayıtlarında yer alan bu belge, fermana istinaden yazıldığı için Osmanlı Arşivi'nde belgenin karşılığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Dönemin arşiv kayıtlarında fermanların yer aldığı mühimme defterleri taranmıştır. Hicri olarak 1117 (M.1705) senesine ait mahkeme kaydı, Osmanlı Arşivi'nde 1. Cildi 1115-1118 tarihli 114 No'lu Mühimme Defteri'ne tekabül etmektedir. Ancak yapılan araştırmada bu zaman diliminde Mühimme kayıtlarında bu emre dair bir kayda rastlanmamıştır.

Sicil kaydında belgenin türü hakkında herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Padişah fermanı gereği Hassa Mimarbaşı tarafından tayin ve tespit edilen hususları içeren bu belge zikredilmese de bir narh kaydı özelliğindedir. 1640, 1801 ve 1812 tarihindeki kayıtlar da birer narh kaydıdır.<sup>13</sup> Sicillerdeki mezarıcılar ile ilgili şikâyetleri göz önüne aldığımızda ahalinin yapmış olduğu şikâyetler üzerine bu tür belgeler tanzim edilirdi. Nitekim 1812 yılındaki narh kaydı, o dönemdeki veba salgınından ötürü fiyatların artması ve halkın sıkıntı çekmesinden dolayı yazılmıştır.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> H.920/M. 1514 yılında vefat eden Yeniçeri Süleyman'ın kefen için 80 akçe, mezar tahtası 123 akçe, kabir kazanlara 25 akçe, cenazeyi yıkayana 5 akçe ve su koyana 4 ücret ödenmiştir. Bilgin Aydın, vd., *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 1 numaralı sicil (H. 919-927 / M. 1513-1521): 275, (hüküm no 450).

<sup>9</sup> Hüseyin Kılıç, vd, *İstanbul kadı sicilleri Eyüb mahkemesi (Havass-ı Refia)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 37 numaralı sicil (H. 1047 / M. 1637-1638): 185.

<sup>10</sup> BOA, C.BLD, 6/254 (1 Cemâziyelevvel 1185/12 Ağustos 1771)

<sup>11</sup> Hans Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, trc. Selahattin Dilidüzgün (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997), 171.

<sup>12</sup> ÜŞS(Üsküdar Şer'iyye Sicilleri), no. 332, vr.93ab.

<sup>13</sup> Osmanlı uygulamasında narh kayıtları gıda ve temel tüketim malzemelerinde olmakla beraber ahalinin ihtiyacı olan her malzemede olabilmekteydi: Mübahat S. Kütükoğlu, "Narh", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), XXXII: 391.

<sup>14</sup> Engin Çetin, "1812-1814 Veba Salgınının Üsküdar'a Tesirleri" (Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X, 19-20-21 Ekim 2018, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019), 204.

Belgede ilk zikredilen husus kabirlerin derinliği ve mezar kazma ücretleridir. Uygulamaya bakıldığında Müslümanlar için kazılacak kabirlerin derinliği tâbi oldukları mezheplere göre değişmektedir.<sup>15</sup> İçinde farklı mezhepten insanlar olmakla beraber Hanefiliği ön planda tutan Osmanlı Devleti'nde bu mezhebin ilk dönem eserlerinde konuya dair belli bir görüş bulunmamakla beraber,<sup>16</sup> yapılan son dönem çalışmalarda bir insan boyunun yarısı,<sup>17</sup> ölçü olarak da kabir için kazılması gereken derinliğin 100-150 cm olması gerektiği belirtilmektedir.<sup>18</sup>

Eyüp ve Kasımpaşa civarlarında erkek cenazelerin kabir derinliği 1,5 arşın<sup>19</sup> yani 109,95 cm olup mezar kazma ücreti 40 akçedir. Kadın mezarlarının derinliği 1 arşın 18 parmaktır<sup>20</sup>. Bu da yaklaşık 128,2 cm yapmaktadır. Mezarıcı ücreti ise erkek mezarlarından 10 akçe daha fazladır. Çocuk mezarlarının derinliği 1 arşın olup (yaklaşık 73,3 cm) vefat eden masumun büyüklüğüne göre mezarıcı ücreti 20, 25 ve 30 akçe arasında değişebilmektedir.<sup>21</sup> Üsküdar'da da kabirlerin derinliği ve mezarlık ücretleri Eyüp ve Kasımpaşa'daki Müslüman mezarlığında olduğu gibidir. Bu da kabirlerin derinliği konusunda uygulanan genel geçer bir ölçü olduğunu göstermektedir.

Diğer asırlarla mukayese edildiğinde fiyat konusu zaman ve mekâna göre farklılık arz etmektedir. Nitekim 1640 yılındaki narh kaydında ise bu ücretler küçük mezarlar için 10, orta durumda olanlar için 20, büyük mezarlar için ise kazım ücreti 30 akçedir.<sup>22</sup> Mezarıcılar ile ilgili şikâyetin bulunduğu H.1150/M.1738 tarihli sicil kaydında, detaylar verilmeksizin büyük mezar kazımı için 20 pâre (60 akçe), orta mezar kazımı için 15 pâre (45 akçe) ve küçük mezar kazımı için belirlenen narh 10 pâre (30 akçe) olarak verilmiştir.<sup>23</sup> 4 Cemâziyelevvel 1216/12 Eylül 1801 tarihli narh kaydına göre tabutlu kadın cenazenin gömülmesinde kabir kazım ücreti 60 pâre, erkek kabirler için 40 pâre ve mükellef çağına gelmemiş küçük çocuklar için 20 pâre olarak belirlenmiştir.<sup>24</sup> H. 1227 /M. 1812 yılındaki veba salgını nedeniyle mezar ücretleri için getirilen narhta, tabutlu büyük mezar kazımı için 3 kuruş, tabutsuz orta boy mezar kazımı için 2 kuruş, tabutsuz küçük mezar kazımı için 1,5 kuruş mezarıcı ücreti olarak kayda geçirilmiştir.<sup>25</sup>

Belgede yer alan ikinci husus cenazenin kabre defninde lazım olan tahtalara dairdir. Metinde “*virgeh-i kâfurî*”<sup>26</sup> olarak geçen kirişlerin 3,5 zira boyunda 5 parmak baslık(?) fiyatı

<sup>15</sup> Malikilerde kabrin derinliği 60 cm'de kalırken Şafiilerde ise bu 2,5 metreye ulaşmaktadır. Açıklamalar için bkz. Ragheb, “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”, II: 18-19.

<sup>16</sup> Ragheb, “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”, II: 18.

<sup>17</sup> Mehmet Şener, “Kabir” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2001) XXIV, 35.

<sup>18</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Defin” *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1994) IX, 86.

<sup>19</sup> Osmanlılarda klasik dönemde mimar arşını ve çarşı olmak üzere iki tür arşın bulunmaktaydı. Mimar arşını yaklaşık olarak 73,333 cm ve çarşı arşını ise 68 cm idi. Açıklamalar için bkz. Mehmet Erkal, “Arşın”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), III: 412.

<sup>20</sup> Parmak hesabı Osmanlı döneminde yaklaşık olarak 3,05 cm'dir. Cengiz Kallek, “Parmak”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), XXXIV: 172.

<sup>21</sup> Osmanlı iktisâdi yapısında kullanılan para birimleri kuruluştan son döneme kadar değişken bir yapı arz etmektedir. Belgenin kaleme alındığı 1705 tarihinde esedi kuruş olarak zikredilen aslanlı para 110 akçe, Riyalî kuruşun değeri 120 akçedir. Metinde geçen pârenin o dönemdeki değeri ise 3 akçedir. Açıklamalar için bkz. Halil Sahillioğlu, “Akçe” *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), II, 224-227; Şevket Pamuk, “Kuruş” *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), XXVI, 458-459; Ali Akyıldız, “Para” *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007) XXXIV: 163-167.

<sup>22</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 322.

<sup>23</sup> *UŞS*, no.396, vr.75a.

<sup>24</sup> Ömer Çakmak, *İstanbul Mahkemesi'ne Ait 201 Numaralı Narh Defteri* (Y.lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2012), 240.

<sup>25</sup> *UŞS*, no.577, vr. 107a; Çetin, “1812-1814 Veba Salgının Üsküdar'a Tesirleri”, 204.

<sup>26</sup> Virgeh, virke veya vergeh şeklinde okunan bu kelime mimari alanda giriş anlamındadır. Bkz. Neslihan Sönmez, *Osmanlı Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Yem yayınları, 1997), 111.

18 akçedir. 3 zira boyunda 4 veya 5 parmak baslık olan virgehler ise 15 akçe tutarında olup bunun başka türü 3 zira boyunda 3 ve 4 parmak baslık 12 akçe tutarındadır. Kirişlerin 1640 yılında fiyatları ise 3 ile 9 akçe arasında değişmektedir.<sup>27</sup> “*Elvâh-ı Ağa Meşe/Meşe*” şeklinde zikredilen meşe ağacından yapılan kaplama tahtaların büyük olanlarının boydan 3,5 zira 10 parmak baslık ve 1 parmak kalınlığında olanı 13 akçe olup boydan 3 zira baslık 8 parmak olanı 12 akçe olarak belirtilmiştir.<sup>28</sup> Mimari alanda farklı kullanım alanı olduğundan dolayı bu tahta levhaların kullanım yerleri ve geldikleri yere göre fiyatları 8 akçe ile 84 akçe arasında değişmektedir.<sup>29</sup> Genelde esnaf gedikleri ile ilgili belgelerin yer aldığı İstanbul 24 No’lu sicilin H.1144/M. 1732 tarihli kaydında İzmit havzasından gemi ile getirilen kaplama tahta çeşitleri fiyatları tek tek kaleme alınmış olup *Elvâh-ı Ağa Meşe* denilen kerestelerin birim fiyatı 8 akçe olarak verilmiştir.<sup>30</sup> Üsküdar mezarlarında ise büyük kabir için kuru tahtası 1 zira boyunda baslık 7 ve 8 parmak fiyat ise 8 akçedir. Orta ve küçük kabirler için kuru tahtasının fiyatı 5,5 akçe olup, *elvâh-ı ağa meşe* olarak zikredilen ağacın 1,5 zira boy baslık 7 ve 8 parmak ve fiyatı 12 akçedir. *Virge-i kâfûri* olarak zikredilen boydan 3,5 zira ebadındaki kirişin fiyatı 12 akçe ve battal virgenin fiyatı 15 akçedir.<sup>31</sup>

Büyük mezarların içi duvar taşı ile örülüp üzeri “*küfeki*”<sup>32</sup> denilen ince taş kaplandığında mezarlık ücreti dâhil tüm masrafların toplamı yaklaşık 1000 akçe kabir masrafı oluşmaktadır. Eğer mezar horasan denilen sıva ile kârgir bir yapıda inşa edilirse masraf tahmini olarak 1200 akçe civarında olmaktadır.<sup>33</sup>

16. asırdan itibaren Osmanlı mezar taşlarının baş ucundaki mermer taşları, mezar sahibinin hangi meslek grubuna yahut tasavvufî gruba mensup olduğunu gösterir, bu mensubiyetin nişanesi olan başlık ne ise taşta o hakkedilirdi. Bu sebeple cenazenin ulema, ümera, meşayih veya hangi sosyal tabakadan olduğu anlaşılırdı.<sup>34</sup> Konuyla ilgili narh kaydında ise mezarların baş tarafına konan mermerlerin daha çok boyutları ve geldiği coğrafyaya göre fiyatı belirtilmiştir. Bu meyanda 13. Asır şairlerinden Yunus Emre’nin ölümü terennüm ettiği şiirde geçen hece mermeri<sup>35</sup> olarak zikredilen dört köşe mermerin bir adedi 1,5 zira boyunda 150 akçedir. Kabrin ayak ucuna konulan sade mermer boy olarak 1 zira olup fiyatı 95 akçedir. Mezarın başına büyük sarık ve takke yapılmak istendiğinde adet olarak fiyatı 80, 100 ve 120 akçe arasında değişmektedir. Baş ucuna yapılacak sarık ve takke küçük boyutta olduğu zaman fiyat aralığı 50, 60 ve 70 akçe olarak belirlenmiştir.<sup>36</sup>

Kabir üzerine sade mermerden dikme sütun şeklinde bir mezar taşı yapılacak olsa işçiliği ile beraber 200 ve 250 akçe etmektedir. Bunun boyutları boydan iki adet ve baslık 6,8 ve 9 parmak arasında değişmektedir. Dikme şeklinde dairesel hece mermerinin fiyatı 150 ve

<sup>27</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*, s. 295.

<sup>28</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93b.

<sup>29</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*, s. 296-297.

<sup>30</sup> Fuat Recep, vd. *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 24 Numaralı Sicil (h. 1138-1151 m. 1726-1738), 400 (Hüküm no.282)

<sup>31</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93a.

<sup>32</sup> Bakırköy taşı olarak bilinen ve civardaki ocaklardan elde edilen bir taş türüdür. Neslihan Sönmez, *Osmanlı Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*, .65.

<sup>33</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93ab.

<sup>34</sup> Konuyla ilgili olarak pek çok çalışma bulunmaktadır. Özellikle Necdet İşli’nin belli meslek erbabını merkeze çalışmaları zikredebiliriz. bkz. Necdet İşli, “Tıp Tarihimize İlgili Birkaç Mezar Kitâbesi” (İstanbul: Tıp Tarihi Araştırmaları, 1986), say.1, s.129-133; a.mlf., “Defterdar Mezar Taşları Makalesi”, *Osmanlı Devlet Teşkilatı’nın Kadim Bir Kurumu; Defterdarlık*, (İstanbul: İstanbul Defterdarlığı 2016) 253-261.

<sup>35</sup> Yunus, Emre, *Divan-ı İlahiyat*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 699.

<sup>36</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93b.

180 akçe olup boydan 1 ve 1,5 zira uzunluğu bulunmaktadır. “*Mermer-i söğ*e<sup>37</sup>” şeklinde zikredilen taştan yontma dairevi mermer sütun ayak ucu dâhil işçiliği ile beraber 400 akçedir. Boydan uzunluğu 1,5 ve 2 zira şeklindedir. Şayet söğeden aynı şekilde battal ebadında başlık ve ayak ucu çift olursa boy ölçü 2 ve 2,5 zira baş yaka olup fiyat 500 ve 600 akçe tutarındadır. Mezar için sanduka şeklinde mermer ortası oyma ölçüleri boydan 1,5 ve 2 zira ve genişlik 1 zira olmak koşuluyla yanlar mükemmel bir şekilde (pehlü be-kemâl) olursa fiyatı 1500 akçe şeklindedir.<sup>38</sup>

Kabirlerin baş ve ayak uçlarındaki mezar taşları mermer değil de küfeki taştan inşa edilecek olursa taşların ebatlarına göre değişiklik arz etmektedir. Küfeki taşın kullanıldığı Hece taşı olarak zikredilen dört köşeli başında takkesi olan 1,5 zira baş ve 1 zira ayak uzunluğu olan sade bir mezarın fiyatı 6 akçedir. Yine malzeme olarak küfeki taş ve hece taşı olarak ifade edilen yapı türünde boydan 1 ve 1,5 zira baş ve ayak çift olmak üzere fiyatı 50 akçedir. Hece taşının bir başka şekli boydan 1 ve 1,5 zira baş ve ayak taşları bir çift olmak üzere 120 akçe tutarındadır. Mezar taşı sadece büyük küfeki taştan 1adet ve boydan 1 zira olacak şekilde yapılırsa 70 akçedir. Sair durumlar için küfeki taşlarının her bir zirâi 120 akçedir. Tabana ve yanlara konan taşların adet fiyatı 900 ve 1000 akçe olup ebat olarak boyda 1,5 zira ve başlık 1 parmaktır. Kapak taşlarının her bir zirâi 70 ve mezarın üzerine kemer şeklinde yapılan seng-i kemer-i küfeki olarak zikredilen küfeki taşın bir zirâi 90 akçedir.<sup>39</sup>

Cenazelerin yıkıldığı tenişir tahtası ve içine konup mezara kadar götürülen tabut fiyatlarına gelince, bunların fiyatı kuruş değerinden olup tabutun büyüklüğü ve ağacın cinsine göre fiyatlar değişmektedir. Örneğin servi ağacından yapılmış üzerinde kapak ve tenişir tahtası olan mükemmel büyük bir tabutun fiyatı 6 kuruştur. Yine servi ağacından yapılan kapaklı tenişir tahtası olan orta boy mükemmel tabutun fiyatı 4 kuruş ve malzemesi servi ağacı olan küçük boylu kapak ve tenişir tahtası mevcut tabutun fiyatı ise 1 kuruş yani 110 akçedir. Malzemesi ıhlamur ağacından büyük tabut kapağı ve ağa tahtasından yapılan tenişiriyle birlikte 160 kuruş etmektedir. ıhlamur ağacından orta boy kapaklı ve tenişiri ağa tahtasından yapılan tabutun fiyatı 90 kuruş ve son olarak küçük boy ıhlamur ağacından yapılan kapaklı ağa tahtasından tenişir olan tabut ise 60 kuruş olarak belirlenmiştir.<sup>40</sup> Bu fiyatlara göre sıradan bir Müslümanın mezarlık kazım ücreti, mezar içine konan tahtalar ve kabrin başına dikilen mezar taşları 700 akçeyi geçmektedir. Masraf açısından yüksek bir örnek olması açısından 1747 yılında vefat eden Saray halkından Neyyire Sultan’ın 750 kuruş yana dikilen mermerler ve 225 kuruş kapak mermerler olmak üzere mezarı için sarf edilen rakam 1422 kuruş olmaktadır.<sup>41</sup>

Mahkeme sicillerinde vefat eden insanların mal dökümünün yapıldığı tereke kayıtları bulunmaktadır. Son bölümde cenazenin teçhiz ve kefenlenmesini ifade eden tekfin masrafları yer almaktadır.<sup>42</sup> Belgenin tanzim edildiği 1117 yılına ait Üsküdar sicillerinden çıkardığımız

<sup>37</sup> Söğ kelimesi bazen söve şeklinde de ifade edilip, pencere ve kapı boşluklarının iç yanlarına oturtulan ahşap, taş, mermer veya yığma malzemededen yapılan dikit anlamındadır. Bkz. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*; (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), c.IV, s.4319.

<sup>38</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93b.

<sup>39</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93b

<sup>40</sup> ÜŞS, no. 332, vr.93a.

<sup>41</sup> BOA, TS, MA, d. 10396.

<sup>42</sup> Terekelerde ağırlıklı olarak Müslüman olsun gayrimüslim olsun erkeklerin tekfin masrafları yer alırken kadınların masrafları eşlerinin mallarından karşılandığı için nadiren yer almıştır. Açıklamalar için bkz. Fatih Bozkurt, *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)* (Sakarya Üniversitesi SBE, Doktora Tezi); 47; Tereke çalışmaları hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Fatih Bozkurt, “Osmanlı Dönemi Tereke Defterleri ve Tereke Çalışmaları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. XI, Say. 22, ss. 193-229.

bazı örneklerde teçhiz ve tekfin masrafının değişik rakamlar içerdiğini görmekteyiz. Örneğin H.1116/M.1705 senesinde Üsküdar Hacı Hatun Mahallesi'nden borçlu olarak ölen Süleyman adlı bir Müslümanın teçhiz ve tekfin için ayrılan masrafı 600 akçedir.<sup>43</sup> Yine yakın bir tarihte (H.1117/M.1705) vefat eden Üsküdar Pazarbaşı Mahallesi'nden Receb b. Şaban'ın cenaze masrafı 12 kuruş (1320 akçe) etmektedir.<sup>44</sup> Metinlerde kefen ücreti ayrı belirtilmediği için yapılan masraf hakkında sağlıklı bir yorum yapma imkânı bulunmamaktadır.

## Sonuç

Nadiren rastlanacak bir sicil kaydından ve ilgili diğer kayıtlardan hareketle kaleme alınan bu makale, Osmanlı toplumunda cenaze ve defin işlemlerine ve masraflarına odaklanmış, bu çerçevede mütevazı bir katkı yapmayı hedeflemiştir. Sınırlı sayıda belgelerin elverdiği ölçüde çalışmada elde edilen bulguları; Osmanlı toplumunda zaman zaman mezarlıklarla ilgili düzenlemelerin yapıldığı, mezarların erkek, kadın ve çocuk şeklinde tasnif edildiği, tasnifin defin masraflarına göre yapıldığı şeklinde sıralayabiliriz. Masraf açısından kadın mezarlarının erkeklerinkine nazaran daha pahalı olduğu söylenebilir. Mahkeme sicillerinde yer alan tereke kayıtlarının masraf kısmında verilen tereke sahibinin teçhiz ve tekfin masrafları, incelenen belgedeki fiyatlarla karşılaştırıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için mezarcı esnafı ve cenaze işlemleriyle ilgili daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Kaleme alınan makale Osmanlı toplumunda cenaze ve defin uygulamalarına küçük de olsa bir katkı yapıp araştırmacıların konuya ilgisini çekebilirse amacına ulaşmış olacaktır.

## Kaynakça / References

### 1. Arşiv Kayıtları

BOA, A.DVNSMHM, d.5/1405, AE, SMST III, 149/11750, AE; SMSTIII 285/22932, C. EV, 497/25148, C.BLD, 6/254, TS, MA, d. 10396.

ÜŞS, no.332, no.396, no.577.

### 2. Yayınlanmış Belgeler, Araştırma ve İncelemeler

Akyıldız, Ali. "Para" *DİA* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Aydın, Bilgin. vd. *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Baş, Erdoğan- İnci, Salih. *Anahatlarıyla Yahudilik Hristiyanlık ve İslam*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

Bozkurt, Fatih. *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddi Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)* Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2011

Bozkurt, Fatih. "Osmanlı Dönemi Tereke Defterleri ve Tereke Çalışmaları", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 11, Sayı 22, ss. 193-229.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük* ; İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007,

Çakmak, Ömer. *İstanbul Mahkemesi'ne Ait 201 Numaralı Narh Defteri*. Y.lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2012.

<sup>43</sup> ÜŞS, no. 332, vr.45b.

<sup>44</sup> ÜŞS, no332 vr.101b.

- Çetin, Engin. “1812-1814 Veba Salgınının Üsküdar’a Tesirleri”. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2019.
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *DİA*. XXIV: 33-35. İstanbul, 2001.
- Erkal, Mehmet. “Arşın”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Eliade, Mircea. Dinler tarihi (inançlar ve ibadetlerin morfolojisi) trc. Mustafa Ünal Konya Serhat Kitabevi 2005.
- İşli, Necdet. “Tıp Tarihimize İlgili Birkaç Mezar Kitâbesi” İstanbul: Tıp Tarihi Araştırmaları 1986.
- İşli, Necdet. "Defterdar Mezar Taşları Makalesi", Osmanlı Devlet Teşkilatı'nın Kadim Bir Kurumu; Defterdarlık, İstanbul: İstanbul Defterdarlığı 2016.
- Kallek, Cengiz. “Parmak”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Kılıç, Hüseyin. *İstanbul kadı sicilleri Eyüb mahkemesi (Havass-ı Refia)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- Kucur, Sadi. “İstanbul’un Tarihi Müslüman Mezarlıkları”. *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla İstanbul Tarihi: Din*. Ed. Coşkun Yılmaz - vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.
- Kütükoğlu, Mübahat S. “Narh”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlılarda narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Laqueur, Hans Peter. *Hüve'l-baki: İstanbul'da Osmanlı mezarlıkları ve mezar taşları*. Trc. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997.
- Pamuk, Şevket. “Kuruş” *DİA* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Ragheb, Youssef. “İslam Hukukuna Göre Mezarın Yapısı”. II. Ankara: CİEPO, 1996.
- Recep, Fuat. vd. *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 24 Numaralı Sicil (h. 1138-1151 m. 1726-1738)* 2010.
- Sahillioğlu, Halil. “Akçe” *DİA* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Sönmez, Neslihan. *Osmanlı Yapı ve Malzeme Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Yem yayınları 1997.
- Şener, Mehmet. “Kabir” *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 2001.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Defin” *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı 1994.
- Yunus, Emre. *Divan-ı İlahiyat*, haz. Mustafa Tatcı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Yurdakul, İlhami. “Vakanüvis Ahmed Lütfi'nin İstanbul ve Bilad-ı Selase Müslüman Mezarlıklarına Dair Bir Layihası: Makâbîr-i Müslimîne Dair Hâtıra-ı Kâsıra”. İstanbul, 2006.

## Ekler

### Ek 1: Metnin Transkripsiyonu

Oldur ki, sâdır olan fermân-ı ‘âlişân mücebince İstanbul hâricinde Hazret-i Eyyüb Ensâr’ide Kasım Paşa’da vâkı‘ makbere-i ehl-i islâm taraf-ı şer‘den ta’yîn olunan Hüseyin Efendi ve dergâh-ı ‘âli çavuşlarından Abdülkâdir çavuş kulları ile mahall-i mezbûrlara varılıp kadîmi üzere tenbih ü tahrîr olunmağın bu mahalle şerh verildi Fî 26 Receb 1117 İstanbul hâricinde ve Hazret-i Eyyüb etrâfında Ensâr’ide Kasım Paşa’da vâkı‘ makbere-i ehl-i İslâm hıfır u mühimmât lâzimesi

Makbere-i kebîr erkek Derinliği kadden bir buçuk aşrun zira 1,5 aded 1 Ücret-i mezârcıyân 40 akçe	Tâife-i nisâ makberesi Derinliği 1 arşun 18 parmak Zira 1 Ücret-i mezârcıyân 50 akçe	Makbere-i sağır-i ma'sûmân Derinliği bir arşun 1 zira Ücret-i mezârcıyân 20/25/30 akçe
--	---	---

Makbere-i mezkûrlara mahsus keresteler zikrolunur:

3,5 zira kadden başlık 5 parmak Virge-i kâfuri güllünlük(?) 1 fiyatı 18 akçe	3 zira kadden başlık 4-5 parmak def'a Virge-i kâfuri 1 aded 15 akçe	3 zira aded kadden başlık 3- 4 parmak def'a Virge-i kâfuri 1 aded 12 akçe	Elvâh ağa meşe kebîr bir fiyatı 13 akçe	3,5 aded kadden başlık 10 parmak kalınlık parmak 1
Elvâh meşe Konrebe(?) aded 1 fiyat 12	3 aded kadden başlık parmak 5	def'a Virge-i kâfuri 1 aded 9 akçe	Aded kadden başlık 4-3 parmak	

Kebîr mezâr içerüsü duvar taşı ile örme üzeri küfeki taş ile kaplama fi'l-cümle harc u  
üstâdiyesiyle ve ücret-i mezârcı ber-vechi tahmîn 1000

Makbere-i mezkûr kireç ve horasan ile kârgir yapıldukta ber-vech-i tahmin 1200

Makber-i mezkûrların başucuna ve ayağı ucuna vaz' olunan mermerler ecnâsiyla  
zikrolunur:

Mermer-i hece tabîr olunur dört köşe mermer aded 1 fiyat 150 1,5 aded kadden '	Ayak ucu ta'bîr olunur sade mermer aded 1 fiyat 95 1 aded kadden	Mermerden sarık ve takye-i kebir aded 1 fiyat 120/100/80
Sağır mermer sarık takye aded 1 fiyat 70/60/50	Sade mermer dikme sütun ma'a üstâdiye aded 1 fiyat 250/300 Kadden aded 3 başlık parmak 9/8/6	Mermer-i hece tabîr olunur müdevver mermer dikme aded 1 fiyat 180/150 Kadden aded 1,5/1
Def'a mermer sögeden yonma müdevver mermer sütun ma'a üstâdiye ayak ucu çift 1 fiyat 400 Kadden aded 2/1,5	Mermer battal sögeden yonma müdevver sütun mermer ma'a üstâdiye başlık çift 1 fiyat 500/600 kadden aded 25,/2 baş ayak	Sanduka için mermer ortası oyma pehlü bek-kemâl üstâdiyesiyle aded 1 fiyat 1500 kadden aded 2,5 arzen 1 zira'

Makbere-i mezkûrlara küfeki taşdan vaz' olunacak taşhâ ma'a harç-ı lâzıme

Hece taşı ta'bîr olunur dört köşeli takyeli seng-i küfeki ma'a üstâdiye aded 1,5 baş 1 ayak çift bir fiyat 6	Def'a hece ta'bîr olunur küfeki taş aded 1 (Baş) 1 (ayak) çift 1 fiyat 50 kadden aded 15,/1	Def'a hece taş çift 1 fiyat 120 kadden aded 15,/2
---	--	--

Kebîr kademe küfeki taş aded 1 fiyat 70	Sâ'irleri küfeki taşlarının zirâ'ına göre hesâb olur beher zirâ'ı 120	Seng-i pehlü ve seng-i taban aded 1 fiyat 1000/900 kadden aded 2,5 baslık aded 1
Seng-i kapak beher zirâ'ına fiyat 70	Seng-i kemer küfeki beher zirâ'ına fiyat 90	

Medîne-i Üsküdar makberelerinde mu'tâd-ı kadîm üzere merzarcılara verilmesi lâzım gelen ücret ve mühimmât-ı lâzimesi zikr olunur. Mezârcı ücreti Tekyeşîn ve kazmacı ve kürekçisiyledir.

Erkek mezârı derinliği bir buçuk zirâ' ücret-i mezârcıyân fiyatı 40 akçe	Nisâ makberesi derinliği bir aşun on sekiz parmak aded 1 ücret-i mezârcıyân fiyatı 50 akçe	Makbere-i sağîrân-ı ma'sûmân Derinliği 1 zira Ücret-i mezârcıyân 20/25/30 akçe
--	--	--

Makbere-i mezkûra mahsus olan kumru tahtası kerestecilerde biçilüp mezârcılara verilen tahtaların câbî(?) ve bahâsı vesâir mahsus olan elvâh-ı virge

Kebîr makbereye koru tahtası aded 1 fiyat 8 kadden 1 baslık parmak 7/8	Makbere-i vüstâ ve sağîr tahta koru aded 1 fiyat 5,5 kadden aded 15 baslık 7/8	Virge-i kâfuri aded 1 fiyat 12 kadden aded 3,5 baslık 6
Elvâh ağa meşe aded 1 fiyat 12 Kadden aded 1,5 baslık 6/7	Battal virge fiyatı 15	

Mevteyl-i müslimîne mahsus olan tabut teneşir tahtaları ecnâsıyla bahâları zikr olunur:

Servi tabut ma'a kapak ma'a teneşir tahtasıyla mükemmel tabut-ı kebîr aded 1 kuruş 6	Def'a servi tahtasında orta tabut ma'a kapak ma'a teneşir tahtası mükemmel tabut aded 1 kuruş 4	Def'a servi tahtası tabut-ı sağîr ma'a kapak ma'a teneşir tahtası sağîr aded 1 kuruş 1
Uhlamur tahtasından kebîr tabut ma'a kapak ve ağa tahtası teneşiri mükemmel tabut aded 1 fiyat 160 (kuruş9)	Uhlamur tahtası orta tabut ma'a kapak ağa tahtasından teneşir tahta orta 1 (ade) fiyatı 90 (kuruş)	Uhlamur tahtası sağîr tabut ma'a kapak ağa tahtası teneşir tahtası sağîr aded 1 fiyat 60 (kuruş)

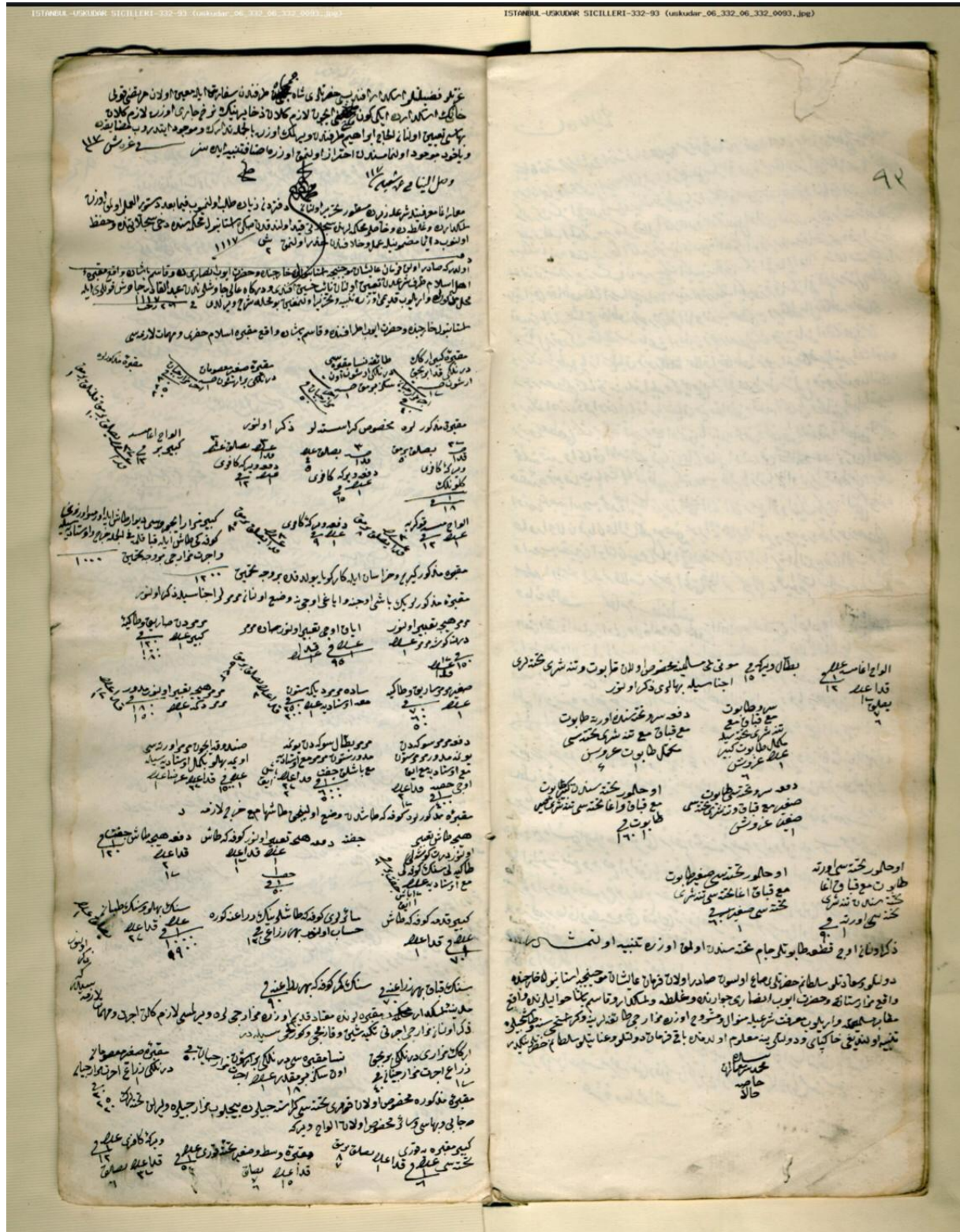
Zikrolunan üç kıt'a tabutlar çam tahtasından olmak üzere tenbih olunmuştur.

Devletlü sa'âdetlü sultanım hazretleri sağ olsun. Sâdır olan fermân-ı 'âlişân mücebince İstanbul hâricinde vâki' mezâristana ve Hazret-i Eyyûb Ensâri civârında Galata ve Üsküdar ve Kasımpaşa havâlilerinde vâki' mekâbir-i müslimîne varulup ma'rifet-i şer' ile minvâl ü meşrûh üzere mezârcı taifelerine ve kerestecisine ve taşçılara tenbîh olunduğu hâk-pây u devletlerine ma'lûm oldukda bâkî fermân devletlü 'inâyetlü sultanım hazretlerindir.

Bende-i Mehmed Ser-mi'marân-ı Hâssa hâlen



Ek 2: Metnin Aslı



## القرائن في تعليم قواعد اللغة العربية والإعراب

Ahmad Alali\*

Geliş Tarihi : 09 Eylül 2019

Kabul Tarihi : 22 Ekim 2019

### ملخص:

اليوم، يحفظ الطلاب العرب والأترك القرآن الكريم لكنهم لا يفهمون معانيه، ولا يستطيعون تطبيق قواعده، لذلك؛ في هذه الدراسة "القرائن في تعليم قواعد اللغة العربية والإعراب" استهدفت إيجاد الفرق بين طريقة الحفظ عن ظهر قلب، والطريقة الجديدة دون فهم معنى النص. وقد تم ذلك عن طريق مراعاة العلاقة بين الكلمات في هذا البحث، كان الحديث عن نظرية تدريس القواعد والعلاقة بين الكلمات بقصد فهم النصوص المستهدفة، من خلال فهم الكلمات المفتاحية في النص وتطبيق نظرية القرائن مما يعطي الطالب القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج.

**الكلمات المفتاحية:** قرينة، قرائن لفظية، قرائن معنوية، تضافر القرائن، السياق – فهم – استنباط.

## ARAPÇA İ'RÂB VE DİLBİLGİSİ KURALLARININ ÖĞRETİMİNDE KARİNELERİN ROLÜ

### Öz:

Arap olmayıp günümüzde hafızlık yapan çoğu yabancı öğrenciler Kur'an'ı anlamadan ezberlemektedirler. Bu çalışmada ilgili soruna çözüm yollarından birini teşkil edebilecek "Arapça İ'râb ve Dilbilgisi Kurallarının Öğretiminde Karinelerin Rolü" konusu ele alınmıştır. Araştırma, metnin manasını anlamadan ezberleme yöntemi ile yeni yöntem arasındaki farkı bulmayı amaçlamıştır. Bu amaca yönelik çıkarımlar, kelimeler arasındaki ilişkiler dikkate alınarak yapılmıştır. Bu çalışmada aynı zamanda kuralların öğretimi ve karineler yoluyla kelimeler arasındaki ilişkiyi anlama kuramından bahsedilmiştir. Karinelerin uygulanması kuramı öğrenciye analiz, sentez ve çıkarım becerisi kazandırdığı gibi metinleri anlama becerisi de sağlar. Bu noktalardan hareketle çalışılan konunun önem arz ettiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karine, Telaffuz karineleri, Manevi karineler - Çıkarım, Yardımcı karineler.

## THE DIRECTORIES IN TEACHING ARABIC GRAMMAR AND İ'RAB (STRUCTURE ANALYSIS)

### Abstract:

Turkish students today memorize Quran without understanding its meaning; that's why this study "Qarina in teaching Arabic grammar and İ'rab (structure analysis)" focused on differentiating between means of memorizing and the new way of memorizing without understanding the text. We did this by considering the link between vocabularies. This study talks about the theory of teaching grammar and the link among vocabularies on the purpose of comprehending the targeted texts through comprehending key words in the text, in addition to applying Qarina theory that enables students to analyze, compose and deduce.

**Keywords:** Qarina (proposition), Verbal Qarina - Meaning Qarina, Combined Qarina, Context Comprehension - Excerption.

### مقدمة

يعد النحو من أكثر العلوم التي لاقت جهداً كبيراً عند الباحثين قديماً وحديثاً، والكتب التي ألفت فيه كثيرة، وقد تعددت الموضوعات فيها، ويعد الإعراب والتحليل النحوي أحد أهم السبل التي عمد إليها العلماء والدارسون، للوصول إلى درس نحوي للغة العربية، فقد اتخذ العلماء والباحثون من كتب التراث القديمة أهم المجالات التي يتحقق فيها الإعراب، وأهمها القرآن الكريم، ويتحقق فيها هدفان:

- (1) درسي بحثي، يهتم بالعلوم الأساسية وقواعد النحو العامة التي تعتمد عليها اللغة.
- (2) تفسيري، يهدف بالدرجة الأولى إلى المعنى، يتوصل إليه بما في الإعراب من قواعد نحوية ومسائل نحوية وصرفية، يفيد العلم بها ودراستها في تفسير النصوص اللغوية من كتب تراثنا القديم وبالأخص القرآن الكريم.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, ahma1234567dm@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-3378-584X.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atf / Citation:** Alali, Ahmad. "Arapça İ'râb ve Dilbilgisi Kurallarının Öğretiminde Karinelerin Rolü / القرائن في تعليم قواعد اللغة العربية والإعراب". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019): 65-75.

وعلى الرغم من قيمة الإعراب في البحث اللغوي النظري والعملي، إلا أنه لم يجد الاهتمام الذي يستحقه من الباحثين في المجال ذوي الصلة، حيث أنهم تعمقوا في الأقسام النظرية المتصلة بعلم النحو والصرف، لذلك؛ أثرت دراسة الإعراب، والقرائن الهادية إليه في أحد كتب التراث، لتأصيله، والوصول إلى بداياته، فكان البحث في جانب نظري وتطبيقي على قرائن التحليل النحوي، وكان الاختيار في هذا البحث: القرائن اللفظية في الإسناد الاسمي، واقتصر البحث على المبتدأ والخبر في كتاب (جامع الدروس العربية) كنموذج.

وقد سبقت هذا البحث محاولات دراسات نظرية للإعراب، وأصوله وأدلته وقرائنه، قديماً وحديثاً، فأما المتقدمون فيبرز من بينهم ابن هشام الأنصاري، الذي عرض في المعنى أهم ما يجب على المحلل النحوي معرفته ومراعاته من المعارف والعلوم، وشرح بعضاً من القرائن.

أما المحدثون فيبرز من بينهم صاحب نظرية القرائن في الدرس النحوي الحديث (تمام حسان)، وتلميذه محمد حماسة عبد اللطيف، وفخر الدين قباوة بكتابه التحليل النحوي أصوله وأدلته، دراسة نظرية للإعراب والأصول والأدلة التي يعتمد عليها في الإعراب والتحليل النحوي، والتحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري لزهرة الشيخ عبود، وقد تميز هذا البحث بأنه تكلمة لتلك السلسلة في دراسة التحليل النحوي وقرائنه في مظانه الأصلية بالدراسة النظرية والتطبيقية وتأصيله، بقصد معرفة الوظائف التركيبية الصحيحة للمفردات المراد إعرابها، وهو بذلك يُنتظر منه أن يقدم نتائج يكون لها إسهام كبير في تذليل الصعوبات أمام الطلاب الذين يدرسون النصوص اللغوية دراسة نحوية تحليلية.

وهكذا كان عنوان البحث (القرائن في تعليم قواعد اللغة العربية والإعراب)، وصُنِفَ في مقدمة، وتمهيد، وفصل في تأصيل القرائن في كتاب (جامع الدروس العربية لمصطفى الغلابيني)، وخاتمة.

**التمهيد:** تناول تعريف القرينة لغة واصطلاحاً بالمعاجم العربية القديمة وأهمها لسان العرب لابن منظور، والتعريفات للشريف الجرجاني.

**فصل تأصيل القرائن:** وكان في كتاب (جامع الدروس العربية لمصطفى الغلابيني)، فقد قَدِّمَ فيه دراسة نظرية للقرائن اللفظية، بما يتناسب مع البحث، في بعض المصادر والمراجع التي تناولت التحليل النحوي والإعراب دراسة نظرية، قديماً وحديثاً، وأهمها من كتب التراث القديمة (معنى اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام الأنصاري)، ومن كتب المتأخرين (اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان)، وكتاب (التحليل النحوي أصوله وأدلته لفخر الدين قباوة)، وكتاب (نظام الجملة لمصطفى جطل)، وكتاب (جامع الدروس العربية لمصطفى الغلابيني)، و(التحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري لزهرة الشيخ عبود)، وقد استندت على تلك الأعمال في هذا العمل.

**الخاتمة:** تضمنت تلخيصاً موجزاً لما جاء في البحث. وكان المنهج الذي اعتمد عليه في عرض الأمثلة هو المنهج الوصفي، وكانت المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها متنوعة، ما بين قديمة وحديثة، وما بين كتب النحو وكتب اللغة وقد أسلفت ذكر أهمها. وأكثر الصعوبات التي واجهت العمل، قلة المصادر التي تحدثت عن هذا الموضوع، لأنه موضوع جديد، وقلة هم الذين تناولوه في الدراسة النظرية قديماً وحديثاً.

## التمهيد

**القرينة لغةً:** مصطلح القرينة مأخوذ من القرن، وللقرون معان عدة كما ذكر اللغويون، ومن هذه المعاني الوصل والاتصال، والجمع والمصاحبة، وشد الشيء إلى غيره، والتلازم<sup>(1)</sup>.

نلاحظ التغيير الدلالي لهذا المصطلح، وبداية مع المساحة الدلالية لهذا المصطلح (قرن)، وهو "مأخوذ من القرن"<sup>(2)</sup>، ثم تغيير المساحة الدلالية لهذا المصطلح مع تغيير الاستعمال إلى حقل دلالي جديد، وهو حقل الاتصال والجمع والشد، "قرنت الشيء أقرنه قرناً أي شدته إلى الشيء"<sup>(3)</sup>، ثم تغيير المساحة الدلالية من مجردة في معنى الاتصال إلى معنى جديد ومساحة دلالية مادية، وهي الحبل الذي يُشد به "القرن: الحبل يقرن به، والقران حبل يُشد به البعير"<sup>(4)</sup>، ثم تنتقل الدلالة المادية إلى حقل دلالي مادي جديد، وهو حقل الصنع والجمع "القرن: جعبة صغيرة تُضم إلى الجعبة الكبيرة"<sup>(5)</sup>.

وهكذا نلاحظ التغيير الدلالي لهذا المصطلح على مدار الاستعمال اللغوي، ولكن هذه المعاني على مدار تغييرها في مساحاتها الدلالية ووحداتها، لا تفارق معنى وجود أمرين يتم الوصل بينهما، فهما متلازمان، ويؤيد ذلك أن من معاني القرينة أن قرينة الرجل امرأته.

**القرينة اصطلاحاً:** "القرينة، الفعيلة بمعنى المُفاعلة، مأخوذة من المقارنة لغةً، واصطلاحاً: أمر يشير إلى المطلوب، وهي إما حالية أو لفظية أو معنوية"<sup>(6)</sup>.

(1) ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت 1988، مادة قرن، 87/12.

(2) السابق، الصفحة نفسها.

(3) الفراهيدي خليل بن أحمد: معجم العين، تحقيق محمد مهدي المخزومي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، إيران (دون تاريخ)، باب القاف والراء واللام، 140/5.

(4) السابق، الصفحة نفسها.

(5) السابق، الصفحة نفسها.

(6) الجرجاني علي بن محمد: معجم التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1938، بيروت، ص146.

وعلى هذا يثبت التقارب بين التلازم، وبين القرينة ومؤداها، وهذا ما يدل على التقارب بين المعنى اللغوي للقرينة والمعنى الاصطلاحي، فالقرينة "ما يوضح بدليل عن المراد بالوضع، وتؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه"<sup>(7)</sup>، و دليل المراد بالوضع هنا، دلالة اللفظ في أصل الوضع في اللغة. وقد أجمع التعريفان، اللغوي والاصطلاحي، على أن القرينة هي: "ما يشير إلى المقصود من لاحق الأمر أو ضمنه أو سابقه"<sup>(8)</sup>.

**الإسناد الاسمي لغةً:** اختلف المراد بمصطلح الإسناد، وذلك تبعاً للمجال الذي استعمل فيه هذا المصطلح، فهو عند علماء العربية: "ضم كلمة إلى أخرى على وجه يفيد معنى تاماً، وعند المُحدِّثين: نسبة الحديث إلى رواته"<sup>(9)</sup>. ولعل علماء العربية اصطلاحوا الإسناد الإسمي على الجملة الاسمية لتميزها عن الجملة الفعلية، وبذلك يستقيم منهجهم في وضع القواعد للجمال في اللغة العربية.

**الإسناد الاسمي اصطلاحاً:** لا يبتعد المعنى الاصطلاحي للإسناد الإسمي عن المعنى اللغوي، فهو "نسبة أحد الجزأين إلى الآخر أعم من أن يفيد المخاطب فائدة يصح السكوت عليها، أو لا يصح"<sup>(10)</sup>، فالإسناد جزآن مسند، ومسند إليه، ولا يذكر الأول والثاني لا وجود له، لأن العلاقة بينهما علاقة تلازم.

### ترجمة الشيخ مصطفى الغلاييني (ت 1944 م)

مصطفى بن محمد سليم الغلاييني: شاعر، من الكتاب الخطباء، من أعضاء المجمع العلمي العربي، مولده ووفاته ببيروت، تعلم بها وبمصر، وتلمذ للشيخ محمد عبده (سنة 1320 هـ) ولما كان الدستور العثماني أصدر مجلة (النبراس) سنتين، ببيروت، ووظف فيها أستاذاً للعربية في المدرسة السلطانية أربع سنوات، وعين خطيباً للجيش الرابع (العثماني) في الحرب العالمية الأولى، فصحبه من دمشق مخترقاً الصحراء إلى ترعة السويس من جهة الإسماعيلية وحضر المعركة والهزيمة، وعاد إلى بيروت، مدرساً، فاعتقل بتهمة الاشتراك في مقتل (أسعد بك) المعروف بمدير الداخلية (سنة 1922) وأفرج عنه فرحل إلى شرقي الأردن، فعهد إليه أميرها (الشريف عبد الله) بتعليم ابنه، فمكث مدة وانصرف إلى بيروت، فنصب رئيساً للمجلس الإسلامي فيها، وقاضياً شرعياً إلى أن توفي. و من كتبه: (نظرات في اللغة والأدب) و(عظة الناشئين) و(لباب الخيار في سيرة النبي المختار)، و(جامع الدروس العربية)<sup>(11)</sup>، وغير ذلك.

### فصل تأصيل القرائن

تنقسم القرائن إلى ثلاثة أنواع، اللفظية والمعنوية والحالية، وسيتناول هذا البحث القرائن اللفظية في الإسناد الاسمي، ويقتصر على المبتدأ والخبر في كتاب (جامع الدروس العربية).

### أنواع القرائن اللفظية

أول هذه القرائن وأهمها العلامة الإعرابية، إضافةً إلى قرائن الصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، والأداة، والنغمة.

وهي التي ذكرها تمام حسان صاحب نظرية القرائن<sup>(12)</sup>، وتابعه تلميذه محمد حماسة عبداللطيف، فذكر منها الصيغة الصرفية ومطابقة الكلمة لأخرى، وأدوات الربط، والمطابقة التي تلحق بها، والعلامة الإعرابية، والمكان الذي توضع فيه، والنغمة التي تؤدي بها<sup>(13)</sup>.

ولها نوعان عند فخر الدين قباوة: إيجابي وسلبي؛ فالإيجابية هي التصويت، ويريد به علامات الإعراب والرتبة والصيغة والمطابقة ووسائل الربط ونغمة الأداء وتلوين الوقفات، أما السلبية فتقتصر على قرينة التنافي<sup>(14)</sup>.

وهناك نوع آخر مهم من القرائن لم يذكره صاحب نظرية القرائن، لأنه مرتبط بنظرية العوامل التي رفضها، وقدم نظريته بديلاً عنها وهي قرينة العامل، وتضم أنواعاً ثلاثة، هي أنواع العوامل اللفظية، وهي الفعل والاسم والأداة.

هذه القرائن التي سيتم التحدث عليها، فهي تُحدد بغير قليل من الثقة موقع الكلمة من الجملة بما يفصح عن المراد من المعنى، ففي تعريف المبتدأ: "هو الاسم المتحدث عنه، أو الاسم المسند إليه الخبر، وهو الركن الأول في الجملة الاسمية"<sup>(15)</sup>.

يُلاحظ أن أهم القرائن التي يمكن الاعتماد عليها في التحليل لمعرفة المبتدأ ففي قوله: (هو الاسم)، قرينة الصيغة، وفي قوله: (المتحدث عنه)، قرينة الاسناد، وفي قوله: (أو المسند إليه الخبر) قرينة الاسناد والتلازم، وفي قوله: (هو الركن الأول في الجملة الاسمية)، قرينة الرتبة.

(7) الكفوي أيوب بن موسى: الكليات، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1974، 95/4.

(8) قباوة فخر الدين: التحليل النحوي أصوله وأدلتها، مكتبة ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، الطبعة الأولى، مصر 2002، ص7.

(9) معجم التعريفات، ص22.

(10) السابق، الصفحة نفسها، وينظر الكليات للكفوي، 149/1.

(11) يُنظر الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان 2002، 238/7.

(12) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، عين صالح / الجزائر 2001، ص205.

(13) يُنظر عبد اللطيف محمد حماسة: العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، جامعة الكويت، مطبوعات الجامعة، الطبعة الأولى، الكويت 1984، ص111.

(14) يُنظر قباوة: التحليل النحوي أصوله وأدلتها، ص177 - 179 - 180 - 181 - 183 - 184 - 187.

(15) جطل مصطفى: النحو والصرف 1، منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، حلب / سورية 1980، ص54.

أما القرائن اللفظية في الاسناد الاسمي في كتاب سيبويه فسيتم تناولها وفق وجودها فيما قدمه سيبويه من تحليلات نحوية، معتمداً عليها دون ذكرها، في معظم الأحيان، والبداية ستكون مع العلامة الإعرابية.

### قرينة العلامة الإعرابية

قرينة لفظية أثرها واضح في آخر الكلمة أو مُقدر، وهذا الأثر هو الموقع الإعرابي للكلمة، وتُعدُّ العلامة الإعرابية من أهم القرائن اللفظية، فاعتماد النحويين في تحليلهم النحوي كان جله معتمداً على العلامة الإعرابية، فهي ونظرية العوامل من أهم النظريات التي اختصرت تاريخ النحو العربي القديم كله، فهي "أثرٌ ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الكلمة، أو ما نزل منزلته"<sup>(16)</sup>.

وقد أُفرد لها في العصر الحديث كتباً وأبحاثاً خاصة تناولتها بالدراسة، فالإعراب الذي يقصد به العلامة الإعرابية هو "علامة رمزية صغيرة تؤدي ما لا تؤديه الألفاظ الكثيرة، في كشف المعاني المختلفة المتعددة، كالفاعلية والمفعولية، والإخبار، والتعجب، والنعت وغيرها"<sup>(17)</sup>.

لكن صاحب نظرية القرائن لم يكن يعتمد على هذه القرينة في الكشف عن المعنى بمفردها، وأشار إلى فكرة تضافر القرائن التي أُفرد لها فصلاً في هذا البحث، وهو الفصل التطبيقي، وهذا القول يصدق على كل قرينة بمفردها سواء أ كانت معنوية أم لفظية<sup>(18)</sup>، وهو يريد في بحثه إلغاء نظرية العامل التي أهم أركانها العلامة الإعرابية<sup>(19)</sup>، غير أنه تجاهل نظرية للعامل عندما تحدث على قرينة العلامة الإعرابية، فأساس نظرية العامل أن اللغة العربية لغة معربة، والإعراب أو الحركة الإعرابية أثر يأتي به العامل<sup>(20)</sup>، فكل حركة من حركات الإعراب وكل علامة من علاماته إنما تجيء تبعاً لعامل في الجملة إن لم يكن ملفوظاً فهو مقدر، وكان علماء النحو يطيلون في شرح العامل وشروطه، ووجه عمله حتى تكاد تكون نظرية العامل هي النحو كله<sup>(21)</sup>.

وفي كتاب جامع الدروس العربية يقول الغلابيني في ذلك، في باب الإسناد الاسمي: "حكم المسند إليه أن يكون مرفوعاً دائماً، أين ما وقع، مثل فاز المجتهد، كان عمرٌ عادلاً"<sup>(22)</sup>، ويُرَى هنا إشارته إلى قرينة الرتبة حيث قال: حيثما وقع، ثم يعلق بالمبتدأ والخبر ثمانية مباحث، وكان أولها أحكام المبتدأ فيقول: "المبتدأ خمسة أحكام، أولها وجوب رفعه"<sup>(23)</sup>، أي يجب أن تكون العلامة الإعرابية للمبتدأ علامة الرفع.

### قرينة الرتبة

هي وصف لمواقع الكلمات في التراكيب، أي قرينة لفظية تحدد مواقع الكلمات في المحل الإعرابي، فهي دراسة مواقع الكلمات، وهذا ظاهر ما تحدث به صاحب نظرية القرائن عن نظرية الرتبة، فهي ما يدرسه البلاغيون تحت عنوان التقديم والتأخير، فهل هناك مانع من التقديم والتأخير في الجملة العربية؟ وهل الرتبة عند البلاغيين هي ذاتها عند النحويين؟ وهل هي قرينة لفظية؟ الإجابة:

هناك مواضع لا يُمتنع فيها التقديم والتأخير، وذلك على خلاف مواضع أخرى، فقد تحدث صاحب نظرية القرائن عن الرتبة المحفوظة والرتبة غير المحفوظة حيث قال: "ولكن دراسة التقديم والتأخير في البلاغة دراسة لأسلوب التركيب، لا التركيب نفسه، أي عن دراسة تتم في نطاقين، أحدهما: مجال حرية الرتبة حرة مطلقاً، والآخر: مجال الرتبة غير المحفوظة"<sup>(24)</sup>.

ويذكر الغلابيني في جامع الدروس قرينة الرتبة المحفوظة بشكل غير مباشر في حديثه على وجوب تقديم المبتدأ قائلاً: "الأصل في المبتدأ أن يتقدم"<sup>(25)</sup>، أي أن يتقدم على الخبر، ويتابع في المواضع التي يجب أن يتقدم فيها على الخبر وجوباً، وهي ستة مواضع، أن يكون من أسماء الصدارة والاستفهام، أو مشبهاً باسم الشرط، أن يكون مضافاً إلى اسم له صدر الكلام، أن يكون مقترناً بلام التوكيد، أن يكون كل من المبتدأ والخبر نكرة أو معرفة وليس هناك قرينة تعين أحدهما، فيتقدم المبتدأ خشية التباس المسند بالمسند إليه.

أما الرتبة عند النحويين فهي مختلفة عن الرتبة عند البلاغيين: "فلا يتناول التقديم والتأخير البلاغي ما يسمى في النحو باسم الرتبة المحفوظة؛ لأن هذه الرتبة لو اختلفت لاختل التركيب باختلافها"<sup>(26)</sup>، وأما ما يتصل بتحديد نوع هذه القرينة، فإنها قرينة لفظية، وتقديم الكلمة وتأخيرها يدل على أنها لفظية، أي لفظها أولٌ أم مؤخر، ومن هنا تكون الرتبة قرينة لفظية

(16) الكفوي: الكليات، 1/277.

(17) الحلواني محمد خير: أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، مطبعة أفريقية الشرق الدار البيضاء، الطبعة الثانية، المغرب 1983، ص136.

(18) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

(19) يُنظر السابق: ص207.

(20) يُنظر جطل: نظام الجملة، 2/497.

(21) يُنظر الفارسي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار: التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق عوض بن محمد القوزي، 1989، 85/1.

(22) الغلابيني مصطفى: جامع الدروس العربية، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول/ تركيا 2014، 26/1.

(23) يُنظر الغلابيني: جامع الدروس العربية، 2/410.

(24) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

(25) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 2/419 - 420.

(26) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص207.

تحدد معنى الأبواب المرتبة بحسبها<sup>(27)</sup>، فالمقصود بالرتبة في النحو إذًا: هو دراسة مواقع الكلمات في الجملة بعضها من بعض من ناحية المستوى الصوابي لا المجالي<sup>(28)</sup>، ولذلك؛ عني النحويون بالرتبة المحفوظة وغير المحفوظة، بينما ينصب اهتمام البلاغيين على الرتبة غير المحفوظة، لأنها هي التي تعطي المتكلم أو الكاتب أو الشاعر حرية في التعبير. وفي جامع الدروس يقول الغلابيني في حديثه على النكرة تكون مفيدة بأحد عشر شرطاً، ويذكر في الشرط الثالث: "أن يكون خبرها ظرفاً أو جاراً ومجروراً مقدماً عليها، نحو قوله تعالى: (فوق كل ذي علم عليم)<sup>(29)</sup>، وقوله تبارك وتعالى: (لكل أجل كتاب)<sup>(30)</sup>"<sup>(31)</sup>.

وعندما قصرت قرينة العلامة الإعرابية عن تحديد الموقع الإعرابي، والمعنى في التحليل النحوي في بعض المواضع، ظهرت أهمية قرينة الرتبة، ومن هذه المواضع التي قصرت قرينة العلامة الإعرابية في توضيح المعنى فيها، على سبيل المثال بناء الكلمة أو ثقل ظهور الحركة على آخرها أو تعذر في الكلمات معتلة الآخر، ويذكر ابن جني شيئاً مهماً في هذا السياق، فيقول: "فإن قلت: فقد ضرب يحيى بشرى، فلا يوجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه قيل إذا اتفق ما هذا سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم الفاعل وتأخير المفعول ما يقوم مقام علامة الإعراب"<sup>(32)</sup>، وإذا كانت لقرينة الرتبة هذه الأهمية بعد قرينة العلامة الإعرابية فهل عُتبت بدراسة وافية تصب في فائدة التحليل النحوي، أم أنها كانت قرينة رديفة فحسب، لتقوم بوظيفة محددة وهي ما سماه صاحب نظرية القرائن، بـ(تضافر القرائن)<sup>(33)</sup>؟ الجواب: لا يتجاهل النحاة الأهمية الكبيرة لهذه القرينة، ويبدو أن النص الذي ورد عن ابن جني قد كان أساساً لمعظم ما جاء بعد ذلك في دراسة الرتبة، بوصفها "قرينة يعتمد عليها في التحليل النحوي"<sup>(34)</sup>، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال عما يعرف بـ(حق الصدارة)، فهو في الأدوات، وهل يمكن الاستفادة منه في دراسة قرينة الرتبة؟... فتكون الإجابة بـ: نعم، لأن بعض الأدوات نسبة إلى الجملة، وكل الأدوات نسبة إلى ما تعمل فيه، ذلك الذي يعد من أهم أبواب دراسة قرينة الرتبة، ويعتمد عليه في التحليل النحوي، فلا يجوز على سبيل المقال تقديم الاسم المجرور على حرف الجر، أو تقديم الاسم المعطوف على حرف العطف، وما إلى ذلك<sup>(35)</sup>، وفي ذلك يذكر الغلابيني في جامع الدروس العربية شروط إفادة النكرة، فيقول في الشرط الثالث: "أن يكون خبرها ظرفاً، أو جاراً ومجروراً، مقدماً عليها"<sup>(36)</sup>.

### قرينة الصيغة الصرفية

وهي قرينة لفظية يقدمها علم الصرف للنحو، وهي المبنى الصرفي للأسماء والأفعال، وهي مرتبطة أو متعلقة بعلم الصرف، وما يقدمه من معلومات تفيد في التحليل النحوي، ويعتمد عليها في التحليل النحوي، ولكن هل تحدث عليها المتقدمون وهل كان للمتأخرين رأي فيها؟ وهل هي قرينة لفظية؟ جواب هذه الأسئلة سيكون محور هذه الفقرة. أول إشارة إلى أهمية قرينة الصيغة الصرفية في التحليل النحوي لوجّهت عند الزجاجي، الذي رأى أن "صيغة الفعل ما بين مبني للمعلوم أو مبني للمجهول، تعين على تحليل الاسم المرفوع الواقع بعدها، والى تحليل الفعل نفسه"<sup>(37)</sup>، وقرن ابن جني التسمية والجمع إلى العلامة لإعرابية والمعنى، والرتبة، التي عدها من القرائن الدالة في التحليل النحوي، فقال: "وكذلك إن وضح الغرض بالتثنية أو الجمع جاز لك التصرف، نحو قولك: أكرمَ اليحييانَ اليحييينَ، وضرب اليحييينَ اليحييينَ"<sup>(38)</sup>.

أما المتأخرون فكان رأيهم واضح فيها، فأول من أشار إلى أهمية قرينة الصيغة الصرفية في التحليل النحوي هو صاحب نظرية القرائن تمام حسان، فقد عدها في المرتبة الثالثة بين القرائن اللفظية<sup>(39)</sup>، فلا يُتَوَقَّع للفاعل ولا للمبتدأ ولا لنائب الفاعل أن يكون غير اسم<sup>(40)</sup>، على سبيل المثال.

وقد تحدث على نوعين من القرائن، يقدمها علم الصرف، وكلاهما يستعمل ويعتمد عليه في التحليل النحوي، وهما مباني التقسيم، وتحتها الصيغ، من مثل صيغ الأسماء، وصيغ الأفعال، وصيغ الصفات، ومباني التصريف، وتحتها اللواحق<sup>(41)</sup>، وقد اهتم بالنوع الأول أكثر من النوع الثاني، ففيه الصيغ الصرفية، ورأى أنها تكون قرينة في التحليل من وجهين، فتكون

(27) يُنظر السابق: ص207.

(28) جطل: نظام الجملة، 498/2.

(29) سورة يوسف: 46.

(30) سورة الرعد: 38.

(31) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 411/2.

(32) ابن جني عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان (دون تاريخ)، ص35/1.

(33) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص207، والقصد بتضافر القرائن اجتماع عدة قرائن لتوضيح المعنى، وهذا ظاهر من كلامه السابق.

(34) السابق: ص208، و يُنظر محمد حماسة عبداللطيف: العلامة الإعرابية، ص313-315، وقبارة: التحليل النحوي أصوله وأدلتها، ص179.

(35) يُنظر السابق: ص207 - 208، وقبارة: التحليل النحوي أصوله وأدلتها، ص179.

(36) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 411/2.

(37) الزجاجي عبد الرحمن بن إسحاق: الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن مبارك، بيروت الطبعة الخامسة، (دون تاريخ)، ص69.

(38) ابن جني: الخصائص، ص35/1.

(39) يُنظر حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص205.

(40) يُنظر السابق: ص210.

(41) يُنظر السابق: ص163.

قرينة دالة في ذاتها، من مثل ما تحدث عليه من أن الفاعل ونائبه والمبتدأ لا تكون إلا أسماء<sup>(42)</sup>، وفي هذا تدل صيغة الكلمة الصرفية على وظيفتها التركيبية، وتكون قرينة دالة على غيرها.

وقد دعا هذا النوع بالعلاقات السياقية، لأن الصيغ في هذا الحال تكون دلالة مرتبطة بتحليلها النحوي، فالفعل الماضي على سبيل المثال، سواء أ كانت صيغته تفيد اللزوم أم التعدي، لا يتغير تحليله ويبقى فعلاً ماضياً مبنياً على إحدى علامات البناء، ولا بد له من فاعل شأن كل الأفعال، ولكن دلالاته ترتبط أو تفيد في التحليل النحوي للاسم المنسوب الواقع بعدها، لأن صيغتها عندئذ هي التي تشير إلى أن الفعل مُتَعَدٍ، ويحتاج مفعولاً به<sup>(43)</sup>.

وقد تبعه معظم من جاء بعده من الباحثين فيما جاء به آراء في قرينة الصيغة، فأشار معظمهم إلى أهمية الصيغة أو البنية في التحليل النحوي، من غير تفصيل غالباً<sup>(44)</sup>.

وواضح أن الشيخ الغلابيني اعتمد على هذه القرينة في تحليلاته النحوية، وذلك في حديثه على أقسام المبتدأ، يقول: "المبتدأ ثلاثة أقسام: صريح نحو الكريم محبوب، وضمير منفصل، نحو أنت مجتهدٌ، ومؤول، نحو قوله تبارك وتعالى: (وأن تصوموا خير لكم)، ومنه المثل: "تسمع بالمعيدي خيرٌ من أن تراه"<sup>(45)</sup>، والتقدير في الشاهد: صومكم خير لكم، والثاني: سماعك بالمعيدي خير من رؤيتك إياه، ويذكر من أحكام خبر المبتدأ في الحكم الثالث: وفي حديثه على الخبر المفرد يقول: "وهو إما جامد أو مشتق"<sup>(46)</sup>، وهكذا يلاحظ الأمثلة المتعددة التي تدل على اعتماد الغلابيني على قرينة الصيغة الصرفية.

### قرينة المطابقة

هي قرينة لفظية توثق الصلة بين أجزاء التراكيب، وتعين على إدراك العلاقات التي تربط بين المتطابقين. وهي إحدى القرائن اللفظية التي تأخر التصريح بأهميتها وأهمية الاعتماد عليها عند النحويين والباحثين عامة، وقريب من الحديث عن قرينة المطابقة ما تحدث به الزركشي من أن "على الناظر في كتاب الله، الكاشف عن أسراره النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلها... إلى غير ذلك من تعريف وتذكير أو جمع قلة أو كثرة إلى غير ذلك"<sup>(47)</sup>. فقد رأى أحد الباحثين أن في كلامه حديثاً عن قرينة المطابقة في الجملة، في التعيين أي: في التعريف والتنكير، والعدد، أي الجمع والمثنى والمفرد<sup>(48)</sup>.

أما الباحثون المحدثون، فقد جاء تمام حسان ليفصل القول في قرينة المطابقة، بوصفها إحدى القرائن اللفظية، فرأى أن المطابقة في واحد من مجالات المطابقة "تقوي الصلة بين المتطابقين، فتكون هي نفسها في كل منهما"<sup>(49)</sup>.

وتكون المطابقة في العلامة الإعرابية والشخص والعدد والنوع والتعيين، وفي كتاب (جامع الدروس) كان الاعتماد واضحاً على هذه القرينة، حيث ورد ذلك الاعتماد في أكثر من مكان، فقد ذكر في حديثه عن أحكام خبر المبتدأ: "الخبر المبتدأ سبعة أحكام"<sup>(50)</sup>، ويتابع حديثه في الحكم الثالث فيقول: "وجوب مطابقتها للمبتدأ إفراداً وتثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنياً"<sup>(51)</sup>، كما يقول في مكان آخر في حديثه عن الخبر المفرد: "فإن لم يتضمن ضميراً يعود على المبتدأ لزم مطابقتها له"<sup>(52)</sup>، أي مطابقة الخبر في الحالة للمبتدأ، ويتابع في نفس الحديث السابق "إفراداً وتثنية وجمعاً وتذكيراً وتأنياً نحو عليّ مجتهد، وفاطمة مجتهدة، والتلميذان مجتهدان، والتلميذتان مجتهدتان، والتلاميذ مجتهدون، والتلميذات مجتهدات"<sup>(53)</sup>، فالملحوظ هنا أن الأمثلة التي طرحها تعتمد على قرينة المطابقة في تحديد المعنى المقصود في الخبر.

### قرينة الربط

الربط قرينة لفظية تدل على اتصال أحد المترابطين بالآخر، وللربط دور في إبراز المطابقة بين أجزاء الكلام، وتوضيح معنى الإسناد، "ويتم الربط بين الموصول وصلته، والمبتدأ وخبره، والحال وصاحبه، والمنعوت ونعته، والقسم وجوابه، ونحو ذلك"<sup>(54)</sup>، فوظيفة هذه القرينة واضحة من اسمها، أما أهميتها في التحليل النحوي فقد عبر عنه الباحثون بطرق

(42) يُنظر حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ص210.

(43) يُنظر السابق: الصفحة نفسها.

(44) ينظر الحلواني: أصول النحو العربي ص147، وعبد اللطيف محمد حماسة: العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، ص107 - 108 - 111 - 112 - 309، و قباوة: التحليل النحوي أصوله وأدلتها، ص181.

(45) الغلابيني: جامع الدروس العربية، ص414/2.

(46) السابق: 417/2.

(47) الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، مصر 1957، 302/1.

(48) يُنظر عبد اللطيف محمد حماسة: العلامة الإعرابية، ص221.

(49) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص212 - 213.

(50) الغلابيني: جامع الدروس العربية: 414/2.

(51) السابق: 416/2.

(52) السابق: 417/2.

(53) السابق: الصفحة نفسها.

(54) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص213.

مختلفة، منها "اتصال أحد المترابطين بالآخر" (55)، "وما يشير ذلك إلى العلاقة بين أجزاء الجملة أو الأسلوب" (56)، و"تعيين صلات الوظائف الإعرابية" (57).

وقد ذكر ابن هشام أنواع الروابط في الجملة العربية، فقال "وهي الضمير، والإشارة، وإعادة المبتدأ بلفظه، وإعادة المبتدأ بمعناه، وعموم يشمل المبتدأ، وأن يعطف بفاء السببية جملة ذات ضمير على جملة خالية منه وبالعكس، والعطف بالواو، وشرط يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، و(أل) النائية عن الضمير، وكون الجملة نفس المبتدأ في المعنى" (58)، وقد قدم الشواهد على كل نوع منها.

وما أضافه الباحثون المحدثون الذين تبعوه فيما قاله، يكاد يقف عند حد إعادة التقسيم، أو جمع المتشابهات تحت نوع واحد غالباً، فالروابط عند تمام حسان هي عود الضمير والحرف، وإعادة اللفظ، وإعادة المعنى والعدد، وبعضها أقسام (59). وعند مصطفى جطل هي: "الحرف والضمير والمعنى" (60)، وعند فخر الدين قباوة أدوات العطف والجواب، والضمائر العائدة، وأساليب الشرط والقسم والنداء والإضافة وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة و(أل) العهدية أو الموصولة (61).

أما المواضيع التي يحتاج فيها إلى وجود رابط، فقد ذكر ابن هشام أنها أحد عشر موضعاً، هي: الجملة المخبر بها، أي الخبرية، والجملة الموصوف بها، أي الوصفية، ولا يربطها إلا الضمير، والجملة الموصول بها أسماء، ولا يربطها غالباً إلا الضمير، والواقعة حالاً وربطها إما الواو والضمير، أو أحدهما، والمفسرة لعامل المشتغل عنه، وبدلاً البعض والاشتمال، ولا يربطها إلا الضمير، ومعمول الصفة المشبهة، وجواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، ولا يربطها إلا الضمير، والعاملان في باب التنازع، وارتباطهما إما بالعطف أو عمل أولهما في ثانيهما، أو كون ثانيهما جواباً للأول (62)، وقد تابعه بعض المحدثين (63).

وأهم ما يلاحظ هنا، وجود صلة قوية بين قرينة المطابقة وقرينة الرابط، وتظهر في ضرورة مطابقة الضمير العائد الرابط ما يعود عليه في الجملة، في واحد أو أكثر من مجالات المطابقة، وهذا ما أشار إليه تمام حسان، من أن يتم الربط بالضمير العائد الذي تبدو فيه المطابقة، كما يفهم من الربط (64).

وقد تحدث الغلابيني عن الربط بين المبتدأ والخبر، فيقول في معرض حديثه عن الخبر المفرد: "وذهب الكوفيون إلى أن خبر الجامد يحمل ضميراً يعود على المبتدأ...، ومتى تحمّل الخبر ضمير المبتدأ لزمّت مطابقتها له، فإن لم يتضمن ضميراً يعود إلى المبتدأ فيجوز أن يطابقه" (65)، وهكذا يتأكد اعتماد الغلابيني على قرينة الربط بين المبتدأ والخبر، وهي الضمير العائد إلى المبتدأ المتضمن الخبر.

### قرينة التضام

وهي أن يستلزم أحد العنصرين النحويين عنصراً آخرًا، فيكون التضام على هيئة المصاحبة، وعكسه أن يتنافى معه فلا يلتقي به، فهي قرينة لفظية لها وجهان تُستعمل فيهما، الأول إيجابي ويسمى التلازم، والآخر سلبي ويسمى التنافي، وقد ميّز تمام حسان، بين التضام اللغوي الذي هو الطرق الممكنة في رصف جملة ما، فتختلف طريقة كل منهما عن الأخرى، تقديمًا وتأخيرًا، وفصلاً ووصلاً، وهلم جراً، ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التضام مصطلح (التوارد) (66)، أما التضام النحوي فيقصد به القرينة، فقد عرّفه بأنه المراد به استلزام عنصر نحوي عنصراً آخر فيسمى "التلازم، أو يتنافى معه فلا يلتقي به ويسمى التنافي" (67).

وقد رأى أن قرينة التلازم تبتدئ في شكلين، أحدهما ذكري، إذ يدل فيه أحد العنصرين المتلازمين على الآخر بوجوده على سبيل الذكر، والآخر يدل عليه بغيابه بسبب الاستتار المخصص بالفاعل أو نائبه، واسم كان وأخواتها، أو الحذف الذي اشترطه النحاة غالباً، وجود قرينة تدل عليه ليسوّغ هذا الحذف، هذان الشكلان اللذان دُعيا في التراث العربي النحوي والبلاغي بـ(الحذف والذكر)، وإن كانت عناية النحويين قد اتجهت إلى الحذف، وتقدير المحذوف، لارتباطه بنظرية العامل والمعمول ربما، بينما اكتفت البلاغة بدراسة الحذف والذكر دون التديل على شيء من القرينتين السابقتين (التلازم والنفي).

أما التنافي فإن دلالاته في التركيب تتجلى في أن وجود عنصر هو قرينة على عدم وجود ما يتنافى معه، مما يساعدنا غالباً في تحديد الوظائف النحوية، وحصرها في وظيفة معينة، فالجملة التي تسبق الاسم المعرفة وفيها رابط يعود على الاسم

(55) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 213.

(56) جطل: نظام الجملة، 503/2.

(57) قباوة: التحليل النحوي أصوله وأدلته، ص 183.

(58) ابن هشام الأنصاري جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق مازن مبارك، دار الفكر، بيروت 1979، ص 647.

(59) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 214.

(60) جطل: نظام الجملة، 506/2.

(61) يُنظر قباوة: التحليل النحوي أصوله وأدلته، ص 183.

(62) يُنظر الأنصاري: مغني اللبيب، ص 653 - 662.

(63) منهم تمام حسان: يُنظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص 2013، وقباوة: بنظر التحليل النحوي أصوله وأدلته ص 183.

(64) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 213.

(65) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 417/2.

(66) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 216.



تكون المعرفة قرينة تنفي وجود الوصفية في الجملة، لأن وجود التعريف يتنافى مع وظيفة الوصفية في قواعد النحو، وبقاء حرف العلة في المضارع المعتل آخره المسبوق بـ(لا) يحتم النفي فيها، لتنافي وجود النهي الموجب للجزم، والعكس صحيح. ويبدو أن النظام النحوي في شقه الخاص بالتلازم، وما يضمنه من الحذف والاستتار، يظهر في أساليب الإعراب والتحليل النحوي في كثير من الأحيان بتقدير هذا المحذوف، أو الإشارة إلى المستتر، يقول الغلابيني في جامع الدروس العربية عند حديثه على أحكام خبر المبتدأ في الحكم الذي ترتب بالدرجة الرابعة وهو: "جواز حذفه إن دل عليه دليل"<sup>(68)</sup>، أي أنه موجود ويُقدَّر بحسب الدليل الذي يدل عليه، ولا يتجاهله القارئ دون تقدير.

أما التنافي فإن دلالاته تكون عاملاً مساعداً، لا يظهر في أساليب التحليل النحوي أو الإعراب غالباً<sup>(69)</sup>، ولا ين يعي ش إشارة مهمة، عبّر فيها عن فكرة التلازم ما بين المبتدأ والخبر، وأنها جملة مفيدة، تحصل الفائدة بمجموعها، فالمبتدأ معتمد الفائدة، والخبر محل الفائدة، فلا بد منهما، إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما، فيُحذف لدلالاتها عليه، وقوله: "لا بد منهما"<sup>(70)</sup>، تعني ما أشار إليه تمام حسان بالتلازم.

وأما الباحثون المحدثون فقد تابع بعضهم تمام حسان في أن التضام قرينة لفظية<sup>(71)</sup>، وتناول بعضهم الآخر هذه القرينة من غير ذلك الذي تم الحديث عليه<sup>(72)</sup>، فقد كان لأحدهم رأي خاص في قرينة التضام، وعبر عنها بمصطلح آخر هو (الاقتضاء النحوي)، الذي هو طلب الكلمة ما يتم معناها في النظم، وعنده أحد الأدلة التركيبية، وهو سبب العامل الإعرابي الذي يتضمن جمهور الوظائف النحوية المعروفة، كالتعدية والتعليل والظرفية والمعوية... إلخ، وهذا هو التلازم بعينه، فيما عدا التنافي قرينة سلبية تميز أنواع الوظائف والعلاقات<sup>(73)</sup>، وسيتم تناول قرينة التضام في جامع الدروس العربية في الإسناد الاسمي، بقسميها التلازم والتنافي، اللتان كان لهما حضور مهم فيه.

### 1) قرينة التلازم في الإسناد الاسمي في (جامع الدروس العربية)

كان لها حضور مهم في كتاب الغلابيني حيث قال في حديثه عن المبتدأ والخبر: "المبتدأ والخبر اسمان تتألف منهما جملة مفيدة، نحو الحق منصور والاستقلال ضامن سعادة الأمة"<sup>(74)</sup>، ولعل أجزاء الإسناد عامة متلازمة، سواء الاسمي أو الفعلي، حيث يوضح الغلابيني هنا ضرورة استدعاء الطرف الإسنادي الطرف الآخر، والحديث هنا على الإسناد الاسمي، فلا يحذف أحد طرفي الإسناد إلا لقرينة تدل عليه.

### 2) قرينة التنافي في الإسناد الاسمي في (جامع الدروس العربية)

أيضاً كان الاعتماد عليها واضحاً في (جامع الدروس العربية)، في الإسناد الاسمي، فقد ذكر في أحكام خبر المبتدأ قوله: "أن يكون مصدراً، أو اسم تفضيل مضافاً إلى مصدر، ويعدهما حال لا تصلح أن تكون خبراً، وإنما تصلح أن تسد مسد الخبر في الدلالة عليه، نحو تاديب الغلام مسيناً"<sup>(75)</sup>، والتقدير يحصل تاديب للغلام عند حصول الإساءة منه، ويلاحظ اعتماد الغلابيني على قرينة الصيغة الصرفية في تحليله الإعرابي النحوي، وذلك عندما حدد نوع المبتدأ، والحالة الإعرابية، فينفي عن المثال الصيغ الاشتقاقية كلها، وإنما جعله مصدراً، ويصح أن يكون اسم تفضيل مضافاً إلى مصدر، وفي ذلك تنافٍ عن الصيغة الأخرى (أفضل صلاتك خالياً مما يشغلك) التي لا يمكن أن تكون مشتقاً من المشتقات الأخرى، أو صيغة أخرى عدا تلك التي ذكرها.

### قرينة الأداة

وهي مبنى صرفي يؤدي إلى وظائف خاصة في التركيب النحوي، وهي قرينة لفظية "مستخدمة في التعليق"<sup>(76)</sup> وتعد من القرائن المهمة في الاستعمال العربي، والأدوات تعد من المبنيات فلا تظهر عليها العلامة الإعرابية، ومن ثم أصبحت ذات رتبة، شأنها في ذلك شأن المبنيات الأخرى التي تعينها الرتبة على الاستغناء عن الإعراب<sup>(77)</sup>.

ويجعل صاحب نظرية القرائن الروابط على نوعين، "أحدهما الأدوات الداخلة على الجمل، والثاني الأدوات الداخلة على المفردات"<sup>(78)</sup>، وجعل الأدوات الداخلة على الجمل لها الصدارة، أما الداخلة على المفردات فلها دائماً رتبة التقدم، ومما

(68) الغلابيني مصطفى: جامع الدروس العربية، 414/2.

(69) أشار تمام حسان إلى مسألة وثيقة الارتباط بقرينة التلازم والتضام وهي جواز الفصل أو عدمه بين المتلازمين، ينظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص 217 - 218.

(70) ابن يعي ش موفق الدين: شرح المفصل، إدارة المطبعة المنيرية، مصر (دون تاريخ)، 94/1.

(71) من هؤلاء محمد حماسة عبد اللطيف: ينظر العلامة الإعرابية، ينظر من الصفحة 84 إلى 94.

(72) من هؤلاء جطل: ينظر نظام الجملة، حيث درس ظاهرة التلازم، ينظر 503 / 2 - 504.

(73) قباوة: ينظر التحليل النحوي أصوله وأدلته، ص 175.

(74) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 409/2.

(75) السابق: 415/2.

(76) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 224، وقد تابعه تلميذه محمد حماسة عبد اللطيف، ينظر العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، ص 77 - 108 - 309.

(77) ينظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 224.

(78) السابق: الصفحة نفسها.

سبق يُستنتج أن الأداة تكون قرينة في أربعة جوانب، معناها الوظيفي أي عملها، ورتبتها، وتضامها مع غيرها، والعلامة الإعرابية فيما تعمل فيه<sup>(79)</sup>.

والحديث هنا على هذه الجوانب، في دراسة القرائن اللفظية باستثناء عملها، أي قرينة العلامة الإعرابية، وقرينة الرتبة، وقرينة التضام، حيث ذكر أحد الباحثين أن الحروف من العوامل الأساسية في اللغة العربية، وهي جزء من الأدوات لا يشملها جميعاً، ولكنها أقل قوة من الفعل في العمل، لأنها لا تعمل إلا فيما تأخر عنها<sup>(80)</sup>.

ويلاحظ اعتماد الغلابيني على هذه القرينة عند حديثه على أحكام خبر المبتدأ فيقول: لخبر المبتدأ سبعة أحكام... الخامس منها: وجوب حذفه في أربعة مواضع، والموضع الرابع منها: أن يكون بعد واو مُتَعَيِّن تكون بمعنى (مع)، نحو: كل امرئ وما فعل، أي: مع فعله...<sup>(81)</sup>، وهذه القرينة هي التي جعلت الغلابيني يجزم بأن (ما) الاسم الموصول هو الخبر، هي الأداة الواو التي بمعنى (مع)، والتي سبقت الخبر.

### قرينة النغمة

والقصد هنا الإطار الصوتي الذي تُقال فيه الجملة في السياق المقصود، حيث يعقد صاحب القرائن شبهاً بين الصيغ الصرفية التي للكلمات، وبين صيغ أخرى تنغيمية تتصل بالمعاني النحوية، " فالجمل التي تقع في صيغ وموازن تنغيمية إنما هي هياكل من الأنساق النغمية ذات أشكال محددة، أما الهيكل التنغيمي الذي تأتي به الجمل الاستفهامية غير الهيكل التنغيمي لجملة الإثبات... " <sup>(82)</sup>.

ويبدو أن هذه القرينة لا يمكن دراستها في تحليل النصوص المكتوبة، لأن النغمة لأداء ما تنحصر فيه بالنطق لهذه الكلمات، ومعرفة مواقع الفصل والوصل أو الوقف والابتداء، وهذه الأمور لا تتصل بإفراد النغمة في التحليل النحوي أو الإعرابي لنصوص مكتوبة، كنص كتاب (جامع الدروس العربية)، أو نص القرآن الكريم، وقرينة النغمة هي، كما ذكرنا، الإطار الصوتي الذي تُقال فيه الجملة في السياق، وهكذا تفقد هذه القرينة قيمتها في التحليل النحوي والإعرابي لنص مكتوب.

### الخاتمة

هكذا تم إسقاط القرائن، قرائن الإسناد الاسمي / المبتدأ والخبر، على كتاب جامع الدروس العربية للشيخ مصطفى الغلابيني، وكان الاهتمام موجهاً بالدرجة الأولى إلى تأصيل القرائن، حيث كان هذا العمل حلقة من سلسلة ستوالي، بإذن الله، في محاولة لتأصيل القرائن في دراسة قواعد اللغة العربية، وسيكون الاهتمام موجهاً إلى تعليم غير العرب قواعد العربية، مما يتيح لهم فهم النص المقروء دون حفظه عن ظهر قلب وعدم التفاعل معه، وقد خلص العمل إلى ما يلي:

اعتماد الغلابيني في كتابه جامع الدروس العربية على القرائن، وقد كان محور العمل قرائن الإسناد الاسمي / المبتدأ والخبر، فكان تحليله النحوي بالاعتماد على القرائن، بشكل غير مباشر، يوصله إلى القاعدة، وكانت القاعدة تساعد نوعاً ما في التحليل.

التحليل النحوي للوصول إلى القاعدة لا يمكن أن يتم بدون الاعتماد على القرائن، وكان النموذج الذي قُدِّمَ دليلاً على ذلك، حيث اعتمد الغلابيني على القرائن بشكل مباشر أو غير مباشر

(79) يُنظر حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص224.

(80) يُنظر حلواني: أصول النحو العربي، ص149.

(81) الغلابيني: جامع الدروس العربية، 416/2.

(82) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، ص226.

References / تَبَّتْ المصادر والمراجع

- (1) القرآن الكريم.
- (2) الجرجاني علي بن محمد. التعريفات. تحقيق إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1938.
- (3) جطل مصطفى. النحو والصرف 1. منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، حلب / سورية 1980.
- (4) ابن جني أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، الطبعة الثانية بيروت – لبنان (دون تاريخ).
- (5) حسان تمام. اللغة العربية معناها ومبناها. دار الثقافة الجزائر عين صالح، الطبعة الأولى، الجزائر 2001.
- (6) حلواني محمد خير. أصول النحو العربي. الناشر الأطلسي، مطبعة أفريقية الشرق الدار البيضاء، الطبعة الثانية، المغرب 1983.
- (7) عبد اللطيف محمد حماسة. العلامة الإعرابية بين القديم والحديث. جامعة الكويت، مطبوعات الجامعة الطبعة الأولى، الكويت 1984.
- (8) الزجاجي عبد الرحمن. الإيضاح في علل النحو. تحقيق مازن مبارك، الطبعة الخامسة، بيروت (دون تاريخ).
- (9) الزركشي بدر الدين. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، مصر 1957.
- (10) الزركلي خير الدين. الأعلام. دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان 2002.
- (11) الشيخ عبود زهرة. التحليل النحوي للآيات الكريمة حتى نهاية القرن الثاني الهجري. رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب 2007.
- (12) الغلابيني مصطفى محمد. جامع الدروس العربية. دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى إسطنبول/ تركيا 2014.
- (13) الفارسي الحسن بن أحمد. التعليقة على كتاب سيبويه. تحقيق عوض بن محمد القوزي، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، القاهرة 1989.
- (14) الفراهيدي الخليل بن أحمد. معجم العين. تحقيق: محمد مهدي المخزومي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، إيران (دون تاريخ).
- (15) قبلاوة فخر الدين. التحليل النحوي أصوله وأدلتها. مكتبة ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر الطبعة الأولى، مصر 2002.
- (16) الكفوي أيوب بن موسى. الكليات. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1974.
- (17) ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان 1988.
- (18) ابن هشام الأنصاري جمال الدين. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق مازن مبارك، دار الفكر، بيروت/ لبنان 1979.

### Kaynakça / References\*

- Abdüllatif, Muhammed Hamasa (1437/2015). *el-Alametü'l-İ'râbiyye beyne'l-Kadimi ve'l-Hadis*. el-Kuveyt: Matbuâtu Câmîâtu'l-Kuveyt,1984.
- Catal, Mustafa. *en'Nahv ve's-Sârf (I)*. Menşûrât Câmîâti Haleb Külliyyetü'l-Âdâbi ve'l-Ulûmi'l-İnsaniye, Suriye: 1980.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed (816/1413). *et-Târifat*. thk. İbrahim el-'İbarî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1938.
- Ensârî, İbn Hişâm (761/1360). *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Arîb*. thk. Mazin Mübark, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Fârisî, el-Hasan b. Ahmed (377/987). *et-Tâlikatu alâ Kitabi Sibeveyh*. thk. Âvad b. Muhammed el-Kuzi, Kâhire: Dâru'l-Amana,1989.
- Ferahidî, Halîl b. Ahmed (173/789). *Kitabu'l-Ayn*. thk. Muhammed el-Mahzumi, İnan: Müessesetü Dâru'l-Hicra, trs..
- Ğalayinî, Mustafa ( 1363/1944). *Camii'd-Durusi'l-Luğati'l-Âdâbiyye*. Türkiye: Dâru'r-Rauda 2014.
- Hassan, Tammam ( 1436/2014). *el-Luğatu'l-Arabiye Ma'nâhâ ve Mebnahâ*. Cezayir: Dâru's-Sekafe,2001.
- Helevânî, Muhammed Hayır. *Usûlü'n-Nahv el-Arabî*. Nşr. Atlasi, Matbaatu Afrikya eş'Şark, el-Mağrib: ed'Daru'l-Bayd âa,1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman (393/1002). *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccar, Lübnan: Dâru'l-Hüda, trs..
- İbn Manzûr, Muhamed b. Mukrim Cemalüddin (711/1311). *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır,1988.
- Kabava, Fahrüddin. *et-Tahlilün-Nahvî Üsûlühü ve Edilletühü*. Mısır: Maktebetu Naşirun ve eş-Şerike el-Mısriye el-Âlamiye lil-Neşr, Loncman, 2002.
- Kefevî, Eyüb b. Musa Ebu'l- Bâkâ (1094/1683). *el-Külliyât fi Mu'cemi'l-Mustalahât*. Dimaşk: Menşûrat Vezaratu's-Sekâfe ve'l-İrşad el-Kavmi, 1974.
- Kurân-ı Kerîm.
- Şeyh Abbud, Zehra. *et-Tahlilün-Nahvi lil-Âyâti'l-Kerîme hatta Nihayet el-Karn es-Sani el-Hicrî*. Câmîatu Halep Külliyyetü'l-Âdâbi ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Suriye: 2007.
- Zeccacî, Abdurrahman (337/952). *el'İzahu fi İlali'n-Nahv*. thk. Mazin Mübark, Beyrut: trs..
- Zerkeşî, Bedrû'd-Din (745/ 1344 ). *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbrahim, Dâru Ihyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır: 1957.
- Ziriklî, Hayreddin (1396/1975). *el-Âlam*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melayin, 2002.

\* Yukarıda vermiş olduğumuz Arapça kaynakçamızın latinize edilmiş halidir. Ayrıca burada kaynakçayı Türkçe'de kullanılan Latin harfleri sırasına göre düzenledik (Yazarın notu).

## نشأة الكتاتيب في بوركينا فاسو

Mahama Kouanda\*

Geliş Tarihi : 09 Eylül 2019

Kabul Tarihi : 27 Ekim 2019

### ملخص:

انطلقت فكرة نشأة الكتاتيب في عهد النبي (ص) واستمرت وتطورت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة في عهد عمر ابن الخطاب، وكل الخلافة الإسلامية التي قامت بعد حكم الخلفاء الراشدين اعتنت بالكتاتيب، لذلك انتشرت في كل المدن الإسلامية حتى وصلت إلى أفريقيا في جميع أطرافها، وهي أولى مدارس عرفها الأفارقة قبل مجيء الاستعمار، وحديثنا في هذه المقالة هي نشأة هذه المدارس في بوركينا فاسو وتطوراتها وأهم الكتب الإسلامية واللغة العربية التي تعتمد عليها في منهجها الدراسية، وكذلك ما واجهت هذه المدارس من المشاكل العدة من قبل الاحتلال الفرنسي، ودور العلماء والمشايخ في مقاومة المحتلبيين الفرنسيين وما بذلوا من الجهد للحفاظ على دينهم ومقدساتهم ووطنهم.

كما أنّ المقالة تتضمن معلومات أساسية عن دولة بوركينا فاسو كموقعها جغرافيا والمفهوم باسمها وتاريخ دخول الإسلام فيها ونسبة كل الأديان الموجودة فيها، إضافة إلى أهم المعلومات لهذه الدولة التي تبدو غربيا لدى كثير من أبناء القارة الأخرى.

تحتوي المقالة على المقدمة وستة مباحث والنتائج.

**الكلمات المفتاحية:** الكتاب، الكتاتيب، المراكز التعليمية الإسلامية، الاستعما الفرنسي، بوركينا فاسو، أفريقيا.

## BURKINA FASO'DA İSLAMİ EĞİTİM KURUMLARININ ORTAYA ÇIKIŞI

### Öz

Küttâb türü, eğitim öğretim müesseselerinin ana fikri, Hz. Peygamber (sas) zamanında ortaya çıkmış ve Hz. Ömer başta olmak üzere, bütün Hulefai Raşidin (ra) döneminde devam etmiş ve daha da gelişmiştir.

Daha sonraki hilafet dönemlerinde bütün İslam şehirlerine yayılan küttâb, Afrika'nın fethiyle, kıtanın her tarafına kurulmuştur. Küttâb/Ketâtîb, işgal güçlerinin Afrika'ya gelmeden önce tanıdığı ilk eğitim kurumlarıdır. Bölge halkı, İslam âlimlerinin bölgeye ulaşmasının hemen ardından kurdukları İslami eğitim kurumları olan küttâblardan hem dini hem de gerekli diğer eğitimler en güzel şekilde almışlardır. Küttâb görevlileri, 19. yüzyılın sonlarından itibaren eğitim sistemini geliştirmek amacıyla önemli çalışmalar yapmıştır. Eğitim programlarının yenilenmesi ve kalitenin artırılması amacıyla yaptıkları çabaların bir kısmı Batılı eğitim kurumlarının bölgede açılmaya başlamasıyla sekteye uğramıştır.

Küttâb/Ketâtîb okulların yöneticileri, öğretim elemanları ve öğrencileri kendi kültürleri ve eğitim müesseselerini korumak için ülkelerini işgal eden Fransız sömürgecilere ve onların getirdikleri eğitim sistemlerine karşı mücadele etmişlerdir.

Bu makalede, önce, kısaca Burkina Faso'nun genel tarihinden söz edecek, daha sonra Burkina Faso'daki bu okulların ortaya çıkışı, gelişmeler ve Fransız işgalinden sonra karşılaştığı sorunlar üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Küttâb/ Ketâtîb, Eğitim Kurumları, Burkina Faso, Fransız İşgali, Afrika

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, benhamad20@gmail.com, Orcid Id: 0000 0002 5645 0612/

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Kouanda, Mahama. "Burkina Faso'da İslami Eğitim Kurumlarının Ortaya Çıkışı / نشأة الكتاتيب في بوركينا فاسو". Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi / 4 (Ekim 2019): 76-85.

## THE EMERGENCE OF ISLAMIC SCHOOLS IN BURKINA FASO

### Abstract

The idea of the emergence of the traditional Islamic (Quran) schools (Katatib) was launched during the reign of the Prophet (saw) and continued and developed during the reign of the caliphs, especially during the reign of Omar Ibn al-Khattab. Nevertheless, the caliphate that was established after the rule of the guided caliphs (khulafa-a al-rashidiin) took care of this schools and they eventually spread in all Islamic cities until they even reached in all parts of Africa. These schools were the first to be known to Africans even before the advent of colonialism. In this article, we talk about the emergence and development of these schools in Burkina Faso, the most important Islamic and Arabic books used in their curriculum, the problems they faced from the French colonialists and the role played by scholars and sheikhs in resisting the French colonialists and their selfless efforts to preserve their religion, their sanctities and their homeland.

Furthermore, the article also contains an overview of the state of Burkina Faso whereby we talk about its geographical location, the concept in its name, the date of entry of Islam and the proportion of all the religions in it. In addition to the most important information about this country that seems strange to many people in other continents.

**Keywords:** Katatib, Kuttab, Education institutions, Burkina Faso, French colonization, Africa

### المقدمة

لقد اهتم المسلمون قديما وحديثا بدراسة اللغة العربية بغية حفاظها من الضياع بسبب تعاقب العصور، وصونها من اللحن بسبب دخول الأعاجم في الإسلام، وكذلك أنّ اللغة العربية جزء لا يتجزأ من الإسلام هما وجهان لعملة واحدة، لأن الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه الكريم باللغة العربية إضافة إلى تدوين السنة النبوية المطهرة بها فصارت لغة رسمية للإسلام والمسلمين، ونالت منزلة عالية ومكانة رفيعة عند المسلمين عربا وعجما. وبذل الكل جهده في خدمتها، بعضهم ألفوا كتباً عديدة في قواعد اللغة العربية وآدابها المتمثلة في النحو والصرف والبلاغة والأدب العربي في جميع أطواره، ومنهم من وضعوا المناهج والأساليب لدراستها بطريقة ميسرة للطلاب المبتدئين وخاصة للناطقين بغيرها لكي ينالوا حظهم ونصيبهم في هذه اللغة.

منذ فجر دخول الإسلام في بوركينا فاسو وأبنائها مهتمون بتعليم اللغة العربية ونشرها قبل مجيء الاستعمار في قارة السمراء، في بداية الأمر قاموا بإنشاء الكتاتيب ووضعوا المنهج وطرق التدريس فيها وانتشرت خطوة بعد خطوة في كل أطراف البلاد بفضل جهود الطلاب الذين هاجروا طلبا للعلم في المراكز المشهورة في غرب إفريقيا مثل مدينة تمبكتو<sup>1</sup> وغاؤ<sup>2</sup> وطوبى<sup>3</sup>، ثم عادوا مشايخا ومعلمين لمدارس القرآن واستمروا على هذه الحالة في نشر العلم وتربية أبناء المسلمين على منهج كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم إلى أن جاء الاستعمار وضيق على الكتاتيب والقائمين بأمرها وكاد عليها كل المكائد لكنه فشل في إيقاف مسيرتها بفضل الله سبحانه وتعالى حيث قال في محكم تنزيله: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنالنا لحافظون)<sup>4</sup>.

### المبحث الأول: التعريف عن دولة بوركينا

#### 1- المدلول اللغوي لعبارة بوركينا فاسو:

بوركينا- فا- سو، تركيب محليّ مكونة بكلمات ثلاث:

- " بوركينا" كلمة موريّة<sup>5</sup> تعني العادل تارة، والحرّ تارة أخرى. يقولون:

"أَبْسَلَا بُورْكِندِي" من لغة موري بمعنى أعتقه من العبودية. ويقولون: "رُوكَدَا يَا بُورْكِنَا" بمعنى: هذا الرجل عادل

ذو مروءة، لا يقبل الذل، ولا يرتكب الرذائل مثل الزنا والسرقعة وغيرهما.

- "فا"<sup>6</sup> كلمة جولوية تعني الأب يقولون (أنفا) بمعنى أبي.

- "سو" كلمة جولوية كذلك وتعني: الدار.

<sup>1</sup>تمبكتو: كانت عاصمة لمملكة مالي الإسلامية حيث منارة العلم ومجمع العلماء

<sup>2</sup>غاؤ أو جاو: مدينة في شمال مالي تقع على ضفاف نهر النيجر

<sup>3</sup>طوبى: ثاني أكبر المدن السنغالية بعد عاصمة داكار أسست عام 1887 على يد العالم السنغالي الشيخ أحمد بمبا

<sup>4</sup>سورة الحجر، الآية 9

<sup>5</sup>من لغة موري وهي أكبر اللغة المحلية في بوركينا فاسو

<sup>6</sup>يعني من لغة جولا وهي لغة منتشرة في غرب إفريقيا ومعروفة بلغة بامبرا في بعض البلدان

إذا "بوركيينا فاسو" تعني بلد الرجال العدول، لا بلد الرجال الأحرار كما يترجمونها إلى الفرنسية بقولهم: "le pays des hommes integres" الأرجح والأصح عندنا هو بلد الرجال العدول أو الطيبين وليس بلد الرجال الأحرار<sup>7</sup>.

## 2- المعلومات العامة لبوركينا فاسو

دولة بوركينا فاسو هي دولة واقعة في غرب أفريقيا، حيث تحيط بها ستة دول، وهذه الدول هي: مالي من الشمال، والنيجر من الشرق، وبنين من الناحية الجنوبية الشرقية، بالإضافة إلى كل من توغو وغانا من الناحية الجنوبية، وكذلك ساحل العاج من الجهة الجنوبية الغربية، وتقع هذه الدولة ضمن مجموعة من دول الصحراء الكبرى الموجودة في أفريقيا، وتبلغ مساحتها ما يقارب من 274,200 كم<sup>2</sup>

نالت استقلالها من فرنسا عام 1960م عاصمتها واغادوغو، دخل الإسلام فيها ما بين القرن الأول والخامس الهجري وهو تاريخ دخول الإسلام في إمبراطورية غانا حيث أن معظم مناطق بوركينا فاسو كانت تابعة لإمبراطورية غانا الإسلامية<sup>8</sup>.

## 3- توزيع الأديان في بوركينا فاسو

المسلمون في بوركينا فاسو أكثرية وليسوا أقلية ففي إحصاء سكاني في 1998م تمهيداً للانتخابات الرئاسية لعام 1999م، كانت نسبة المسلمين 65% والكاثوليك في حدود 8% والبروتستانت 7% والوثنيين 19% وتبلغ نسبة المسلمين في الإحصائيات الحديثة 70% تقريباً. وعدد المناطق ذات الأغلبية المسلمة 22 إقليمياً، والمناطق ذات الأغلبية المسيحية إقليمياً، والمناطق ذات الأغلبية الوثنية سنتة أقاليم، وتتعاقد نسبة المسلمين مع المسيحيين في أربعة أقاليم<sup>9</sup>.

## المبحث الثاني: مفهوم الكتاتيب ونشأتها في بوركينا فاسو

**1- تعريف الكتاتيب:** جمع كَتَاب: وهو مكان للتعليم الأساسي، كان يقام -غالبا- بالمساجد، لتعليم القراءة والكتابة والقرآن الكريم، وشيء من علوم الشريعة واللغة العربية، والتاريخ والرياضيات، وهو ما أشبه بالمدرسة الابتدائية اليوم<sup>10</sup>.

**2- نشأة الكتاتيب في بوركينا فاسو:** قبل الحديث عن نشأة الكتاتيب في بوركينا فاسو نلقي الضوء على نشأة الكتاتيب عند المسلمين عموماً. انطلق العمل بفكر إنشاء الكتاتيب في وقت مبكر في تاريخ الإسلام، وذلك في السنة الثانية من الهجرة النبوية ونشوء الدولة الإسلامية، وهذا ما توضحه الرواية المشهورة التي فيها: أن النبي صل الله عليه وسلم قد جعل فداء بعض أسرى بدر ممن لا مال لهم، أن يعلم واحد منهم عشرة من الغلمان فيخلى سبيله، فكان ممن تعلم منهم زيد بن ثابت رضي الله عنه، وأضاف ابن كثير: أن غلاماً من هؤلاء المتعلمين جاء إلى أمه يبكي فقالت ماشأئك؟ فقال: ضربني معلمي<sup>11</sup>. ولم يقتصر هذا التعليم الابتدائي الأساسي في الكتاتيب على الغلمان الصغار، بل اتسعت هذه الفكرة لتشمل الكبار من الرجال الأميين، ويدل على ذلك ما هو مروى عن عبد الله ابن سعيد ابن العاص رضي الله عنه أن النبي صل الله عليه وسلم أمره أن يعلم الناس الكتابة في المدينة وكان كاتباً محسناً. ويؤكد هذا ما قاله عبادة بن الصامت: علمت ناساً من أهل الصفة الكتابة والقرآن. وذكر الكتاتيب رحمه الله أن أصحاب النبي صل الله عليه وسلم كانوا يسلمون شيوخاً وكهولاً وأحداثاً، وكانوا يتعلمون العلم والقرآن والسنن<sup>12</sup>.

وبعد انطلاق فكرة تعليم الابتدائي وتعليم الكبار في عهد النبي، توسع العمل بذلك في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه، ومما يدل على هذا: أن أطفال الكتّاب في المدينة المنورة، خرجوا إلى ظاهرها في يوم خميس لاستقبال أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب عند عودته من رحلة فتح بيت المقدس، فأصابهم -من السير على الأقدام في الذهاب والإياب- عناء شديد، فأشار عمر رضي الله عنه ألا يذهب الأطفال إلى الكتّاب في يوم الجمعة التالي، ليسترجحوا ممّا نالهم، وصار الأمر بعد ذلك عادة متبعة، في أن يكون يوم الجمعة يوم راحة وإجازة، ليس لأطفال الكتاتيب وحدهم، بل لسواهم من المشتغلين في دواوين الدولة وإدارته<sup>13</sup>.

<sup>7</sup>سانفو تاسري، الأدب العربي في بوركينا فاسو من خلال علماء منطقة سغبتنغا، بحث مقدم إلى كلية اللغة العربية في جامعة الإسلامية بنيجر لنيل درجة الإجازة العليا (ميتريز) 2012م) 7.

<sup>8</sup>اتحاد طلاب بوركينا فاسو في ليبيا، بوركينا فاسو خصائص ومميزات، (مكتب اتحاد الطلاب في كلية الدعوة بليبيا 2006م) 5.

<sup>9</sup>كبري عمر، الدعوة وأحوال الدعاة في غرب إفريقيا بوركينا فاسو نموذجاً، بحث مقدم للمشاركة في المؤتمر العلمي السادس لطلبة وطالبات في (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة السعودية، 2015م) 7.

<sup>10</sup>ينظر في محمد بن سحنون، آداب المعلمين، (مكتبة الفقه المالكي 1972م) 33

<sup>11</sup>أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري، البداية والنهاية، ج 5 (دار الفكر 1986 م) 256

<sup>12</sup>محمد عبد الحّي بن عبد الكبير الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتب الإداري، ج 2 (دار الأرقم - بيروت) 162

<sup>13</sup>الكتاني المرجع نفسه 294.

انتشرت الكتابات انتشاراً كبيراً ومبكراً في العواصم والمدن الإسلامية، فما من مدينة أو بلدة أو قرية فتحها المسلمون إلا وأنشئوا فيها كتابات لتعليم أولادهم الذكور والإناث ويؤكد ذلك ما قال غياث ابن أبي شبيب: كان سفيان بن وهب صاحب رسول الله صل الله عليه وسلم يمر علينا ونحن غلمان بالقيروان-بتونس- فيسلم علينا في الكتاب وعليه عمامة قد أرخاها من خلفه<sup>14</sup>.

إن نشأة الكتابات وانتشارها في بوركنيا فاسو كانت متزامنا مع دخول الإسلام فيها، وأن بداية هذا العهد الإسلامي في بوركنيا فاسو جدير بالعناية والإهتمام لأنه أحدث نقلة تاريخية لسكان هذه المنطقة، فبعد أن كانوا يشكلون نظاماً سياسياً وعسكرياً وتالياً يهدد من جاوره من سلاطين مسلمين أمثال مملكة مالي وصنغي بالشمال. فقد تحولت أفراد كبيرة من هذا الشعب إلى مسلمين وازداد إقبالهم على التعليم الإسلامي فسافر الكثيرون صوب المراكز الإسلامية التي كانت معروفة بالعلم والعلماء فقصودوا تمبكتو<sup>15</sup> وجني وغازو<sup>16</sup> ودرسوا على علمائها واستمعوا من محدثيها ودرسوا في كتاباتها ثم عادوا ليحدثوا تغييراً ملموساً في المجتمع حيث تزايد عدد المقبلين على الكتابات بفعل الانتشار الواسع والسريع لتلك الكتابات وقد ساعد على هذا الانتشار السريع طبيعة الترحل الذي يتميز به أغلب معلمي الكتابات، لأنهم كانوا يتجولون بطلابهم في اتجاهات مختلفة في أنحاء البلاد، دون الاقتصار على مناطق المسلمين فقط<sup>17</sup>.

كان مظهرهم وأخلاقهم جذاباً عند معظم القبائل فقد ينضم إليهم في طريقهم تلاميذ جدد من أبناء القبائل الذين تأثروا بمعاملاتهم الطيبة، ويعودون بعد تعليمهم ليصبحوا معلمين في قرأهم فينشرون نور العلم والإسلام بين السكان. وبهذه الطريقة نشأت الكتابات وانتشرت في كل البلاد، والكتابات هي المدراس الإسلامية الأولى التي عرفت في بوركنيا فاسو وأسأتتها كانوا متعمقين في فنون مختلفة من العلم، يهاجر إليهم طلاب العلم بمختلف مستوياتهم بعضهم في المستوى الأساسية أو المتوسطة، وبعضهم على مستوى التخصص مثل المرحلة الثانوية والآخرين على مراحل الدراسات المتقدمة الموازية للمرحلة الجامعية، وما بعدها حسب اصطلاحاتنا المعاصرة<sup>18</sup>.

ذكر عبد الرحمن سانفو<sup>19</sup>: "أن أول ظهور الكتابات في بوركنيا فاسو كانت تسمى في بعض المناطق ب" كَرَانْدَاو" <sup>20</sup> نسبة إلى الخطب التي تستخدم كوقود لإيجاد الضوء في الدروس الليلية، ثم تطور الزمان إلى مرحلة يستخدمون المصابيح التقليدية في الأوقات الليلية وفي الفجر قبل زوال الظلام، وفي عهدنا الحالي مع تطور التكنولوجيا صار أصحاب الكتابات يستفيدون بالكهرباء الحديثة في الأوقات الليلية، وخاصة الكتابات الموجودة في المدن الكبيرة ولا يزال الوضع صعباً في الكتابات المتواجدة في بعض المدن الصغيرة وفي القرى النائية التي لم يصل إليها الكهرباء، ومن أشهر المدن التي عرفت بالكتابات في بوركنيا فاسو: منطقة سَغْبَتِنْغَا Sagbtenga، رَكَي رَاكَي Rakay، كُغْرَسِينْغِي Kugrsienge، رحمة الله Rahmetullah، بُوْبُو دِيُو لَأَسُو Bobo Coulasso، كِيَلَا Kela، يِيْلُو Yiilu، سَاب لُوْيِي Sabloasen، بُوْكُو Bawku ، نِيْنْغِيْدِي Nyangide<sup>21</sup>. وأضاف فضيلة الشيخ أن في بعض الكتابات يتم اندماج بين الطلاب المتقدمين والمبتدئين في حلقة واحدة بينما يتم الفصل بينهم في بعض الكتابات، وأقصد بالمتقدمين أي الطلبة الذين أكملوا دراسة القرآن الكريم وانتقلوا إلى دراسة الكتب الإسلامية واللغة العربية وآدابها، والمبتدئين هم الذين لا يزالون في دراسة القرآن الكريم أو الذين في مرحلة تعليم الحروف الهجائية<sup>22</sup>.

كانت الكتابات قائمة على معلم واحد وتلاميذه، فالمعلم يقوم بواجبه تجاه الكم الهائل من التلاميذ الذين يختلفون غالباً في المستويات العلمية وتتباين لغاتهم أحياناً، وفيهم فروق فردية، فتجد هذا متقدماً في الفهم وذاك بليداً، وهذا متعثر اللسان وذاك طلق اللسان، كما أن عامل العمر واضح التباين لدى بعض طلاب الكتابات، فقد يضم المعلم الواحد ثلاث مجموعات، كل مجموعة تتمتع إلى مرحلة عمرية معينة. ومن هنا تبرز أهمية تزود أستاذ الكتاب بأساليب تربوية تمكنه من مواجهة المواقف المختلفة بروح تربوي عالي يعالج فيها المشاكل ويجتث جذورها<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> أبو غدة، حسن عبد الغني، دور الوقف في تعزيز التقدم المعرفي، بحث مقدم للمؤتمر الثالث للأوقاف (بالمملكة العربية السعودية، 2009م)، 201-203.

<sup>15</sup> تمبكتو: عاصمة مملكة مالي الإسلامية

<sup>16</sup> جني وغازو: من المراكز الإسلامية المهمة في مملكة مالي الإسلامية

<sup>17</sup> غنمي عمر، تطور التعليم الإسلامي في بوركنيا فاسو، بحث مقدم لنيل درجة دبلوم العالي في (مركز البحوث والترجمة بجامعة إفريقيا العالمية، 1993م) 10.

<sup>18</sup> غنمي عمر، المرجع نفسه 10

<sup>19</sup> الشيخ العلامة عبد الرحمن سانفو من كبار العلماء في بوركنيا فاسو لديه حلقة علمية في فناء داره يأتيه طلبة العلم من كل صوب وحذب كان يفسر القرآن الكريم باللغة المحلية في جامع الكبير بعاصمة واغادوغا منذ سنين فلما ضعف بصره ووهن عظمه ترك إلقاء درس التفسير في الجامع الكبير واكتفى بمجلسه الذي أنشأه أمام داره، ولا يمكن الحديث عن المفسرين في بوركنيا فاسو إلا ويشار إليه بالبنان بسبب تعمقه في فن التفسير وفصاحته. لقد تخرج في حلقاته ثلة وكوكبة من العلماء، فقل من مدينة أو قرية في بوركنيا فاسو لا يوجد فيها طالب من طلابه يجتهد في الدعوة ونشر العلم.

<sup>20</sup> من لغة موري وتعني مدرسة الخطب إشارة إلى الخطب الذي يستخدم لإيجاد الضوء في الدراسات الليلية

<sup>21</sup> كل هذه المدن المذكورة تعتبر من المراكز الإسلامية وموطن العلماء في بوركنيا فاسو غير أن مدينة بوكوحاليا تابعة لدولة غانا بعد ترسيم الحدود بين الدولتين

<sup>22</sup> سانفو عبد الرحمن، المقابلة الشخصية بتاريخ 2018/10/18م

<sup>23</sup> غنمي عمر، المرجع السابق 11.



### المبحث الثالث: منهج التعليم للكتاتيب في بوركينا فاسو

إن المنهج المعروف لدى بوركينابيين في الكتاتيب، هو أن الطالب يبدأ عادة بتعلم الحروف الهجائية ويتعلمها بكل الحركات الثلاثة ثم تركيب الحروف مع بعضها البعض لتكوين الكلمات ويستمر بهذا الشكل إلى أن يتمكن من التمييز بين الحروف المتشابهة في الشكل والمتقاربة في الصوت ويستطيع قراءتها بشكل صحيح سواء كان الحرف في بداية الكلمة أو في الوسط أو في الأخير.

وينتقل الطالب بعد ذلك إلى مرحلة قراءة القرآن الكريم نظرا دون حفظا إلى أن يختتمه، وبعد الختم ينتقل إلى مرحلة دراسة الكتب الفقهية والأدبية، ثم مرحلة تفسير القرآن الكريم، وهو عبارة عن ترجمة الآيات إلى اللغة المحلية التي يفقها الطالب. يرى بعض الكتاب والباحثين أن الكتاتيب كانت على نوعين:

النوع الأول: يتعلم الصبيان فيها قراءة القرآن فقط من غير حفظ، والنوع الثاني: أن يختم القرآن الكريم حفظا، والنوع الأول هو الأكثر انتشارا في بوركينا فاسو، والعمر المحدد للالتحاق بهذه المدارس هو أن يكون الطالب في الخامس من عمره، غير أن هذا الشرط غير إلزامي قد يلتحق الطالب بالكتاتيب وهو في العاشر من عمره أو أكثر من ذلك، أما عن المؤهلات للمعلم أو الشيخ فلم يكن يشترط حفظ القرآن كاملا، بل يكفي أن يتقن الطالب قراءة القرآن الكريم ويحفظ النصف الثاني من الجزء الأخير في القرآن ابتداء من سورة الأعلى إلى سورة الناس، وبالنسبة أوقات التدريس فكانت تختلف حسب الكتاتيب ففي الكتاتيب الكبيرة يتم التدريس نهارا وليلا، وفي الكتاتيب الصغيرة غالبا يتم التدريس بالليل فقط. وفي بعض الكتاتيب يقيم الطلاب عند الشيخ يخدمونه وأهله، وأحيانا يأتون له بالأطعمة والأموال من خلال جمع الصدقات والتبرعات التي يجدها من بعض المحسنين<sup>24</sup>.

والتعليم في الكتاتيب يكون مجانا، وعند ختم القرآن أو نهاية مراحل التعليم يأتي الطالب بالهدايا أو عطايا للشيخ غالبا تكون من المواشي أو النقود، وبعض المواد الغذائية، أما عن الوسائل التعليمية وطرائق التدريس في الكتاتيب فقد كانوا يستخدمون الألواح الخشبية أو المعدنية والمداد والأقلام الخشبية، حيث كان الطالب يكتب الآيات القرآنية في اللوحة وبعد إتقان قراءتها أو حفظها، يغسل المكتوب ثم يكتب الدرس التالي ويستمر بهذا الشكل إلى يصل في سورة يس هناك يسمح له بأن يحمل المصحف الكريم وبعض الكتاتيب لا يسمح للطالب حمل مصحف الكريم إلا بعد وصوله إلى سورة مريم، وفي تدريس الكتب فإن الشيخ يعتمد على طريقة الإلقاء والتلقين ويشرح الدرس باللغة المحلية وكان بعضهم يشرح الدرس عن طريق الكتابة والرسم على الأرض لكي يسهل للطلاب استيعاب الدرس، كانوا ينظمون الحفلات للطلاب الذين أكملوا قراءة القرآن الكريم، يقدمون الدعوة إلى الشيوخ ورؤساء القبائل ووجهاء المنطقة لمشاركة الإحتفال، وفي الحفلة يصعد الطالب المختتم منصة ليتلو سورة الفاتحة وسورة البقرة إلى قوله تعالى: "أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون" ثم يقرأ خواتيم سورة البقرة من قوله تعالى: "أمن الرسول" إلى آخر السورة، وفي الختام يدعو له الشيوخ والأساتذة بالخير والبركة. وللكتاتيب شهادات وإجازات علمية تعطى الطالب بعد نهاية المراحل الدراسية، حيث تمنح الشهادة لمن ختم قراءة القرآن وهي عبارة عن لوحة مزينة مكتوب على وجه الأول سورة الفاتحة وبداية سورة البقرة إلى نهاية الآية الخامسة، وفي الوجه الآخر يكتب أواخر سورة البقرة من "أمن الرسول" إلى نهاية السورة، والإجازات العلمية في نظام الكتاتيب عبارة عن إذن الشيخ للطالب الذي أكمل دراسته أو تخصص في فن من الفنون وأراد تأسيس الكتاب أو المجلس فإن الشيخ يجيزه بتعليم ما تعلم منه للأخرين وهذه الإجازة تكون شفويا وليس كتابيا وهذا هو المعروف قديما أما الآن ومع تطور الزمان فإن بعض الشيوخ يقدمون الشهادات للطلاب الذين أكملوا دراستهم خاصة الذين أكملوا دراسة التفسير<sup>25</sup>.

أما البنات فلم يكن لهن نصيب في التعليم الكتابي إلا قليلا، حيث أن معظم الأفارقة ترسخ في أذهانهم أن دور النساء مقصور في الأعمال المنزلية كطبخ الطعام وتربية الأولاد وتنظيف البيت، وهذا هو سبب غياب البنات منذ عهد القديم في المراكز التعليمية في أفريقيا، أما الآن فقد انخفضت هذه الفكرة بالنسبة كبيرة جدا بسبب جهود العلماء والمثقفين، فقد بذلوا جهدا هائلا في توعية المجتمع وتنقيفهم فعرفوا بأن دور المرأة في المجتمع أكبر مما كانوا يتصورون لذلك نجد أن البنات في وقتنا الحالي ينافسن البنين في المدارس والجامعات<sup>26</sup>.

### المبحث الرابع: من أهم المشاكل التي تعاني منها الكتاتيب

غياب التنظيم حيث كان العمل يسير عفويا، فمكث بعض الطلبة سنوات طويلة جدا في التعليم وقد يرجع بعضهم بلا علم مع أنهم قضوا سنوات كثيرة في الكتاب، ندرة الكتب الإسلامية الصحيحة في الكتاتيب آنذاك فكانوا يعتمدون على

<sup>24</sup> خالد حسن عبد الله: التعليم العربي الإسلامي في نيجيريا، (مجلة قراءات إفريقية، المنتدى الإسلامي، العدد (15) 2013م) 60.

<sup>25</sup> خالد حسن عبد الله المرجع نفسه 69.

<sup>26</sup> نابالوم موسى، تاريخ التربية والتعليم في بوركينا فاسو، (المكتبة الوطنية البوركينابي، 2013م) 49.

الكتب الغربية المليئة بالأفكار الباطلة والأكاذيب والخرافات والقصاص الإسرائيلية التي لا أصل لها من الصحة، الاعتقاد الباطل في أن تفسير القرآن لا يجوز لمن لم يتجاوز عمره أربعين سنة، عدم توفير الطالب فرصة كافية ليتفرغ في دراسته، لأن كثير من الأسر لا تعطي وقتا كافيا للأولاد فيبدأون الدراسة ثم ينقطعون للقيام ببعض الأعمال الأسرية، إنشغال بعض الطلبة في علم الأسرار والشعوذة والسحر وإهمال الجانب الديني، لأن بعض الطلبة في الكليات يهتمون بعلم الأسرار والاستعانة بالجن لمعرفة بعض الأمور ولا يفقهون شيئا من المسائل المهمة في العقيدة الإسلامية، الجهل والمبالغة في تقديس كل ما كتب باللغة العربية، فيحبهم الشديد لدينهم واللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم جعلهم يزعمون أن أي كتاب أو كراسة أو ورقة مكتوبة باللغة العربية ديننا، حتى ولو كان المكتوب كلاما عاديا لا تمد إلى الإسلام بأية صلة<sup>27</sup>.

### المبحث الخامس: أشهر الكتب المستعملة في كتابات بوركينافاسو

أ - العلوم الإسلامية: وهي العلوم الأساسية في نظام الكتابات حيث أن هدف هذه المؤسسات هي تربية أبناء المسلمين وتعليمهم أمور دينهم ومن أهم الكتب المستعملة والمشهورة في هذا المجال ما يأتي:

1- كتاب مختصر الأخضر، للإمام أبي زيد عبد الرحمن بن محمد الأخضر<sup>28</sup> على المذهب المالكي وهذا الكتاب صغير الحجم يتناول المسائل في فقه العبادات، في معظم الكتابات يبدأ بهذا الكتاب في الدروس الفقهية لكونه مختصرا ومناسبا للمبتدئين.

2- متن العشماوي في الفقه المالكي، للعلامة عبد الباري العشماوي الرفاعي<sup>29</sup>، هذا الكتاب من أهم الكتب المالكية انتشارا في غرب أفريقيا وكذلك من أهم المقررات الفقه المالكي في الأزهر الشريف وفروعه والكتاب يتناول فقه العبادات على المذهب المالكي.

3- كتاب المقدمة العزوية، للعلامة أبي الحسن علي بن خلف الشاذلي المالكي<sup>30</sup> هذا الكتاب من سلسلة الكتب المالكية التي يدرسها الطالب في فقه العبادات وفي هذا الكتاب يبدأ الطالب دراسة علم الفرائض وفقا لمنهج الكتابات في غرب أفريقيا عموما وفي بوركينافاسو خصوصا.

4- صحيح البخاري وصحيح مسلم، سيرة ابن هشام، تفسير الجلالين، نسبة إلى جلال الدين السيوطي، وجمال الدين محمد المحلي، رياض الصالحين، للإمام النووي، الشفاء لقاضي عياض، بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني، الموطأ للإمام مالك، المنظومة القرطبي للعلامة أبي بكر يحيى الأندلسي<sup>31</sup>. وهذه المنظومة تناول الموضوعات في فقه العبادات على مذهب إمام مالك وبعضهم يسمونه ب (أرجوزة الولدان) لأن مشايخ الكتابات يحثون الطلبة الصغار بحفظه لكي يتمكنوا من ضبط أحكام الفقه المالكي بطريقة ميسرة.

ب - اللغة العربية: وهي تأتي بعد العلوم الإسلامية من حيث الأهمية، والهدف في تعليمها هو أن يتمكن الطالب في إتقانها كعرفة القواعد النحوية والصرفية واكتساب المفردات من خلال الكتب الأدب العربي شعرا كانت أو نثرا، ومن أكثر الكتب العربية المستعملة والشائعة في الكتابات الموجودة في أفريقيا هي:

1- المقامات الحريري، القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبو محمد الحريري<sup>32</sup>، هو كتاب لغوي ثري ويتناول قصص مسجوعة، تقع حوادث كل قصة في مكان تنسب إليه المقامة، وهي من قمم الأدب في الصنعة اللغوية والإتقان، إلى جانب السبك القوي وامتلاك ناصية الكلام، وكما يتناول القصص بأسلوب لغوي رفيع المستوى لذلك نجد أن مشايخ الكتابات لا يدرسون الطالب هذا الكتاب إلا بعد تمكنه من الكتب اللغوية التي تتناول الشعر العربي من العصر الجاهلي وإلى صدر الإسلام لأن هذا الكتاب بمثابة المستوى الأخير من الناحية اللغة العربية ويمكننا أن نقول بمصطلح المعاصر إنه بمثابة الدراسات العليا المعروفة في الجامعات المعاصرة.

2- الستة الشعراء (أشعار الستة جاهليين)، المؤلف أبو الحجاج، يوسف بن سليمان بن عيسى الشنتمري الأندلسي المعروف بالأعلم (المتوفى: 476هـ). هذا الكتاب جامع أشعار ستة شعراء جاهليين: امرئ القيس وعلقمة بن عبيدة والناطقة الذبياني وزهير بن أبي سلمى وطرفة بن العبد وعترة بن شداد. وقد سرد لكل واحد منهم قصائد كثيرة بلغت لبعضهم

<sup>27</sup> نبالوم موسى، المرجع نفسه 51.

<sup>28</sup> ولد في قرية بسكرة بالجزائر سنة 918هـ وتوفي في السنة 983هـ هو فقيه مالكي له مؤلفات كثيرة في الفقه وعلم الفلك.

<sup>29</sup> هو أبو العباس عبد الباري ابن أحمد ابن عبد الغني ولقب بالعشماوي نسبة إلى قرية عسما في المنوفية شمال القاهرة، وهو من علماء القرن العاشر الهجري. لم أعث على ترجمته بالكامل حين اطلاعي على كتب التراجم والتاريخ سوى هذه المعلومات البسيطة التي وجدتها في مقدمة كتاب متن العشماوي.

<sup>30</sup> علي بن محمد بن خلف بن جبريل المنوفي نسبة إلى مدينة منوفيا في مصر له عدة السالك على مذهب مالك والجوهره المصنونة بشرح الأجرومية وشفاء العليل في لغات خليل توفي في 939هـ

<sup>31</sup> أبو بكر، يحيى بن سعدون بن تمام، الأزدي القرطبي المقرئ النحوي، ولد في سنة 486هـ وتوفي في مدينة موصل بالعراق سنة 567هـ.

<sup>32</sup> القاسم بن علي بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريري البصري: الأديب الكبير، صاحب «المقامات الحريرية سماه "مقامات أبي زيد السروجي" وسمي بالحريري نسبة إلى عمل الحرير أو بيعه، ولد في البصرة سنة 446هـ وتوفي فيها سنة 516هـ.

بضعة وثلاثين، كما أضيف الى الكتاب. تراجم ودراسات عن بعض الشعراء الجاهليين مثل عدي ابن زيد وليبيد ابن ربيعة وسموأل ابن عادي وغيرهم من الشعراء الجاهليين.

3- ديوان الوسائل المتقبلة، لأبي زيد عبد الرحمن الفزازي الأندلسي<sup>33</sup>، وهو كتاب منظوم في مدح النبي صل الله عليه وسلم، وذو مستوى رفيع من اللغة العربية، وقد رتب أبو زيد أبواب الكتاب بنمط الحروف الهجائية فبدأ بحرف الهمزة إلى حرف الياء لقد نال هذا الكتاب شهرة في قارة أفريقيا وخاصة في غربها فما من مناسبة إسلامية إلا وتجد العلماء يرددون الأبيات من هذا الكتاب وخاصة في شهر المولد النبوي، ولكل قبيلة طريقته الخاصة في إنشاد هذه القصائد المباركة.

4- قصيدة البردة والهمزية للإمام البوصيري<sup>34</sup>، واسم القصيدة هو (الكواكب الدرية في مدح خير البرية) لكنها اشتهرت باسم (البردة) وهي من أروع قصائد المدائح النبوية وتحتوي نحو 160 بيتاً، وتبلغ القصيدة الهمزية 450 بيتاً وتعتبر من ضمن أروع القصائد للإمام البوصيري لكنها لم تنل الشهرة التي نالتها قصيدة البردة.

5- متن الأجرومية، لابن الأجروم<sup>35</sup> وكتاب متن الأجرومية من الكتب القواعد النحوية التي يبدا بها الطالب وقد بدأ ابن الأجروم كتابه بالكلام وأنواعه وتسلسل مع المواضيع بأسلوب ابتكره، سهل المنال للطلاب. يعتبر من أهم متون النحو العربي ولأهمية الأجرومية البالغة فقد تصدى لشرحها جهابذة العلماء والنحاة قديماً، وتدرس في جل جامعات اللغة والشريعة الإسلامية.

6- ملححة الإعراب، لأبي القاسم ابن علي الحريري البصري<sup>36</sup> في هذا الكتاب ركز الحريري في الإعراب فقدم الكثير من أبواب الإعراب واللغة عموماً في نظم يسير سهل التلقي والفهم، فبيدأ بباب الكلام، وباب الاسم، وباب الفعل، وباب الحرف، ويعرج على النكرة والمعرفة، وقسمة الأفعال، وباب الإعراب، وحروف القسم وباب الإضافة، وباب المبتدأ والخبر، وتقديم الخبر والاشتغال، وباب الفاعل والمفعول وغير ذلك من الموضوعات ثم يختم الكتاب بباب البناء.

7- شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك<sup>37</sup>. وهذا الكتاب غني عن التعريف فقد انتشر في جميع العالم الإسلامي وهو من الكتب النحوية المعتمدة في كثير من الجامعة العربية والإسلامية والكتاب يتناول المسائل النحوية والصرفية بأسلوب راقي جدا ويذكر آراء النحاة في كثير من المسائل وخاصة آراء علماء الكوفيين والبصريين.

وهناك كتب أخرى لم نتطرق عليها فقط اكتفينا بهذه الكتب لأنها اشتهرت أكثر من غيرها في الكتابات الموجودة عندنا وليس في بوركيننا فاسو فحسب بل في جميع دول غرب أفريقيا وإذا لا حظنا في كتب الفقه نجد أنها على مذهب إمام مالك لأنّ الدول المغربية و دول غرب أفريقيا يتبعون المذهب المالكي.

#### المبحث السادس: حرب الاستعمار على الكتابات ومؤسسيها

قبل مجيء الاستعمار كان وضع الكتابات على ما يرام وتنتشر في أغلب المناطق، ولما دخل الاستعمار في بوركيننا فاسو عام 1895م وجد أنّ هذه المدارس تعرقله في نشر ثقافته وبث نفوذه في المنطقة، لأنه ترسخ في أذهان المسلمين أن النصراري كفار وأن اتباع منهجهم يؤدي إلى الكفر، لذلك اتخذ معظم المسلمين موقفاً عدائياً تجاه التعليم الاستعماري المنسحب فيه التنصير، واتخذوا كافة السبل والوسائل ضد مدراس الاستعمار ورفضوا إرسال أبنائهم إليها فمنهم من يهدى للسلطات المحلية هبات وهدايا كالبقر والمواد الغذائية أو المال لكي يطلقوا سراح ابنه من المدرسة النصرانية لأنهم كانوا يأخذون أبناء المسلمين عنوة للالتحاق بمدراسهم التنصيرية، وقد استمرّ الوضع ولم يغير المسلمون موقفهم تجاه هذه المدارس حتى إلى العهد الأول من الاستقلال وقيام المدراس الحكومية التي تنتهج نفس المنهج النصراني الفرنسي. كان هذا هو الموقف الشعبي الإسلامي من التعليم الاستعماري الذي تمثل في المدارس التبشيرية وكذلك المدراس الحكومية التي ورتتها في المناهج بعد استقلال الدولة. أما العلماء فقد لعبوا دوراً سياسياً مهماً للتصدي على موج التنصير، فقاموا بحملة دعوية مكثفة في كل ضواحي البلد لتوعية المجتمع وتحريضهم على المستعمرين وبيان خطورة مدراسهم فأفتوا بأنّ هذا التعليم يؤدي إلى تضليل أبنائهم في دينهم، والحفاظ على عقيدة الأبناء مسؤولية على عاتق آبائهم.

<sup>33</sup>ولد بقرطبة، وبها منشؤه، وبمجرد أن حفظ القرآن الكريم أكب على حلقات الشيوخ يتزود من الحديث النبوي وروايته والفقه وأصوله و علم الكلام واللغة والنحو والأدب والشعر، وتفتحت موهبته الأدبية مبكرة، و سال ينبوع الشعر مندققاً على لسانه، و عمل في الدواوين الحكومية كما عمل بدواوين عمه أبي العلاء إدريس في ولايته على إشبيلية و قرطبة توفي سنة 658هـ.

<sup>34</sup>هو الإمام شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري الذي أطلق عليه اسم البوصيري نسبة لمولده في بوضير بصعيد مصر وهي من قرى بني سويف، ولد في عام 608هـ اشتهر البوصيري بمدانحه النبوية، التي داعت شهرتها في الأفاق، وتميزت بروحها العذبة وعاطفتها الصادقة، وروعة معانيها، وجمال تصويرها، ودقة ألفاظها، انتقل إلى الرقيق الأعلى سنة 697 هـ

<sup>35</sup>هو محمد بن محمد بن داود أبو عبدالله الصنهاجي الفاسي التحوي الفقيه المقرئ المالكي الأستاذ، الشهير بابن أجزوم بالمد، وأجزوم كلمة بربرية معناها الفقير الصوفي، وهي لقب تشريف تقوم مقام السيد بالعربية، وُلد بفاس عام 672هـ وتوفي سنة 723 هـ.

<sup>36</sup>تقدمت ترجمته هو صاحب المقامات الحريري.

<sup>37</sup>زونغو سعيد، تتطور التعليم الإسلامي في غرب أفريقيا، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراة، (جامعة الزينونة بتونس، قسم الحضارة الإسلامية، 2000-2001م) 85.

شارك كثير من العلماء في الجهاد ضد الاستعمار في عدة مواقع حربية ومنها تأييد علماء بوبو ديولاسو ساموري توري<sup>38</sup>، في جهاده ضد الاستعمار الفرنسي وكانت حرباً ضروساً أدت إلى قبض كثير من العلماء والمشايخ وتم تعذيبهم في زنازين المستعمر<sup>39</sup>.

ومن أبرز المشايخ الذين حاربوا الاستعمار في بوركينافاسو: الشيخ عبد الله دو كوري<sup>40</sup> رائد الطريقة التجانية في بوركينافاسو لقد كان غصة في حلق المستعمر، تم القبض عليه ورمي في زنزانة وأدب به أنواعاً كثيرة من التعذيب، وكذلك الشيخ مقدم محتار<sup>41</sup> في منطقة كايا والشيخ شعبان كواندا<sup>42</sup> الذي نفي من بوركينافاسو فرحل إلى دولة غانا واستقر في منطقة كُماسي<sup>43</sup>.

وعندما عجز المستعمر القضاء على الكاتيب بقوة السلاح مال إلى تضييق المشايخ بطريقة أخرى، ففرض عليهم تسجيل أسمائهم لدى الإدارة الإستعمارية وأن يقدموا تقريراً يتضمن وضع التلاميذ وأغلظوا في الشروط التي يصعب على المشايخ تنفيذها، وهذه الشروط تعتبر رخصة وضمانات لاستمرار الدراسة في الكاتيب ولم يكتفوا بذلك فحسب بل استمروا في تشويه سمعة الكاتيب لدى العامة فيصفونها بالنقص التربوي والتخلف المنهجي وعدم انسجامها مع الواقع وأنها لا تلبي رغبات الفرد المعاصر، وكل ذلك حرب إعلامي شرس، الغاية منها كسر معنويات المسلمين وتغييرهم من الكاتيب ولقبوا إلى تعليم الاستعماري الذي جاءوا به، ورغم أسلوب الترهيب والترغيب الذي استخدمه المستعمر للقضاء على الكاتيب لم ينجحوا فيه، لأن المسلمين تمسكوا بمدارسهم القرآنية واستمروا في إرسال أولادهم إليها، لذلك نجد أن أغلب من تلقوا الدراسة في المدارس التبشيرية أو الحكومية من الدفعات الأولى كانوا من آباء لم يكن لهم حول ولا حيلة ولم يكن لهم نفوذ إجتماعي لحماية أولادهم من الالتحاق بهذه المدارس، حيث أن الاستعمار في تلك الفترة كان يقوم بتمشيط بيوت الأهالي لإخراج الأولاد قهراً ويسوقونهم كقطيعة من الأغنام تحت إجراءات أمنية مشددة إلى المدارس التبشيرية، وفي ظل هذه الظروف الصعبة لم تعد الكاتيب تتوسع بصورة واسعة كما كانت في سابق عهدها لأن المدارس التبشيرية وبعدها الحكومية تنافستها وتستقطب أولاد العامة والبسطاء فتقلصت أعداد الدارسين فيها. وفي جانب آخر لم يكن هناك فرصة سانحة للمشايخ كي يتواصلوا بجمعيات إسلامية عربية لتبادل الآراء على تطوير منهج التعليم في نظام الكاتيب، إذ أن دول العالم الإسلامي المجاورة في الفترة نفسها، كانت تخضع للاستعمار البريطاني والفرنسي فكلا الطرفين كان يعاني المشكلة نفسها، ومن الجدير بالذكر أن رغم سيطرة الاستعمار سياسياً وثقافياً فإنه لم ينجح أن يتدخل في أمور المسلمين الخاصة مثل: التعليم في الكاتيب أو الشعائر الدينية، أو القضاء المنفصل الذي كان يستقل به علماء المسلمين في فصل القضايا الإجتماعية للناس، وينفذ ذلك الأمراء أو رؤساء القبائل الذين كانوا قريبين من العلماء دوماً، ومع هذه الهجمات المتتالية من قبل الاستعمار لم يقف التعليم الإسلامي ولم يتخلى المسلمون عن مبادئهم<sup>44</sup>.

## النتائج

من خلال هذا البحث قد وصلنا إلى النتائج التالية:

احتلت فرنسا دولة بوركينافاسو في عام 1895م، ثم نالت استقلالها في عام 1960م بجهود المقاومين الباسلين، نشأت الكاتيب منذ صدر الإسلام ثم تطورت بفضل جهود الخلفاء والأمراء الذين تولوا الحكم بعد النبي (ص) من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ونشأتها في بوركينافاسو تزامت مع دخول الإسلام فيها منذ ما بين القرن الأول والخامس الهجري، وهي تاريخ دخول الإسلام في مملكة غانا حيث أن معظم مناطق بوركينافاسو كانت تابعة لمملكة غانا، عانت الكاتيب من مشاكل عدة أبرزها سوء التنظيم وقلة الخبرة في الإدارة إضافة إلى بعض الانحرافات والخرافات التي تسربت فيها، مع أن الاحتلال الفرنسي حارب الكاتيب وضيق على شيوخها غير أنه لم يتمكن من القضاء عليها بسبب صمود المشايخ ومقاومتهم الباسلة. نجد أن نظام الكاتيب في أفريقيا ينقسم إلى قسمين الأول يهتم فقط بإتقان قراءة القرآن الكريم دون الحفظ وهذا النوع هو أكثر انتشاراً في قارة أفريقيا والقسم الثاني يهتم بحفظ القرآن الكريم وهذا النوع من الكاتيب قليل جداً في أفريقيا.

<sup>38</sup> هو مؤسس دولة إسلامية في غينيا وقائد الجنود في الحرب ضد المستعمرين

<sup>39</sup> غمني عمر، المرجع السابق 24

<sup>40</sup> هو الشيخ فودي عبد الله دو كوري مؤسس حي (حمد الله) بوغادوغو، من شيوخ الطريقة التجانية، ومن أوائل من أدخلوها في بوركينافاسو، تعلم على يد الشيخ حماد الله الذي كان زعيماً من زعماء الطريقة التجانية في منطقة نيورو (Nyorou) المعروفة بالتصوف في دولة مالي، توفي الشيخ في الثالث عشر من شهر يوليو عام 1974م، ودفن في الحي نفسه حيث يوجد قبره بجوار جامع حمد الله الكبير.

<sup>41</sup> هو الشيخ المجاهد مقدم محتار ابن أحمد ديمي واسم أمه أم سلمة ولد في قرية ميسوم تنغا (Misum tenga) سنة 1890م لقد قاوم الاستعمار وناضل من أجل دينه ووطنه وكان من بين العلماء الذين سجنهم المستعمر في دولة ساحل العاج، توفي سنة 1973م.

<sup>42</sup> هو الشيخ العلامة الحاج شعبان ابن أبوبكر كواندا ولد في قرية رودغو (Rodgo) بمحافظة سنماتنغا (Sanmatenga) عام 1869م، ومن أجل نضاله وتمسكه بدينه نفي إلى دولة غانا واستقر هناك إلى أن تلقى منيته عام 1949م.

<sup>43</sup> سانامو، المقابلة الشخصية بتاريخ 20/10/2018م.

<sup>44</sup> غمني عمر، المرجع السابق 25

### References / المصادر والمراجع

- (1) أبو غدة حسن عبد الغني. "دور الوقف في تعزيز التقدم المعرفي". بحث مقدم للمؤتمر الثالث للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الرياض، 2009م.
- (2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري. البداية والنهاية. ج5 دار الفكر 1986م.
- (3) اتحاد طلاب بوركينا فاسو في ليبيا، بوركينا فاسو: خصائص ومميزات، 2006م.
- (4) زونغو سعيد. "تطور التعليم الإسلامي في غرب إفريقيا". بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الزيتونة بتونس، قسم الحضارة الإسلامية 2000-2001م.
- (5) سانفو تاسري. "الأدب العربي في بوركينا فاسو من خلال علماء منطقة سغبتنغا". بحث مقدم إلى كلية اللغة العربية في جامعة الإسلامية بنيجر لنيل درجة الإجازة العليا (ميتريز) سنة 2012م.
- (6) الشيخ سانفو عبد الرحمن. المقابلة الشخصية في يوم الخميس الموافق: 2018/10/18م واغادوغو بوركينا فاسو.
- (7) سانا محمود. المقابلة الشخصية بتاريخ 2018/10/20م، واغادوغو بوركينا فاسو.
- (8) غنمي عم. "تطور التعليم الإسلامي في بوركينا فاسو". بحث مقدم لنيل درجة دبلوم العالي في مركز البحوث والترجمة بجامعة إفريقيا العالمية، 1993م.
- (9) القرآن الكريم.
- (10) كبورري عمر. "الدعوة وأحوال الدعاة في غرب إفريقيا: بوركينا فاسو نموذجاً". بحث مقدم للمشاركة في المؤتمر العلمي السادس لطلبة وطالبات في السعودية، مدينة المنورة، 2015م.
- (11) خالد حسن عبد الله. "التعليم العربي الإسلامي في نيجيريا". مجلة قراءات إفريقية، المنتدى الإسلامي، العدد (15) 2013م.
- (12) محمد عبد الحَيّ بن عبد الكبير الكتاني. نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتب الإدارية. ج2 دار الأرقم - بيروت.
- (13) محمد بن سحنون. آداب المعلمين. مكتبة الفقه المالكي 1972م.
- (14) نبالوم موسى. تاريخ التربية والتعليم في بوركينا فاسو. 2013م.

### Kaynakça\*

- Abdurrahman, Sanfo. Kişisel Röportaj. Vagadugu, Burkina Faso: 18.10.2018.
- Ebû Gudde, Hasan Abdulgani. "Devru'l-Vakf fi Ta'zizi't-Tekaddümi'l-Marifi". Suudi Arabistan Üçüncü Bilimsel Konferansı, Riyad: 2009.
- Hasan Abdullah, Halidd. *et-Ta'lîmü'l Arab'il-İslâmî fi Nijerya*, Mecelletü Kiraâtü İfrikiye, (15), 2013.
- İbn Kesîr, İsmail b Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Dâru'l-Fıkır, yrs.: 1986.
- İbn Sehnûn, Muhammed. *Âdâbu'l-Muallimîn*, Mektebetü'l-Fıkıh'l-Mâlkî, yrs.: 1972.
- İttihâdu Tullâbi Burkina Faso fi Libya. *Burkina Faso: Hasâis ve Mümeyyizât*. yrs.: 2006.
- Kettânî, Muhammed İbn Abdulhay. *Nizamü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye el-Müsemma bi't-Terâtîbil-İdâriyye*. Daru'l-Erkâm, Beyrut: trs..
- Kur'an-ı Kerim.
- Mahmut, Sana. Kişisel Röportaj. Vagadugu, Burkina Faso: 20.10.2018.
- Musa, Nabalom. *Târihu't-Terbiye ve't-Ta'lîm fi Burkina Faso*. yrs.: 2013.

\* Yukarıda vermiş olduğumuz Arapça kaynakçamızın latinize edilmiş halidir. Ayrıca burada kaynakçayı Türkçe'de kullanılan Latin harfleri sırasına göre düzenledik (Yazarın notu).

- Ömer, Ganame. *Tatavvuru't-Ta'limi'l-İslâmî fi Burkina Faso*. Mecelletü Dirâsâti İfrîkiya, (12), Hartum: 1995.
- Ömer, Kabore. “*ed-Da've ve Ahvâlü'd-Duât fi Garbi İfrîkiya: Burkina Faso Nemûzecen*”. Suudi Arabistan Altıncı öğrenciler Bilimsel Konferansı, Medine: 2015.
- Said, Zongo. *Tatavvuru't-Ta'limi'l-İslâmî fi Garbi İfrîkiya*. Doktora Tezi, Zeytune Üniversitesi, Tunus: 2001.
- Tasire, Sanfo. *el-Edebül-Arabî fi Burkina Faso min Hilali Ulamâi Mintikati Sgptenga*. Lisans Tezi, Nijer İslam Üniversitesi, 2012.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

SİYASET VE FIKIH

Yazar: Ahmet Yaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 174 s.

Abdurrahim Bilik\*

Geliş Tarihi : 15 Ekim 2019

Kabul Tarihi : 25 Ekim 2019

Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi gibi alanların siyaset hakkındaki kendi zaviyelerinden açıklamaları, siyasetle ilgili zengin bir İslamî literatürün oluşmasını sağlamıştır. Bunun yanında daha çok devlet idaresi tecrübesine sahip kişilerce kaleme alınmış olan *siyasetnameler*, âdâb literatürü ve Osmanlı döneminde kaleme alınan *ıslahatnâmeler*, genel olarak hitap ettiği idareciye kendi iktidarı çerçevesinde nasıl davranması ve uzun vadede ne gibi tedbirler alması gerektiğine dair öğütlerde bulunmakta ve görülen aksaklıkların sebeplerini ve çözüm önerilerini barındırmaktadır.<sup>1</sup> Bununla beraber ulema ve ümera arasındaki ilişki sadece ulemanın ümerayı doğru olana yönlendirmesi biçiminde tahakkuk etmemiş, kimi idareciler de belli başlı konularda ulemayı yönlendirmeye çalışmıştır. Bu yönüyle söz konusu iki sınıf arasında tarih boyunca farklı dozajlarda olsa da çift yönlü bir etkileme gayretinin var olduğunu söylemek mümkündür.

Güç erkini elinde bulunduran idarecilerin temsil ettiği siyaset mekanizması ile insanlar arasındaki ilişki açısından adaleti gerçekleştirmeyi, bu yönüyle güçlü olanın güçsüz olana zulmetmesini engellemeyi de amaç edinen fıkıh arasındaki ilişki, asırlar süren tecrübesiyle her dönemde insanlığa söyleyecek sözü olan çok değerli bir çalışma alanıdır. Bu alanın inceliklerini günümüz okuyucusu ile buluşturmak adına bir taraftan İslam siyaset düşüncesine dair klasik eserler tercüme ve tahkik edilmekte, diğer yandan da özellikle siyaset ve fıkıh arasındaki ilişkiye dair genel ve spesifik akademik çalışmalar yürütülmektedir.<sup>2</sup>

Bu alanda yazılan önemli eserlerden biri de, fıkıh alanındaki kıymetli çalışmalarıyla bilinen Ahmet Yaman'ın kaleme aldığı *Siyaset ve Fıkıh* isimli eserdir.<sup>3</sup> Burada değerlendirmesini yapmaya çalışacağımız söz konusu bu eser, İslam siyaset düşüncesi alanındaki çağdaş çalışmalar arasında öncü bir özelliğe sahiptir. Yaman, siyaset ve fıkıh ilişkisinin çeşitli yönlerine ilgi duyan ve bu alanlarda birçok akademik çalışmaya imza atan bir isimdir. Yazarın konuyla ilgili olarak özellikle İslam hukukunda uluslararası ilişkiler, İslam devletler hukukunda savaş, hilafet saltanat ilişkileri ve klasik dönem Müslümanların reel siyaset

\* Dr. Arş. Gör. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. abdurrahimbilik@trakya.edu.tr. Orcid Id: 0000-0001-5442-0455.

**İntihal:** Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Atıf / Citation:** Bilik, Abdurrahim. "Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* / 4 /Ekim 2019): 86-90.

<sup>1</sup> Ayırtılı bilgi için bkz. Hızır Murat Köse, "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 294-299.

<sup>2</sup> Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Çeviri Yayın Dairesi Başkanlığı'nın "İslam Siyaset Düşüncesi Projesi" kapsamında bu alandaki çalışmaları için bkz. Yazma Eserler Kurumu, "İslâm Siyâset Düşüncesi Projesi", erişim: 14 Ekim 2019, [http://www.ceviriyayim.yek.gov.tr/Home/Index\\_?n\\_id=39](http://www.ceviriyayim.yek.gov.tr/Home/Index_?n_id=39)

<sup>3</sup> Bu eser ilk olarak 2004 yılında Konya'da "*İslam Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*" ismiyle Yediveren Kitap tarafından yayınlanmıştır. Biz bu değerlendirmede 2015 yılında İz Yayıncılık tarafından "*Siyaset ve Fıkıh*" ismiyle yayınlanan nüshayı kullandık.

anlayışı, Ebu Hanife'nin siyasî duruşu, Osmanlı pozitif hukukunun şer'iliği ve İslam kamu hukuku gibi alanlarda çeşitli akademik yayınları olmuştur.

Söz konusu bu eser, önsöz ve sonuç/değerlendirme dışında bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte kavramsal çerçeve çizilmekte ve alanın tespiti yapıp çalışmanın yöntemi belirtilmekte, birinci bölümde siyaset fıkıh ilişkisinin teorik boyutları, ikinci bölümde ise bu ilişkinin pratik boyutları incelenmektedir. Giriş kısmında yazar bu çalışmayı neden kaleme aldığını şöyle ifade etmektedir:

*“İşte bu araştırmada, siyaset-fıkıh ilişkisinin zaman zaman görülen ideal veya en azından olumlu örnekleri bir tarafa bırakılarak, değişik başlıklar altında siyasetin, fıkıhın oluşum süreçlerinde, onun önünde nasıl engel olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.”<sup>4</sup>*

Ahmet Yaman'ın *Siyaset ve Fıkıh* isimli çalışması, isminden hareketle her ne kadar siyaset ve fıkıh ilişkisinin farklı boyutlarını ele alacağı izlenimini oluştursa da, yazar çalışmasının giriş kısmında eseri kaleme alma sebebini açıklayarak, eserin yazılış amacının siyasetin fıkıh üzerindeki olumsuz etkilerini gözler önüne sermek olduğunu ifade etmektedir.

Yaman, siyasetin fıkıhın oluşum süreçlerine olumsuz etkisine Emevî ve Abbasî uygulamalarından örnekler sunmanın yanında Osmanlı tatbikatına da yeri geldikçe değineceğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Yazar, eser boyunca tarih üstü olması gerektiğini belirttiği değişmeyen ilkeler ışığında konuyu yorumlamaya çalışacağını belirtip ilgili çalışmanın fikhî bakış açısının yanında hukuk düzeninin anlaşılması için gerekli olduğunu belirttiği tarihî ve sosyolojik bir bakış açısı sunmayı da hedeflediğini ifade etmektedir.<sup>6</sup>

Siyaset fıkıh ilişkisinin teorik boyutlarının ele alındığı birinci bölüm<sup>7</sup>, beş temel başlıkta ele alınmaktadır. Bu bölümdeki ilk başlık hilafetin saltanata dönüşmesini ve Müslümanların kamu hukuku anlayışını konu edinmektedir. Bu başlıktaki temel iddia; ilk Emevî halifesi Muaviye'nin *“Bizim yönetimimize eleştiride bulunmadıkları sürece ben, insanların konuşmalarına karışmam”* sözünde açıkça ifade edildiği üzere, idarecilerin kendi meşruiyetlerini ve yetki alanlarını sorgulatmamak için fukahanın kamu hukuku alanında söz söylemelerini kısıtlamaya çalıştıkları, buna mukabil ulemanın da *“Despot ve zalim bile olsa bir idarecinin varlığı, anarşinin kol gezmesinden daha iyidir (امام غشوم خير من فتنه تدوم)”* ilkesini benimseyerek, kamu hukukunda söz söylemekten mümkün olduğunca geri durduğudur. Bu bölümdeki ikinci başlık siyaset ve maddî yönü itibariyle sünnet ve hadis ilişkisine odaklanmaktadır. Bu başlıktaki temel iddia; Ebu Hureyre'nin (ra) *“Allah Resul'ünden iki kap dolusu ilim öğrendim. Bunlardan birisini açıkladım; diğerini de açıklasaydım boynum giderdi”* ifadesinden hareketle siyasi baskılar nedeniyle kimi hadislerin rivayet edilemediğidir. Bunun yanında; sahabenin faklı beldelere dolaşmasının engellenmesinde siyasetin kısmen etkili olduğu, siyaset baskısı nedeniyle bazı hadislerin ulaşamadığı bölgelerde fukahanın yanlış içtihatlarda bulunduğu, günün siyasetiyle uyuşmayan hadis metinlerinin tevil edildiği ve hadisin rivayet zincirinde yer alan bazı isimlerden ötürü kimi hadislerin günün yönetimi tarafından siyasi amaçlarla engellendiği de bu başlıkta ilgili örnekler üzerinden iddia edilmektedir. Bu bölümdeki üçüncü başlık hukukun kaynaklarını tesbit ve yorumlamada

<sup>4</sup> Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 16.

<sup>5</sup> Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 18.

<sup>6</sup> Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 19.

<sup>7</sup> “Siyaset Fıkıh İlişkisinin Teorik Boyutları” isimli birinci bölüm için bkz. Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 25-81.



siyasetin etkisini konu edinmektedir. Bu başlık fıkhın Kuran'dan sonra temel ikinci kaynağı olan hadisler üzerinden ele alınmaktadır. Bu başlık altında ortaya konulan temel iddia, siyasi parçalanmanın hangi hadis senetlerinin kabul edileceği üzerinde etkili olduğu, bunun sonucunda da farklı adalet kriterleri ve furu' hükümlerin ortaya çıkmış olduğudur. Yazar bu iddiasını kimi çevrelerde hadis ravisinde Şii imamı övüp övmemenin bir adalet kriteri olarak kabul edildiği ve saltanatın aktarılmasında miras hukukundan hareketle öz amcaoğlunun baba bir amcadan önce kabul edilip edilmeyeceği tartışmaları üzerinden ele almaktadır. Yazar, Malikî çevrelerce benimsenen amel-i ehli Medine delilinin, İmam Malik tarafından Medine'nin yaşlılarının din görüşünü, genç Emevîlerin lakaytlığına veya garnizon şehirlerinin kabile uygulamalarına tercih edilmesi amacıyla benimsendiği görüşüne, tamamıyla katılmadığını belirterek işaret etmektedir. Bu başlıktaki temel iddialar; icma delilini sadece ilk üç halifenin hâkimiyetindeki sahabelerle sınırlama çabaları, siyasi amaçla mevaliyi hakir gören ve Arapları yücelten hadislerin uydurulduğu yaklaşımı, fitnelerden sonra teknik anlamda isnad zaruretinin ortaya çıkması ve faiz gibi konularda siyasi amaçlarla sahih hadisleri zayıflatma çabaları gibi konular üzerinden ortaya konulmuştur. Siyaset fıkıh ilişkisinin teorik boyutlarının ele alındığı birinci bölümdeki dördüncü başlıkta siyaset-i şer'iyeye kavramı incelenmekte ve bu kavramın anlam kaymasına uğratıldığı iddia edilmektedir. Yazar bu başlığı had - tazir, şeriat - kanun, hükmü'-ş-şer – hükmü's-siyase ve para vakıfları gibi konu ve kavramlar üzerinden ele almakta ve Yavuz Sultan Selim'e atfen ifade edilen “*Selatin-i izam her ne ederlerse kanun odur*” sözü ve benzerleri üzerinden fukahanın devlet erkânınca kabul edilip yürürlüğü konulan uygulamalarda, itiraz etmemeleri yönünde baskıya maruz kaldıklarını iddia etmektedir. Bu bölümdeki son başlık hile-i şer'iyeye probleminin kurumsallaşmasında siyasetin rolünü incelemektedir. Bu başlıktaki temel iddia, yönetim baskısından kurtulmak amacıyla özellikle zekât, nikâh, talak, yemin ve şüf'a gibi konularda fukahanın halk lehine dolambaçlı yollara sapmak zorunda kalmış olduğudur. Yazar bu konuyu zekat ve yemin örnekleri üzerinden ele almaktadır.

İkinci bölümde siyaset fıkıh ilişkisinin pratik boyutları altı başlık altında ele alınmaktadır.<sup>8</sup> Bu bölümdeki ilk başlık yönetimin dindarlık düzeyini ve bu düzeyin fıkhın toplum vicdanındaki konumuna etkisini incelemektedir. Yazar bu başlığı yöneticilerin fıkhın çeşitli alanlarındaki hükümlerine karşı lakayt tavırları üzerinden açıklamaktadır. Bununla beraber yöneticilerin bu tutumlarının halk üzerinde nasıl olumsuz etkiler oluşturduğuna dair eserde verilen sınırlı sayıdaki örneklerin, konunun daha iyi anlaşılması açısından artırılması gerektiğini iddia etmek mümkündür. Bu bölümdeki ikinci başlık ırkçı siyasi anlayışlar ve fıkıh arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Yazar bu konuyu hilafetin Kureyşiliği, evlilikte küfüvvet, mevali fakihler ve savaşlarda acem silahlarının kullanılması meseleleri üzerinden ele almakta ve ırkçı anlayışların verilen ilgili meseleler üzerinde olumsuz yönde etki ettiğini iddia etmektedir. Bu bölümdeki üçüncü başlık fıkıh edebiyatının tür zenginliği ve muhteva açılımında siyasetin etkisini konu edinmektedir. Bu başlıkta ortaya konulan temel iddia, siyasetin etkisinden ötürü fukahanın başta devletle ilgili konular olmak üzere birçok konuda görüşlerini özgürce ifade edemediğidir. Yazar bu iddiasını Ebu Hanife'nin Kitabu's-Siyer, İmam Muhammed'in Kitabu'l-İkrah eserleri ile Cessas ve Serahsî'nin ilgili konudaki bazı ifadeleri üzerinden temellendirmektedir. Bu bölümdeki dördüncü başlık siyasi baskılar ve

<sup>8</sup> Siyaset Fıkıh İlişkisinin Pratik Boyutları” isimli ikinci bölüm için bkz. Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 81-151.

ictihadî faaliyetlerin seyri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Buradaki temel iddia, idarecilerin ilgili uygulamalarının fukaha tarafından, sonradan kabul görmeyenleri olsa da genellikle bir biçimde tevîl edilip fıkıh eserlerine girmiş olduğudur. Yazar bu iddiasını idarecilerin vermiş olduğu cezaların kanuna uydurulması, fiiliyata geçmeyen silahlı isyancıların durumu, veliaht tayini (velayetü'l-ahd), biat yemini ile ilgili olarak ikrah altında boşama ve henüz evli olmayanların mutlak boşama yeminleri (emanetü'l-bey'a, el-beyatü'l-Haccaciyye), ezanda kişiye özel tesvib, uluslararası anlaşmalarda "Allah, Muhammed ve İsa" üzerine yemin, imamın izni olmadan cemaatle namaz, aynı mescidde ikinci cemaat, namaz veya hutbede burnu kanayan imamın hazır bulunan idareciden izin alarak mı çıkması gerektiği, vezirlik gibi kamu görevlerine zımmîlerin atanması, daru's-sulh ve daru'l-ahd kavramlarının ortaya çıkışı gibi meseleler üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Siyaset fıkıh ilişkisinin pratik boyutlarının ele alındığı ikinci bölümdeki beşinci başlıkta yürütme organının yargıya müdahalesi ve yargının siyasallaşması konusu ele alınmaktadır. Buradaki temel iddia, yargının siyasilerin baskılarından kurtulamadığı ve bu yüzden kadılar tarafından aslında fıkha uymayan bazı kararlar alınmış olduğudur. Yazar bu iddiasını; Ebu Hanife gibi tanınmış alimlerin resmi vazife almayı reddetmeleri, Ebu Şureyh gibi otoriter kadılara dahi siyasilerden talimatlar geldiği, siyasilerin kadılara yönelik sürgün ve suikast uygulamaları gibi örnekler üzerinden temellendirmektedir. Yazarın burada Osmanlı uygulamasına dair IV. Murad'ın İznik Kadısından sonra Şeyhü'l-İslam Ahizade'yi de öldürmesine dair verdiği örnek dikkat çekicidir. Bu bölümdeki son başlık sivil fıkıh eğitimi ile siyaset arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Yaman, kitabın tümündeki tavrına paralel olarak bu başlıkta da siyasetin fıkıh eğitime müdahale ettiğini ve olumsuz etkilediğini iddia etmektedir. Yazar bu iddiasını siyasi baskılarla yasaklanan veya bazı bölümleri hazfedilen eser örnekleri, Afrika'da genel olarak Malikî mezhebinin lehine Hanefî mezhebinin yasaklanması ve medreselerde sadece belirli âlimlerin eserlerinin okutulmasının siyasiler tarafından istenmesi örnekleri üzerinden temellendirmektedir.

Sonuç ve değerlendirme kısmında yazar, kitabın kısa bir özetini yaptıktan sonra çalışmasından da fark edildiği üzere geçmişte her ne kadar baskı olsa da siyasetin fıkıhı tamamıyla yürürlükten kaldırmadığını, bunun Türkiye açısından Cumhuriyet tecrübesine özel bir durum olduğunu belirtmektedir. Bu tecrübe özelinde fıkıhın yürürlükten kaldırılmasına kısaca değinen ve bu sürecin hukukî gerekçelerinin tam olarak bilinemediğine işaret eden yazar, son olarak fıkıh açısından devletin ne denli önemli olduğunu açıklayarak bu değerli çalışmasını bitirmektedir.

Siyasetin fıkıh üzerindeki etkileri üzerine zengin bir kaynakça ve akıcı bir üslupla kaleme alınan bu eserin en büyük artlarından birinin, siyasetin fıkıh üzerindeki olumsuz etkilerini görmek isteyen bir okuyucuya genel bir bakış sunması ve siyasetten doğrudan etkilenen fikhî meseleler dair bir farkındalık oluşturması olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber bu açıdan eserin Türkçe literatür arasında ilkler arasında yer aldığı göz önünde bulundurularak bu eserin siyaset fıkıh ilişkisine dair derinlemesine çalışmak isteyenler için bir giriş mahiyetinde olduğu unutulmamalıdır. Yazar, eserin bu genel karakterini, aynı konuda kendisinden önce yazılmış örnek alabileceği herhangi bir monografik araştırmanın bulunmamasının kendisinin çalışmasını bu yönde olmasına etki ettiğini de belirterek, önsözde şöyle ifade etmektedir:

*"Siyaset-fıkıh ilişkisinin değişik alanlardaki yansımalarını araştırmayı gaye edinen bu tetkik, kapsadığı konulara son şeklini vermiş olmaktan çok,*

*meseleleri ortaya koyup kimi tarihî ve sosyolojik gerçekleri tesbit eden bir giriş mahiyetinde görülmelidir.*"<sup>9</sup>

Bu özelliğinden hareketle eserin nisbeten zayıf kaldığı yönleri şöyle sıralamak mümkündür: İsimden hareketle ilgili eserde siyaset ve fıkıh ilişkisinin karşılıklı etkileşiminin incelendiği anlaşılrsa da esasında söz konusu bu eser siyaset mekanizmasının fıkıh üzerindeki olumsuz etkilerini konu edinmektedir. Bu yönüyle başlık ve içeriğın tam olarak örtüşmediğini söylemek mümkündür. Eserin ilgili literatür için bir giriş mahiyetinde olduğu göz önünde tutularak, eserde yer alan her başlığın müstakil olarak çalışılmayı hak edecek kadar geniş olduğu unutulmamalıdır. Burada genel olarak yer verilen iddia ve örneklerin her birinin farklı coğrafya ve tarihlerde nasıl karşılık bulduğu, devam niteliğindeki çalışmalarla ayrıntılı olarak incelenmeyi hak etmektedir. Bundan hareketle eserde özellikle bazı başlıkların çok kısa biçimde ele alındığı görülmektedir. Siyasetin, genel olarak İslâmî ilimlerin özelde fıkıh ilminin gelişimine olumsuz tesir ederek yön verdiği yönündeki oryantalist iddialara, yazar kendisinin katılmadığını ve yer yer ilgili iddialara cevap veren akademik çalışmalara dipnotlarda işaret ederek, zaman zaman atıfta bulunmaktadır. Bununla beraber yazarın söz konusu iddialara karşı savunduğu görüşler ve delillerini, kısa da olsa daha net bir şekilde ifade etmesi gerektiğini iddia etmek mümkündür. Yukarıda da belirtildiği üzere yazar söz konusu bu eserinde siyasetin fıkıh üzerindeki olumsuz etkilerine odaklanmaktadır. Bundan hareketle eser boyunca bu minvalde örnekler sunulmaktadır. Bununla beraber fıkıhın siyaset üzerindeki olumu tesirlerinin olup olmadığı, şayet olmuşsa örneklerinin ve boyutlarının neler olduğu konusuna eserde değinilmemektedir. Eserin bu özelliğinin okuyucu açısından fıkıhın siyasete hiçbir olumlu etki etmediği şeklinde bir izlenim oluşturmaması için giriş kısmında, ulemanın siyasetin yanlış mecraya girdiğini düşündüğü hususlarda yöneticilere tavsiyeleri üzerinden ıslah çalışmalarına dair oluşan literatüre yazarın kısa da olsa işaret etmesi iyi olabilirdi. Sonuç itibariyle söz konusu bu eser, zengin içeriği ve ufuk açıcı yaklaşımlarıyla siyaset - fıkıh ve ümera - ulema ilişkilerine ilgi duyan herkesin okuması gereken çağdaş temel eserler arasında yer almaktadır.

<sup>9</sup> Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, 11.

**RUMELİ İSLÂM ARAşTIRMALARI DERĐİSİ**  
مجلة روم ايلي للبحوث الإسلامية / Rumeli Journal of Islamic Studies  
Yayım ve Yazım İlkeleri / Writing and Publishing Principles

GENEL İLKELER	GENERAL PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi, Trakya Üniversiteler Birliği'ne (TÜB) mensup Trakya Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi, Namık Kemal Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri tarafından, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öncülüğünde çıkarılır.</li><li>- Hakemli ve uluslararası bir İslâm araştırmaları alan dergisidir.</li><li>- Nisan ve Ekim aylarında (İlkbahar-Sonbahar) olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.</li><li>- Türkçe, Arapça, İngilizce ve Balkan dillerinde makale yayımlanır. Yabancı dilde yayımlanacak makalelerden uzun Türkçe özet istenir.</li><li>- Dergi bilimsel makale, araştırma notları ve raporları, çeviri makale, kitap ve sempozyum tanıtım vb. yazıları içerir.</li><li>- Gönderilen bütün makaleler hakem, yayın ve danışma kurullarından geçtikten sonra yayımlanır.</li><li>- Yazısı yayımlanan yazarlar, telif hakkının <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.</li><li>- Yazıların bilimsel, dil ve hukûkî sorumluluğu yazarına aittir.</li><li>- Yazılar kaynak gösterilmeden yayımlanamaz, çoğaltılamaz.</li><li>- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> veya <i>dergipark</i> web adresinden yapabilirler.</li><li>- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılar derginin ilgili sayısına ait PDF formatındaki basımını derginin sitesinden ve/ya <i>dergipark</i> web adresinden indirebilirler.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies published under the leadership of Trakya University Faculty of Theology with the cooperation of the Faculties of Theology of Kırklareli University, Namık Kemal University and Çanakkale Onsekiz Mart University, all of which are the members of Trakya Universities Association (TUB).</li><li>- It is an international, peer-reviewed journal dedicated to the field of Islamic Studies.</li><li>- It is published twice a year in April and October (Spring-Autumn).</li><li>- Rumeli Journal of Islamic Studies publishes articles in Turkish, Arabic, English and in Balkan languages. A long Turkish summary is required from authors of the articles will be published in foreign languages.</li><li>- The journal consists of scholarly articles, research notes, reports and translations as well as book and symposium reviews.</li><li>- The submissions are published subsequent to being reviewed by the peer reviewers, the editorial and the publication boards.</li><li>- The authors who published their articles are deemed to have accepted that the copyright belongs to Rumeli Journal of Islamic Studies.</li><li>- The authors are scientifically, linguistically and legally responsible for their works.</li><li>- The articles cannot be published or copied without showing their source.</li><li>- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through <a href="mailto:rumelislam@trakya.edu.tr">rumelislam@trakya.edu.tr</a> or <i>dergipark</i> by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.</li><li>- Contributors will download PDF format copy from <i>our web site</i> or <i>dergipark</i> web address after published.</li></ul>
YAYIM İLKELERİ	PUBLISHING PRINCIPLES
<ul style="list-style-type: none"><li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırma ile büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.</li><li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Articles submitted for the consideration of publication in <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> must be scientific and original and written according to the commonly accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.</li><li>- <i>Rumeli Journal of Islam Studies</i> uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.</li></ul>

<p>değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Bir araştırmının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.</li> <li>- Bir araştırmının yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.</li> <li>- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.</li> <li>- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.</li> <li>- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.</li> <li>- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.</li> <li>- Bütün makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.</li> <li>- Bir makalenin yayımlanıp yayımlanmaması konusundaki nihai kararı editörler kurulu verir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.</li> <li>- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.</li> <li>- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.</li> <li>- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.</li> <li>- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.</li> <li>- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.</li> <li>- All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.</li> <li>- The editorial board gives the final decision weather a article to be published or not.</li> </ul>
<p><b>YAZIM İLKELERİ</b></p>	<p><b>WRITING PRINCIPLES</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Yazılar, Microsoft Word’de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.</li> <li>- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla otuz (30) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2016) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm ayarlanmalıdır.</li> <li>- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.</li> <li>- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.</li> <li>- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise geniş (1,5-2 sayfa kadar) Türkçe ve kısa (150 kelimelik) İngilizce özleri verilmelidir.</li> <li>- Yedi (7) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.</li> <li>- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir. Tercüme edilen makalenin <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi</i>’de yayımlanabilmesi için çevirmenin makale sahibinden veya yayınevinden aldığı izni gösterir belgeyi sunması gerekmektedir.</li> <li>- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.</li> <li>- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.</li> <li>- Makalenin sonunda “tam kaynakça” verilmelidir.</li> <li>- Latin harfleri dışındaki harfler ile yazan yazarlardan Latin harfleri ile yazılmış ve ona göre düzenlenmiş ek bir Kaynakça istenir.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word (2007-2016).</li> <li>- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).</li> <li>- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords 7 (seven pieces) also should be submitted.</li> <li>- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.</li> <li>- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn’t be numbered automatically; it should be typed manually.</li> <li>- Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.</li> <li>- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.</li> <li>- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title. In order the translated article to be published in the Rumeli Journal of Islamic Studies, the translator has to submit the document showing the permission received from the author or the publisher.</li> <li>- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.</li> <li>- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.</li> <li>- Each article should include a “bibliography” at the end.</li> <li>- The articles which are written with non latin letters are required to have an additional bibliography written with latin letters and arranged accordingly.</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tercüme makalelerde yazarından ve/veya orijinal makalenin yayınlandığı derginin sorumlularından izin belgesi istenir.</li> <li>- Aynı yazarın bir sayıda ve (yıl hesabına göre) bir yayın döneminde iki makalesi yayınlanamaz.</li> <li>- Özler, derginin <a href="https://rumeli.trakya.edu.tr/">https://rumeli.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="https://dergipark.org.tr/rumeli/">https://dergipark.org.tr/rumeli/</a> siteleri aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- For the translated articles, it is asked for permission from the author and / or the of the journal, in which the original articles is published.</li> <li>- Two articles of the same author in a number and a publication period (according to the year's account) can not be published.</li> <li>- Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: <a href="https://rumeli.trakya.edu.tr/">https://rumeli.trakya.edu.tr/</a> ve <a href="https://dergipark.org.tr/rumeli/">https://dergipark.org.tr/rumeli/</a> websites accessible by the international academic community.</li> </ul>
<p><b>ATIF SİSTEMİ</b></p>	<p><b>FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES</b></p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi'</i>nde atıf yöntemi olarak İSNAD Atıf Sistemi kullanılmaktadır. Bkz. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li> <li>- a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları kullanılmamalıdır.</li> <li>- Aynı dipnottaki atıfların arası virgöl ile ayrılarak virgöl, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır. Kaynaklar arası noktalı virgöl ile ayrılmalıdır.</li> <li>- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.</li> <li>- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalıdır.</li> <li>- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.</li> <li>- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.</li> <li>- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde eserlerin alfabetik sırasına göre sıralanmalıdır.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ISNAD should be used as the reference system in the articles. <a href="http://www.isnadsistemi.org/">http://www.isnadsistemi.org/</a></li> <li>- There shouldn't be abbreviations such as idem, ibid etc.</li> <li>- References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be asemi-colon between the references.</li> <li>- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.</li> <li>- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.</li> <li>- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.</li> <li>- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.</li> <li>- If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the alphabetic book.</li> </ul>

# Rumeli

RUMELİ İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
مجلة رومل للبحوث الإسلامية | Rumeli Journal of Islamic Studies



TRAKYA  
ÜNİVERSİTELER BİRLİĞİ  
İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

ISSN : 2564 - 7903