



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 8

Issue : 2

Year : 2024

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 8

Sayı | Issue: 2

Ağustos | August 2024

Kuruluş Tarihi | Founded in: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,

Türkiye

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Türkiye

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, Karabük University, Türkiye

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Türkiye

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof. Dr. Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alişir Nevâî Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College
47301 Petaling Jaya/Malaysia

Dizgi ve Tasarım / Typesetting and Design

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 159-188 FETTAH AYKAÇ
Türkiye’de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynakların Yetersizliği Sorunu –III, Örnek 11-16
The Problem of Inadequate Resources in The Education of Early Islamic Architecture in Turkey -III, Examples 11-16
- 189-202 BEDRİ ASLAN
İslâm Ceza Hukukunda Karîneler
Presumptions in Islamic Penal Law
- 203-227 A H M ERSHAD UDDIN
Bangladeş'teki İslami Bankaların Veda ve Fon Toplama Faaliyetleri: İslam Hukuku Perspektifinden Bir İnceleme
Wadiah Fund Collection Activities of Islamic Banks In Bangladesh: An Examination From The Perspective Of Islamic Law
- 228-242 AYŞE AYTEKİN
On The Protection of The Qur’ân -in The Context of Verse 9 of Sûrat al-Hijr-
Kur’ân’ın Korunması Üzerine -Hicr Sûresi’nin 9. Âyeti Bağlamında-
- 243-257 MUHSİN RAMAZAN İŞSEVER
Muhammad Iqbal And The Turks
Muhammed İkbâl’de Türkler
- 258-282 SÜMEYRA GÜRPİNAR – FATİH CANKURT
Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde Bulunan Erken Dönem Mushaf Yazmaları
Early Mushaf Manuscripts Found in The University of Cambridge Library
- 283-315 MUHAMMET EMİN BAKACAK – FATİH CANKURT
Brown Üniversitesi Kütüphanesi’nde Bulunan Erken Dönem Mushaflar (7. ve 8. Yüzyıllar)
Early Mushaf Manuscripts Found in The University of Brown Library (7th And 8th Centuries)
- 316-338 MUSTAFA TEMİMİ
الدكتور فاضل السامرائي في التفسير منهج
Fadel al-Samarrai's Tafir Method
Fadel es-Samarrai'nin Tefsir Metodu

- 339-387 Abdulkerim SOLİMAN
جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين
الإشاريين
*The Dialectic of The Relationship Between Indicative and Apparent Interpretation According to
Indicative Interpreters*
İşarî Tefsir Müfessirlerinde İşari ve Zahiri Tefsir Arasındaki İlişkinin Diyalektiği

Tercüme Makaleler – Translation

- 388-399 Haryanto, Sri – Muslih, Mohammad (çev. Cemile SAĞIR)
Integration of Sufism and Transpersonal Psychology
Tasavvuf ve Benötesi Psikoloji'nin Bütünleştirilmesi

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 400-406 Süleyman ŞAHİN (Değerlendiren: Saygın ŞAHİN)
Fıkıh Usulünde Şart Nazariyesi (Akitler Örneği)



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 159-188/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 159-188

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

Fettah AYKAÇ

Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Ana Bilim Dalı, İstanbul

PhD, Istanbul Sabahattin Zaim University, Department of Islamic History and Arts, Istanbul, Türkiye

fettah.aykac@izu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6459-6160

ror.org/00xvwpq40

Öz

İlâhiyat Fakülteleri ve İslâmî İlimler Fakültelerinin müfredatında bulunan İslâm Sanatları Tarihi derslerinin ilk haftalarında işlenen Erken İslâm Mimarisi alanında yetmiş yılı aşkın bir süredir yazılı ve görsel malzeme sorunu yaşanmaktadır. 1950'lerde bu soruna yabancı dil bilen birkaç hocanın Avrupa dillerinden yaptıkları özet tercüme yayınlar yoluyla çözüm bulunmaya çalışılarak günümüze kadar mevcut birkaç kaynak kitap ve ansiklopedi maddeleri yoluyla dersler devam ettirilmiştir. Ancak özellikle iki binli yıllardan itibaren Erken İslâm Mimarisi alanıyla ilgili az sayıda da olsa farklı araştırmaların yayınlanmış ve bu alanla ilgili önceki yıllarda yapılmış yayınlar ile ansiklopedi maddelerinde verilen bilgilerde tutarsızlıklar sorgulanmaya başlanmıştır. Buna ilave olarak bazı mutedil Avrupalı oryantalistlerin yayınları da önceki bazı erken İslâm mimarisine olumsuz yaklaşan oryantalistlerin yayınlarındaki çelişkileri ortaya koymuş olması bu alana ilginin artmasına yardımcı olmuştur. Bunun sonucu olarak bu alanla ilgili ilave çeşitli yardımcı yayınlar yapılmaya veya bazı Türk İslâm Mimarisi ile ilgili yayınların ön kısmında erken İslâm mimarisi eserleri hakkında bilgi ve görsellere yer verilmeye başlanmıştır. Bu tür yeni bilgi ve görsellerin yayılmaya başlamasıyla da önceki yardımcı kaynaklarda önemli bilgi ve görsel hataları bulunduğu netlik kazanmıştır. Seri halinde düzenlenen makalelerin ilk ikisinde on önemli yayının konuyla ilgili içerikleri tanıtılmıştır. Serinin üçüncüsü olan bu araştırma makalesinde ise Türkiye'de bu alanda yapılmış üçüncü grup altı önemli yayının muhtevalarında mevcut olan eksikler ile oryantalist etkileri bu alandaki son güncel bilgiler ışığında karşılaştırmalı olarak incelenerek akademisyen ve genç araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Erken İslâm Mimarisi, Kâbe, Mescid-i Nebevî, İlk Büyük Mescitler, Creswell.

THE PROBLEM OF INADEQUATE RESOURCES IN THE EDUCATION OF EARLY ISLAMIC ARCHITECTURE IN TURKEY -III, Examples 11-16

Abstract

In the 1950s, solution to lack of resource materials in field of Early Muslim Architecture lessons in higher education was tried to be solved by using the summarised translations prepared by few lecturers. However, especially since the turn of the year two thousand, due to the inconsistencies in the information spread by the mix publications as well as publications made in 50s-70s regarding this field have begun to be questioned. In addition, the publications of some moderate European orientalists revealed the contradictions in the publications of some previous orientalists who also had a kind of a negative approach to early Islamic architecture, which paved the way for increased interest in this field. As a result, various new and additional publications related to this field began to come out, also the information and visuals about early Islamic architectural works began to be included in initial pages of some publications regarding Turkish Islamic architecture. As such new information and visuals began to spread, it became clearer that there were some information errors in previous auxiliary sources. In the first two of the articles, organised as a series, the relevant contents of ten important publications had been examined. In this third research article, the deficiencies in the contents of the third group of six important publications in this field in Turkey regarding their short comings and influence of orientalists are comparatively examined in the light of the latest information presented to the attention of academicians and young researchers.

Keywords: Early Islamic Architecture, Kaaba, Prophet's Masjid, Early Important Masjids, Creswell.

Atf / Cite as: Aykaç, Fettah. "Türkiye'de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynakların Yetersizliği Sorunu -III, Örnek 11-16". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 159-188.

Giriş

Türkiye'de Lisans ve lisansüstü Sanat Tarihi, Mimarlık ve İslâm Sanatları Tarihi eğitiminde farklı yazarlar tarafından hazırlanan yardımcı ders kaynaklarında erken İslâm mimarisine ilgili konularda dönemin önemli yapılarıyla ilgili verilen bilgilerde bazı sıkıntılı durumların mevcut olduğu alanın uzmanları tarafından kabul edilmektedir.

Bu sıkıntılardan birisi erken İslâm mimarisi dönemine ait yapıların Türkiye dışındaki coğrafyalarda bulunması sebebiyle bu alanlarda araştırma yapacak olan akademisyenlerin resmi yollarla dış ülkelere gitme konusunda aşmaları gereken birçok bürokratik engellerin mevcut olmasıdır. Diğer sıkıntılı bir konu ise Avrupalı yayınlardan yapılan tercümelemlerin farklı düzenlemelerle Türkiye'de yayınlanırken tercüme veya düzenlemeye yapan hocaların her bir yapının tarihî, coğrafî, dinî, malzeme, siyasî vb. konularla ilgili detaylı bilgilere sahip olmamaları olarak tarif edilebilir. Bu davranışın sonuçları Mescid-i Aksâ yapısının (Emevî, Abbasî, Fatımî vb.) farklı planlarının hangi tarihe ait olduğu, hangi lider veya halife tarafından yaptırıldığı vb. detaylarına girilmeden, planlar dikkatlice incelenmeden veya planın şekli sorgulanmadan "işte size bir Mescidi Aksâ planı" tavrı içinde ellerine geçen ilk Mescid-i Aksâ planına yayınlarında yer vermiş olmalarında görülebilir.

Avrupalı araştırmacılar bu konuda Türkiye'deki Erken İslam Mimarisi araştırmacılarından daha şanslı durumdadırlar. Çünkü onların belki 17.yy'a kadar, birkaç yüzyıl geriye giden

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

ve erken İslâm mimarisi alanıyla ilgili eserlerin bulunduğu coğrafyalarda araştırmalar, çizimler yapmış ve yayınlamış amatör, profesyonel, akademisyen, oryantalist araştırmacı türünden düzinelerce insanın büyük Avrupa dillerinde hazırladığı pek çok görsellerde içeren yayınlar, şehirlerin mahalle kütüphaneleri yoluyla herkesin kolayca ulaşılabilir kadar yaygın bulunmaktadır.

Bütün bunlara ilave olarak Avrupalı alanında bilgili, tecrübeli, akademisyen, misyoner, oryantalist vb. her türden araştırmacının katkısıyla hazırlanmış ve eksik ve hataları sonraki baskılarında düzeltilerek Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi büyük Avrupa dillerinde birkaç baskı yapmış olan (Leiden) İslâm Ansiklopedisi gibi tamamlanması 20-30 yıl sürmüş bir ana kaynağın yine hemen her kütüphanede mevcut olmasıdır.

Türkiye’de, Avrupa’da (oryantalistlerin yayınladığı) İslâm Ansiklopedisi’ni kaynak göstererek, oradaki bilgileri mutlak doğru kabul edip, kullanarak yayın yapan araştırmacılar olduğu gibi, bu makalede örneği verilen, (Leiden) İslâm Ansiklopedisi’ndeki bilgileri kaynak dahi göstermeye gerek duymadan yayınında kullanan akademisyenler de bulunmaktadır.¹ Bu ve benzeri Avrupalı yayınlardan ve (Leiden) İslâm Ansiklopedisinden alarak aktardıkları bilgileri, sayıları fazla olmasa da 1950’lerde, 60’larda Türkçe olarak yayınlanmış kaynaklardan kontrol etme gereği bile duymadan yapılmış yayınlar bugün hala üniversite kütüphanelerinde bulunmaktadır.²

Bütün bunlara ilave olarak internet yoluyla dünyanın her yerinde bu konuda Erken İslâm Mimarisi alanında hazırlanmış bir web sitesine ulaşma imkânının da ortaya çıkmış olması bu alanla ilgili yapılacak olan bir ödev, proje, tez vb. çalışma da bu kaynaklardan alınmış bilgi ve görsellere rastlamak artık olağan ve kabul edilir bir durum haline gelmiştir. Bu ise alanda zaten mevcut olan bilgi kirliliğinin daha da çoğalması anlamına gelmektedir.

Bütün bu sebeplerden Erken İslâm Mimarisi alanında 1950’lerden itibaren yapılmış “önemli/etkili” yayınlardan öne çıkanlarının muhtevalarının incelenerek, son yıllarda bu alanda yapılmış, en son/güncel bilgi ve görseller içeren yayınlar baz alınarak, kapsamlı yayınlar incelenmiştir. Yapılan incelemeler sıralı seri halinde yayınlanarak ele alınan yayınların muhtevaları tanıtılmış ve içeriklerinde bulunan eksik veya hatalı bilgi ve görsellere işaret edilmiştir. İncelenen kaynaklarda yazarların tercih ettiği *Mescidü’n-Nebî*, *zira*, *zirâ* gibi bazı özel isimlerin yazılış şekilleri ile başlık ve büyük/küçük harf yazım düzen/tercihleri bu çalışmada aynen aktarılmıştır.

¹ “Mescid-i Aksâ Camii’nin, Kudüs Beytülmağdis alanında Bizans İmparatoru Justinianus’un (527-565) yaptırdığı Meryem Ana Bazilikası’nın yerine Halife Velid tarafından yaptırıldığı” şeklindeki oryantalist iddiası gerçek/doğru bilgiymiş gibi aktarılmıştır. Bk: Haluk Sezgin, *Türk ve İslam Ülkeleri Mimarisine Toplu Bakış*, Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Yayın No 5, İstanbul 1979/6

² Kubbetü’s-Sahre yapısı hakkında, bir kısmı oryantalist kaynaklardan geldiği anlaşılan yüzeysel-özet bilgiler s.49-57 arasında hiçbir kaynak ismi verilmeden aktarılmıştır. Bk: Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Sanatı*, İ.T.Ü. Mimarlık Fakültesi Yay. No. 140, İstanbul 1948.

Bu çerçevede Erken İslâm Mimarisi alanındaki makaleler serisinin birincisinde; Örnek 1- *İslâm Sanatı*, Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken (1948), Örnek 2- *İslâm Mimarisi*, Prof. Suut Kemal Yetkin (1965), Örnek 3- *Türk ve İslâm Ülkeleri Mimarisine Toplu Bakış*, Haluk Sezgin, (1979), Örnek 4- *İslâm Sanatları Tarihi* (ed.), Prof. Dr. Muhittin Serin (2010), Örnek 5- *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVİA)*, (1988-2013) isimli kaynaklar ele alınmıştır.

Bu serinin ikincisi olan çalışmada ise alanın önemli yayınları olarak belirlenen Örnek 6- (Leiden) *İslâm Ansiklopedisi*, MEB (1977-1987); Örnek 7- *A Short Account of Early Muslim Architecture*, K.A.C. Creswell (1958), Örnek 8- *Cahiliyeden Emevîlerin Sonuna Kadar HAREMEYN*, Mustafa S. Küçükbaşcı (2003), Örnek 9- *Sanatta İslâm İslâmında Sanat*, Prof. Dr. Nusret Çam (1999), Örnek 10- *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, Yılmaz Can (2008), künyeli yayınlar incelenmiştir.

Serinin bu bölümünde ise üçüncü gruba ait olarak da: Örnek 11- *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği* Yılmaz Can-Recep Gün, (2006), Örnek 12- *Doğu Işığı*, VII.-XIII. Yüzyıllarda İslâm Sanatı, Prof. Dr. İlhan Özkeçeci, Sanat Dizisi II, (2006), Örnek 13- *İslâm Sanatlarına Giriş ve Terminoloji*, Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, (Tarihsiz), Örnek 14- *Lise Sanat Tarihi-2*, Doç. Dr. Mehmet Zeki İbrahimgil, (2012), Örnek 15- *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, Ortak Yazarlı, Editör Prof. Dr. Yusuf Çetin, Lisans Yayıncılık, (1. Basım 2021), Örnek 16- *Türk İslâm Sanatları Tarihi* Ortak Yazarlı, Editör Prof. Dr. Abdulkadir Dündar, Grafiker Yayınları, (3. Baskı 2019 ve 4.Baskı 2021/2022) isimli **altı** farklı yayın daha incelenmiştir.

1.Üçüncü Grup Altı Kaynakta Kâbe, Mescid-i Nebevî ve İlk Büyük Mescitler Hakkında Aktarılan İlgili Bilgiler

1.1. Örnek 11, *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği* (Yılmaz Can-Recep Gün, 2006), Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (Resim 1)

Bu yayın A5 ebatlarında ve 407 sayfadan oluşmaktadır. *İçindekiler* kısmında belirtildiğine göre ilk yedi sayfada; *Kavramlar*, *Sanatın Konusu ve Önemi*, *Sanat Olgusunu Etkileyen Faktörler* ana başlıkları altında Sanat, Toplum, Estetik, Din vb. konular detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Türk İslâm Sanatları ve Estetiği kitabında Erken İslâm Mimarisi ile ilgili bölüm:

Sayfa 71'deki **"TÜRK İSLÂM SANATLARI"** birinci başlığı altında:

"A) MİMARİ" ikinci başlığı verilmiş ve bunun altında da:

"1- Erken Dönem İslâm Mimarisi, a)- *Hız Muhammed ve Dört Halife Dönemi (632-661) Mimarisi*" başlığı ile devam edilmiştir.

Bu sıralamada da görüldüğü üzere bu yayında Kâbe yapısıyla ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ
SORUNU –III, Örnek 11-16

1.2. Örnek 12, Doğu Işığ, VII.-XIII. Yüzyıllarda İslâm Sanatı, Sanat Dizisi II, Prof. Dr. İlhan Özkeçeci, (2006) Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (Resim 2)

Bu yayın 376 sayfa olarak 14 ana bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında İslâm sanatı araştırmaları ve tanımları konularında bazı bilgiler verildikten sonra Bölüm I'de "İslâm'ın Doğuşu ve Yayılması", Bölüm II'de (s.41) "İslâm Dünyasında Kültür ve Sanat", Bölüm III'de (s.65) "İslâm'ın İlk Yapıları" başlıkları altında III.A. Kâbe, III.B. "Mescid-i Nebevî", III.C. "Amr Camii" alt başlıkları halinde erken devir İslâm mimarisi ele alınmıştır. Sonraki bölümlerin ilgili yerlerinde sonraki devirlerde hâkim olmuş Müslüman devletlerin mimarı yapılarından önemli olan eserler hakkında bazı görseller eşliğinde kısa bilgiler aktarılmıştır. Örneğin Bölüm IV'de (s.73) "Emevi Dönemi" başlığının IV.D. "Emevi Devri Eserleri ve Analizleri" alt başlığının devamında dokuz önemli mimari yapı, Bölüm V'de (s.135) "Abbasi Dönemi" ana başlığının devamında V.C. "Abbasi Dönemi Şehirleri ve Mimari Yapıları" başlıkları altında sadece üç önemli şehir hakkında bilgiler verilmiştir. Tolunoğulları (s.187), Fatımîler (209), Zengîler (s.223) ve Eyyubîler (s.223) başlıklarından sonra Bölüm X'da (s.231) X.C altı başlığı ile üç önemli şehir ve yapı hakkında bilgiler aktarılmıştır.

Bölüm III, III.A. *Kâbe*: s.65-68 arasında Hacerü'l-Esved'den bahsedilip Kâbe binasının dış mimari özelliklerinin tanıtımı yapılmıştır. S.66'da sayfanın üst yarısını kaplayacak şekilde gece çekilmiş renkli bir Kâbe avlusu fotoğrafı (Resim 5), alt yarısında da İslâm Ansiklopedisinde verilmiş olan bir Kâbe planı ile oldukça büyük ve geniş şekilde çizilmiş olan siyah-gri renk tonları içeren Hicr kısmını gösteren çizim (Resim 6) verilmiştir. S.67-68'de yine Kâbe'nin iç ve dış özellikleri hakkında özet bilgiler aktarılmıştır. Kâbe'nin bilinen yeniden inşa veya büyük çaplı tamirleri konularına hiç değinilmeden Hz.Ömer devrindeki avlu genişletmesi ile Velid b. Abdümelik devrinde revaklarla çevrildiğinden, devamında da Osmanlı devrindeki onarım işleri ile Kâbe örtüsünün tarihinden kısaca bahsedilerek konu sonlandırılmış. S.68'in alt kısmında (Dn.85'de) oldukça uzun şekilde IX.yy'da [XI.yy. olması lazım] Kâbe'yi ziyaret etmiş olan Nasır-ı Hüsrev'in [ö.1078] *Sefernâme* (1985 Türkçe baskısı) isimli eseri yoluyla Kâbe'nin içi hakkında ilginç aktarımlar yapılmıştır.

1.3. Örnek 13, *İslâm Sanatlarına Giriş ve Terminoloji (Tarihsiz)* Kitabında Kâbe Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (PDF, s.25), (Resim 3)

Bu kaynakta Ünite 2/ PDF, s.25'te ilk bölüm olarak sunulan İSLÂM SANATI TARİHİ başlığından sonra ERKEN İSLÂM DÖNEMİ, EMEVİLER VE İSPANYA İLE KUZEY AFRİKA'DA MİMARİ ana başlığının altında "İslâmiyet'in Ortaya Çıkışı ve İlk Mescitler", "Emevier Devri Mimarisi ve **İspanya** (Endülüs Emevi Devleti) **ve Kuzey Afrika İslâm Devletlerinde** (Murabıt, Muvahhid, Merinî, Nasrî) **Mimari**" şeklinde üç alt başlık gösterilmiştir. S.26'da ise **Giriş**'in altında kısaca İslâm öncesi Arapların yaşantından bahsedilip, ***Kâbe, Yeryüzündeki ilk Mabet ve Müslümanların kiblesi***" başlığı ile Kâbe hakkında kısa tarihi bilgiler ile Kâbe'nin fiziki durumu hakkında: "Mekke'de Mescid-i Harâm'ın ortasında bulunan

Kâbe, mevcut hâliyle yaklaşık 1,5 m genişliğindeki temeller üzerine inşa edilmiştir. Dıştan dışa 10,70x12,00m ölçüsünde ve 15,00 m yüksekliğinde olan duvarlar, 1,25m kalınlığındadır. Mekke'nin çevresindeki dağlardan getirilmiş bazalt parçalarıyla yapılan duvarların dış yüzlerinde farklı ebatlarda 1614 taş yer almaktadır. İçi dört köşe bir oda görünümünde olan Kâbe'de, Abdullah b. Zübeyr zamanından (683) kalma kuzey-güney yönünde sıralanmış üç ahşap direk ve bunlardan güney uçtakinin önünde batı duvarına doğru Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer bulunmaktadır" denilerek Kâbe'nin tarihi hakkında çeşitli nakiller yapılmış. Daha sonra da "Kaynakların verdiği bilgilere göre, Amalikalılar, Cürhümlüler ile Kusey b. Kilâb zamanında onarım gören Kâbe, sel ya da yangın felaketine maruz kalması sebebiyle 607 veya 608 tarihinde Kureyş kabilesi tarafından yeniden inşa edilmiştir. Kızıldeniz sahilinde karaya vuran bir geminin kendi hurdası ile içindeki ahşap malzemeler satın alınmış ve gemide bulunan Bakumu'r-Rûmî adlı bir usta eliyle gerçekleştirilmiş olan tamir sonucunda Kâbe bugünkü şekline uygun bir yapı kazanmıştır" denilerek konuyla ilgili hiç kaynak gösterilmeden Kâbe'nin unsurları hakkında kısa açıklamalar yapılmıştır.

1.4. Örnek 14, *Lise Sanat Tarihi-2 (2012)* Kitabında Kâbe Yapısı Hakkında Mevcut Olan Bilgiler (Resim 4)

Bu kaynağın İÇİNDEKİLER kısmında:

"1. ÜNİTE: TÜRKLER ANADOLU'YA GELMEDEN ÖNCE TÜRK SANATININ GEÇİRDİĞİ EVRELERE GENEL BAKIŞ

A. ORTA ASYA TÜRK DEVLETLERİNİN SANATI: 8, B. İSLÂM MİMARİSİNİN GELİŞİMİ: s.17'de: 1. Hz. Muhammed ve Dört Halife (Erken Dönem İslâm Sanatı) Dönemi Sanatı: 2. Emevi Sanatı: s.18, a. Dinî Mimari, b. Sivil Mimari: s.20" şeklinde sıralanmış olan yukarıdaki kısmı "içindekiler" listesinde görüldüğü üzere Erken Dönem İslâm Sanatı konusu Hz. Muhammed döneminden itibaren başlatılmıştır. Bunun sonucu olarak bu kitapta Kâbe hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.

1.5. Örnek 15, *Türk İslâm Sanatları Tarihi* (Ed. Yusuf Çetin, 2021) Kitabında Kâbe Hakkında Verilen Bilgiler (Resim 7)

Prof. Dr. Yusuf Çetin'in editörlüğünde farklı yazarlar tarafından 15 bölüm halinde hazırlanmış olan kitap 624 sayfadan oluşmaktadır.³ Bölüm 1, s.18-29 arasında ve *Temel Kavramlar* başlığı ile verilmiş. Bölüm 2, s.31-50 arasında ve *İslâm'da Sanat* başlığı altında verilmiştir. Bölüm 3'es.51'de *Erken Dönem İslâm Sanatı* ana başlığı ile giriş yapıp s.98'e kadar:

³ Tanıtımı yapılan diğer yayınlarda olduğu gibi bu yayınında sadece Erken İslam Mimarisi Döneminde ortaya konulmuş olan önemli yapılarla ilgili konuların anlatıldığı kısımlarda (yapılar hakkında eksik, hatalı veya özellikle oryantalist etkisi ile) nakledilen bilgilere dikkat çekilmiştir.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

3.1. Hz. Muhammed Dönemi,

3.2 Hulefa-i Raşidin Dönemi,

3.3. Emeviler Dönemi,

3.3.1. Dini Mimari

3.3.2. Sivil Mimari

3.4. Abbasiler Döneminde Sanat (750-1258),

3.4.1. Dini Mimari

3.4.2. Sivil Mimari

Şeklinde sıralanmış alt başlıklar yoluyla çeşitli konular, başlangıçta gösterilen 3.1. *Hz. Muhammed Dönemi*, 3.2 *Hulefa-i Raşidin Dönemi* gibi başlıkları altında incelenmiştir. Her ne kadar Bölüm 3'ün, ana başlığında "Erken" kelimesi kullanılarak ilk dönem mimarisi konularını ele alacağı intibai verilmiş olsa da "Erken" kelimesi ile hangi tarihe kadar olan dönem kastedildiği belirtilmemiştir. Bu sebeple olsa gerek ki **3.4- Abbasiler Döneminde Sanat (750-1258)** başlığı altındaki yarım sayfada yaklaşık 500 yıllık çok uzun bir dönemi özetlenmiş ve devamında Dini ve Sivil Mimari konuları ele alınmış görünmektedir.

Bölüm 3, s.52'de *Erken Dönem İslâm Sanatı* ana başlığı altında Kâbe yapısının tarihi hakkında (Mekke'liler tarafından İslâm'ın vahyi başlamadan birkaç yıl önce vuku bulan ve oldukça yıpranmış haldeki Kâbe yapısının yıkılıp tamamen yeni baştan yaptırılışı konusuna hiç değinmeden) genel bilgiler verilip geçilmiş. Ayrıca Kâbe'nin iki dar duvarının aynı uzunlukta, her iki uzun duvarının da aynı uzunlukta olduğu (Ünal, 2001, s.14⁴ yoluyla) yazılarak, Kâbe'nin ölçülerinin 10.70x12.m olduğu belirtilmiştir.⁵

İlginç bir şekilde tarihi olay olarak doğruluğunda şüphe bulunmayan ve konuyla ilgili pek çok kaynakta nakledilen Kâbe'nin 683/684'de Abdullah b. Zübeyr tarafından Hz.İbrahim planında yeni baştan inşa ettirilmesi olayından da hiç bahsedilmeden⁶ direkt olarak

⁴ Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/14-21.

⁵ Mustafa S. Küçükaşçı, *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna Kadar HAREMEYN* (İstanbul, İSAR 2003) s. 43, Dn.216 ile diğer yazarların çoğunluğu bu konuda ilk yazarlardan Ezrakî'nin *Ahbar-u Mekke* kitabı yoluyla Kâbe'nin ölçülerini kuzeydoğusu ~32 zira (~17m), kuzeybatısı 22 zira (~12m), Kuzeydoğusu 22 zira (~12m), Güneydoğusu ~20 zira (~11m) olarak nakletmişlerdir. Ünal, "Kâbe", 2001, 24/15'te, (kaynakçasında Ezrakî, *Ahbar-u Mekke* gösterilmiş olsa da) konunun detayına girilmeyip (Abdusselam Ahmed Nazîf yoluyla) Kâbe'nin ölçüleri "Dıştan dışa ~10.70mx12m, yüksekliği 15m" olarak nakledilmiştir.

⁶ Creswell'in büyük *Early Muslim Architecture* (1969) kitabında geniş şekilde ele almasına karşılık *A Short Account of EMA* 1958 özet kitabı ile bunun sonraki baskılarında Kâbe'nin Yezid b. Muaviye'nin gönderdiği Suriye ordusu tarafından 683 yılı sonlarında mancınık taşları atılarak tahrip edilmesi akabinde 684 yılında Abdullah b.Zübeyr tarafından Hz.İbrahim planından yeni baştan inşasından hiç bahsedilemeye tavrı Türkiye'de dar kapsamlı çalışmaların çoğunda da görülmektedir.

692’de (Haccac) Yusuf es-Sekafi tarafından esaslı bir onarıma tabi tutulduğu⁷ anlatılarak konu sonlandırılmış. Çizim 3.1’de (s.53) Hicr kısmını da gösteren bir Kâbe krokisi “Kâbe’nin Planı” alt yazısı ile (Leiden İslâm Ansiklopedisi kaynak gösterilerek) sunulmuştur (Resim 8).

1.6. Örnek 16, Türk İslâm Sanatları Tarihi (Ed. Abdulkadir Dündar 2019 ve 2021) Kitabında Kâbe Hakkında Aktarılan İlgili Bilgiler (Bölüm 6: Erken Dönem İslâm Sanatı: Yılmaz Can) (Resim 9)

Lisansüstü eğitimde verilen Türk İslâm Sanatları Tarihi ile Geleneksel Sanatlar kategorisindeki derslerde yardımcı kaynak olarak kullanılması amacıyla hazırlandığı görülen bu yayında 14 haftalık ders programı boyunca işlenmesi düşünülerek Prof. Dr. Abdulkadir Dündar’ın editörlüğünde toplam 24 Bölüm halinde hazırlanmıştır. Ancak bölümler/ana konular müfredatta ayrı dersler halinde işlenmesine uygun olarak Türk İslâm Sanatları Tarihi ve Geleneksel Sanatlar ana başlıkları şeklinde iki ana bölüm altında gruplandırılmak yerine karışık şekilde verilmiştir.

Sayfaları iki sütun halinde düzenlenen bu kaynakta Türk İslâm Sanatları Tarihi ve Geleneksel Sanatlar derslerinde işlenecek konular aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir:

1. BÖLÜM; *Türk İslâm Sanatları Tarihine Giriş* ana başlığı ile Editör tarafından hazırlanmış. 2. BÖLÜM; *Türk İslâm Sanatının Doğduğu Coğrafyalardaki Eski Sanat ve Kültür Çevreleri*, 3. BÖLÜM; *İslâm Öncesi Orta Asya Türk Sanatı*, 4. BÖLÜM; *İslâm Sanatının Gelişmesine Tesir Eden Faktörler*, 5. BÖLÜM; *İslâm’da Tasvir Meselesi*, 6. BÖLÜM; *Erken Dönem İslâm Sanatı*, 7. BÖLÜM; *Kuzey ve Batı Afrika İle Endülüs Topraklarında Kurulmuş Müslüman Türk ve Diğer İslâm Devletlerinin Mimarisi*, 8. BÖLÜM; *Anadolu Dışında Asya’da Kurulan Müslüman Türk ve İslâm Devletlerinin Sanatları*, 9. BÖLÜM; *Anadolu Selçuklu Mimarisi*, 10. BÖLÜM; *Beylikler Dönemi Mimarisi*, 11. BÖLÜM; *Erken Dönem Osmanlı Mimarisi*, 12. BÖLÜM; *Klasik Dönem Osmanlı Mimarisi*, 13. BÖLÜM : *Osmanlı Batılılaşma Dönemi Mimarisi*, 14. BÖLÜM: *Türk Tezyîni Sanatları*, 15. BÖLÜM; *İslâm Resim Sanatı*, 16. BÖLÜM: *Hat Sanatı ve Ekoller*, 17. BÖLÜM; *Hat Sanatının Uygulama Alanları*, 18. BÖLÜM: *Tezhip Sanatı*, 19; BÖLÜM : *Ebru Sanatı*, 20. BÖLÜM: *Cilt Sanatı*, 22.BÖLÜM: : *Türkiye’de Selçukludan Osmanlıya Türk- İslâm Mezar- Mezar Taşları*, 23. BÖLÜM; *Osmanlı Saray Sanatkarları Teşkilatı: Ehl-İ Hıref*, 24.BÖLÜM: *Hassa Mimarlar Teşkilatı ve Mimarlar*, şeklinde karışık olarak verilmiştir.

⁷ Halbuki yukarıda detayları incelenen bazı kaynaklarda da zikredildiği gibi Abdülmelik’in valisi (Haccac) Yusuf es-Sekafi komutasında (691-92 yılında) yapılan ikinci Mekke kuşatması sırasında da mancınıkla atılan taşlardan Kâbe’nin tekrar hasar görmüş olması sebebiyle (Hicaz halifesi Abdullah b. Zübeyr ve taraftarlarının katledilmesinin ardından Haccac, Abdullah b. Zübeyr’in Hz.İbrahim planında inşa ettirdiği Kâbe’yi küçültüp daha önceki (608 tarihli) Mekke müşriklerin yaptırdığı (Hicr’i dışarda bırakan) plana geri çevirdiği çoğunluğun kabul ettiği bir görüştür (Bk. Ünal, , “Kâbe”, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/16; Y.Can, *İslâmın Üç Kutsal Mabedi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), s.28-29; Y. Can, *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, (Ankara: Grafiker, 2021), s.139; M.S. Küçükaşçı, *Cahiliyeden Emevilerin Sonuna Kadar HARAMEYN* (İstanbul: İSAR, 2003), s.48-53 dn.256, 269.

Kâbe konusuna başlamadan önceki (s.133-136) Giriş kısmında **1. Hz. Muhammed ve Dört Halife Dönemi** başlığı altında Arabistan yarımadası, Hz.Muhammed'in peygamberlik öncesi ve sonrasındaki hayatı, İslâm'ın yayılışı, şehirleşme, fetihler, fethedilen bölgelerde mevcut olan önceki kültürler, mimari etkileşim gibi konularda detaylı açıklamalar yapılmış. Bu kısmın sonunda da (s.136) bir tablo şeklinde bu dönemin önemli mimari eserleri olarak: Kâbe (yeniden inşa) 607/608 Mekke, Mescidü'n-Nebi 622 Medine, Basra Mescidi 635 Basra, Kûfe Mescidi 635/636 Kûfe, Mescidü'l-Haram 638 Mekke, Fustat Amr Mescidi 641/642 Fustat/Kahire gösterilmiştir.

Bu makalenin konusu olarak Kâbe, Mescid-i Nebevî ve İlk Dönem Büyük Mescitlerle ilgili daha detaylı bilgiler s.133, Bölüm 6'da: Erken *Dönem İslâm Sanatı* ana başlığı altında (Prof.Dr.) Yılmaz Can tarafından hazırlanmıştır.

1. Hz.Muhammed ve Dört Halife Dönemi ana başlığının devamında (s.36) **1.1. Kâbe** başlığı altında: “Rivayetlere göre ilk yapı 20 x 30 zira (1 zira=50cm) ebatlarında ve 9 zira yüksekliğindedir. Taş ve çamurla inşa edilen yapının üstü açık olup, kuzey doğu cephesine yer seviyesinde bir kapı yerleştirilmiştir. Kapı içeriye giriş imkânı veren bir boşluktan ibarettir. Yapının doğu köşesine, yerden göğüs hizasına denk düşen yükseklikte Hacerü'l-Esved isimli kutsal taş yerleştirilmiştir” şeklindeki Ezraki, 1980:50-53 kaynak gösterilerek aktarılmış. Devamında “İslâmiyetten önce 607 ya da 608 yılında Kureyş'in Kâbe'yi yeni baştan yaptırma olayı” İbn Hişam, 1985: I,256-257 yoluyla aktarılmış. s.137'de 608 yılında Mekkeli müşriklerin yeni baştan inşa ettirdikleri (yasak alan hicr'i dışarda bırakan) Kâbe yapısının çizimleri (Yılmaz Can hocanın *İslâmın Üç Kutsal Mabedi* (2006) isimli kitabı s.142, Resim 5 olarak kullanılmış olan çizimler (aynı yayın kaynak gösterilerek) bu yazısında da kullanılmış (Bk. bu makale Resim 10). 608'da yeniden inşa edilen Kâbe yapısının sahip olduğu mimari farklılıklar ve yeni özellikler detaylı şekilde açıklanmıştır. Devamında 608 inşasında “Kâbe'nin ahşap tavanını taşıması için altı adet ahşap sütün kullanıldığı ve bu sütunların üzerine Hz.İbrahim, Hz.İsmail, Hz.İsa ve Hz.Meryem'in figürleriyle bazı ağaç ve melek resimleri mevcuttur, Muhtemelen bu sütunlar onarımı düşünülen kilise için hazırlanmış olup, üzerindeki hazır resimlere Hz. İbrahim ve Hz. İsmail figürleri sonradan ilave edilmiş olmalıdır” şeklinde açıklamalar Ezraki, 1980: 56-161, 198-199 kaynak gösterilerek aktarılmış. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr ile Emevi yönetimi arasında yaşanan siyasi anlaşmazlık sonucu H.64 (M.683) yılında Hz.İbrahim planında yeniden yapılması sonrasındaki özellikleri, on yıl sonra da Emevi valisi Haccac'ın H.74 (M.693) yılında emevi halifesi Abdümelik'in onayı ile Abdullah b. Zübeyr'i ortadan kaldırıp Kâbe'yi tekrar Kureyş dönemindeki ölçülere ve forma dönüştürüldüğü yine Ezraki yoluyla aktarılmış. Devamında Osmanlı döneminde Kâbe ve civarında yapılan mimari işlerden bahsedilerek konu sonlandırılmıştır.

2. Mescid-i Nebevî Hakkında Yardımcı Kaynaklarda Aktarılan İlgili Bilgiler

2.1. Örnek 12, Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği (Yılmaz Can-Recep Gün, 2006), Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler

400 sayfa uzunluğunda bu kaynağın “İçindekiler” kısmında verilen konu başlıklarının çok ve detaylı olması çalışmanın oldukça kapsamlı tutulduğunu göstermektedir. S.71’de başlayan TÜRK İSLÂM SANATLARI ana bölüm başlığı altında; A) MİMARİ, 1, Erken Dönem İslâm Mimarisi, s.75’de başlayan a) Hz.Muhammed ve Dört Halife Dönemi başlığının devamında “Rasulullah ve sahabelerinin 622 sonunda Mekke’den Medine’ye yaptıkları Hicretten yaklaşık 7 ay sonra Mescidü’n-Nebi ve yanında Hz. Peygamber için bir ev yapıldığı, daha sonra mescidin doğu duvarına Hz. Muhammed’in hanımları için ilave odalar yapıldığı” belirtilmiştir. Hiçbir kaynağa atıfta bulunmadan “İslâmi kaynakların naklettiğine göre” denilerek mescidin ilk yapıldığında ölçülerinin 60x70 veya 70x70 zira boyutlarında olduğu M.628 yılında genişletilerek boyutlarının 100x100 ziraya ulaştığı aktarılıp yapının Ashâbi’s-Suffe için yapılan alan ve diğer mimari özellikleriyle ilgili bilgiler aktarılmıştır (s.81-86).

“Başlangıçta kiblesi Kudüs’e doğru olan Mescid’in, kurulduktan 10 ay kadar sonra inen ayet gereği kiblesinin kuzeye doğru çevrildiğine ve avlunun üstü açık olan kısmının yağmur yağdığına çamur olmaması için zeminine çok ince bir çakıl tabakası serildiğine, mescidin toplumun sosyal hayatında önemli vazifeler gördüğüne” dikkat çekilmiştir.

“Önceden doğu duvarında beş adet olan hücre sayısının daha sonra dokuza çıktığı, M.630 yılından sonra avluyu aydınlatmak için zeytinyağı lambaları kullanıldığı, önceden mihrabın bir mimari unsur olarak mevcut olmadığı, Emeviler döneminde duvara girintili niş şeklinde ortaya çıktığı” belirtilmiş. “Minber ve ezanın ne zaman ortaya çıktığı, minarenin ise I. Velid zamanında mescidin dört köşesine dört minare yerleştirildiği” (yine hiç kaynak gösterilmeden) ifade edilmiş. Daha sonra “Hz. Ömer’in mescitte öldürülmesi sebebiyle Hz. Osman’ın kible duvarının hemen önünde ‘mihrap yakınında’ kerpiçten ve tabanı biraz yerden yükseltilmiş bir maksure inşa ettirdiği” belirtilmiş. Ardından da Hz. Osman ve I. Velid zamanında yapılan genişletmeler aktarılmış. Devamında da (s.86-87) “Basra Mescidi’nin H.14 (M.635) yılında, Kûfe Mescidinin H.14/15 (M. 635/636) yılında kurulduğu, Kûfe Mescidi’nin Vali Mugire b. Şube tarafından kerpiç malzeme ile yeniden yapıldığı, Emevi Valisi Ziyad zamanında da H.50 (M.670) genişletilerek civardaki Sasani yapılarından devşirilene tuğla malzeme ile yenilendiği ve duvarlarının alçı ile sıvandığı” kaynak gösterilmeden aktarılmıştır.

2.2. Örnek 12, Doğu Işığı kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler;

III.B. Mescid-i Nebevî başlığı altında (s.68’in alt kısmında) 6 satır halinde Mescidin Hz.Peygamber’in Medineye hicreti akabinde inşa edildiği hakkında özet bilgiler verilmiştir. S.69 da sayfanın üst kısmında 1970’lerdeki ince sütunlu Osmanlı revakları ile

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

1980'lerde yapılmış kalın sütunlu revakları gösteren renkli bir iç avlu fotoğrafı verilmiştir (D.İşığı, s.66: Resim 7). Sayfanın alt kısmına da Creswell'in doğu duvarında 9 hücre ile gösterdiği Mescid-i Nebevî planı (Bk. bu çalışma Resim 13) verilmiştir. S.70'de yine sayfanın üst yarısını kaplayacak şekilde Mescid'in Yeşil kubbe cephesi ile mermer zeminli alanı gösteren renkli bir fotoğraf (D.İşığı: Resim 9) verilerek duvarları ve ahşap direklerinden kısaca bahsedilmiştir. Devamındaki paragrafta “Bu mescidin orijinal şekli ile ilgili bugüne net bilgiler ulaşmamıştır” şeklindeki görüş kesin bir bilgi imiş gibi kaynak göstermeden belirtildikten sonra Kible yönünün değişmesi hakkında özet bilgiler kaynak gösterilerek aktarılmıştır. Yazar yine kaynak göstermeden kesin bir bilgi şeklinde “Hz. Peygamber zamanında mescide minber yapılmamıştı, hutbeyi ayakta okurdu. Daha sonra buraya bir hurma çubuğu dikildi ve dört basamaklı bir minber yapıldı.” diyerek yazar, bu alanda hiç duyulmamış ancak yanlışlığı kesin olan bir iddia⁸ ortaya atmış. Dn.87'de ise Kible yönünün 627'de gelen bir vahiy yoluyla⁹ Kudüs'ten Kâbe'ye çevrildiği yine herhangi bir kaynak gösterilmeden belirtilmiş olması yazar açısından oldukça hatalı bir davranış olmuştur. Devamında (s.71) Mescidin kenarındaki peygamberin işleri için yapılan odalar, daha sonrasında ise Hz.Ömer ve Hz.Osman zamanında yapılmış olan genişletmelerden bahsedilmiştir. Ardından da Emevi halifesi Velid tarafından 706/H.68'de şehrin valisi Ömer bin Abdulaziz'e emir verilerek “Eski mescit yıktırılıp yerine yeni bir mescit yaptırıldığı, Bizans imparatorluğundan kırk usta getirtilerek mescidin duvarları, tavan ve direklerinin altınla süslendiği, dört köşesine de dört minare yaptırıldığı” şeklinde yine kaynak gösterilmeden bazı zayıf rivayetler aktarılmış. Son paragrafta ise mescitte sonraki dönemlerde yapılmış tamir ve tadilatlar hakkında bilgiler verilerek konu sonlandırılmıştır.

2.3. Örnek 13, *İslâm Sanatlarına Giriş ve Terminoloji (PDF Tarihsiz)* Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler (PDF, s.27-28)

Bu kaynakta “*Hz.Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn Devrindeki İlk Mescitler* (s.2) başlığı altında; “Hz. Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn Devrindeki İlk Mescitler 622 yılında Hz. Muhammed ve ashâbı Mekke'den Medine'ye hicret etmişlerdir” denilerek Hicret sırasında Medine'den önceki son durak olan Kubâ'da, bizzat Hz. Peygamber ve beraberindekiler tarafından hurma kurutulan düz bir alanın etrafının taş duvarlarla çevrilmesiyle oluşturulan Mescid-i Kubâ ve önemi hakkında anlatımlar yapılmıştır.

“Hicretten hemen sonra Medine'de Hz. Muhammed ve ashâbı tarafından bina edilen mescit, Hz. Peygamber'in buradaki bütün faaliyetlerinin merkezinde yer almış ve fonksiyonları bakımından sonraki dönemlerde kurulan cami ve mescitlere de örnek teşkil

⁸ Hz. Peygamberin sağlığında Mescid-i Nebevî'ye bir minber yapıldığı erken dönem Müslim tarihçiler vb. yoluyla bu alanda yazmış herkes tarafından kabul edilmektedir (Bk, Nebi Bozkurt, “Minber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/101.

⁹ Kible yönünün 627 yılında değil, hicretten yaklaşık 18 ay sonra Kudüs'ten Mekke'ye çevrildiği tüm kaynaklarda yazılıdır (Bk, Yavuz Ünal, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/366.

etmiştir” denilerek “Mescid-i Nebevî'nin ilk inşa edildiğinde 60 x 70 zirâlık bir alana (1022m²) oturduğu, Hz.Ömer zamanında tavan yüksekliği 11 zirâ (5.43m) olan mescidin kuzey-güney istikametinde 140 zirâ, Doğu-Batı yönünde ise 120 zirâa (4088m²) ulaştığı, Hz.Osman zamanında ise boyutlarının 160 x 130 (5061m²) veya 170 x 130 zirâ (5378m²) olduğu, 706 veya 707 yılında ise Velid b. Abdülmelik'in emri, Medine valisi Ömer b. Abdülaziz'in idaresinde kuzey duvarı 135 (66,6 m), güney duvarı 167,5 (82,63 m), batı duvarı 200 (98,66 m) zirâ olmak üzere yaklaşık 7500 m² lik bir alana ulaştığı”, ilave olarak “Mescid-i Nebevî, 710 yılında tamamlanan inşaatla birlikte mimari bakımdan Emeviler devri camilerinin özelliklerini yansıtır duruma gelmiştir. Etrafı revaklarla kuşatılan bir iç avlu ile transept planlı, mihrapönü kubbeli bir harimden ibaret olan, ilk defa kible duvarına mihrap nişi yerleştirildiği”, devamında da “Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in mezarları ile Hz. Peygamber'in hanımlarına ait hücreleri de ihtiva eden mescidin dört köşesi, kare gövdeli minarelerle tahkim edildiği” şeklinde bilgiler hiç kaynak gösterilmeden aktarılmış. Ancak 628 yılı civarı Hz. Muhammed'in sağlığında ve gözetiminde yapılan genişletmeden bahsedilmemiş. Devamında ise daha sonraki devirlerde Memluk sultanları, ardından da Osmanlı sultanları tarafından Mescid-i Nebevî'de yapılmış olan bakım, onarım ve imar konuları hakkında yine hiçbir kaynak gösterilmeden çeşitli bilgiler aktarılmıştır.

2.4. Örnek 14, *Lise Sanat Tarihi-2 (2012)* Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler

(S.18) “İslâmiyetin ilk döneminde yapılan camiler, küçük mescitler şeklindedir. Bunların mimari ya da sanatsal herhangi bir özellikleri yoktur. Mescit, minbersiz küçük camilere verilen addır.” Şeklinde özet bilgiler verildikten sonra, [Leiden] İslâm Ansiklopedisinde kullanıldığı şekilde Mescid-i Nebevî yapısı “Medine Camisi” olarak isimlendirilerek “Hz. Muhammed'in evinden camiye dönüştürülmüş¹⁰ olan Medine Camisi, kendinden sonraki tüm camilere örnek olmuştur. Yapının kare avlusu, doğu ve batıda mihraba dik, kuzey ve güneyde paralel sahnlarla çevrilmiştir şeklinde çok kısa nakiller yapılmış. Medine Mescidi olarak kaynak göstermeden ve hangi döneme ait olduğu belirtilmeden bir kroki (S.18, Plan 1) aktarılmış olması dikkat çekmektedir (Bk. bu makale Resim 5)¹¹.

¹⁰ Mescid-i Nebevî hakkındaki bilgiler [Leiden] İslâm Ansiklopedisi'nin Türkçe tercümesi, C.8, s.1-118 arasında “Mescid” maddesi içinde ele alınmıştır. Bu maddenin orijinalinde “Mescid-i Nebevî yapısının Peygamberin evlerinin avlusu ve aynı zamanda mü'minlerin içtima mahalli ve cemaat ile namaz kıldıkları yer olduğu...ve daha sonradan ..(mescidin) peygamberin evinin avlusu olmaktan başka bir mahiyet kazandığı..” şeklinde tekrarlanan bir görüş hakimdir. Bunun sonucu olarak Mescid maddesini tercüme eden Semavi Eyice'de benzer yönde ifadeler kullandığı görülmektedir.

¹¹ Oldukça hatalı olarak çizilmiş ve şimdiye kadar hiçbir başka kaynakta gösterilmemiş olan bir krokinin kaynak gösterilmeden “Medine Camisi Planı” olarak aktarılmış olması ve bu yayının iç kapağında “2008-2009 öğretim yılından itibaren 5 yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edildiğinin” yazılı olması dikkat çekmektedir

2.5. Örnek 15, Türk İslâm Sanatları Tarihi (Ed. Yusuf Çetin, 2021), Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler (Bölüm 3: Süreyya Eroğlu Bilgin)

Bu konuda yazar (s.53'teki) Mescid-i Nebevî'nin inşaaı konusuna girmeden önce İslâm mimarisinde Hz. Muhammed'in hicret yolculuğu sırasında Mekke'ye 3 km kala konakladığı Kubâ köyünde mevcut olan mescidi genişletti olarak da aktarılan olayı, peygamberin ilk defa ve sıfırdan yaptığı bir mescit imiş gibi (Bozkurt, 2004, s.280-281 yoluyla)^{12*} ve sonraki yüzyıllarda kimler tarafından tamir edildiği veya yeniden yapıldığı da belirtilerek oldukça detaylı bir şekilde anlatmayı tercih etmiştir.

S.55'te ise Mescid-i Nebevî yapısının 623'te İslâm'ın ikinci mescidi olarak inşa edildiği konusu ele alınmış. Yazar çoğu araştırmacı tarafından kabul edilen mescidin ölçülerinin 30.50x35.62m {60x70 zira} olduğunu (Küçükbaşçı-Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *TDVİA*, XXIX, 2004, s.281-290 kaynak gösterilerek) aktarmıştır. Ancak Mescid-i Nebevî'nin Hz.Muhammed'in vefatından sonra VIII. Yüzyıl başlarında dikdörtgen planlı ve avlusu revaklarla çevrili tipik bir avlulu cami olarak yeniden inşa edildiğini yazmıştır. (Grabar yoluyla da) Hz.Muhammed'in türbesinin caminin örtülü kısmının güneydoğu köşesinde bulunduğunu nakledip Kâbe için de kullanılan Resim 3.1 kodunun Mescid-i Nebevî'ye ait iki farklı çizim içinde Çizim 3.1'de kodunun kullanılmış olması çizim 3.1'de (<https://archnet.org> yoluyla) iki farklı plan görünümünü ve Mescid-i Nebevî rekonstrüksiyonu olduğu belirtilen bir iki çizim archnet.org kaynak gösterilerek¹³ paylaşılmıştır. Ardından da gerçeklerden oldukça uzak (eski Osmanlı tren istasyonunun restore edilerek müzeye çevrildiği binada sergilenen bir Mescid-i Nebevî maketinin fotoğrafı (<https://madainproject.com>) adresi kaynak gösterilerek aktarmıştır¹⁴.

Mescid-i Nebevî yapısının Hz. Osman ve Hz. Ömer tarafından genişletilmeleri ve Velid bin Abdümelik tarafından (705-715) arasında yeni baştan inşa edilme konusunun detaylarına girilmeden sadece "Yapıda, Hicaz toprakları Osmanlı hakimiyetine girinceye kadar çeşitli zamanlarda birçok onarım ve genişletme yapıldığı kaynaklarda belirtilmiştir" denilerek konu sonlandırılmıştır.

¹² Mustafa S. Küçükbaşçı-Nebi Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 29/281-90.

¹³ Aktarılan çizimlerden ilki Creswell'e ait olduğu bilinmektedir (bk. Aykaç, K.A.C. *Creswell'e Göre Erken Devir İslâm Mimarisi*, 1/48, Fg.60), ikincisi ise Volkmar Enderlein, *Syria And Palestine: The Umayyad Period, İslam Art and Architecture* (Ed. M. Hattstein-P.Delius-2000) isimli yayında bulunmaktadır. Ancak bu konuda okuyuculara bir açıklama yapılmamış.

¹⁴ [www.http://archnet.org](http://archnet.org) sitenin genel ismi/adresidir. Bu siteye girdikten sonra bu çizimlere ulaşmak için epeyce uğraşmak gerekmektedir. Direkt olarak bu çizimlerin bulunduğu sayfanın web adresi verilse daha iyi olurdu. .

2.6. Örnek 16, Türk İslâm Sanatları Tarihi (Ed. Abdulkadir Dündar 2019-2021) Kitabında Mescid-i Nebevî Hakkında Verilen Bilgiler (Bölüm 6: Erken Dönem İslâm Sanatı: Yılmaz Can)

S.137'de "Mescidü'n-Nebi¹⁵ ilk kurulduğunda 60 x 70 veya 70 x 70 zira boyutlarındadır. H.7 (M.628) yılında gerçekleştirilen genişletme ile mescidin boyutları 100 x 100 ziraya çıkarıldığı Akkuş, 1962: III,387,391 kaynak gösterilerek aktarılmıştır. Devamında Mescid ilk inşa edildiğinde kible tarafında zulla (gölgelik) mevcut olmadığı fakat daha sonra güneş altında ibadet etmenin zorluğunun Müslümanları bir müddet sonra gölgelik inşa etmeye zorladığı ve hurma lifleri ile örülmüş hasır kullanılarak zulla yapıldığı, ayrıca mescidin geri tarafında da tek sıra direklerden oluşan suffe ismiyle bilinen ikinci bir zullanın mevcut olduğu İbn Sa'd, 1985: I, 240 yoluyla nakledilmiştir (s.138). Bu ikinci zulla ile ilgili olarak Creswell'in suffeyi cephenin tamamı boyunca değil cephe ortasına yerleştirilmiş kapıdan batı duvarına kadar uzandığı kanatında olduğuna Creswell, 1969: I,8 yoluyla dikkat çekilmiş. Hamidullah'ın ise verdiği planda suffeyi cephenin tamamını kapsar şekilde gösterdiği Hamidullah, 1980: 2, 1122 yoluyla belirtilmiştir. Bu noktada Creswell'in çiziminde gösterilen yarım suffe için; "Mescidin doğusunda Hz. Peygamberin hanımlarına ait odaların sıralandığı dikkate alınrsa, suffenin ilk kurulduğunda mahremiyeti ihlal etmemek için tüm cephe boyunca değil, cephenin sadece batı tarafında, kible değişiminden sonra ise tüm cephe boyunca uzandığını düşünmek mümkündür" şeklinde öneride bulunmuştur.

Kible istikametinin kuzeyden (Kudüs) Güneye (Kâbe'ye) çevrilmesi konusunda ise yine İslâmın *Üç Kutsal Mabedi* kitabında da yazdığı "Başlangıçta mescidin kiblesi Kudüs'e yani kuzeye bakmaktadır. Mescit kurulduktan yaklaşık 10 ay kadar sonra, kible değişimini emreden Kuran ayeti gereğince kible değiştirilmiş ve mescidin güney cephesi kible istikameti olmuştur. Bu olayı müteakiben yukarıda tanıtmaya çalıştığımız zullalar yer değiştirmiştir"¹⁶ (Creswell, 1969: I,8)¹⁷ şeklinde bir nakil yapılmıştır.

Ancak bu paragrafın son cümlesi olan ve Creswell, 1969: I,8'i kaynak göstererek: "Bu olayı müteakiben yukarıda tanıtmaya çalıştığımız zullalar yer değiştirmiştir", "Mescidin ilk kurulduğunda (birincisi Bab-ı Atika/Muleyka, ikincisi batı duvarındaki Babu'r-Rahmeh, üçüncüsü de doğu duvarındaki Bab-ı Cibril/Nebi/Ayşe isimleriyle anılan) üç kapısı

¹⁵ Yılmaz Can, *İslâmın Üç Kutsal Mabedi* (2006) isimli kitabında olduğu gibi bu yazısında da TDVİA tarafından tercih edilen Mescid-i Nebevî ismi yerine "Mescidü'n-Nebi" şeklinde yazmaya devam etmiştir.

¹⁶ Bu ifade sanki bu cümleden önceki anlatımların da (Örneğin "Kible yönünün mescidin kurulmasından 10 ay kadar sonra değiştiği") Creswell kaynaklı olduğu izlenimi vermektedir. Çünkü Creswell kible yönünün değişmesine bağlı olarak iki zullanın yer değiştirme tarihini mescidin kurulma tarihini esas alarak değil hicret tarihini esas alarak, hicretten 18 ay sonra (2/144-177 ayetlerinin inmesi akabinde) gerçekleştiğini *Early Muslim Architecture* (Oxford, 1969) kitabı vol.1, pt.1, p.12, n.5-6'da¹⁶ 15. Şaban 2 (11 Ocak 624) şeklinde net tarih vererek belirtmiştir.

¹⁷ Burada Creswell, 1969: I,8 şeklinde gösterilen kaynakta, Türkiye'de bu konuda yaygın rastlanan tipik Creswell'in kitabını görmeden yapılan hatalı refere söz konusudur. Çünkü Creswell'in genişletilmiş EMA 1969 baskısı cilt I, bölüm I (vol.I, pt.I) ve cilt I, bölüm II (Vol.II, Pt.II) şeklindedir.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

bulunduğu”¹⁸, “Mescitte başlangıçta mihrap bulunmadığı, ilk mihrabın Emevîler zamanında ortaya çıktığının bilindiği (Yakut, 1957:IV,87” yoluyla) aktarılmıştır. Minber ve minare konusunun ardından “Hz.Osman’ın kible duvarının hemen önüne mihrap yakınında kerpiçten bir maksure inşa ettirmiştir. Müşebbek tarzda yapılmış olan maksurenin tabanı da yerden biraz yükseltilmiş olduğu Samhudî, 1285:136-137” şeklinde nakiller yapılmıştır.

3. Mescid-i Nebevî’den Sonra Aynı veya Farklı Planda Yapılan İlk Büyük Mescitler Hakkında Yardımcı Kaynaklarda Aktarılan İlgili Bilgiler

3.1. Örnek 11, Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği (Yılmaz Can-Recep Gün, 2006), Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler

Bu kaynakta, s.86-87 arasında “Basra Mescidi’nin H.14 (M.635) yılında, Kûfe Mescidi’nin H. 14/15 (M. 635/636) yılında kurulduğu, Kûfe Mescidi’nin Vali Mugire b. Şube tarafından kerpiç malzeme ile yeniden yaptırıldığı, bu mescidin Emevi Valisi Ziyad zamanında da H.50/M.670’te genişletilerek civardaki Sasani yapılarından devşirilen tuğla malzeme ile yenilendiği ve duvarlarının alçı ile sıvandığı” hiç kaynak gösterilmeden aktarılmıştır.

3.2. Örnek 12, Doğu Işığı (2006) Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler

Bu yayında sadece ilk büyük mescitlerden birisi olan Amr Cami (s.71) hakkında, bilgi verilmiştir. Verilen bilgiler caminin kuruluş yılı, plan özellikleri ile “ana kısmı hepsi kemerli 120 sütundan olan altışar sıralı 20 sütun dizisine dayanmış taraça şeklindeki bir çatı ile örtülüydü” şeklinde kısa açıklamalar içeren 12 satırlık bir paragraftan oluşmaktadır.

3.3. Örnek 13, İslâm Sanatlarına Giriş ve Terminoloji (Tarihsiz) Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler

Bu kaynakta (s.2), Hz.Muhammed ve Hulefâ-i Râşidîn Devrindeki İlk Mescitler alt başlığının devamında özetle: “Mescid-i Nebevî’nin ilk inşası ve sonraki yıllarda yapılan genişletmeler hakkında s.2-4 arasında anlatımlar yapıldıktan sonra, s.4’ün orta kısmında mescit isimleri satır başlarında küçük italik başlıklar halinde verilerek ilk büyük mescitler konusunda; *Basra Mescidi*, Hz. Ömer’in hilafetinde 635 yılında bölgenin fatihi Utbe b. Gazvan tarafından kurulmuştur. Mescit ilk inşa edildiğinde kamıştan çitlerin sınırlandırdığı bir alandan ibaretti. Vali Ebu Musa el-Eş’ari zamanında (637-38), şehirdeki diğer yapılarla birlikte mescit de kerpiçten yenilenmiştir. Yenileme sırasında ahşaptan bir gölgelik (zulla) yerleştirilmiştir. Emevîlerin Basra Valisi Ziyad zamanında mescit tekrar

¹⁸ Bazı kaynaklarda Doğu duvarının güneyindeki kapıya Bab-ı Cibril, Babu’n Nisa, Bab-ı Aişe gibi farklı isimler verilmekle birlikte bu kapının Bab-ı Cibril olduğu, Babu’n Nisa’nın ise Doğu duvarının kuzeyinde (Beytü’l mal kulübesine doğru) olduğundan da bahsedilmiştir (Bk: N.Bozkurt-M.S. Küçükkaşçı, “Mescid-i Nebevî” (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 29/281-90;

genişletilmiş ve tuğla malzeme ile yeniden inşa edilmiştir. *Kûfe Mescidi*, Hz. Ömer döneminde 635–36 tarihinde bölgeyi fetheden Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından inşa edilmiştir. Mescidin alanı dört yöne güçlü okçulara oklar attırılarak tespit ettirilmiş ve bir kenarı yaklaşık 200 zirâ olan kare formunda bir yapıdan ibaretti. Kamış duvarlar yerine burada dört yönden mescidin etrafı bir hendekle çerçevelemişti. Ancak birkaç yıl sonra Vali Muğire b. Şube zamanında mescit kerpiçten, Emevî Valisi Ziyad döneminde ise (670) tuğladan yeniden inşa edilmiştir. Payandalarla tahkim edilmiş duvarlarla çevrili Kûfe Mescidi, üç yönden revaklarla çevrili bir avlu ile kible duvarına paralel beş sahnalı ibadet mekânı ile Erken İslâm devrinin karakteristik yapılarından birisidir. *Amr b. Âs Mescidi*, Hz. Ömer döneminde Mısır fatihi Amr İbnü'l-Âs tarafından 641–42 tarihinde yaptırılmıştır. Avlusuz olarak 50x30 zirâ boyutlarında bir ibadet mekânından oluştuğu sanılan mescidin gölgeliği (zulla), hurma kütüklerinden direkler üzerine hurma dal ve yapraklarından müteşekkildi. Emevi Valisi Mesleme zamanında (672) mescit genişletilmiş, duvarlar alçı ile sıvanmış, gölgeliğin (zulla) zemini taş ile döşenmiş, ahşap tavan da tezyin edilmiştir. Bu yenilemede ayrıca mescidin dört köşesine kule tarzında kare gövdeli dört minare ilave edilmiştir.” şeklinde bilgiler verilmiştir.

3.4. Örnek 14, *Lise Sanat Tarihi-2 (2012)* Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler

Bu kaynakta, (s.18) “Medine Camisi” hakkında bilgiler verildikten sonra devamında “..Bu ilk dönemlerde yapılan camiler genellikle kare ve dikdörtgen planlıdır. Bu türün ilk örnekleri, Basra (622), Kûfe (638) ve Amr (641-642) camileridir. İslâm sanatının ilk cami tipini oluşturan bu camiler, Kûfe plan tipinde yapılmıştır. Kûfe planda, sahnular caminin güney duvarına dik veya paralel uzanır...” şeklinde çok kısa tarifler yapılmakla yetinilmiştir.

3.5. Örnek 15, *Türk İslâm Sanatları Tarihi (Ed. Yusuf Çetin, 2021), Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler*

Bu yayında özellikle 634 yılından sonra fethedilen veya yeni kurulan şehirlerde Mescid-i Nebevî planında yapılmış olan ilk büyük mescitler konusuyla ilgili olarak *Hulefâ'yi Raşidîn Dönemi* (s.57, 3.2) başlığı altında sırasıyla 635 yılında Basra'nın fethi akabinde burada Basra Mescidi'nin inşa edildiği, ardından da 635'de Hama'nın fethedilmesi akabinde burada (önceden bir Roma Tapınağı üzerine yapılmış olan) büyük kilisenin camiye çevrildiği ve daha sonraki yüzyıllarda camide kimlerin ne tür tamir, ilave işler yaptığı (Ocak, 2010, s.41 yoluyla)^{19*} detaylı şekilde aktarılmıştır. Ayrıca (aynı kaynak yoluyla) s.58, Çizim 3.2 (www.archnet.org) yoluyla Hama camiinin bir krokisi (bu makale Resim 14) verilmiş. 638 yılındaki Kadisiye Savaşı'ndan sonra Halid b. Velid tarafından Kûfe Mescidi'nin kurulduğu

¹⁹ Ocak, Sümeýra, *Erken Devir İslam Mimarisinde Beytül-Mâl (Hazine) Binaları*, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Dalı, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2010) kaynak gösterilmiştir. * Bu tez aynı isimle 2023 yılında yayımlanmıştır.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

(Söylemez, 2015, s.11; Can, 2005, s.222; Aykaç, 2019, s.145)²⁰ yoluyla nakledildikten sonra Mescid'in Hz.Ömer Döneminde Kûfe valiliği yapan Mugire b. Şube tarafından genişletildiği (Barış, 2006, s.75 yoluyla) aktarılmış.²¹ Ayrıca (www.archnet.org yoluyla) 2 adet çizim ve (<https://alluringworld.com> yoluyla) Kûfe Camii'nin güncel bir fotoğrafı verilmiş (Resim 15). Ardından, (s.60) "Kudüs'ün 637 yılında sulh yoluyla fethinden sonra Hz. Ömer ve yanındaki Müslümanlar Beytülmakdis alanında bulunan harabe haldeki Süleyman Mabedi'ni temizleyerek Hz. Davud mihrabında ilk namazı kılmışlardır." şeklindeki ilginç bilgi, hiçbir kaynak gösterilmeden nakledilmiş. Devamında: "Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hz.Ömer Kâ'b el-Ahbar ile mescidin yeri hususunda istişare etmiş ve Sahre'nin güney tarafına kiblesi Kâbe'ye bakan Ömer Mescidi'ni inşa ettirmiştir" şeklindeki bilgi (kısmen yaygın bilinenden farklı bir şekilde Arpacık, 2019, s.28 yoluyla)²² nakledilmiştir. Yine Kudüs'teki Ömer Mescidi ile ilgili olarak "Bu mescid, Kudüs'ün fethinden Mescid-i Aksa'nın inşasına kadar olan süre zarfında cemaat tarafından kullanılmıştır" (Aykaç, 2019, s.76 yoluyla)²³ ve "Günümüze ulaşmayan Ömer Mescidi'nin 688-91 arasında hala ayakta olduğu kaynaklarda belirtilmiştir" bilgisi de (Necipoğlu, 2008, s.17-108)²⁴ yoluyla aktarılmış. S.61'de Mısır'ın Amr b. El-âs tarafından 642 yılında fethinin ardından Fustat'ta (eski Kahire) kurulan camiden (Creswell, 1958, s.11²⁵; Eyice, 1991, Corbett, 1890, s.765 yoluyla) bahsedilerek (<https://discover.hubpages.com> yoluyla) Amr İbnü'l Âs Camii'nin bir plan çizimi (çizim 3.4) ve güncel bir dış görünüş fotoğrafı 3.7 (aynı web adresi yoluyla) verilmiştir.

3.6. Örnek 16, Türk İslâm Sanatları Tarihi (Ed. Abdulkadir Dündar 2019-2020) Kitabında İlk Büyük Mescitler Hakkında Verilen Bilgiler (Bölüm 6: Erken Dönem İslâm Sanatı: Yılmaz Can)

Kaynakta Erken Devirde inşa edilmiş ilk büyük mescitlerle ilgili ilk bilgiler Yılmaz Can'ın hazırladığı **Bölüm 6, Erken Dönem İslâm Sanatı** (s.135) ana başlığı ile Kâbe ve Mescid-i Nebevî yapısıyla ilgili konuların hemen ardından 1.3. *Basra Mescidi*, 1.4 *Kufe Mescidi* ve 1.5. *Mescidü'l-Haram* ve 1.6. *Fustat Amr Mescidi* alt başlıkları ile s.142-143 arasında verildiği görülmektedir.

²⁰ Söylemez, Mehmet. M. (2015), *Kufe'nin Siyasi Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları; Can, Yılmaz, (2005), Hulefâ-i Raşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugah Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme, *İSTEM*, Yıl:3, Sayı:6, s.215-235; Aykaç, Fettah, Türkiye'de Erken İslam Mimarisi Eğitimindeki Kaynakların Yetersizliği ve Mevcut Kaynaklardaki Oryantalist Etkiler Sorunu (1), *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi*, s.5, 69-92.

²¹ Bu genişletmenin Muaviye b. Sufyan'ın halifeliği döneminde Mugire'nin, Kûfe valiliği yaptığı sırada veya Ziyad bin Ebîhi'nin de camiye yeni baştan inşa ettirdiği sırada olduğunu yazanlarda mevcuttur. (Bk. bu makale 3.1- Örnek 11)

²² Arpacık, Zeynep. Kubbetü's Sahra, Kuruluşundan Osmanlı Dönemine Kadar, (İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Ana Bilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Dalı, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2019) yoluyla.

²³ Altun, İsmail, (2017), Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksa, *ILTED*, Erzurum, s.47, s.153-159

²⁴ Necipoğlu, Gülru, "The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses", *Muqarnas* V25, (2008), s.17.

²⁵ Büyük kütüphaneler yoluyla ulaşılabilen K. A.C.Creswell'in meşhur büyük kitaplarının kısa bir özeti olan cep kitabı ölçülerindeki *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex, 1958 künyeli kitabı kastedilmiş.

1.3. Basra Mescidi konusuyla ilgili olarak (2019: s.139, 2021: s.142) “Bölgenin 14/635’de Utbe b.Gazvan komutanlığında fethedilmesi akabinde aynı komutan tarafından Basra şehrinin kurulumuyla birlikte Basra mescidinin de kamış malzemeler kullanılarak ordu bölgeden ayrıldığına sökülüp, geri geldiğinde yeniden kurulabilecek şekilde düzenlendiği belirtilmiştir. Daha sonra 17/638 yılında Musa el-Eş’ari tarafından kerpiç malzeme ile biraz genişletilerek ve kible tarafına bir zulla ilavesiyle (Belazuri yoluyla) yeniden inşa edildiği şeklinde kaynak gösterilerek bilgiler verilmiş olması olumlu bir yaklaşım olmuştur. Daha sonraki yıllarda Emevilerin Basra valisi Ziyad tarafından 45/665 yılında tekrar genişletilerek ve tuğla malzeme ile yeni baştan yaptırıldığı, duvarların alçı ve kireçle sıvandığı ve avlunun dört yanına revaklı zullalar eklendiği ve zemine çakıl taşı serildiği, yine aynı dönemde mescidin kible tarafındaki duvarına bitişik olarak birde Daru’l-İmare (hükümet konağı) ve diğer önemli yapılar inşa edildiği, mescidin doğu veya kuzey-doğusuna ise taştan bir minare inşa edildiği şeklinde detaylı mimarı tarifler yapılarak (Belazuri ve İbnü’l-Fakih kaynak gösterilerek) aktarılmıştır.

Devamında **1.4. Kufe Mescidi** (2019: s.140, 2021: s.142) başlığı ile, Basra mescidinden hemen sonra 15/635-36 yılında bölgenin fatihi olan Sa’d b.Ebi Vakkas tarafından aynen Basra da olduğu gibi şehirle birlikte mescidin de kamış malzeme ile yaklaşık 200 x 200 zira ölçülerinde inşa edildiği aktarılmış. Taberî yoluyla da mescidin etrafına farklı maksatlara hizmet eden bir hendek kazıldığına dikkat çekilmiş. Kûfe’de Darul imare yapısının mescidden biraz uzakta inşa edildiği, Mugîre b. Şube’nin valiliği sırasında ise mescidin genişletildiği ve daru’l imara içinde yer alan Beytü’l Mâl’in hırsızlarca soyulmuş olması nedeniyle Daru’l-İmare’nin mescidin kible duvarına dışardan bitişik olarak yeniden inşa edildiği yine Taberî yoluyla aktarılmış. Kûfe mescidinin avlu zeminine çakıl taşı serildiği ve mescid civarına büyük bir meydan ve ilave binalar yapıldığı bilgilerine dikkat çekilmiş. Ayrıca 2019 baskısında oldukça soluk renkli olarak çift sütuna bölünmüş olan sayfanın yarım sütununa hem Kufe mescidi planı hem de (birbirine bitişik halde) H.50’deki Kufe cami planı ile Kufe darû’l-imara planı yan yana, oldukça küçük ebatlı ve gri tonlu/zayıf şekilde (sadece “Creswell’den” denilerek) verilmişken, 2021 ve sonraki baskılarda Kufe Caminin ilk planı ile H.50’deki planı ve Kufe darû’l-imara planı oldukça net şekilde yarım sütunda alt alta/ayrı ayrı verilmiş. Kufe mescidinin ilk planı için Creswell, 1969, c.1, bl.1, s.23; Fg.14, (H50) planı için Creswell Fg.16 ve Daru’l-İmare’nin net planı için yine Creswell, 1969, c.1, bl.1, s.54b-c, Fg.18 denilmiş ki bu planlar K.A.C. Creswell’e Göre Erken İslâm Mimarisi MMG, 2020 yayınında da (s.79-80) ayrı ayrı olarak CrF.14, CrF.16 şeklinde, Daru’l-İmare yapısı da Creswell, EMA, 1969, v.I, pt.I p. 54b+54c şeklinde gösterilmiştir Bu çizimler kaynak belirtilmeden verilmiş olsa da bunlar araştırmacılar açısından oldukça yararlı görseller olmuştur (Bk. Resim 11-12).

Devamında 1.5 Mescidü’l-Haram başlığı altında diğer yayınların hiç birisinde bu şekilde sunulmamış şekilde sadece tavaf yapılan yerden ibaret olan Kâbe’nin etrafının adeta bir mescit olarak Hz.Ömer zamanında ve Hz.Osman zamanında yeniden düzenlenip genişletildiği, zullalar ilave edildiği genişletilme ölçüleri de belirtilmiş. Ardından da

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

sonraki dönemlerde yapılmış olan genişletme ve bakım işleri (Belazurî 1982 yoluyla) detaylı bir şekilde dile getirilmiştir. Mescidü'l-Haram'ın etrafı revaklarla çevrili ölçekli bir planını da (Y. Can kaynak gösterilerek) araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

1.6 Fustat Amr Mescidi başlığı altında ise (s.144) Fustat Amr Mescidinin Mısır'ın fatihi olan Amr ibnü'l-Âs tarafından 22/641-642 yılında 50x30 zira boyutlarında ve muhtemelen avlusuz olarak (kapalı bir mekân) halinde) inşa ettirildiği, örtüsünün de Mescidü'n-Nebî'de olduğu gibi hurma ağacından mamul sütunlara bindirilmiş hurma ağaçları, dalları ve yapraklarıyla teşkil edildiği belirtilmiştir. Burada da mescidin zeminine çakıl taşı serildiği, Mescidin kiblesi tarafına 7 zira mesafede Daru'l-İmare binasının konumlandırıldığı ve mescidin ilk yıllarda mihrap ve minber unsurlarına sahip olmadığı (Creswell, 1969, I, 28-29; Kubiak, 1987:122) yoluyla aktarılmış. Daha sonra Amr'ın mescide çok sayıda basamağı olan yüksek bir minber yaptırdığı ancak Hz.Ömer'in itiraz etmesi sonucu kaldırdığı, 53/672 yılında ise Emevi valisi Mesleme mescidin genişletilerek güzelleştirildiği, 79/698 yılında ve 92/710 yıllarında tekrardan genişletmelere tabi tutulduğu ve son yenileme sırasında mescide bir mihrabın yapıldığı şeklinde bilgiler (Pedersen, 1993:8,27-28 yoluyla) nakşedilmiştir.

Sonuç

Türkiye'de Erken İslâm Mimarisi Eğitimindeki Kaynakların Yetersizliği ve Mevcut Kaynaklardaki Oryantalist Etkiler Sorunu isimli araştırma serisinin üçüncüsü olan bu makalede, erken İslâm mimarisinin *Kâbe*, *Mescid-i Nebevî* ve yeni kurulan veya fethedilen şehirlerde Mescid-i Nebevî planında inşa veya düzenleme yoluyla kurulan *İlk Büyük Mescitler* hakkında bilgi ve görsel sunmuş olan altı yayının, içeriklerinin yeterliliği ve naklettikleri oryantalist araştırmacıların görüşleri açısından incelenmiştir.

Bu çerçevede **11 sıra no'lu örnek yayın** olarak ele alınan *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği* (Yılmaz Can-Recep Gün, 2006) isimli kitap **Kâbe** ile ilgili bilgiler açısından incelenmiştir. Kitapta İslâm mimarisi konusuna “1- Erken Dönem İslâm Mimarisi, a)- Hz.Muhammed ve Dört Halife Dönemi (632-661) Mimarisi” konuları ile başladığı için Kâbe ile ilgili hiçbir bilgi ve görsele yer verilmemiş olması normal karşılanabilir. Ancak bu durum bu kitabı İslâm sanatları konusunda kaynak başvuru olarak görüp satın alan araştırmacılar açısından bir eksiklik olarak da görülebilir.

Bu yayında Mescid-i Nebevî yapısıyla ilgili olarak diğer kaynaklarda görmeye alışkın olduğumuz Mescid-i Nebevi özel isminin yazılışının Mescidü'n-Nebi şeklinde yazılmış olması öncelikle dikkat çekmektedir. Diğer yayınların bazılarında da görülen Mescid'in 623'te ilk inşa edildiğinde 70x70 zira ölçülerinde olduğu ve M.628 yılındaki genişletme ile 100x100 ziraya ulaştığı inancı yazarın da benimsediği görüş olarak öne çıkartılmıştır. Mihrabın İslâm mimarisine ne zaman girdiği konusunun detayına girmeden sadece “mihrabın Emeviler döneminde duvara girintili niş şeklinde ortaya çıktığı” şeklindeki rivayeti hiç kaynak göstermeden aktarılması pek akademik olmayan ilginç bir yaklaşım

olarak görülebilir. Ayrıca minber, minare gibi unsurların İslâm mimarisine ne zaman girdiği konularına değinirken tarihi bir sıralama gözetmeden daha sonra mescide dahil olmuş olan minareden “I.Velid zamanında mescidin dört köşesine dört minare yerleştirildiği” şeklinde bahsedilmesi, sonrasında ise Hz Osman zamanında mescidin içine güvenlik sebebiyle bir maksure inşa edildiğinden (hiç kaynak göstermeden) nakledilmesi de yine akademik çalışmadan beklenmeyen bir tavır olarak dikkat çekmektedir.

İlk Büyük Mescitler hakkında ise sadece “Basra Mescidi’nin H.14 (M.635) yılında, Kûfe Mescidinin H.14/15 (M. 635/636) yılında kurulduğu, Kûfe Mescidi’nin Vali Muğîre b. Şube tarafından kerpiç malzeme ile yeniden yaptırıldığı, Emevî valisi Ziyad zamanında da H.50 (M.670) genişletilerek civardaki Sasanî yapılarından devşirilen tuğla malzeme ile yenilediği ve duvarlarının alçı ile sıvandıdığı” şeklinde (kaynak gösterilmeden) kısa bilgiler verilmiş olması, İlk Büyük Mescitler konusunda (Kâbe’nin etrafındaki alanı kastedilerek) “Mescidü’l-Haram” başlığı altında detaylı bilgiler nakletmesi olumlu bir durum olarak dikkat çekmiştir. İlk Büyük Mescitler hakkında detaylı bilgiler verilmeye çalışıldığı halde Kudüs Hz.Ömer Mescidi ile Şam Cuma Mescidi konularından hiç bahsedilmemiş olması bu yayında kullanılan kaynaklarda bu mescitlerden bahsedilmemiş olmasına bağlanabilir.

12 sıra no’lu örnek yayın olarak ele alınan *Doğu Işığı*, VII.-XIII. Yüzyıllarda İslâm Sanatı, Prof. Dr. İlhan Özkeçeci, Sanat Dizisi II, (2006) isimli kitapta **Kâbe** hakkında verilen bilgiler açısından her ne kadar oldukça az miktarda bilgi ve görsele yer verilmiş olsa da kitabın ana konusu mimari olmaması açısından mazur görülebilir. Ancak 1078 yılında vefat etmiş olan Nâsır-ı Hüsrev’in IX. yy’da (XI. yy. olması gerekir) Kâbe’yi ziyaret ettiği belirtilerek onun *Sefernâme* isimli eserinden Kâbe hakkında ilginç hikayelere yer verilmiş olması dikkat çekmektedir.

Az miktarda olmakla birlikte Mescid-i Nebevî hakkında aktarılan bilgiler arasında diğer kaynaklardaki bilgilerle çelişen konuların bulunduğu görülmektedir. Örneğin, çoğunluk kaynaklarda Kible yönünün Hicretten yaklaşık 18 ay kadar sonra gerçekleştiği belirtilmiş iken bu yayında “Kible yönünün 627 [H4] yılında gelen bir vahiy yoluyla Kudüs’ten Kâbe’ye çevrildiği” (s.70, dn.87) herhangi bir kaynak gösterilmeden aktarılmış olması dikkat çekmektedir. Ayrıca “Bizans imparatorluğundan kırk usta getirtilerek mescidin duvarları, tavan ve direklerinin altınla süslendiği” (s.71) şeklinde nakledilen konu için de bir kaynak gösterilmemiş olması yazar açısından olumsuz bir yaklaşım olarak görülebilir. Mescidin planı olarak da (o yıllarda başka alternatif plan bilinmediği için) 632 yılı civarı doğu duvarına yan yana sıralanmış 9 adet hücreyi gösteren çiziminin (orijinaline uygun olarak mescidin 3 kapısının isimlerinin büyük harfler ve Türkçe okunuşları ile yeniden düzenlenmiş izlenimi veren) halinin kullanılması (Bk. bu makale Resim 13) normal görülebilir.

İlk Büyük Mescitler hakkında bu yayında sadece Basra Mescidi, Kûfe Mescidi ve Amr ibnü’l-Âs mescidi hakkında kısa bilgiler nakledilmiş, ancak Şam Cuma Mescidi ile Kudüs

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

Hız.Ömer Mescidi hakkında hiçbir bilgi verilmemiş olması bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

13 no'lu örnek yayın olarak incelenen *İslâm Sanatlarına Giriş ve Terminoloji* Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, (Tarihsiz, PDF) isimli kaynakta *Kâbe* hakkında yapının ölçüleri ve tarihi hakkında son bilinen ölçüleri ile kısa tarihi, iç-dış fiziki durumu ve işlevleri hakkında çeşitli açıklamalar yapılmış. Ayrıca *Kâbe* hakkında aktarılan yüzeysel ansiklopedik bilgiler tarihi sıra takip edilmeden ve kaynak gösterilmeden aktarılmış olması bu yayın hakkında olumsuz bir durum olarak değerlendirilebilir.

Başlangıçta Mescid-i Nebevî'nin ölçüleri hakkında iki farklı görüş bulunduğu konusunda (Bk. bu makale 2.1, Örnek 12) hiçbir şey belirtmeden direkt olarak ilk inşa edildiğinde mescidin ölçülerinin 60 x 70 zirâ olduğundan hiçbir kaynak göstermeden bahsedilmiş olması olumsuz bir davranış olarak görünmektedir. Bunun yanı sıra sonraki genişletmelerin ardından mescidin ölçülerinin ulaştığı boyutların ayrı ayrı belirtilmiş olması olumlu bir tavır olarak görülebilir.

Mescid-i Nebevî'nin mimari özellikleri yerine işlevsel yönlerinden bahsedilmiş olması, Mescidin Peygamberin sağlığında 628/29 yılındaki ilk genişletmeden de hiç bahsedilmemiş olması ve konuyla ilgili hiç kaynak belirtilmemiş olması kısmen de olsa konunun mimari taraflarının eksik bırakıldığı izlenimi uyandırmaktadır.

İlk Büyük Mescitler hakkında da Emevi Valisi Mesleme zamanında (672) Amr mescidi genişletilip bazı kısımlarının yenilediği, ayrıca mescidin dört köşesine kule tarzında kare gövdeli dört minare ilave edildiği ve bu minarelerin Hz. Bilal'in Mescid-i Nebevî'nin kible tarafında, üzerineiple tırmanarak çıktığı, 'üstüvâne' olarak isimlendirilen silindirik biçiminde yüksekçe bir yer olarak tanımlanan minare örneğinden sonra İslâm mimarisindeki ilk minareleri olduğu" belirtilmiş. Ancak Muaviye b. Sufyan'ın 661 yılında halife olması akabinde Mescid-i Nebevî'ye ilave edilen minareler ile, yine aynı dönemde Vali Ziyad tarafından 662 civarı yeni baştan inşa ettirilen Kûfe mescidine yaptırdığı minarelerden hiç bahsedilmemiş olması yayının konu hakkında fazla kaynak araştırması yapmadan hazırlanmış olduğuna işaret ediyor olması açısından olumsuz bir yaklaşım olarak görülebilir.

Bu yayında *İlk Büyük Mescitler* konusunda sadece San'a, Basra Mescidi, Kûfe Mescidi ve Fustat Amr İbnü'l-Âs mescidi hakkında kısa bilgiler nakledilmiş, ancak Şam Cuma mescidi ile Kudüs Hz. Ömer mescidi hakkında hiçbir bilgi verilmemiş olması bir eksiklik olarak kabul edilebilir.

14 no'lu örnek yayın olarak incelenen *Lise Sanat Tarihi-2* Mehmet Zeki İbrahimgil, (2012) kitabında *Kâbe* hakkında erken dönem İslâm sanatı konusu Hz. Muhammed döneminden itibaren başlatıldığından *Kâbe* hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Bu durum bu yayını Erken İslâm Mimarisi dönemiyle ilgili konular açısından muhtevasında eksiklik bulunan bir kaynak olarak gösterebilir.

Mescid-i Nebevî Hakkında: “...Hz. Muhammed’in evinden camiye dönüştürülmüş olan *Medine Camisi...*” türünden ifadelerin çok kullanılmış olması *Mescid-i Nebevî* hakkındaki bilgilerin daha çok [*Leiden*] *İslâm Ansiklopedisi*’ndeki “*Mescid*” maddesi yoluyla derlenip aktarıldığı izlenimi vermektedir Ayrıca kitapta *Mescid-i Nebevî* planı olarak verilen hatalar ve eksikler içeren bir krokinin (s.18, Plan 1; bu makale Resim 5) ne kim tarafından çizildiği, ne mescidin hangi halini gösterdiği, ne de hangi kaynaktan alındığı konusunda hiçbir bilgi verilmiştir. Bu durum bu makaleler serisi yoluyla dikkat çekmeye çalıştığımız Türkiye’deki erken İslâm mimarisi kaynaklarında mevcut olan oryantalist etkilerinden bir kısmını gözler önüne seriyor olması açısından önemlidir.

Bu kitapta İlk Büyük Mescitlerle ilgili Basra (622), Kûfe (638) ve Amr (641-642) camilerinin ilk örnekler olduğundan bahsedilmekle yetinilmiş olması bu yayının bu alanda oldukça yetersiz kaldığı izlenimi vermektedir.

15 no’lu örnek yayın olarak incelenen *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, Ortak Yazarlı, Editör Yusuf Çetin, Lisans Yayıncılık, (1. Basım 2021) künyeli kitapta *Kâbe* hakkında ***Erken Dönem İslâm Sanatı*** ana başlığı altında *Kâbe* yapısının tarihi hakkında Mekke’lilerin İslâm’ın vahyi başlamadan sadece üç-beş yıl önce 605/608’de vuku bulan ve o oldukça yıpranmış haldeki *Kâbe* yapısının yıkılıp tamamen yeni baştan yaptırılışı konusunda hiç bir bilgi verilmemiş olması iddialı bir görünüş ile yayınlanmış olan bu kitap için ciddi bir eksiklik olarak görülebilir. Ayrıca *Kâbe*’nin iki dar duvarının aynı uzunlukta, her iki uzun duvarının da aynı uzunlukta olduğu (Ünal, 2001, s.14²⁶ yoluyla) yazılarak, *Kâbe*’nin ölçülerinin 10.70x12.m olduğu belirtilmiş olması diğer yayınlara verilen bilgilerden farklılık arz ediyor olması açısından dikkat çekmektedir. Aynı şekilde pek çok kaynaktan nakledilen *Kâbe*’nin 683/684’te Abdullah b. Zübeyr tarafından Hz. İbrahim planında yeni baştan inşa ettirilmesi olayından da hiç bahsedilmeden Haccac direkt olarak 692’de (Haccac) Yusuf es-Sekafi tarafından esaslı bir onarıma tabi tutulduğu konusundan bahsedilmesi bu iddialı kaynak açısından önemli bir eksiklik olarak görülebilir.

Bu yayında *Mescid-i Nebevî* yapısıyla ilgili olarak, (diğer kaynaklardan farklı olarak) *Mescid-i Nebevî* yapısının 623’de İslâm’ın ikinci mescidi olarak inşa edildiğine vurgu yapılmış olması, *DİA* kaynak gösterilerek Mescidin ölçülerinin ilk inşa edildiğinde 30.50x35.62m [60x70 zira] olarak bu konudaki diğer görüşten hiç bahsedilmeden aktarılmış olması normal kabul edilse de Velid b. Abdülmelik tarafından 707-710 yılları arasında yeni baştan inşa ettirilmesi olayının tarihinin VIII.yy. şeklinde çok geniş bir dönem olarak verilmiş olması dikkat çekmektedir. *Kâbe* için de kullanılan Resim 3.1 kodunun (Archnet.org yoluyla) *Mescid-i Nebevî*’ye ait (Creswell’e ait olarak kabul edilen ancak bu çizimde mescidin kapı isimleri vb. hakkında hiçbir açıklama bulunmayan) plan ile farklı Avrupalı bir yayıncıya ait olan kuşbakışı görünüşünün birlikte ve tekraren “Çizim 3.1” çizim no’su ile verilmiş olması (Bu makale Resim 6) gözden kaçmış önemli bir hata olarak görünmektedir.

²⁶ Sadettin Ünal, “*Kâbe*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/14-21.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ

SORUNU –III, Örnek 11-16

Mescid-i Nebevî yapısının Hz. Osman ve Hz. Ömer tarafından genişletilmeleri ve Velid bin Abdümelik tarafından (705-715 arasında) yeni baştan inşa edilmesinin detaylarına girilmeden konu yüzeysel olarak ele alınmıştır. Bu durum kitabın hitap ettiği lisansüstü eğitimde kullanılması sırasında araştırmacılara oldukça yetersiz bilgiler aktaracağı anlamına gelmektedir. Bu da konuyu hazırlayan yazar ve editör için olumsuz bir yaklaşım olarak görülme ihtimali taşımaktadır.

İlk Büyük Mescitler'le ilgili olarak; Hulefâ'yi Raşidîn Dönemi (s.57, 3.2) başlığı altında sırasıyla 635 yılında Basra'nın fethi akabinde burada Basra Mescidi'nin inşa edildiği, ardından da aynı yıl 635'de Hama'nın fethedilmesi akabinde (diğer yayınlarda hiç bahsi geçmeyen) buradaki bir büyük kilisenin camiye çevrilen Hama mescidinden bahsederek sonraki dönemlere ait bir planını (Resim 14) ile güncel bir avludan görünüş fotoğrafının verilmiş (s.58-59) olması araştırmacılar açısından olumlu bir tavır olarak görülebilir. Ardından Kufe mescidinin Kufe şehriyle birlikte kuruluşundan detaylıca bahsedip planı ve güncel bir fotoğrafının verilmiş (s.60) olması (Bu makale Resim 15), daha sonra da Beytülmakdis alanına Hz. Ömer tarafından inşa edilen Mescid-i Ömer yapısından (2019 tarihli yayın kaynak gösterilerek) bahsetmiş olması (s.60-61) yazarın bu metni hazırlarken güncel yayınları incelediğine işaret etmesi açısından olumlu bir tavır olarak görülebilir. Daha sonrasında ise 641 yılında Amr İbnü'l-Âs'ın Mısır'ı fethetmesi akabinde Fustatta Amr Camiini inşa ettirildiğinden ve yapının mimari özelliklerinden bahsedilip mimari özelliklerini gösteren çizimlerin araştırmacıların istifadesine sunulmuş olması yine oldukça olumlu bir tavır olarak görülebilir.

16 no'lu örnek yayın olarak incelenen *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, Ortak Yazarlı, (Editör Prof. Dr. Abdulkadir Dünder), Grafiker Yayıncılık, 4.Baskı, 2022 künyeli kaynakta Kâbe yapısının İslâm öncesi yeni baştan inşası hakkında yazarın kendi çizimi olan ve kendi yayınında da kullandığı Kâbe krokisi/görsel de (3.baskı, s.137; 4.baskı s.139) verilerek detaylı şekilde ve konuyla ilgili önemli kaynaklardan istifade yoluyla (kaynak bilgileri de verilerek) aktarılan bilgiler akademik açıdan doğru ve güzel bir yaklaşım sergilemektedir. Konunun detayları ile ilgili yapılmış olan açıklamaların yanı sıra İslâmiyet'ten sonraki tüm idari dönemlerde yapılmış olan yeniden inşa, tamir vb. faaliyetlerin hepsine tarihi sıralama içinde değinilmiş olması yayın ve yazar açısından olumlu bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Mescid-i Nebevî yapısı hakkında 2019 yılında yapılmış olan 3. Baskı ile 2021 de yapılan 4.baskı ve sonrakiler de özellikle Mescid-i Nebevi hakkında önceki baskıda verilmiş olan bilgi ve görsellerle ilgili yeni güncellemeler yapıldığı, dördüncü baskıda daha detaylı bilgi ve görsellere yer verildiği dikkat çekmektedir.

Yazar kendinin doğru kabul ettiği yazım şekli olarak Mescidü'n-Nebi dediği yapının ilk kurulduğunda 60x70 veya 70x70 zira boyutlarında olduğu, H.7 (M.628) yılında gerçekleştirilen genişletme ile boyutlarının 100x100 ziraya çıkarıldığı yöndeki bilginin kaynak gösterilerek aktarılmış olması kitabın akademik çalışmalar açısından

uygunluğuna işaret etmektedir. Ayrıca Creswell'in *Early Müslim Aarchitecture* kitabında suffe olarak ayrılan alanın gerçekten çok daha küçük olarak çizildiğine dikkat çekilmiş olması yazarın dikkati ve konuya verdiği önem açısından olumlu bir tavır olarak anlaşılabilir.

3. baskı ile 4. baskı arasındaki güncelleme farklarından diğer bir konu olarak 4. baskıda kullanılan Mescid-i Nebevî'nin 623 yılında inşa edilen kiblesi Kudüs'e dönük olan ilk hali, hicretten 18 ay kadar sonra kible ayeti geldikten sonraki halinin planı ve 629'daki Hz. Peygamberin sağlığında yapıldığı söylenen genişletme akabinde mescidin halini gösteren plan ile diğer planların çoğunda Doğu duvarının dışına sıralanmış olarak gösterilen Hz. Peygamberin eşlerinin hücrelerinin konumlarında göze çarpan farklı yerleşim düzeni dikkat çekmektedir. Bu farklı yerleşimin en önemlisi de hücrelerin arka kısmında aileye özel düzenlenmiş olan avlu türü bir alanın mevcudiyetidir. Bu konu bu güncellenmiş hali ile Mescid-i Nebevî hakkında en kapsamlı ve güncel bilgiler ve görseller içeren bir muhtevaya sahip olması açısından araştırmacılara oldukça yeni bir alan açmış görünmektedir.

İlk Büyük Mescitler hakkında;

1.3. Basra Mescidi, 1.4. Kufe Mescidi, 1.5. Mescidü'l-Haram, 1.6. Fustat Amr Mescidi başlıkları altında bu yapılarla ilgili oldukça doyurucu bilgiler kaynak göstererek aktarılmış.

1.4. Basra Mescidi'nin 14/635'teki ilk kuruluşu ve sonraki genişletme ve yeni baştan inşası, Vali Ziyad b. Ebihi'nin güven içinde ibadet edebilmesi için mescidin içine bir maksure ilave ettirmesi,

1.5. Kufe Mescidi'nin Basra mescidinden sonra 15/636 yılında Kufe şehri ile mescidin vali/komutan Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından kurulması, mescidin etrafının yangın ve selden korunması maksadıyla hendek şeklinde kazıldığı, daha sonra Vali Mugire b. Şube tarafından kerpiç malzeme ile yeniden yaptırılıp bir de Daru'l-İmare ilave edildiği, Mescidin kible duvarı önüne Hira harabelerinden devşirilmiş mermer sütunlar üzerine oturan düz ahşap damdan müteşekkil bir zulla yapıldığı,

1.5. Mescidü'l-Haram konusunda ise, Kâbe'nin civarında mevcut olan bazı evlerin Hz. Ömer zamanında (638) kamulaştırılarak Kâbe'nin çevresinin geniş bir avluya kavuşturulup bir adam boyu duvarla örülmesi ve duvarın üzerine avluyu aydınlatacak çırakmanlar yerleştirilmesi, zeminine de ince çakıl taşı serilmesi gibi olaylar ile sonraki tüm devirlerde "Mescidü'l-Haram" olarak zikredilecek olan alanın belirlenmesi ile Hz. Osman, Emeviler, Abbasiler, ve Osmanlı devirlerinde bu alanda yapılan tüm genişletmelerin, duvarların kenarlarına zullalar (gölgelik-sundurma) yapılması, hatta Kâbe ve etrafında Mescidü'l-Haram olarak isimlendirilen alanın bir kroki/görselin araştırmacıların istifadesine sunulmuş olması,

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16

1.6. Fustat Amr Mescidi hakkında da Fustat'ta ilk mescidin 22/642 yılında Mısırı fetheden Amr ibnü'l As tarafından 30x50 zira ölçülerinde, üst örtüsünün tıpkı Mescidü'n-Nebi'de olduğu gibi, hurma ağacından mamul sütunlara bindirilmiş hurma ağaçları, dalları ve yapraklarıyla kapatılıp üzerinin de çamur tabakasıyla kapatıldığı, mescidin kible tarafına yakın mesafede vali konutunu da ihtiva eden Daru'l-İmare de inşa edildiği, ilk yıllarda mescitte mihrap minare gibi unsurlar bulunmadığı, daha sonra [Hz.Ömer zamanında] Amr'ın mescide çok sayıda basamaktan oluşan yüksekçe bir minber yaptırdığını öğrenen Hz. Ömer'in, bu yüksek minberin cemaate tepeden bakmak anlamı taşıyacağını belirterek, yüksekliğinin azaltılmasını emrettiğinin nakledildiği gibi bir çok ilgili konuların detaylı olarak (Ezraki, Belazurî, Taberî, Sabri, Söylemez, Eyice, Pedersen, Creswell, Kubiak gibi kaynaklar yoluyla) açıklanmış olması bu yayın ve yazar açısından olumlu bir yaklaşım olmuştur.

Yazar bu yayında da *Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği* (Yılmaz Can-Recep Gün, 2006) isimli kitapta yaptığı gibi İlk Büyük Mescitler hakkında oldukça detaylı bilgiler vermeye çalışıldığı halde Kudüs Hz. Ömer Mescidi ile Şam Cuma Mescidi konularından hiç bahsetmemiş. Halbuki Mescid-i Nebevî için yararlandığı 2020 yılında yayınlanmış olan kaynak ve o yayının kullandığı ve yazarın gördüğü intibası verilen K.A.C. Creswell'in büyük *Early Muslim Architecture*, (1969) künyeli yayınlar yoluyla Kudüs Hz. Ömer Mescidi ile Şam Cuma Mescidi hakkında verilen bilgilerden bahsedebilirdi. Bu durum bu konunun henüz araştırmacılar arasında yaygınlaşmamış olmasına bağlanabilir.

Yine bu kaynağın 3. baskısında çok küçük ve flu şekilde verilmiş olan Kûfe Mescidi planı ile Daru'l İmare yapısının 2021 ve sonraki baskılarda güncellenerek (yeni yayınlanmış başka kaynaklardan istifade ederek) daha büyük, net ve anlaşılır planlar kullanılarak yayınlanmış olması da (Bk. Resim 11-12) yayın editörü ve yazarın bu alandaki yayınları takip ediyor ve çalışmalarını güncelliyor olduklarını göstermesi açısından olumlu bir davranış olarak kabul edilebilir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Fettah Aykaç

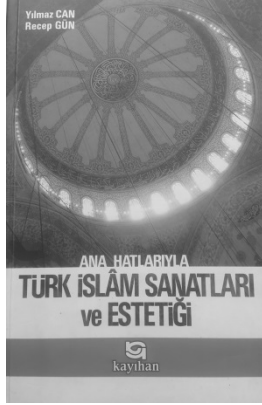
Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

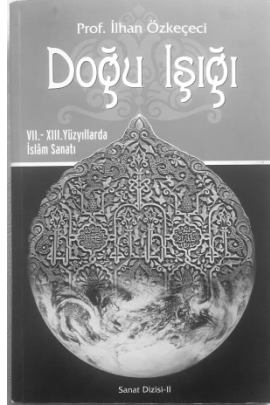
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, İstanbul: 2004.
- Caetani, L., *İslâm Tarihi, (Annali dell'Islam)* (Çev. H. Cahit Yalçın), İstanbul: 1924.
- Can, Yılmaz- Recep Gün. *Türk İslâm Sanatları ve Estetiği*, Kayihan Yay., İstanbul: 2006.
- Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlessex, UK: 1958.
- Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture, Umayyads, Early Abbāsids & Tulunids, Second Edition, Volume I, Part I*, Hacker Art Books, New York: 1969/1979.
- Creswell, K.A.C.- ALLAN, James W., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Scholar Press, Aldershot, [UK]: 1989.
- Çetin, Yusuf (Ed.). *Türk İslâm Sanatları Tarihi*, Lisans Yay., İstanbul: 1.Basım 2021.
- Eyice, Semavi. "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. VII*, İstanbul: 1993.
- Grabar, Oleg. *İslâm Sanatının Oluşumu*, (Çev. Nuran Yavuz), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul: 5.Baskı, 1988/ Kalan Yay., İstanbul: 2010.
- Hillenbrand, Robert. *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*, İstanbul: 2005.
- Hoag, John D., *Islamic Architecture*, New York: 1997.
- İbrahimgil, Mehmet Zeki. *Lise Sanat Tarihi-2*, Koza Yayın Dağıtım, Ostim, Ankara: 2012.
- Nebi Bozkurt-M. Sabri Büyükaşçı. "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Mescid-i Nebevî*", XXIX, İstanbul:2004.
- Sauvaget, J., *La Mosquee Omeiyade De Medine*, Paris: 1947.
- Şevket, Yıldız. *Oryantalizm ve İslâm Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar*, Bursa: Uludağ Üniv. İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kızıl, Fatma, *Oryantalist Paradigmaya Taraf Olmak*, <http://sonpeygamber.info/> oryantalist- paradigmaya-taraf-olmak (Yayımlanma Tarihi: 27.09.2011),
- Encyclopedia of Islam (1908-1938)*, Prepared by A Number of Orientalists, Edited by an Editorial Committee consisting of H.A.R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi Provençal, J. Schacht, B.Lewis, Ch. Pellat and Leiden, under the Patronage of The Union of Academics, E. J. Brill, Netherland: 1979-2002 (also, 1938, 1960, 1967).
- İslâm Ansiklopedisi [Leiden]*, Milli Eğitim Basımevi, C.1, 5, 6, 8 İstanbul: 1940-1987/ (2.baskı 1978-1987. [İslâm Ansiklopedisi (1940-1987), İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugati İslâm Ansiklopedisi, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, I-XII, Beşinci Baskı, 1978-1987].
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* ilgili maddeler, 1987-2014.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ
SORUNU –III, Örnek 11-16

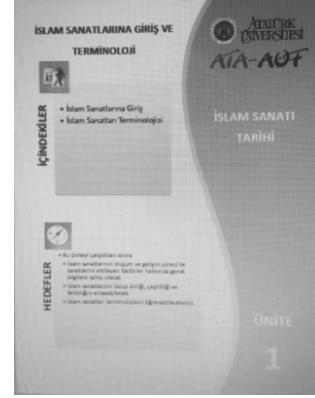
Resimler



Resim 1



Resim 2

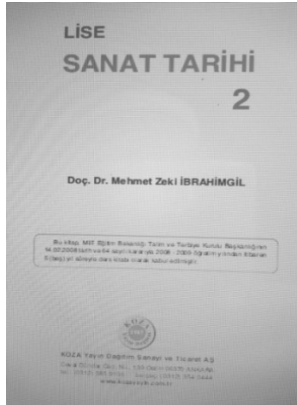


Resim 3

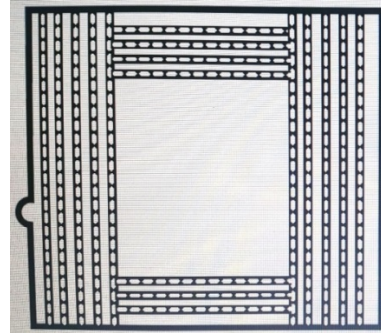
Resim 1: *İslâm Sanatları Tarihine Giriş ve Terminoloji* kitabının iç kapak görünüşü.

Resim 2: *Doğu Işığ*, kitabının dış kapağı (2006).

Resim 3: *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi* kitabının dış kapak görünüşü.



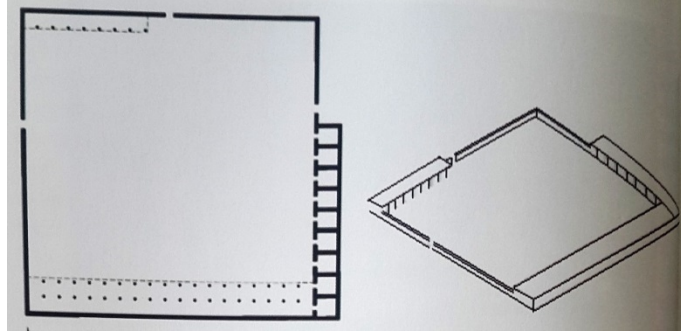
Resim 4



Resim 5

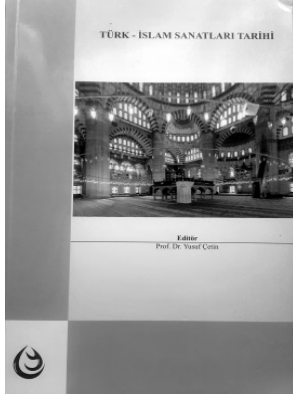
Resim 4: *Lise Sanat Tarihi-2* kitabının iç kapak görünüşü.

Resim 5 -*Lise Sanat Tarihi-2* kitabı s.18'de Plan 1 olarak verilen ancak kim tarafından çizildiği, nereden alındığı ve hangi döneme ait olduğu belirtilmeyen ilginç bir Mescid-i Nebev'i planı.

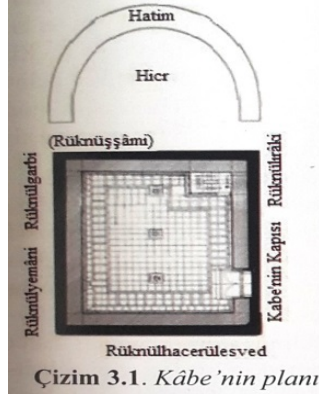


Resim 6

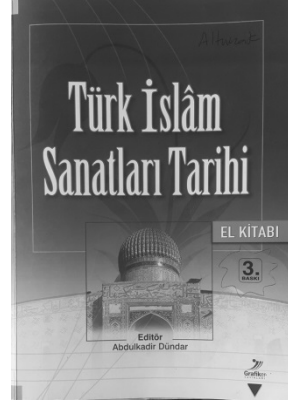
Resim 6: Kitabında Mescid-i Nebevî'nin sonraki yıllardaki planına örnek olarak gösterilen Creswell ve iki farklı çalışma.



Resim 7



Resim 8



Resim 9

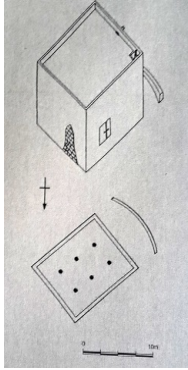
Resim 7: *Türk İslam Sanatları Tarihi* (Ed. Yusuf Çetin, 2021) Kitabının dış kapağının görünüşü

Resim 8: *Türk İslam Sanatları Tarihi* (Ed. Yusuf Çetin, 2021) Kitabında (s.53) verilen Kâbe ve Hicri İsmail kısmının kuşbakışı görünüşü.²⁷

Resim 9: *Türk İslam Sanatları Tarihi* (Ed. Abdulkadir Dündar 2020 ve 2021) Kitabının dış kapağının görünüşü.

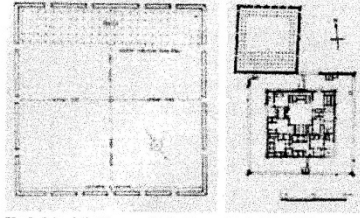
²⁷ Resim 6; (Çizim 3.1, s.56) Mescid-i Nebevî'nin çoğu Avrupalı oryantalist yayıncının kullandığı imzasız bir planı ile bir rekonstrüksiyonu <http://archnet.org> genel adresi yoluyla nakledilmiş. Ancak verilen plan ile rekonstrüksiyon çizimlerinin farklı kişilere ait olduğuna dikkat çekilmemiş.

TÜRKİYE'DE ERKEN İSLAM MİMARİSİ EĞİTİMİNDEKİ KAYNAKLARIN YETERSİZLİĞİ SORUNU –III, Örnek 11-16



Resim 10

olarak karşımıza çıkmaktadır (Taberi, 1987:II, 479-480).



Kufe Mescidi (Creswell'den)

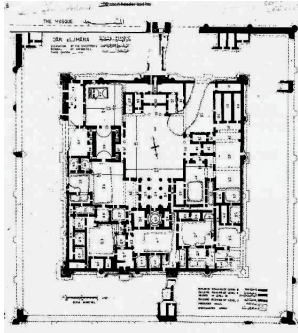
Kufe Mescidi ve darü'l-ımarası, (Creswell'den)

Resim 11

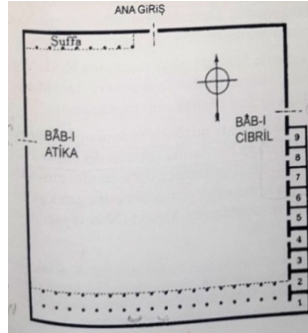
inşa ve onarım çalışmalarına tabi olmuştur. Özellikle I. Velid tarafından yapılanlar mimari bakımından önemli sayılabilecek çalışmalardır. I. Velid döneminde H. 91 (M.709) yılında gerçekleştirilen yeniden inşa çalışmasında, mescidin dış duvarları kesme taştan, zullaları oluşturan sütunlar da mermerden yapılmıştır. Sütunlar kemerlerle birbirine bağlanmış olup, ahşap tavan kemerler üzerine oturtulmuştur (Sauvaget, 1957: 71-73). Avlunun dört cephesinde yer alan zullaların kaç sıra revaktan oluştuğu konusunda net bilgiler olmamakla birlikte, rivayetlerden edinilen kanaate göre, zullalar tek sıra olarak yapılmış olmalıdır. Zullaların zemini mermerle döşenmiş, sütun başlıkları al-

Resim 10: TİST (2020) kitabı s.139'da verilen 608 yılında Mekkeli Müşriklerin inşa ettirdiği Kâbe'nin tahmini görünüşü.

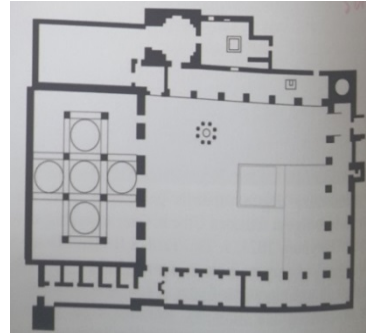
Resim 11: T.İ.Sanatları Tarihi kitabının 2019 baskısında yarım sütunun yarısında verilmiş olan Kufe Ulucami'nin ilk planı ile H.50 yılındaki planının Kufe darü'l-ımare yapıyla birlikte verilmiş oldukça küçük ve zayıf görünen planları.



Resim 12



Resim 13



Resim 14

Resim 12: T.İ.Sanatları Tarihi kitabının 2021 baskısında (K.A.C. Creswell'e göre Erken İslâm mimarisi 2020 isimli yayın yoluyla / ancak kaynak gösterilmeden) verilmiş olan Kufe darü'l-ımare yapısının tek başına planının görünüşü.

Resim 13: Doğu Işığ (2006) kitabında (Resim 8, s.69) aslı Creswell'e ait olarak bilinen 3 kapılı ve Doğu duvarına sıralanmış 9 hücreli Mescid-i Nebevî planının açıklamalarının Türkçeleştirilmiş görünüşü.

Resim 14: *Türk İslâm Sanatları Tarihi* (Ed. Yusuf Çetin, 2021) Kitabında verilen Hama Mescidinin krokisi.



Resim 15

Resim 15: *Türk İslâm Sanatları Tarihi* (Ed. Y. Çetin 2021) Kitabında Kufe Mescidinin güncel hali olarak verilen fotoğraf.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 189-202/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 189-202

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE İSLÂM CEZA HUKUKUNDA KARÎNELER

Bedri ASLAN

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Batman
Assoc. Prof. Dr. Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Batman/Türkiye

bedri.aslan@batman.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4029-6809

ror.org/051tsqh55

Öz

İslam hukukunun temel konulardan biri de ceza ve muhakeme usulü hukukudur. Bu hukukun amacı fert ve topluma zarar vermeden suçluyu tespit edip ona ceza, suç işlemeye meyilli kişileri suçlardan caydırmak için uygun hükümler vaz emektir. Suçluyu tespit etmek ve ona münasip cezayı vermek ise ancak şer'î delillerin ışığında mümkündür. En güçlü deliller ise nasta beyan edilenlerdir. Bunların başında şahit, ikrar, yemin ve yazı gelmektedir. Bahsedilen deliller, naslarla sabit olduğu için değiştirilemez ve haklarında içtihat yapılamaz. Sözü edilen deliller bulunmadığı takdirde hâkim, içtihadı başvurmak suretiyle diğer ispat vasıtalarını suçluyu tespi edip uygun ceza verme salahiyetine sahiptir. İctihatla tespit edilen yardımcı vasıtaların başında karîneler gelir. Karîneler de kendi içerisinde kat'î, zannî ve zayıf olmak üzere üçlü taksime tabi tutulmuştur. Her ne kadar suçluların tespiti hakkında karînelere başvurmak hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmasa da karînelerin kullanılacağı meseleler hakkında ihtilaf mevcuttur. Bu çalışmada karînelerin kısımları ve konuyla ilgili mezhepler arasındaki ihtilaf ele alınmıştır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerden oluşan cumhur genel olarak hadlerde karînelere amel etmeyi caiz görmeyen hadlerin dışında kalan diğer meselelerde bunlara itibar ettikleri, Malikîler ise hem hadler hem de diğer hükümlerde karînelere delil olarak kullandıkları sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İspat, Ceza, Delil, Karîne.

PRESUMPTIONS IN ISLAMIC PENAL LAW

Abstract

One of the fundamental subjects of Islamic law is criminal and procedural law. The purpose of this law is to identify and punish the criminal without harming the individual and society, and to make appropriate provisions to deter people who are inclined to commit crimes. Identifying the offender and giving him the appropriate punishment is only possible in the light of sharia evidence. The strongest evidence is that which is stated in the nafs. These include witnesses, testimony, oaths and writing. These evidences cannot be changed and jurisprudence cannot be made about them, as they are fixed by the evidence. In the absence of the aforementioned evidence, the judge has the power to use other means of proof to determine the guilty party and impose an appropriate punishment by resorting to jurisprudence. Among the auxiliary means determined

Geliş Tarihi: 24.04.2024

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1472892

Kabul Tarihi: 02.08.2024

by jurisprudence are presumptions. The presumptions are divided into three categories: absolute, presumptive and weak. Although there is no disagreement among the scholars about the use of presumptions in the identification of criminals, there is a disagreement about the issues in which presumptions are to be used. In this study, the parts of the presumptions and the dispute between the sects on the subject are discussed. It is concluded that the republic consisting of Hanafi, Shafi'i and Hanbali jurists generally do not consider it permissible to use presumptions in hadiths, but they rely on them in other matters other than hadiths, while Malikis use presumptions as evidence in both hadiths and other rulings.

Keywords: Islamic Law, Proof, Punishment, Evidence, Presumption.

Atıf / Cite as: Aslan, Bedri. "İslâm Ceza Hukukunda Karîneler". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 189-202.

Giriş

Hasımlar arasında adaletle hükmetmek Yüce Allah'ın emridir. "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor"¹ mealindeki ayet buna açıkça delalet etmektedir. Herkesin hakkını tam olarak vermek sünnetin de üzerinde durduğu mühim bir meseledir.² Bilindiği üzere nasta geçen ispat delilleri ikrar, şahit, yemin ve yazıdan oluşmaktadır. Genel olarak bunların hakkında içtihat etmek veya bunları reddetmek mümkün değildir. Bunların dışında bir de yardımcı vasıtalar mevcuttur. Bunlara da karîneler denilmektedir. Hakkın kayıp olmaması için İslam ceza hukukunda da karîneler değerlendirilmiştir. Zira hak sahibi bazı durumlarda davasını şer'î delillerle ispat etmekten aciz olabilir. Bu durumda karîneler devreye girer. Her ne kadar bazı âlimler karînelerle hükmetmenin caiz olmadığını öne sürmüşlerse de âlimlerin kahir ekseriyeti karînelerle amel etmiştir. İspat hususunda karînelere başvurmak çağımıza has bir uygulama değildir. İslam ceza hukukunu araştırdığımızda ise her asırda karînelere başvurulduğunu ve bu konuda bazı çalışmaların olduğunu biliyoruz. Nitekim konuyla ilgili hem Türkiye'de hem Arap ülkelerinde bazı çalışmalar mevcuttur. Türkiye'de Cemal Öztürk'ün yazdığı "Ceza Muhakemesi Hukukunda İz Bilimi"³ adındaki çalışma iz biliminden bahsetmektedir. Yine M. Fatih Turan'ın ele aldığı "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar"⁴ adlı makale de iz biliminden bahsetmektedir. Davut Yaylalı'nın yazdığı "İslam hukukunda Karinler" adlı makalede ise birkaç örnek üzerinden meseleyi ele almıştır. Klasik fıkıh kitaplarında bu konu detaylı bir şekilde ele alınmışsa da Konu fıkıh kitaplarında dağınık olarak verilmiştir. Ayrıca mezheplerin karinelerle ilgili görüşlerini bir arada bulmak da zordur. Dolayısıyla bu çalışmada bahseilen konu toplu olarak ve

¹ Nahl, 16/90.

² Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, (yb.: Dârü Tevki'n-Necât, 1422), "Kitâbü's-sevm", (no. 1968).

³ Cemal Öztürk, *Ceza Muhakemesi Hukukunda İz Bilimi*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁴ Fatih Turan, "İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010.

mezheplerin konuyla ilgili bakışları bir arada verilmiştir. Konumuz İslam ceza hukuku olduğu için sadece konuyla ilgili karîneleri ele alıp âlimler arasındaki ihtilafa değineceğiz.

1. Karînenin Kavramsal Çerçevesi ve Delil Değeri

Karîne sözlükte, bir şeyin yanında bulunmak, bir şeyi bağlamak ve eş anlamlarında kullanılmaktadır.⁵ İstilahta ise her ne kadar klasik fıkıh kitaplarında doğrudan tanımını bulmak mümkün olmasa da modern hukukçular, selef fakihlerin verdikleri örneklerden yola çıkarak bunun tanımını yapmaya çalışmışlardır. Konuyla ilgili tanımlardan bazıları şunlardır: Hedefi gösteren durumdur,⁶ gizli bir durumla bir arada bulunup ona delalet eden her açık emaredir,⁷ kastedilen manayı tayin için veya sözün hakiki manasının kastedilmediğini beyan etmek için ileri sürülen delildir.⁸ Şâriin belirlediği emare ya da müçtehitlerin istinbât ettikleri delil veyahut kâdının olay ve durumlardan çıkardığı delildir.⁹ Bu son tanım, İslam ceza hukuku konusunda ele alınan karînelere daha uyumlu olduğu görünmektedir. Daha önce de değinildiği üzere nasta geçen ispat araçları ikrar, şahit, yemin ve yazıdan oluşmaktadır. Genel olarak bunlar varken diğer yardımcı ispat araçlarına başvurulmaz. Fakat bazı durumlarda karînelere binaen bu deliller terk edilebilir. Mesela yakın akrabaların şahitliklerinin terk edilmesi gibi. Bu şahitliğin kabul edilmemesinin nedeni akrabalık bağının şahitleri yalan söylemeye sevk edebilmesidir. Bu da güçlü bir karînedir. Yine delillerin/beyyineler tearuzu durumunda dava konusu olan mal kimin elinde ise onun lehine hükmedilir.¹⁰ Bu da güçlü bir karîne sayıldığı aşikârdır. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar karînelerin delil değerini göstermeleri bakımından önemlidir.

İslam ceza hukuku tarihi araştırıldığında hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn âlimlerin suçların ispatı hususunda karîneleri dikkate aldıkları görülür. Her ne kadar ilk dönem âlimleri açık olarak karînelere bahsetmemişlerse de karînelere amel ettiklerine dair örnekler eserlerinde bulmak mümkündür. Yine klasik fıkıh kitapları araştırıldığında karînelere ilgili birbirinden farklı iki görüş olduğu görülür. Birinci görüşe göre karînelere amel edilir. Bu görüşte olan fakihler şunlardır: Hanefilerden İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve et-Tarablusî (ö. 922/1516), Malikilerden İbn Cizzî (ö. 741/1310), Şâfiîlerden İzz b. Abdusselam (ö. 660/1262) ve İbn Ebî'd-Dem (ö. 642/1244), Hanbelilerden ise İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (ö. 751/1350). İkinci görüşe göre ise karînelere amel edilmez. Bu görüşte olanlar ise şunlardır: Hanefilerden Hayruddin er-Ramlî (ö. 1081/1671),

⁵ Komisyon, *el-Mucemu'l-vasît* (Mısır: Mektebet'ş-Şurûki'd-Devleiyye 2004), 731; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık, 2014), 739.

⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *et-Tarîfât*, thk Muhammed siddik el-Minşâvî (Kahire: Daru'lfazile, ts.), 146.

⁷ Mustafa Ahmed ez-Zerka. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 12, 935; Davut Yaylalı, "Karîne", *Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 24, 492.

⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 292.

⁹ Salih b. Ganım es-Sedlân, *el-Karain ve devruhâ fi'l-isbât fi'ş-Şeriatil-İslamiyye* (Riyad: Dâru Belensiyye, 1418), 14.

¹⁰ Sedlân, *el-Karain ve devruhâ fi'l-isbât fi'ş-Şeriatil-İslamiyye*, 7.

Malikilerden el-Karâfi'dır (ö. 684/1285). Her iki grup da görüşlerini desteklemek sadedinde birçok ayet ve hadisi zikretmişlerdir.¹¹ Fakat her iki grubun delilleri araştırıldığında birinci görüşün delillerinin daha güçlü olduğu görülür. Zira karînelerle amel edilmediği takdirde birçok hukukun kayıp olmasına sebep olunur. Ayrıca karîneler de beyyine mefhumu altında ele alınabilir. Bununla da karînelerin şer'î bir delile dayandığı ortaya çıkar. Nitekim karîneleri kabul etmeyenlerin de birçok konuda karînelerle amel ettikleri görülmektedir.¹² Bununla birlikte bütün karînelerle değil bazı şartları haiz karînelerle amel edilmelidir. Birincisi bilinen, açık ve delil olarak kabul edilebilen bir karînenin bulunmasıdır. İkincisi açık ve sabit olan karîne ile davada söz konusu olan durum arasında güçlü bir ilişkinin bulunması gerekir. Bahsedilen şartlar olmadan hiçbir karineyle amel edilmez.¹³ Yukarıda karinelerle ilgili zikredilen her iki görüşün delillerini burada zikretmeyeceğiz. Konuyla ilgili âlimlerin ihtilaflarına değinildiğinde bunları zikredeceğiz.

2. Karînelerin Kısımları

İslam ceza hukukunda karîneler genel olarak üç kısma ayrılır. Bu kısımlar da kendi içerisinde farklı kısımlara ayrılmaktadır. Aşağıda Kaynak İtibariyle Karîneler, Medlûlü Bakımından Karîneler ve İspat Kuvveti Açısından Karîneler başlıkları altın yer vermeye çalışacağız.

2.1. Kaynak İtibariyle Karîneler

Kaynak itibariyle karîneler nâssî, ictihâdî ve kazâî olmak üzere üç kısma ayrılır.

2.1.1. Nâssî Karîneler

Belli bir olaya dair delil olarak Kur'ân ve sünnette zikredilen karînelerdir.¹⁴ İslam hukuku tarihi araştırıldığında fakihlerin ispat hususunda Kur'ân-ı Kerîm ve sünnette mevcut olan karînelere başvurdukları ve onları delil olarak gösterdikleri görülür.¹⁵ Nassî karîneler için birçok örnek zikretmek mümkündür. Mesela, Kur'ân-ı Kerîm'de "Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir."¹⁶ Mealindeki ayette gömleğin arkadan yırtılması Hz. Yusuf'un doğruluğuna delalet eden bir karîne ve şahit kılınmıştır. Yine "Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da

¹¹ Abdullah b. Süleyman b. Muhammed el-Aclân, *el-Kada' bi'l-karâin* (Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1427), 130-135.

¹² el-Aclân, *el-Kada' bi'l-karâin*, 182-185.

¹³ İbrahim b. Muhammed el-Fâiz, *el-İsbât bi'l-karâin fi'l-fıkhi'l-İslamî* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1983), 66.

¹⁴ Fâiz, *el-İsbât bi'l-karâin*, 70.

¹⁵ Nasi Aslan, İslam Ve Yorum III, *İslam Adliye Teşkilatında Yargılama Esaslarının Oluşumu Ve İslam Medeniyetine Katkıları*, ed. Emine Güzel ve Serkan Demir (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 401-4415, 404.

¹⁶ Yusuf, 12/27.

yollarını bulurlar”¹⁷ mealindeki ayette yüce Allah yeryüzündeki dağları, nehirleri ve göklerdeki yıldızları insanların yollarını bulmak için birer alamet ve karîne kılmıştır. Sünnette de buna benzer örnekleri bulmak mümkündür. Örneğin Hz. Peygamber’in “Çocuk kimin döşeğinde doğarsa ona aittir.”¹⁸ şeklindeki hadis kocaya ait ev ve döşekte doğan çocuk, döşek sahibi olan kocaya ait olduğuna bir şahit ve karînedir. Yine Hz. Peygamber’in “Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğu zaman yalan söyler, söz verdiğinde sözünden döner. Kendisine emniyet edildiğinde hıyanet eder”¹⁹ şeklindeki hadisinde münafığın üç alameti sayılmıştır. Bunlar o kişinin alamet ve karînesi olduğu açık bir şekilde ifade edilmiştir. Yukarıda zikredilen karîneler Kitap ve sünnette yer aldıkları için onlara nassî veya şer’î karîne denilmiştir.

2.1.2. Fikhî Karîneler

Fakihlerin içtihatlarıyla meydana gelen karînelere fikhî karîneler denir. Fakihlerin içtihat etmek suretiyle belirledikleri karîneleri klasik fıkıh kitaplarında bulmak mümkündür. Bahsedilen karînelerin bazılarında ittifak bazılarında ise ihtilaf bulunmaktadır. Mesela çocukların kendilerine verilen hediyeler hususunda sözlerinin muteber sayılması ve hasta olan kişinin malındaki tasarrufunun üçte birlik kısımla sınırlandırılması konusunda âlimler hemfikirdir. Zira hasta olan kişinin malını satmasında varislere zarar vermek istediği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu açık karîneden dolayı onun satımı geçersiz sayılmıştır.²⁰ Âlimlerin ihtilaf ettikleri karîneler ise muatât akdindeki karînedir. Bu akitte genel olarak fiyat bilindiği için satıcı, icap ve kabule başvurmadan malı alıcıya teslim eder ve bedelini alır. Her ne kadar iki tarafın uygulamaları tarafların rızalarına delalet etse de İmam Şâfî bu şekilde yapılan alım-satımları caiz görmemiştir. Fakat bazı Şâfî âlimler caiz görmüşlerdir.²¹ Yine her ne kadar Hanefilerden bazı âlimler bunu caiz görmemişse de Hanefi âlimlerin çoğu bu akdi caiz görmüşleridir.²² İmam Malik ve İmam Ahmed ise herhangi bir şart koşmadan bu tür akdi caiz görmüşlerdir.²³ Bu akdi caiz görenler, tarafların rızalarını karîne olarak saymışlardır.

¹⁷ Nahl, 16/15,16.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenu İbni Mâce*, thk. Şuayb Arnavût, (b.y.: Dârü’r-Risâleti’Âlemiyye, 2009), “Ebvâbu’n-nikâh”, (no. 2006).

¹⁹ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Kitabu’l-îmân”, (no. 33).

²⁰ Sedlân, *el-Karâin ve devruhâ fi’l-İsbât fi’s-Şeriatî’l-İslamiyye*, . 21.

²¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhî’l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvez, (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 3, 534; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû’* (Kahire: Matbaatu’t-Tedâmun, 1347), 9,163.

²² Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru’r-râ’ik şerhu Kenzi’l-hakâ’ik* (Beirut: Dârü’l Marîfe, ts), 5, 291-292.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî, *el-Medhal*, (b.y.: Dârü’t-Turâs, ts.), 1, 156.

2.1.3. Kazâî Karîneler

Bir de kazaî karneler bulunmaktadır. Bu karîneler kâdî ve hâkimler şer'î ve fikhî karîne bulmadıkları takdirde davaya konu olan mesele ve tarafların durumlarını detaylı bir şekilde araştırır. Ayrıca kaza ile ilgili tecrübelerine başvurarak meseleyi çözüme kavuşturur. Bu şekilde Yüce Allah'ın kendisine verdiği aklı kullanarak hak ve batılı, zalim ile mazlumu birbirlerinden ayırır ve buna göre hüküm verir. Bunun birçok örneği fıkıh kitaplarında mevcuttur. Mesela hadis kaynaklarında geçen "iki kadın ve beraberlerinde çocukları vardı. Yolda giderlerken bir kurt gelip kadınlardan birinin çocuğunu alıp götürdü. Bunun üzerine bu kadın, arkadaşı olan kadına: Kurt, senin çocuğunu götürdü dedi. Diğer kadın: Hayır, senin çocuğunu götürdü dedi. Nihâyet bu iki kadın, aralarında hükmetmesi için Hz. Dâvûd'a müracaat ettiler. Hz. Dâvûd, çocuğun büyük kadına ait olduğuna hükmetti. Onlar daha sonra Hz. Dâvûd'un oğlu Hz. Süleyman'a gidip Hz. Dâvûd'un hükmünü anlatılar. Hz. Süleyman da bana bir bıçak getirin çocuğu iki kadın arasında paylaştırayım dedi. Bunun üzerine, küçük kadın Allah sana rahmet eylesin çocuk bu kadınındır dedi. Bunun üzerine Hz. Süleyman, çocuğun küçük kadına ait olduğuna hükmetti."²⁴ Şeklindeki kıssadan şunu anlıyoruz. Hz. Süleyman Allah Teâlâ'nın kendisine verdiği zekâ ve feraseti kullanarak çocuğun gerçek sahibini bulmuştur. Buna da kazaî karîne denmektedir. Yine Hz. Ömer ve Kâdî Şüreyh'in birçok davayı kazaî karînelerle hallettikleri nakledilmektedir.²⁵

2.2. Medlûlü Bakımından Karîneler

2.2.1. Aklî Karîneler

Aklî karîneler, kendisi ile medlûlü arasındaki ilişki sabit olan karînelerdir. Bütün durumlarda akıl bunu rahatlıkla anlar ve bu ilişkinin mevcut olduğuna karar verir. Örneğin, ölen kişinin vücudunda yaraların varlığı, keskin bir aletle bu kişinin öldüğüne delalet eder. Hırsızlıkla itham edilen kişinin evinde çalınan malın bulunması onun çaldığına delalet eder. Yine evli olmayan bir bayanın hamile kalması onun zina ettiğine delalet eder. Bahsedilen bütün örneklerde akıl, medlûl ve karîneler arasında sabit ve değişmeyen bir ilişkinin varlığına hükmeder.²⁶

2.2.2. Örfî Karîneler

İslam ceza hukukunda başvuru karînelerden biri de örfî karînelerdir. Örfî karîneler, medlûl ile karînelerin ilişkisi örf ve âdete dayanan karînelerdir. Bu ilişki örfün varlığı ile var, yokluğu ile yok olur. Başka bir ifade ile bu karîneler örf ve adetlerin değişmesiyle

²⁴ Buhâri, *el-Câmiu's-sahîh*, "Kitâbu'l-Enbiyâ", (no. 3427).

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşki el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyaseti's-şer'iyye*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Beirut: Mektebetu'l-Mueyyed, 1989), 24-27.

²⁶ Abdullah b. Süleyman b. Muhammed *el-Aclân, el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*, (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd, 2006), I, 121-122; Sedlân, *el-Karain ve devruhâ fi'l-isbât fi's-Şer'iati'l-İslamiyye*, 22-23.

değişirler. Örneğin bir Müslümanın Kurban Bayramı'nda bir koyun satın alması, onun bu koyunu kurban edeceğine delalet eder. Yine altın ticareti yapan kişinin bir yüzük alması ticaret için aldığına delalet eder. Fakat aklî karînelerin aksine örfî karîneler ile medlûlü arasında sabit bir ilişki bulunmamaktadır. Mesela önceki satırlarda "altın ticareti yapan kişinin bir yüzük alması ticaret için aldığına delalet eder" şeklinde verdiğimiz örnekte yüzüğü alan kişi ticaret değil kullanması için satın almış olabilir.²⁷

2.3. İspat Kuvveti Açısından Karîneler

Karînelerin ispat kuvveti açısından birçok taksimi yapılmıştır. Kuvvetli, zayıf ve geçersiz,²⁸ kat'î, zayıf ve yalan²⁹, kuvvetli ve zayıf³⁰ olarak üç farklı şekilde taksim edilmiştir. Yukarıda zikredilen geçersiz ve yalan karînelerle hükmedilmediği için zayıfın altında zikredilebilir. Dolayısıyla burada ispat kuvveti açısından karîneler kat'î ve zayıf adı altında ele alınacaktır.

2.3.1. Kat'î Karîneler

Karîneleri genel olarak ele aldığımızda cumhur ile diğer alimler arasında kat'îliği hususunda farklı görüşler görürüz. Cumhura göre kat'î karîne yoktur. Cuveynî ve Nazzam'a göre ise bazı durumlarda karîneler kat'î olabilir. Her iki tarafın delilleri araştırıldığında bazı durumlarda karînelerle amel edildiği görülecektir.³¹ Kat'î karîneler, yakın ve kesin olan bilgiye ulaştıran emarelerdir. Başka bir ifade ile ilişkili olan durumu kat'î haline getiren açık emarelerdir.³² Bunlara her ne kadar kat'î karîneler denilmişse de zannı gâlib-i ifade eden karîneleri de kapsar. Bilindiği üzere amel konusunda galip olan zan da kat'î gibi sayılır. Kat'î karîneler için şu örnekler verilebilir: Mesela akitlerde kullanılan lafızlar tarafların rıza ve iradelerine kat'î bir şekilde delalet eder.³³ Yine elinde kanlı bir kılıç ve elbiseleri kan içinde olan bir adamın korku içinde bir evden çıkması, hemen peşinde insanlar eve girip evde kan içinde çırpınan, boğazlanmış bir insanı bulmaları ve bahsedilen evde çıkan kişinin dışında kimsenin bulunmaması onun bu cinayeti işlediğine kat'î bir şekilde delalet eder. Zira ölen adamın kendini bu şekilde öldürmesi veyahut başka bir kişinin bunu öldürüp kaçmasına açık bir delil bulunmadığı

²⁷ el-Aclân, *el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*, 122.

²⁸ Sedlân, *el-Karâin ve devruhâ fi'l-isbât fi's-Şeriatî'l-İslamiyye*, 23.

²⁹ el-Aclân, *el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*, 124.

³⁰ Arif Ali Arif el-Karadâğî, *Mesâilün fikhîyye muasira* (Malezya: IIUM Press International Islamic University Malaysia, 2011), 40.

³¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz el-Ulvanî (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1997) 4/284; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (ö. 804/1401), *Kavâid İbnü'l-Müllakın*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî (Riyad: Daru İbni'l-Kayyim, 2010), 2/49.

³² Muhammed ez-Zuhaylî, *Vasâ'ilü'l-isbât fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, (Dımaşk: Mektebetu Daru'l-Beyân, 1982) 490.

³³ Karadâğî, *Mesâilün fikhîyye muasira*, 41.

için bu gibi vehmi ihtimallere iltifat edilmez. Dolayısıyla yukarıda özellikleri olan kişinin kat'ı olduğuna kat'ı bir şekilde hükmedilir.³⁴

2.3.2. Zayıf Karîneler

Kuvvetli karîneler karşısında olan karînelere zayıf karîne denir. Bu da onu racih değil mercuh duruma sokar. Dolayısıyla bu karîneyi destekleyen başka bir delil bulunmadıkça onunla hüküm verilmez.³⁵ Zayıf karîneler için şunlar örnek verilebilir. Mesela evin eşyası hakkında eşlerden her biri bir beyyine olmadan eşyanın kendisine ait olduğunu iddia ederse bu iddiaya göre hüküm verilmez. Zira eşler aynı evde yaşadıkları için evdeki eşyayı kullanabilmektedirler. Sadece eşyayı elinde bulunduranın iddiası tek başına delil sayılmaz. Fakat bununla birlikte başka bir delil bulunursa durum değişebilir. Örneğin evde bulunan eşya kime daha uygun ise ona verilir. Mesela evdeki sarık, silah ve gömlekler erkeğe, kadına uygun olan ziynet eşyası ve elbiseler ise ona verilir. Çünkü elinde bulundurma ile birlikte münasebet delili de dikkate alınmıştır. Her ikisine uygun olan eşyalar ise aralarında bölüştürülür.³⁶

Bununla birlikte kat'ı ve zayıf karîneler kişiye göre değişmektedir. Kimi âlimlerin kat'ı olarak gördüğü karîneleri diğer âlimler zayıf görmüştür. Buna göre klasik fıkıh kitaplarını araştırdığımızda bu konuda âlimler arasında ihtilafın mevcut olduğunu görüyoruz. Bahsedilen ihtilafı Hanefî, Şâfiî ve Hanbelilerde karine ile Malikilerde karîne olmak üzere iki başlık altında ele almayı düşünüyoruz.

3. Mezheplerde Karîneler

3.1. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelilerde Karîne

Hanefî, Şâfiî ve Hanbeli fakihlerden oluşan cumhur genel olarak hadlerde karînelerle amel etmeyi caiz görmezken³⁷ hadlerin dışında kalan diğer meselelerde karînelere itibar etmektedirler.³⁸ Fakat Hanefilerden İbnü'l-Gars (ö. 894/1489) ve Hanbelilerden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi âlimler bütün hükümlerde karînelerle amel edileceğini iddia etmektedir. Hatta Osmanlı devletinin son döneminde hazırlanan Mecellede bu görüş tercih edilmiştir.³⁹ Cumhuriyet (Hanefî, Şâfiî ve Hanbeli) temel kaynağı "Şüphelerle hadleri düşürünüz"⁴⁰ şeklindeki hadistir. Buna göre Şâri' şüphe durumunda

³⁴ el-Aclân, *el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*, 124.

³⁵ Karadâgî, *Mesâilün fikhiyye muasira*, 40.

³⁶ Aclân, *el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*, 124; Sedlân, *el-Karain ve devruhâ fi'l-ısbât fi'ş-Şeriatil-İslamiyye*, 25;

³⁷ İbrahim b. Muhammed el-Fâiz, *el-İsbâtu bi'l-karâin fi'l-fikhi'l-İslami* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1982), 263.

³⁸ M. Fatih Turan, *İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) Ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar*, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33 (Erzurum 2010), 145-169, 162.

³⁹ İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hikmiyye*, 4-5; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, thk. el-Muhâmî Fehmî el-Hüseynî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.), 4, 431; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5, 354.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kala'cî (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991), "Kitabu'l-hudûd", (no. 16865).

hadlerin düşmesini istemektedir. Karîneler ise şüphelerden hali olmadığı için bunların hadler için ispat kaynağı olamsı mümkün değildir. Dolayısıyla karînelerin hadlerde kullanılmasını uygun görmezler. Hatta hakîm kesin delile dayanmadıkça sübjektif mülahazalarla, sözde takdirî ve batınî delillerle hüküm veremez.⁴¹ Bunu ispat etmek için birçok ayet ve hadisi delil olarak göstermişlerdir. Cumhur, tezini iki temel kategoride ele almaktadır.

Birincisi, Şâri' hadlerin ispatı için belli bir yol takip etmiştir. Bu da ikrar ve şahitliktir. Bunların dışında karîneler de ispat yollarından biri olsaydı Şâri' onu da açıklardı. Fakat hadler hususunda karînelere ispat aracı olarak başvurulmamıştır. Dolayısıyla hadler hususunda karînelere başvurulmaz. "Kadınlarımızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun."⁴²; "Onlar (iftiracılar) bu iddialarına dair dört şahit getirselerdin ya! Mademki şahit getirmediler; işte onlar Allah yanında yalancıların ta kendileridir."⁴³ Mealindeki ayetler hadlerin uygulanması hususunda şahitlere başvurmayı emretmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "Canım elinde olan Allah'a yemin olsun ki, mutlaka aranızda Allah'ın Kitabı'yla hükmedeceğim. Yüz koyun ile cariyeye sana geri verilecek. Oğluna yüz değnek vurma ile bir yıl sürgün gerekir. Ey Uneys! Sen de şunun karısına git de ona sor. Şayet (suçunu) itiraf ederse, onu recmet". Uneys kadına gidip sormuş. Kadın (zina ettiğini) itiraf edince, kadını recmetmiştir⁴⁴ şeklindeki hadisi de ikrarı bir ispat aracı olarak saydığımız görüyoruz. Bunun dışında Maiz b. Malik'in Hz. Peygamber'e gelerek dört kez "ya Rasûlüllah beni temizle" dedikten sonra Hz. Peygamber'in ona "sen zina ettin mi" sorusuna cevaben "evet"⁴⁵ demesi üzerine Hz. Peygamber'in emir buyurması ve buna dayanılarak Maiz'in recmedilmesi ikrarın ispat aracı olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Yukarıda zikredilen ayet ve hadisler, hadlerin ispatının sadece ikrar ve şahitlerle olduğuna delalet eder. Bunların dışında başka bir delille (karîne) hadlerin uygulanmayacağını gösterir. Karînelere amel edilmeyeceği hususu Hz. Peygamber'in yanına gelerek eşini zina ile suçlayan kişinin ve Hz. Peygamber'in ona verdiği cevaptan da anlaşılmaktadır. Olay şöyle olmuştur: Hilâl b. Umeyye Hz. Peygamber'in yanında hanımının Şerîk b. Sehmâ ile zina ettiği suçlamasında bulundu. Hz. Peygamber ona "şahit getir yoksa sırtına had (vurulacak)" buyurdu. Bunun üzerine mulâane ayeti indi. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Bir bakın. Kadın, gözleri sürmeli, kalçaları büyük,

⁴¹ Nasî Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 160.

⁴² Nisâ, 3/15.

⁴³ Nûr, 24/13.

⁴⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "Kitabu's-ş-şurût" (No. 2724); Ayrıca recmin cezasıyla ilgili bkz. Fuat Karabulut, Recm Cezasının Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 16 Sayı: 50 (Kış 2012).

⁴⁵ Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan en-Nîysâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Kitabu'l-Hudûd" (No. 5).

baldırları geniş bir çocuk doğurursa bu Şerîk b. Sehmâ'dandır." Kadın hakikaten böyle bir çocuk doğurdu. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Allah'ın kitabının hükmü olmasaydı benim bu kadınla işim vardı"⁴⁶ şeklindeki hadise göre doğan çocuk Şerik'e benzediği halde Hz. Peygamber karîneye değil, naslarda yer alan şahit ve ikrara itibar etmiştir.⁴⁷

ikincisi ise, Şâri' hadlerde ihtiyatla amel edilmesini emretmiştir. Zira hadlerin uygulamasında ihtiyat dikkate alınmadığı takdirde birçok kişinin mağdur olma ihtimal, vardır. Dolayısıyla hadler hususunda daha fazla ihtiyatlı olunmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Gücünüz nispetinde Müslümanlara hadleri uygulamayınız. Bir çare bulduğunuzda suç isnat edilen kişiyi serbest bırakınız. Hâkimin affetmek hususunda hataya düşmesi ceza verme hususunda hataya düşmekten daha hayırlıdır"⁴⁸ şeklindeki hadisi hadlerde ihtiyatın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mâiz b. Malik'e işlediği suçunu gizlemesini işaret etmesi, ikrar eden kişilerin ikrardan vazgeçmelerini kabul etmesi ve yol kesicilerin ele geçirilmeden önce tövbelerini kabul etmesi de hadlerin uygulamasında ihtiyatı elde bırakmadığını ve karînelerle amel edilmeyeceğini göstermektedir.⁴⁹

3.2. Malikîlerde Karîne

Malikîlere göre karîneler hem hadler hem de diğer hükümlerde kullanılabilir.⁵⁰ Bunların dayandığı kaynaklar ise şunlardır.

Birincisi, "İkisi de kapıya koştular. Kadın, Yûsuf'un gömleğini arkadan yırttı. Kapının yanında hanımın efendisine rastladılar. Kadın dedi ki: "Senin ailene kötülük yapmak isteyeninin cezası, ancak zindana atılmak veya can yakıcı bir azaptır. Yûsuf, "O, benden arzusunu elde etmek istedi dedi. Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: "Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir."⁵¹ Mealindeki ayette yer alan gömleğin arkadan veya önden yırtılması bir karîne olarak sayılmıştır.⁵² Yine Yusuf suresinde yer alan "Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakup dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır." Mealindeki ayette onun kardeşleri Yusuf'un kurt

⁴⁶ Müslim, Sahîhu Müslim, "Kitabu'l-liân" (No. 15123).

⁴⁷ Abdussami' Ahmed İmam el-Mısrî, *Minhâcu't-tâlib fi'l-mukârene beyne'l-mezahib*, (Kuveyt: el-Va'yu'l-İslamî, 2013), 330.

⁴⁸ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayâtî-Safvetu's-Sekâ, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1981), "Kitabu'l-hudûd", (No. 12971). Bu hadis hakkında her ne kadar Elbânî zayıf demişse de İmam Tirmizî onu hem mevkuf hem de merfu olarak rivayet etmiş ve birçok fakih de onu ceza hukukunda delil olarak göstermiştir.

⁴⁹ Mısrî, *Minhâcu't-tâlib fi'l-mukârene beyne'l-mezahib*, 331-332.

⁵⁰ Hanbelilerden İbn Kayyim'in görüşü de bu yöndedir. Bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2004), 7, 5803.

⁵¹ Yusuf, 12/25-27.

⁵² Mansur Muhammed Mansur el-Hafnâvî, *eş-Şubuhât ve eseruhâ fi'l-Ukûbeti'l-cinâiyye fi'l-fikhi'l-İslamî mukârinen bi'l-kanûn* (b.y: Matbaatu'l-Emâne, 1968), 1, 465.

yediğini ispat etmek için gömleğine kan sürmüşlerdi. Buna karşılık Hz. Yakup da gömlekte herhangi bir yırtık görmediği için onların iddialarını kabul etmeyip sabretmişti. Burada Hz. Yusuf'un kardeşleri ve Hz. Yakup'un da karînelere amel ettikleri görülmektedir.⁵³ Bütün bunlar karînelere amel edileceğini gösterir.

İkincisi, Zeyd r.a. beyaz tenli olduğu halde oğlu olan Usame'nin koyu esmer oluşu bazı münafıkların onun nesebi hakkında dedikodu yapmasına yol açmıştı. Neseb âlimi Mücezziz el-Müddicî'nin aynı yatakta uyuyan Zeyd ile Usame'nin yorganın dışına çıkmış ayaklarına bakarak, kim olduklarını da bilmeden,⁵⁴ "Bu ayaklar birbirindendir"⁵⁵ demesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) tebessüm eder. Onun tebessümü Müddicî'nin Usame'nin Zeyd'in oğlu olduğuna dair şahadetine ikrardır. Nesebin ispatı da hadler gibi ihtiyatlı davranılması gereken bir meseledir. Dolayısıyla nesepte olduğu gibi hadlerde de karînelere amel edilebilir.⁵⁶

Üçüncüsü ise Hz. Ömer'in minber üzerine irat ettiği şu hutbedir: "Şahitler veya itiraf veyahut hamilelik bulunursa recm uygulanır".⁵⁷ Buna benzer Hz. Osman'dan da bir rivayet bulunmaktadır. Rivayete göre Hz. Osman döneminde bir kişi birinin içki içtiğine dair şahitlik eder. Başka bir kişi de bahsedilen kişinin istifrağ ettiğini iddia eder. Hz. Osman da bahsedilen kişi ile ilgili onun istifrağı ancak içki içtikten sonra meydana geldiğini söyler ve o kişiye had uygular. Yukarıda zikredilen rivayetler ele alındığında Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hadler hususunda karînelere itibara aldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer evlenmeyen kadının hamile kalması zinaya karîne olarak saymıştır. Bunu toplumun karşısında minber üzerinde söylediği halde kimse karşı çıkmamıştır. Hz. Osman da istifrağı içki içmenin karînesi olarak görmüş ve buna göre de had uygulamıştır. Bu da diğer hükümlerde olduğu gibi hadlerde de karînelere amel edileceğini gösterir.

Sonuç

Suçların ispatı hususunda karînelere dikkate almak her aşırda başvuru bir yol ve araç olmuştur. Fakat hangi karîneye başvurulur, hangisine başvurulmaz veya hangi meslede dikkate alınır veya alınmaz şeklinde birçok farklı görüş bulmak mümkündür. İslam ceza hukukunu tarihine de bakıldığında karînelere başvurulduğunu görülür. Her ne kadar bazı âlimler karînelere hükmetmenin caiz olmadığını öne sürmüşlerse de âlimlerin kahir ekseriyeti karînelere amel etmiştir. İslam Ceza Hukukunda karînelere ilgili birbirlerinden farklı iki genel görüş bulunmaktadır. Birinci görüşte yer alan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerden oluşan cumhur hadlerde karînelere amel etmeyi caiz görmezken

⁵³ Ebü'l-Vefâ (Ebü İshâk) Burhânüddin İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, *Tebssiratü'l-İşkâm fi uşûl'l-aşîyye ve menâhici'l-aşkâm* (b.y: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2, 117.

⁵⁴ Bünyamin Erol, *İslam Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 40, 319-320.

⁵⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Kitabu'l-Ferâiz", (no. 6770).

⁵⁶ Mısırî, *Minhâcu't-tâlib fi'l-mukârene beyne'l-mezâhib*, 333-334.

⁵⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Kitâbu'l-Hudûd", (no. 6829).

hadlerin dışında kalan diğer meselelerde karınelerle amel etmişlerdir. İkinci görüşte yer alan Malikîlere göre ise hem hadler hem de diğer hükümlerde karınelerle amel edilir.

Bununla birlikte her mezhebin bütün fakihleri aynı görüşte olmadığı görölmektedir. Mesela mezhepleri dikkate almadan karinelerle ilgili görüşleri ele aldığımızda farklı iki görüş daha bulunmaktadır. Birinci görüşe göre karınelerle amel edilir. Bu görüşte olan fakihler şunlardır: Hanefilerden İbn Nüceym ve et-Tarablisî, Malikilerden İbn Cizzî, Şâfîîlerden İzz b. Abdusselam ve İbn Ebî'd-Dem, Hanbelilerden ise İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. İkinci görüşe göre karınelerle amel edilmez. Bu görüşte olanlar ise şunlardır: Hanefilerden Hayru'r-Ramlî, Malikilerden el-Karâfî'dir. Her iki grup da görüşlerini desteklemek sadedinde birçok ayet ve hadisi zikretmişlerdir. Fakat her iki grubun delilleri araştırıldığında birinci görüşün delillerinin daha güçlü olduğu görölmektedir. Zira karınelerle amel edilmediği takdirde birçok hukukun kayıp olması söz konusu olur.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Bedri Aslan

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- 'Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Fâsî (ö. 737/1336). *el-Medhal*. b.y.: Dâru't-Turâs, ts.
- Aslan, Nasi. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aslan, Nasi. *İslam Ve Yorum III, İslam Adliye Teşkilatında Yargılama Esaslarının Oluşumu Ve İslam Medeniyetine Katkıları*. ed. Emine Güzel ve Serkan Demir. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Aclân, Abdullah b. Süleyman b. Muhammed. *el-Kada' bi'l-Karâin*. Riyad: Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1427.
- Aclân, Abdullah b. Süleyman b. Muhammed. *el-Kadâ bi'l-karâini'l-muâsira*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd, 2006.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fî fikhî'l-İmam eş-Şâfi'* thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvez b.y.: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 458/1066). *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kala'cî. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır. b.y.: Dâri Tevki'n-Necât, 1422.
- Ceyyânî, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Medenî (ö. 799/1397). *Tebstratü'l-hükkâm fî usûli'l-ağziye ve menâhici'l-ahkâm*. b.y.: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Tarifât*. thk. Muhammed siddik el-Minşâvî. Kahire: Daru'lfazile, ts..
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Erol, Bünyamin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 40, 319-320.
- Fâiz, İbrahim b. Muhammed. *el-İsbât bi'l-karâin fi'l-fikhî'l-İslamî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1983.
- Hafnâvî, Mansur Muhammed Mansur. *eş-Şubuhât ve eseruhâ fi'l-ukubeti'l-cinâiyye fi'l-fikhî'l-İslamî mukârinen bi'l-kanûn*. b.y.: Matbaatu'l-Emâne, 1968.
- Haydar, Ali (v. 1853/1935). *Dürrerü'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. thk. el-Muhâmî Fehmî el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hindî, Alî b. Hüsamiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî (ö. 975/1567). *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayâtî-Safvetu's-Sekâ. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (v. 1252/1836). *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî el-Cevziyye (ö. 751/1350). *et-Turuku'l-hikmiyye fi's-siyaseti's-Şeriyye*. thk. Beşir Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetu'l-Mueyyed, 1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887). *Sünenu İbni Mâce*. thk. Şuayb Arnâvût. b.y.: Dâri'r-Risâleti'Âlemiyye, 2009.
- İbnü'l-Müllakın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *Kavâid İbnü'l-Müllakın*. thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî. Riyad: Daru İbni'l-Kayyım, 2010..
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (v. 970/1563). *el-Bahru'r-râ'ik şerhu kenzi'l-hakâ'ik*. Beyrut: Dâru'l Marife, ts.
- Karabulut, Fuat. Recm Cezasının Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi. *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 16 Sayı: 50 (Kış 2012).
- Karadâğî, Arif Ali Arif. *Mesâilün fikhiiyye muasira*. Malezya: IIUM Press International Islamic University Malaysia, 2011.
- Komisyon. *el-Mucemu'l-Vasîf*. Mısır: Mektebet'ş-Şurûki'd-Devleiiyye, 2004.
- Mısırî, Abdussami' Ahmed İmam. *Minhâcu't-tâlib fi'l-mukârene beyne'l-mezahib*. Kuveyt: el-Va'yu'l-İslamî, 2013.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 2014.
- Müslim, b. el-Haccâc Ebû'l-Hasan en-Nîysâbü'rî (v. 261/875). *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mü'rî. *el-Mecmû'* Kahire: Matbaatu't-Tedâmun, 1347.
- Öztürk, Cemal. *Ceza Muhakemesi Hukukunda İz Bilimi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz el-Ulvanî. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Sedlân, Salih b. Ganım. *el-Karâin ve devruhâ fi'l-îsbât fi's-Şeriatî'l-İslamiyye*. Riyad: Dâru Belensiyye, 1418.
- Turan, M. Fatih. İslam Muhakeme Hukukunda İz Bilimi (Kriminalistik) Ve Adli Tıp Çalışmalarını Anımsatan Bazı Uygulamalar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı:33, (Erzurum: 2010), 145-169.
- Yaylalı, Davut. "Karîne", Türkiye diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 24, 492.
- Zerka, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zuhaylî, Muhammed. *Vasâi'lü'l-îsbât fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dımaşk: Mektebetu Daru'l-Beyân, 1982..
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2004.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 203-227/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 203-227

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME*

A H M Ershad UDDIN

Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimler Bölümü, Kocaeli
PhD. Kocaeli University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Kocaeli/Türkiye

ahmershad86@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6270-9117

ror.org/0411seq30

Öz

Bangladeş'te İslami bankaların faaliyetleri, İslami finans prensiplerine dayalı olarak gerçekleştirilir ve çeşitli fon toplama yöntemlerini içerir. Bu fon toplama prensipleri, İslami bankaların sermaye gereksinimlerini karşılamak ve finansal ürünler sunmak için temel mekanizmalarını içermektedir. Bangladeş'teki İslami bankacılık sektöründe, vedîa ve Mudarebe gibi iki temel fon toplama prensibi önemli bir rol oynar. Vedîa, emanet anlamına geldiğinden mudi ile banka arasındaki karşılıklı güven esasına dayanan ve banka açısından fon toplamayı, mudi açısından ise parasının çalınma ve kaybolma riskini minimize eden bir yöntemin adıdır. Karşılığında, bankalar müşterilere bu paraları koruma hizmeti karşılığında belirli bir ücret öderler. Vedîa sistemi, İslami bankaların sermaye oluşturma ve finansal hizmetler sunma yeteneklerini artırmalarına yardımcı olur. İslami bankalar açısından oldukça önemli olan bu yöntemin, İslam hukuku açısından da irdelenmesi bir o kadar önem arz etmektedir. Bu çalışmada, İslami bankaların sermaye toplama faaliyetlerinin meşruiyeti, faydası, zarureti ve âdilliği, fihhi kavramlar çerçevesinde incelenecektir. Bangladeş'teki İslami bankaların vedîa yöntemiyle fon toplama prensiplerinin İslam hukukuna uygunluğunun sağlanması sektörün verimliliğini artırmak ve toplumun finansal ihtiyaçlarını daha iyi karşılamak için gereklidir. Bu değerlendirme, İslam hukukuna uygun ve toplumun çıkarlarını gözeten finansal ürünlerin geliştirilmesine ve sunulmasına da katkıda bulunabilir. Ayrıca, mevduat sahiplerinin hakları, İslami bankaların sorumlulukları ve uyuşmazlık çözüm mekanizmaları gibi konuları dikkate alarak Bangladeş'teki vedîa uygulamalarının operasyonel çerçevesini çizer. Makalemiz, Bangladeş bağlamında vedîa'ya ilişkin incelikli bir anlayış sunarak İslami finans literatürüne katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu makale vedîa'ı fihhi bir perspektiften değerlendirerek ve pratik sonuçlarını dikkate alarak politika yapıcılar, düzenleyiciler ve endüstri sektörüne vedîa'nın Bangladeş bankacılık sektöründe finansal katılımı ve İslami etik değerleri teşvik etme potansiyeli hakkında bilgi vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslami Finas, Bangladeş, Bankacılık, Vedîa.

* Doktora tezinden üretilmiş ve genişletilmiş makale

WADIAH FUND COLLECTION ACTIVITIES OF ISLAMIC BANKS IN BANGLADESH: AN EXAMINATION FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW

Abstract

In Bangladesh, The activities of Islamic banks in Bangladesh are conducted based on Islamic finance principles and involve various methods of fund collection. These principles of fund collection are fundamental mechanisms for meeting the capital requirements of Islamic banks and offering financial products. Specifically, in the Islamic banking sector in Bangladesh, two main principles of fund collection, Wadi'ah and Mudarebe, play a significant role. Wadi'ah, which means custody, is a method based on mutual trust between the depositor and the bank, minimizing the risk of theft and loss of money for the depositor and facilitating fund collection for the bank. In return, banks pay a certain fee to customers for the service of safeguarding their money. The Wadi'ah system helps Islamic banks enhance their ability to build capital and provide financial services. It is crucial to examine this method from an Islamic jurisprudence perspective due to its importance for Islamic banks. This study will analyze the legitimacy, utility, necessity, and fairness of the capital collection activities of Islamic banks within the framework of Islamic legal concepts. Ensuring the compliance of fund collection principles through the Wadi'ah method with Islamic law is essential for increasing the efficiency of the sector and better meeting the financial needs of society. This evaluation can also contribute to the development and offering of financial products that are compliant with Islamic law and consider societal interests. Moreover, the study outlines the operational framework of Wadi'ah practices in Bangladesh, considering the rights of depositors, the responsibilities of Islamic banks, and dispute resolution mechanisms. This research aims to contribute to the literature on Islamic finance by providing a nuanced understanding of Wadi'ah in the context of Bangladesh. By critically assessing Wadi'ah from a jurisprudential perspective and considering its practical outcomes, this article informs policymakers, regulators, and industry practitioners about the potential of Wadi'ah to promote financial inclusion and Islamic ethical values in the banking sector of Bangladesh.

Keywords: Islamic Law, Islamic Finance, Bangladesh, Banking, Vedfa.

Atıf / Cite as: Uddin, A H M Ershad. "Bangladesh'teki İslami Bankaların Vedfa ve Fon Toplama Faaliyetleri: İslam Hukuku Perspektifinden Bir İnceleme". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 203-227.

Giriş

İslamî bankacılık sadece değer olarak değil, aynı zamanda coğrafi yayılımını genişleterek küresel finansal sistemde kritik ve entegre bir rol oynayarak gelişmiştir. Bu sektörün risk paylaşımı prensipleri, kapsayıcılığı ve gerçek varlık destekli işlemleri tarafından yönlendirilen küresel genişlemesi, Bangladesh'teki İslamî bankacılığın güçlü büyümesinde görülmektedir. Bu büyüme, güçlü kamu talebi ve hükümet ile Bangladesh Bankası'nın destekleyici politikaları tarafından beslenmiş olup, paydaşların sektörün geleceğine ilişkin umut ve güveni aşılması açısından değerli bir rol üstlenmektedir.

Sanayileşme, şeriat kanunlarına göre faaliyet gösteren İslami faizsiz bankacılığın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bankalar, Katılım Bankaları, Faizsiz Bankalar veya Kâr-Zarar Ortaklığı Bankaları olarak bilinmekte olup tasarrufları toplayarak yatırımlara dönüştürmektedirler.¹ Faizsiz bankacılık olarak da bilinen katılım bankacılığı, dinî kaygılar nedeniyle ortaya çıkmış ve ilk defa resmi olarak 1975 yılında "İslam Kalkınma Bankası" adı altında kurulmuş olup, Türkiye'nin de içinde bulunduğu 29 İslam ülkesi

¹ Atıla Yanpar, *İslami Finans* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2014), 125.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

buna katılım sağlamıştır.² İslami bankalar, ticari faaliyetlerini Şeriat ilkelerine uygun bir şekilde yerine getirerek üç ana işlevi gerçekleştirirler. Bunlar: mudi fonlarını toplamak, bu fonları finansman şeklinde kamu yararına kanalize etmek ve bankacılık hizmetleri sağlayıcısı olarak hizmet vermek.³ En önemli bankacılık fonları, kaynak yaratma faaliyetlerine dayalı olarak üçüncü taraf fon mevduatlarını kullanan müşterilerden elde edilmektedir.⁴ Fon toplama süreci, bir bankanın müşterilerin ilgisini çekmesi ve tasarruf etmek isteyenlerin fonlarını (paralarını) bu bankaya çekmeye çalışması olarak yorumlanabilir.⁵ İslami bankalar, bunu İslam şeriatı kapsamındaki ilkelere göre uygulamaktadır.⁶ İslami bankaların kaynak yaratma ürünlerinden biri de vadesiz mevduatlardır. Vedîa cari hesabı, sahibinin istediği zaman çekebileceği, vedîa sözleşmesi kapsamında yer alan ve saf mevduat prensibiyle işleyen bir hesaptır. Bu hesap, hesabın sahibi tarafından dilediğinde para çekilmesine imkân tanır.⁷

Çağdaş konvansiyonel bankaların finansal faaliyetleri, bir yandan mevduat sahipleri ile banka arasında diğer yandan borçlu ile banka arasındaki alacaklı-borçlu ilişkisine dayanmaktadır. Faiz, konvansiyonel bankalar tarafından paranın fırsat maliyetini yansıtan kredi fiyatı olarak kabul edilir. Konvansiyonel bankaların işlevi, çağdaş ekonomik sistemin bir parçası olarak, mevduat toplamak (bu mevduat cari hesap açma ya da süreli ve faizli olur) ve faizli kredi vermek şeklinde özetlenebilir. Battal'a göre, İslâmî bankalardaki mevduat toplama faaliyeti, konvansiyonel bankalarla benzerlikten kaçınmak için carî hesap ve katılım hesabı şeklinde adlandırılmıştır.⁸

İslâm'da faiz yasak olduğu için İslâmî çerçevede ticari bankacılık, alacaklı-borçlu ilişkisine dayanamaz. İslâm hukuku açısından bakıldığında, bankacılık sisteminin meşru olması için faizden kaçınmak gerekmektedir. Bunun yanı sıra, fon toplarken İslâmî bankacılıkta banka ile müşteri arasında finansal aracılık borçlu-alacaklı ilişkisinden ziyade emanetçi ve ortaklık olarak gerçekleşmektedir.

² Servet Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (Rağbet Yayınları, 2005). Alpaslan Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri," *INJOSOS Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 2/3 (2018), 120-133.

³ Adnan, M. A., & Sunarto, A. (2021). The Urgency of the Existence of Islamic Banking (Comparative Study with Conventional Banking). *Legal Brief*, 10(14), 59-67.

⁴ Bagus, R., Irany, F., & Petra, U. K. (2022). Profitability: Third Party Funds and Credit Risk Study on Indonesian Digital Banking. *4(2)*, 213-220.

⁵ Firdha, A. A. (2016). Analisis Faktor Pengaruh Pendapatan Bank Berdasarkan Interest Income dan Fee Based Income (Studi Pada Bank Persero 2005-2014). *Jurnal Ilmiah*, 1-12.

⁶ Tutik, T. T. (2016). Kedudukan Hukum Perbankan Syariah dalam Sistem Perbankan Nasional. *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 7(1), 1. <https://doi.org/10.18326/muqtasid.v7i1.1-27>

⁷ Khairisma et al., "Role Of Vedîa Demand Deposits And Operating Income On The Net Income Performance Of Sharia Central Asia Bank (BCA)," *Jurnal Ekonomi Syariah, Akuntansi Dan Perbankan (JESKaPe)* 7/1 (June 14, 2023), 35-48.

⁸ Ahmet Battal, "Bankalarla Özel Finans Kurumlarının Muayenesi," *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6 (1993), 378.

Makalemizde, öne çıkarılmaya çalışılan ved'â hesabı, birçok ülkede İslami Bankacılık sektörüne mevduat yapmak için kullanılan bir cari hesap olarak bilinir. Tartışma, ved'â'nın uygulanmasıyla ilgili İslam hukuku hükümlerinin incelenmesiyle devam edecektir.

1. Bangladeş'te İslami Bankacılık Senaryosu ve Ved'â Uygulaması

Bangladeş'te İslami bankacılık, faizin ortadan kaldırılmasıyla ayırt edilen özgün bir bankacılık sistemi olarak öne çıkıyor. Bu sistem, Kuran ve Sünnet'e dayanan normlarla şekillenir ve paydaşlar arasında yatırım riski ve getirisi âdil bir şekilde paylaşılır. Geleneksel bankalar artık İslami şubeler ve birimler açarak bu talebi karşılamaktadırlar. Şu anda, 16 ticari banka 31 İslami banka şubesi ve 11 ticari banka 636 İslami banka, birimler aracılığıyla hizmet sunmaktadır. Beş banka ise hem şube hem de birim aracılığıyla hizmet sunmaktadır. Bangladeş'te bu serüven, 1980'lerde İslami Bank Bangladesh'nin kurulmasıyla başladı. Ardından, Al Baraka Bank Ltd.'nin 1987'de kurulması geldi. 1996'da Al-Arafah İslami Bank Ltd. ve Social Investment Bank Ltd. İslami bankacılık prensipleri çerçevesinde faaliyet göstermek üzere izin alarak bu prensiplere uygun olarak faaliyete geçti. Mayıs 2001'de Shahjalal İslami Bank Ltd'in işlemlere başlamasının ardından iki geleneksel banka olan EXIM Bank ve First Security Bank, İslami bankaya dönüştürüldü; EXIM Bank 2004'te tam teşekküllü bir İslami banka olarak hizmet vermeye başladı. Daha sonra, dördüncü nesil banka Union Bank Limited, Mart 2013'te Bangladeş'te İslami banka olarak hizmete girdi. Ocak 2021'de NRB Global Bank, İslami bankaya dönüştürüldü ve Global İslami Bank Limited olarak adlandırıldı. Ocak 2022'de ise bir diğer geleneksel banka olan Standard Bank Limited, İslami bankaya dönüştürüldü. Bangladeş Merkez Bankası'na göre, Bangladeş'te faaliyet gösteren tam teşekküllü on İslami banka bulunmaktadır.⁹

Ayrıntılı İslami bankalar listesi tablo olarak aşağıda verilmiştir (şube ve birim tabanlı İslami bankalar da dâhil):

Ocak 2024'te İslami Banka Sayısı, Şubeler ve Birimler

Banka Türü	No.	Bankaların Adı	Şube Sayısı	Birim Sayısı
Tam Teşekküllü İslami Bankalar	1	İslami Bank Bangladesh	394	--
	2	Al Arafah İslami Bank	215	--

⁹ Ahm Ershad Uddin - M. K. Alam, "Legal and Regulatory Frameworks For Shari'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh," *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (December 30, 2023), 663-688.

**BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM
HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME**

	3	Social Islami Bank	179	--
	4	Standard Bank Limited	138	--
	5	Export Import Bank of Bangladesh Limited	151	--
	6	First Security Islami bank	205	--
	7	Shahjalal Islami Bank	140	--
	8	Union Bank	114	--
	9	Global Islami Bank	101	--
	10	ICB Islamic Bank Limited	33	--
	a. ara toplam		1670	--
İslami Banka Şubesi Olan Bankalar	1	AB Bank	1	--
	2	The City Bank	1	--
	3	United Commercial Bank	1	10
	4	Pubali Bank	1	19
	5	National Credit and Commerce Bank	1	--
	6	Prime Bank	5	--

	7	Southeast Bank	5	--
	8	Dhaka Bank	2	--
	9	Mercantile Bank	1	45
	10	One Bank	2	14
	11	Bangladesh Commerce Bank Limited	2	--
	12	The Premier Bank	2	25
	13	Jamuna Bank	2	--
	14	Bank Alfalah Limited	1	--
	15	NRB Bank Limited	1	--
	16	Bengal Commercial Bank Limited	3	--
	b. Ara toplam		31	113
İslami Bankacılık Birimlerine Sahip Bankalar	1	Agrani Bank	--	60
	2	Rupali Bank	--	1
	3	Sonali Bank	--	58
	4	Standard Chartered Bank	--	1
	5	Mutual Trust Bank	--	15

**BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM
HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME**

	6	Bank Asia Limited	--	5
	7	Trust Bank Limited	--	30
	8	NRBC Bank	--	332
	9	South Bangla Agriculture and Commerce Bank	--	10
	10	Meghna Bank	--	10
	11	Midland Bank Limited	--	1
	c. Ara toplam			523
Toplam	Genel Toplam (a+b+c)		1701	636

Kaynak: Bangladesh Bank 2024

Yukarıdaki tablo, farklı kurumlar tarafından işletilen şube ve birimlerin sayısına dayanarak Bangladeş'teki İslami bankacılık manzarasının bir genel bakışını sunmaktadır. Tam Teşekküllü İslami Bankalar: Bangladeş'teki tam teşekküllü İslami bankalar, Şeriat'a uygun finansal hizmetler sunmada önemli bir rol oynamaktadır. Sağlanan verilere göre; Banka Sayısı 10, Toplam Şube Sayısı 1670. İslami Bank Bangladesh, Al Arafah İslami Bank ve First Security İslami Bank gibi dikkate değer tam teşekküllü İslami bankalar arasında, her biri önemli sayıda şubeyle öne çıkmaktadır.¹⁰

İslami Banka Şubesi Olan Bankalar: Bangladeş'teki birçok geleneksel banka, şeriata uygun finansal ürünlere olan artan talebi karşılamak için İslami bankacılık şubeleri kurmuştur. Bu bağlamda; Banka Sayısı: 16 Toplam Şube Sayısı: 31 Toplam İslami Bankacılık Birimi: 113. Bu bankalar arasında Prime Bank, Dhaka Bank ve The Premier Bank gibi önde gelen

¹⁰ Washeka Anjom - Abu Taher Mohammad Omor Faruq, "Financial Stability Analysis of Islamic Banks in Bangladesh," *European Journal of Business and Management Research* 8/3 (June 21, 2023), 320-326.

isimler bulunmaktadır; bunlar geleneksel yapılarıyla birlikte İslami bankacılığa girmiştir.¹¹

İslami Bankacılık Birimine Sahip Bankalar: Birçok geleneksel banka, tekliflerini çeşitlendirmek ve İslam finans piyasasına girmek için İslami bankacılık birimleri oluşturmuştur.

Veriler şunu ortaya koymaktadır: Banka Sayısı: 11 Toplam İslami Bankacılık Birimi: 523 Agrani Bank, Sonali Bank ve Standard Chartered Bank gibi bankalar, şeriata uygun hizmet arayan müşterileri karşılamak için İslami bankacılık birimleri kurmuşlardır.¹²

Türk Katılım Bankacılık sektörünün kendine özgü bir yapısı vardır. Burada, geleneksel bankacılıkta yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle İslami bankacılık şubeleri veya birimlerin kurulması gerçekleşmemiştir. Bu özellik, 'İslami bankacılık şubeleri' ve 'birimleri' gibi terimlere yabancı kalınmasına neden olmaktadır. Buna karşılık, bu kuruluşlar Bangladeş, Pakistan, Endonezya ve Malezya'da etkili bir şekilde faaliyet göstermektedir. Ancak, bu İslami Bankacılık şubelerini veya birimlerini geleneksel bankacılık içinde düzenleyici çerçeve, İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Organizasyonu (AAOIFI) tarafından belirlenmemiştir.

Bangladeş Merkez Bankası (BMB), 'Odak Grubu'nun tavsiyelerine dayanarak hazırladığı, İslâmî bankacılık işlemlerinde kullanılan mevduat ve yatırımların ilke ve şekillerini içeren kılavuzunda likidite, hesap defterlerinin tutulması ve mali tabloların hazırlanması ve diğer ilgili konular üzerinde durdu. Bu kılavuz esas olarak, 1991 Bankacılık Şirketleri Yasası, 1994 Şirketler Yasası ve BMB ihtiyati düzenlemeleri temel alınarak hazırlanmıştır.

Bu bölümde Bangladeş'teki İslâmî bankaların kullandığı ürünler ve sermaye yapısı ele alınacaktır. Bu bankaların sermayesi a) Öz Sermaye ve b) Yabancı sermayeden oluşmaktadır.¹³

Öz Sermaye: İslâmî Bankacılık Yönetmeliği'nin 2/A/1 maddesine göre, bankacılık şirketi faaliyete başlamak için asgari 2,00 milyar TK ödenmiş sermaye artıracak ve BMB tarafından öngörülen gerekli sermaye yeterlilik oranını her zaman koruyacaktır. Madde 2/A/6 göre her mudinin asgari hissedarlık payı 2,5 milyon TK olacak ve teklif edilen bankanın toplam sermayesinin maksimum %10'u olacaktır. Bu %10'luk tavan bir kişi, şirket veya aile üyesi için müteselsilen veya müştereken veya her ikisine birden uygulanır.¹⁴

¹¹ Ahm Ershad Uddin - Ayhan Hira, "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi," *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023), 577-601.

¹² Uddin - Hira, "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi."

¹³ *Guidelines For Conducting Islamic Banking* (Dhaka: Bangladesh Bank, 2009), 3.

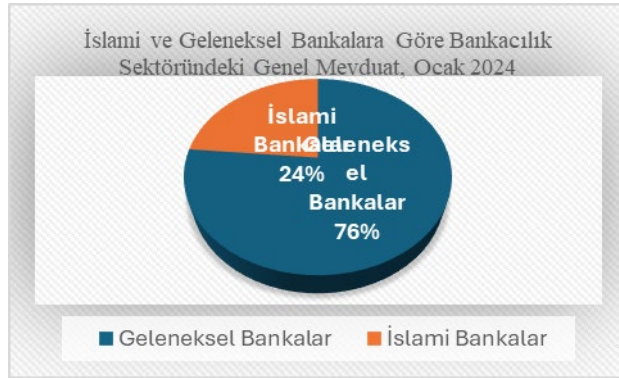
¹⁴ "Guidelines For Islamic Banking" (Dhaka: Bangladesh Bank, 2009).

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Mevduat yabancı sermaye ise İslâmî bankacılık yönergelerinin 1/e maddesine göre herhangi bir İslâmî bankanın fonları i) Vedîa ilkelerine dayalı cari hesap, ii) Mudârebe ilkelerine göre uzun ve kısa vadeli mevduat olmak üzere iki farklı finansal ve ekonomik faaliyetten oluşmaktadır. İslâmî bankaların, yatırımlarına esas olmak üzere topladıkları mevduat (vedîa ve mudârebe) ve bu mevduatı nasıl yatırıma dönüştürdükleri, bu sırada hangi İslâmî akitleri ölçü aldıkları fihhi açıdan incelenmektedir.

Bangladeş'te İslâmî bankacılık hizmetleri üç kategori altında sunulmaktadır: 10 tam teşekküllü İslâmî banka, 16 İslâmî bankacılık şubesi bulunan geleneksel bankalar ve 11 İslâmî bankacılık birimi bulunan geleneksel bankalar. Hemen hemen tüm bankalar, cari hesap mevduatları için "vedîa " terimini kullanırken, bazıları farklı isimler tercih etmektedir. Örneğin, The City Bank "İslâmî cari hesap" ifadesini kullanırken, United Commercial Bank "UCB TAQWA Al-Wadia Cari Hesap" adını kullanır. Prime Bank "Hasanah Cari Hesap" adını kullanırken, Jamuna Bank ise cari hesap veya vedîa dışında sadece Mudarebe mevduat planı sunmaktadır. Bengal Commercial Bank ve Standard Chartered Saadiq Cari Hesap, Mutual Trust Bank MTB Yaqeen Cari Hesap, Trust Bank cari mevduat hesabı ve Midland Bank ise "Saalam Cari Hesap" isimleriyle hizmet vermektedir.¹⁵ İslâmî bankacılık uygulamalarının öncüleri arasında, IBBL gibi ilk İslâmî banka, cari hesap mevduatını vedîa olarak tanıttı. Daha sonra, İslâmî bankacılık sektöründe birçok banka, IBBL'ye benzer bir yaklaşım benimseyerek, mevduat şemalarında bu yapıyı kullandı. Bununla birlikte, bazı bankalar alternatif terimler kullanmayı tercih etti ve bu terimlerin, cari hesaplarda fon biriktirme temel pratiklerini değiştirmedeğini vurguladı.

Grafik 1



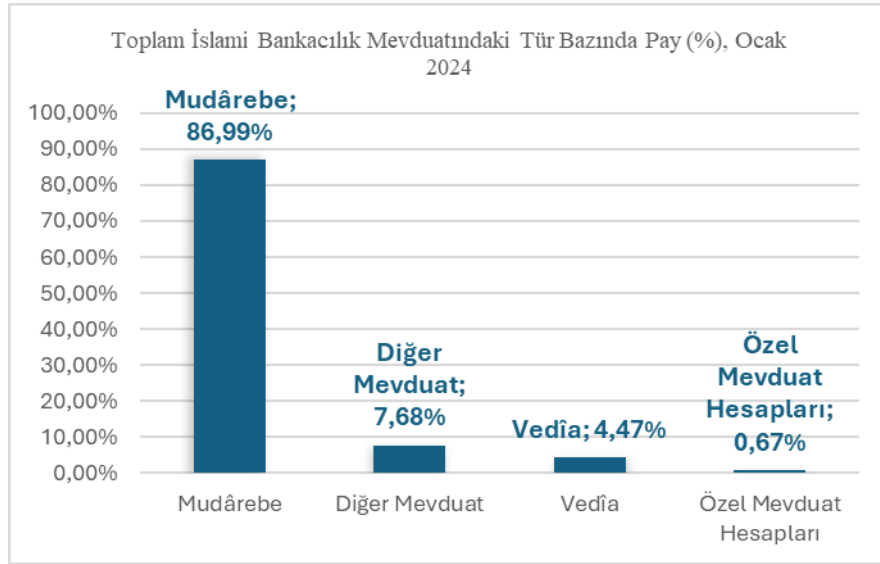
Kaynak: Bangladeş Merkez Bankası, 2024

¹⁵ Ahm Ershad Uddin, *Bangladeş'teki İslam Bankacılık Uygulamasının Fihhi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

Ocak 2024 itibarıyla, bankacılık sistemindeki toplam mevduatlar 17,57,425 crore¹⁶ BDT olarak kaydedilmiştir. İslamî bankacılık segmenti; tam teşekküllü İslamî bankalar, İslamî bankacılık şubeleri ve İslamî bankacılık pencereleri dahil olmak üzere toplam mevduatları 4,13,969 crore BDT'ye ulaşarak, bankacılık sektörünün toplam mevduatlarının %23,56'sını oluşturmaktadır. Geleneksel bankaların ise toplam mevduatları 13,43,456 crore BDT olarak kaydedilmiş olup, bu miktar toplam mevduatların %76,44'ünü temsil etmektedir.¹⁷

İslamî bankacılık mevduat şemalarında yaygın olarak uygulanan mevduat hesapları konusunda değerlendirildiğinde, çoğu bankanın iki ana hesabı bulunduğu görülmektedir. Bunlar, cari hesabı temsil eden ve mevduat sahibine herhangi bir kâr payı vermeyen vedîa hesabı ile belirli bir süre sonra müşteriye kâr payı sağlayan "mudârebe" hesabıdır.

Grafik 2



Kaynak: Bangladeş Merkez Bankası, 2024

Bangladeş Merkez Bankası'nın verilerine göre, Ocak 2024 itibarıyla İslamî bankacılık mevduatlarının yöntem bazında dağılımı şu şekildedir: Al-Wadeeah Cari Hesabı (ABCA) %4,47, Mudarebe Mevduatları %86,99, Diğer Mevduatlar %7,68, Özel Mevduat Hesapları %0,66, Mudarebe Tasarruf Bonoları Karşılığı Mevduatlar %0,20.¹⁸

¹⁶ "Crore" terimi, Hint sayı sistemine göre bir sayı birimi olup 10 milyonu ifade eder. Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Nepal ve Sri Lanka gibi Güney Asya ülkelerinde büyük sayıları temsil etmek için yaygın olarak kullanılır. Örneğin, 1 crore 10 milyona eşittir ve 100 crore 1 milyara eşittir.

¹⁷ "Developments of Islamic Banking in Bangladesh," *Bangladesh Bank Islamic Banking Cell Research Department* (June 15, 2023).

¹⁸ "Developments of Islamic Banking in Bangladesh" (June 15, 2023).

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

İslâmî bankacılık mevduatları, bankacılık sektöründeki toplam mevduatın yaklaşık dörtte birini oluşturmakta ve önemli bir kısmı mudarebe mevduat planları aracılığıyla toplanmaktadır. Ayrıca, özel sektör, Bangladeş'teki tüm sektörler arasında İslâmî bankacılık mevduatlarının birikimi açısından en büyük sektör olarak öne çıkmaktadır. Ancak, Bangladeş Merkez Bankası verilerine göre, mudârebe hesabı mevduat sahiplerine kar payı sağladığı için vedîa cari hesap, mudârebe hesabına göre çok daha düşük düzeydedir.

İslâmî bankalar Şeriat'ın kaynakları ve kurallarına göre mevduat toplayacaktır. Bu durumda konvansiyonel ve İslâmî bankaların mevduat toplama ve fon kullandırma yöntemleri arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Bu fark, temel olarak konvansiyonel bankaların faizli işlem yapması, İslâmî finans kurumlarının ise faizsiz ve şer'î usullere uygun işlemler yapması gerçeğidir. Vedîa gibi mevduat hesaplarından biri aşağıda şeriatı ve bankacılık faaliyetlerine göre incelenmektedir.

2. Vedîa (Cari Hesap)

İslami bankalar hem bireysel hem de ticari kullanımlar için açılabilen ve istenildiğinde kısmen veya tamamen geri çekilebilen cari hesaplar sunar. Bu hesapların sorumluluk ve faydaları, kanun koyucu veya banka tarafından belirlenir ve banka, bu paraların mülkiyetine sahip olur. Banka, hesap sahibine faiz veya kâr ödemez; elde edilen kâr veya zarar, bankanın hesabına kaydedilir.¹⁹ Ancak, Türkiye dışındaki ülkelerde "vedîa" olarak bilinen cari hesaplar, esasen klasik İslami metinlere dayanır. Vedîa terimi, Arapça "ve-de-a" fiilinden türetilmiştir ve mevduat, izin ve yatırmak gibi anlamlara gelir. Bu kelime,²⁰ bir mal sahibinin, kendi mülkü olan parasını güvende tutmak amacıyla gerçek sahibi olmayan başka bir kişiye emanet etmesi anlamına gelir. Bu emanet bırakma işlemine ise "îdâ" denir.²¹

Vedîa', sözlük anlamı olarak, bir kişinin malını güvenli şartlar altında başka birinin nezaretine bırakmasına izin vermesi anlamına gelir.²² Fıkıhta vedîa' terimi, bir kişinin malını koruması için bir başkasına bırakmasını ve bu şekilde emanet edilen malı ifade eder.²³ Mülkiyetin başkasına emanet edilmesi işlemine îdâ, emanet edilen mala vedîa, bu akdin taraflarından emaneti verene "mûdi'/müstevdi'", emaneti kabul edene ise "mûda'/müstevda'" denir ve bazen bu kişiler "vedî" olarak da adlandırılır.²⁴ Vedîa', bir sözleşme şekli veya "akit" olarak kabul edilir. Bir İslâm bankası, müşterisinden aldığı

¹⁹ H. A. Fidancı, *Katılım Bankaların Türkiye'deki Geşimi ve Katılım Bankalarında Müşteri Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

²⁰ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *Al-İkhtiyâr Li-Ta'lîl al-Mukhtâr* (Riyad: Müessesetür Risale Yayinevi, 1989), 3/372. 'Alî Ibn Abî Bakr Burhân al-Dîn Abû al-Hasan Marginâny, *Al-Hidâyah Sharh Bidâyat al-Mubtadi* (Pakistan: Idârat al-Qur'ân wa-al-'Ulûm al-İslâmîyah, 1417), 3/213.

²¹ Wahbah Zuhaylî, *Al-Fiqh al-İslâmî Wa-Adillatuh* (Dimashq: Dâr al-Fikr, 1997), 7/37.

²² Marginâny, *Al-Hidâyah Sharh Bidâyat al-Mubtadi*, 3/217.

²³ Zayn al-Dîn Nujaym, *Al-Baîr al-Râ'iq Sharh Kanz al-Daqâ'iq* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1993), 8/273-279.

²⁴ Mustafa Yıldırım, *İslâm Borçlar Hukukunda Vedîa* (İzmir, 2005), 238.

parayı güvenli bir şekilde tutar ve talep üzerine müşteriye geri öder. Konvansiyonel mevduattan farklı olarak, vedâ hesabında banka, müşteriye sabit bir getiri sözü vermez. Bankanın takdir yetkisi olduğundan, müşteri yatırdığı parayı geri alamama riski ile karşı karşıya kalabilir.²⁵

3. İslâm Hukukuna Göre Vedâ

İslâm hukuku açısından “vedâ” meşru bir akittir.²⁶ Kur’an-ı Kerîm’de bu konuda şöyle buyrulmaktadır: “Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”²⁷; “Eğer birbirinize güvenirseniz, güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah’tan sakınsın”²⁸ ve “O müminler emanetlerine ve ahitlerine sadakat gösterirler; namazlarını titizlikle eda ederler. İşte vâris olacaklar bunlardır. Firdevs cennetine vâris olacaklar ve orada ebedî olarak kalacaklardır.”²⁹ Bu ayetler, vedâ uygulamasının meşruiyetine işaret eder. Son ayette Allah, güvenilir olup sözleşmelerini koruyanların cennette ebedi olarak kalacaklarını belirtirken, ilk ayette ise emanetlerin hak sahiplerine verilmesini emreder. Bu emir, Allah’ın namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi ibadetler konusundaki haklarının yanı sıra, insanların birbirlerine emanet ettikleri hakları da içerir. Bu haklar, yazılı olmayan veya belgelenmemiş durumları da kapsar. Bu nedenle yukarıdaki ayetler, güven veya “emanet” kelimesinin, her türlü emanetin yerine getirilmesinin önemini vurgulamak için kullanıldığını göstermektedir.

Kur’an-ı Kerîm’de Allah, “emanete” ihanet edenleri sevmediğini şöyle ifade eder: “Eğer bir topluluğun anlaşmayı bozacağından endişe edersen, anlaşmayı derhal sona erdirdiğini onlara açıkça bildir. Allah ahidini bozanları asla sevmez.”³⁰

Hadislerde de İslâm hukukunun vedâ’ya ilişkin prensipleri belirtilmiştir. Mesela, Namr İbn Şuayb’dan gelen bir rivayette, Resulullah, bir başkasının mülkünü “emanet” olarak alıp muhafaza etmenin meşru olduğunu ve bunda bir vebal olmadığını beyan etmiştir.³¹ Bu rivayet, Cahiliye döneminde var olan “emanet” uygulamasının İslam medeniyeti içinde de devam ettirildiğini gösterir. Resulullah, “Veda Hutbesi”nde de emanete sahip çıkılmasını açıkça beyan etmiştir. Abdullah b. Ömer’den, Abdullah b. Dinar ve Sadaka b. Yesar’ın rivayetine göre, Resulullah’ın Arafat’ta verdiği “Vedâ Hutbesi”nde emanete riayet edilmesiyle ilgili sözleri, Medîne’de iken kendisine bildirilen bir hadise

²⁵ Daud Vicary Abdullah - Keon Chee, *Islamic Finance: Why It Makes Sense* (Marshall Cavendish International (Asia) Private Limited, 2010), 121.

²⁶ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-Şanâ’î’ Fî Tertîbî’s-Şerâ’î’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1996), 6/316.

²⁷ Nisâ, 4/58.

²⁸ Bakara, 1/283.

²⁹ Mü’minun, 23/8-10.

³⁰ Enfâl, 8/58.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce* (Dâru’l-İhya’ el-Kutub el-Arabiyye, 2009), 3/240/s.201.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

dayanıyordu: “Ey insanlar! Size emanet bırakılanları hak sahiplerine geri vermelisiniz.”³² Bu ifade, İslâm'da emanetin önemini ve hak sahiplerine iade edilmesinin gerekliliğini vurgular. Bu rivayetler, İslâm bankalarının işleyişine rehberlik eder. Bu ilkelere göre kurulan bankaları motive eden ve destekleyen hadislerdir. Müslümanlar, vedîa'nın kabul edilebilirliği konusunda hemfikirdirler, çünkü herkesin mülkünü sürekli yanında taşıması pratik zordur. Bu rivayetler, vedîa'nın İslâm hukukunda meşru bir akit olarak doğuşunun tarihsel temelini oluşturur.

Vedîa, İslâm hukuku çerçevesinde “emanet” prensibine dayanır, ancak daha özel bir konuma sahiptir. Vedîa'da, mülkün teslim edildiği kişinin (müstevda) malı veya parayı emanet niyetiyle tutması gerekmektedir. Emanette ise bu niyet şartı aranmaz. Emanet, tek taraflı bir irade ile gerçekleşirken, vedîa, mûdî ve müstevda'nın karşılıklı irade beyanlarıyla yapılan bir akittir. Örneğin, yolda bulunmuş bir eşya tek taraflı olarak emanet alınabilir, ancak vedîa'da malın mülk sahibinin rızasıyla emanet alınması gereklidir. Ayrıca, eğer biri koruma amacıyla rızasıyla bir başkasına para verirse, bu hem vedîa hem de emanet hükmünde olur.

4. Vedîa'nın İslâm Hukukundaki Yeri ve Bankacılıkta Uygulanması

İslâm, tasarrufların sadece saklanması değil, üretken yatırımlara yönlendirilmesini de teşvik eder. Tasarrufun verimli kullanımı üzerinde durur. Bu bağlamda banka, bireylerin küçük veya büyük birikimlerini ortak bir havuzda toplayarak bu mevduatları büyük yatırım fırsatları için kullanabilir hale getirir ve toplumun tasarruflarının etkin şekilde kullanılmasını sağlar.³³ İslâmî bankacılık, bu tür gereksinimlere bir cevaptır ve sıradan insanların tasarruflarını İslâm hukuku çerçevesinde seferber eder. İslâmî bankalar, konvansiyonel bankaların cari hesaplarına alternatif olarak vedîa yöntemini kullanır. Vedîa, bankanın emanet olarak aldığı parayı kullanabildiği ve müşterinin istediği zaman geri çekebileceği bir tür cari hesap anlamına gelir. Bu hesaplar, klasik bankalardaki vadesiz hesaplara benzer. Hesap açılışı sırasında müşterinin pazarlık yapma imkânı yoktur. Cari hesapların taraflara yüklediği sorumluluk ve menfaatler, kanun koyucu veya banka tarafından belirlenir. Bu nedenle, cari hesap sözleşmesi kesin bir sözleşme niteliğindedir.³⁴

Bu bağlamda BMB, İslâmî bankacılık için çıkardığı yönergelerin dördüncü maddesinde vedîa'nın nasıl işlediğini tanımlamaktadır. Vedîa, bankalara yatırılan fonun açık izinle yatırım amacıyla kullanılmasını ifade eder. İslâmî bankalar bu ilkeye göre mevduat toplar ve bu fonları yatırım yapmak için kullanmadan önce mevduat sahiplerinden izin alırlar. Mevduat sahipleri, bu fonların banka tarafından kullanılmasından elde edilen kâr veya zararı paylaşmazlar. Bankalar, mevduat sahiplerinin isteği üzerine vedîa ilkesine göre

³² Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd el-Hüzeli Etki Etki, *Musnad-El-Bazaar* (Medine: el-Ulum ve'l-Hikem yayınevi, 2002), Hadis No:6135/s. 387.

³³ S.M Ali Akkas, *Text Book on Islamic Banking* (Dhaka: Islamic Economics Research Bureau, 2008), 86.

³⁴ Seyyid Huvârî, *İslam Bankaları Ansiklopedisi* (Faysal Kurumu Yayını).

aldıkları mevduatları geri ödemekle yükümlüdürler. Ayrıca mevduat sahipleri, devlet vergileri ve diğer ücretleri ödemekle sorumludur.³⁵

Araştırmacılar, İslamî bankaların faaliyetlerini değerlendirirken, bankaların müşterilerden topladıkları ve emanet olarak tuttıkları mevduatı iki farklı yöntemle işlediklerini belirtmektedirler: a. Vedîa: Müşterinin cari hesabına yatırdığı para genellikle bankada vedîa veya emanet olarak tutulur. Böylece, banka bu parayı bankacılık faaliyetlerinde kullanabilmek için müşterinin rızasını alır. b. Borç: Bankaya yatırılan para ne vedîa ne de emanet olarak kabul edilir. Ancak yatırılan miktar bankada bir borç olarak kaydedilir.³⁶ Bu işlemlerin temelinde niyet ve amaç yatmaktadır. İslam hukuku da bu niyet ve amaca dikkat çeker ve işlemleri buna göre değerlendirir. İslamî banka ve vedîâ hesap sahipleri arasındaki ilişkilerin esasen emanet sistemine değil, krediye dayandığı açıktır.³⁷

Bankalar, müşterilerin vedîa hesabına yatırdıkları parayı kullanabilirler, ancak aynı tutarı müşteri geri istediğinde ödemekle yükümlüdürler. Bu durum, paranın kredi mi yoksa vedîa mı olduğunu belirlemeyi gerektirir. Örneğin, bir kişi başka birine ihtiyaç için para verirse, alan kişi bu parayı kendi ihtiyaçları için kullanabilir, ancak veren kişi geri istediğinde borçlunun bunu ödemesi gerekir. Hukukçulara göre ise vedîa, bu tür bir borç verme durumundan farklıdır. Bir kişi sadece korunma amacıyla birine para verirse, alan kişi bu parayı kendi amaçları için harcamaz ve veren kişi geri istediğinde parayı veya eşyaları değişmeden iade etmelidir. Bu nedenle, bankaların vedîa hesaplarına yatırılan paralar tam olarak geri ödenmediği için, bu hesaplar vedîa olarak adlandırılmaz; bunun yerine kredi hesabı olarak adlandırılır.³⁸

Bir hesap sahibi, vedîa hesabından istediği zaman yatırdığı parayı çekebilir, ancak banka, bu parayı kaybederse veya yanlış yere yönlendirirse, yatırılan parayı güvence altına almak ve mümkün olan en fazla miktarda geri ödemekle yükümlüdür. İslam hukukuna göre vedîa veya emanet durumunda ise teslim edilen para emanet kabul edilir ve emanet alan kişinin hatası olmadan kaybolursa geri ödemek zorunda değildir.³⁹ Hidâye'de belirtildiği üzere, kişi kendi kusuru dışında paranın kaybolması durumunda geri ödemekle yükümlü değildir. Peygamber Efendimiz, ödünç para kaybolursa ve kefil yoksa geri ödenmeyeceğini ifade etmiştir. Bu nedenle, vedîa alan kişi, servetin kendi hatası veya kasıtsız olarak kaybolması durumunda geri ödemekle yükümlü değildir.⁴⁰

³⁵ *Guidelines For Conducting Islamic Banking*, 11.

³⁶ bk Abdullah Kahraman, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü Fıkıh Serisi 4* (Konya: Nizamiye Akademi, 2016), 60–61. Aydın, Mehmet Akif, 'Deyn', TDV İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.IX, 1994, s. 266-8.

³⁷ Mahfooj Rahman, *Qur'an O Sunnahar Alope İslami Banking Bebestah* (Dhaka: BIIT, 2014), 14.

³⁸ Savvân Mahmûd Hasan, *Esâsiyyâtü'l-Ameli'l-İslâmî* (Amman: Dârul'ul-manahij el-Ürdün Yayınevi, 2004), 120.

³⁹ Abdullah b. Muhammed İmrânî, *El-Menfa'a Fi'l-Kardi: Dirâse Te'siliyye Tatbikiyye* (Riyad: Dârul'-Kunuz, 2010), 9.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Dârekutnî* (Riyad, 2001), 41.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Fıkıh Akademisi'nin vedîa ile ilgili kararı, yukarıda verilen referanslara dayanarak değerlendirildiğinde net bir perspektif sunar. İslam Fıkıh Akademisi (İİT), vedîa hesabına yatırılan paranın emanet değil, bir tür karz (borç) olduğunu öne sürer. Bu çerçevede, konvansiyonel veya İslamî bankaların vedîa (cari) hesabına yatırılan para, müşterinin ihtiyaçları doğrultusunda çekilebilir. Bu paralar güvenlik amaçlı olarak tutulduğundan, ihtiyaç duyulduğunda geri verilmelidir.”⁴¹ Bu sebeple, vedîa hesabı olarak adlandırılan hesap, aslında bir vedîa veya emanet hesabı değildir, bu konunun gerekçeleri yukarıda tartışılmıştır. Vedîa hesabında tutulan para emanet kabul edilmediğinden, mevduat sahibi bankada tutulan paraya karşı herhangi bir kâr elde edemez. Eğer yatırımcı fazladan bir miktar talep ederse, bu faiz olur. Dolayısıyla, vedîa hesabında tutulan para bankanın faaliyetleri için kullanılabilir, çünkü hesap açılışında yatırımcının izni alınmıştır ve kazanılan kâr bankada bırakılır. Banka, yatırılan paradan zarar etse bile, mevduat sahibinin parasından herhangi bir etkilenme olmaz. Kâdi Ömer Faruk, bankalar tarafından tutulan vedîa hesabındaki paraların aslında âriyet tarzında kabul edildiği sonucuna varmıştır. Buna göre, âriyetin vericisi "âriyet sağlayıcısı" olarak adlandırılırken, alıcı yani banka ise "âriyet alıcısı" olarak bilinir.⁴²

5. Paranın Vedîa Hesabına Yatırılmasının Âriyet Niteliği

İslam hukukuna göre âriyet, bir borç biçimidir ve âriyet olarak verilen herhangi bir şey, daha sonra istenirse teslim aldığı şekliyle geri verilir. Ancak para ve yiyecek gibi şeylerde âriyet hükümleri geçerli değildir, çünkü bu türlerin geri ödenmesi esnasında orijinaliği korunamaz ve değeri eşit bir şekilde değiştirilir. Bu sebeple bu kategoriler, âriyet yerine kredi olarak kabul edilir.⁴³ Fetevâ-i Hindîyye'ye göre âriyetin amacı, mülkiyeti bozulmadan mülkten yararlanmaktır, yani âriyet sırasında mülke sahip olmayı değil, sadece kullanım hakkını sağlar. Aynı ilkeler, Sirâcü'l-Vehhâc adlı eserde de anlatılmaktadır.⁴⁴

İslamî bankacılık sisteminde, yatırılan herhangi bir varlık bilinçli olarak kaybedilirse veya zarar görürse, bunun telafi edilmesi talep edilir. el-İnâye Şerhü'l-Hidâye müellifi bu konuda şöyle demiştir: Âriyet kapsamında, verilen bir şey istemeden kaybedilirse veya tahrip edilirse, emanet olarak kabul edildiği için geri ödenmesi gerekmez. Ancak İmam Şâfii, bunun tazmin edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bir kişi başkalarının mülkiyetinde olan bir şeyi, kendi kullanımı için alırsa, zarar durumunda tazmin etmekle yükümlüdür.⁴⁵ Bu nedenle, İslamî bankalara yatırılan varlıklar vedîa veya emanet olarak değil, bir borç

⁴¹ Abdullah b. Abdul Mohsin Turki, *Mecelletü'l-Mecma'u'l-Fikhî El-İslâmî* (Riyad, 2005), 11/931.Zuḥaylî, *Al-Fiqh al-İslâmî Wa-Adillatuh*, 7/198.

⁴² Kazi Omar Faruk, *İslami Banking PurboShorto Islami Bektitto* (Dhaka: Ahsan yayınevi, 2006), 66.Rahman, *Qur'an O Sunnahar Aloke Islami Banking Bebestah*, 31.

⁴³ Obaidul Hoque, *Fatwa and Masail* (Dhaka: İslamîk Foundation Bangladesh, 2001), 231.

⁴⁴ *El-Fetava'l-Hindîye* (Dhaka: İslamîk Foundation Bangladesh, 2011), 34/122.

⁴⁵ Akmal al-Dîn Abû 'Abd Allâh Ibn al-Shaykh Shams al-Dîn Bâbartî, *Al-'Inâyah Sharḥ al-Hidâyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2009), 12/243.

olarak kabul edilir. Sahabî Zübeyr b. Avvâm, Resulullah'a yakınlığıyla bilinen ve güvenilir bir iş adamıydı. Emanet olarak para topladığı için pek çok insan ona güvenirdi. İnsanlar sadece emanet için değil, aynı zamanda kredi için de para vermek istiyorlardı. Böylece Zübeyr, parayı kendi işleri için kullanabilir ve kayıp durumunda insanlara geri ödeme yapabiliirdi, bu da insanlara fayda temin ederdi. Bu sebeple insanlar, paralarını Zübeyr'e emanet için değil, kredi için getirirlerdi. İmam Buhari, Zübeyr'in vefat ettiği zaman iki milyon iki yüz bin dirhem borcu olduğunu belirtir.⁴⁶

Chapra ve Khan, İslâmî bankaların düzenlenmesi ve denetlenmesinde, Müslümanların faizsiz işlemlerine vurgu yaparak kâr paylaşımının öncelikli olduğunu tartışmaktadır.⁴⁷ Vedîa'nın güvene dayalı bir kavram olduğu ve sahibinin izniyle kullanılabileceği, ancak faize yol açan işlemlerin caiz olmadığı ifade edilmiştir. Bu nedenle vedîa sisteminin fikhî temeli, sahibi çıkmayan eşyanın belirli bir süre sonra kullanılabilir hale gelmesi ve sahibi ortaya çıktığında geri verilme zorunluluğuna dayanır.

Hadise göre, eğer mal sahibi bir yıl içinde ortaya çıkmazsa, emanetçi malı kullanabilir ama bu kullanımdan kaynaklanan zarar ve ziyanlardan sorumlu olacaktır. İslâmî bankalar ve finans uzmanları bu hadisin ortaya koyduğu hükümleri iyi anlamalıdır. Müçtehitler, vedîa'nın kullanımına itiraz etmemiş, fikhî mezhep imamı da küçük değerdeki varlıkların kullanımını konusunda çeşitli içtihatlar ortaya koymuşlardır. Kısacası, Servet Bayındır'ın ifadesine göre bankanın amacı, gelirinden yararlanmak için ticari faaliyetlerde kullanırken parasını korumak iken, mudî (mal sahibi) ise yükten kurtulmak amacındadır. Bu şekilde hem parasını çeşitli risklere karşı korur hem de bankanın sağladığı fırsatlardan yararlanır.⁴⁸ İslâmî bankalar muhtemelen başlangıçtan beri vedîa hesabı adı altında faaliyet göstermişlerdir ve bu durumu değiştirmek istememektedirler. Faaliyetlerini adlandırmaktan çok, Şeriat kurallarına uygun olarak devam ettirmek istemektedirler.

6. Vedîa'nın Cârî Hesap Durumu

İslâmî bankalar, ticari ilişki kurmak isteyenlerden cari hesap açmalarını şart koşarlar. Gerçek veya tüzel kişiler tarafından her zaman kısmen veya tamamen geri çekilebilen, faiz veya kâr ödenmeyen bu hesaplara cari (vedîa) hesap adı verilir.⁴⁹ Vedîa'ya ilişkin koşulların doğru anlaşılabilmesi için bu işlemin temellerini açıklamak son derece önemlidir. Çünkü İslâm hukukundaki her sözleşme için belirli şartlara uyulması gerekmektedir. Bu bağlamda, vedîa uygulaması üç temel ilkeye dayanmalıdır. Örneğin, teklif ve kabul gibi. Müçtehitler, karşılıklı olarak teklif ve kabul şekliyle ilgili her bir

⁴⁶ Muḥammad Taqî 'Uṣmānî, *The Historic Judgment on Interest Delivered in the Supreme Court of Pakistan* (Idaratul-Ma'arif, 2000), 47. Rahman, *Qur'an O Sunnahar Alope İslami Banking Bebestah*, 35.

⁴⁷ M. Umer Chapra - Tariqullah Khan, "Regulation And Supervision of Islamic Banks," *Islamic Research and Training Institute (IRTI)* 8/11 (2000), 58.

⁴⁸ Bayındır, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, 57.

⁴⁹ Günal Vural, *Özel Finans Kurumları* (Ankara: Türkiye Bankalar Birliği, 1984), 18.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

sözleşme için orijinal bir kural olarak “beyan” konusunda mutabakata varmışlardır. Dolayısıyla vedîa, ilgili taraflar arasında karşılıklı bir onay alınana kadar geçerli değildir. Bu karşılıklı onay teklif ve kabul ile ifade edilir. Teklif, birinin mülkünü koruma amacıyla başkasına bırakma isteğini gösterir. Örneğin, bir kişinin "Bu malı senin koruman için bırakıyorum" demesi "teklif"i, karşı tarafın bu malı kabul etmesi ise "kabul"ü ifade eder. Kabul, sözlü olabileceği gibi fiziksel bir makbuz veya ima yoluyla da gerçekleşebilir. İkinci olarak, mütevellî ve emanetçi olarak vedîa sözleşmesinde, en az iki taraf bulunmalıdır. Bu konuda hukukçular, emanetçi ve mütevellî makamının rüşt çağına ermiş kişiler olması gerektiği konusunda fikir birliği içindedirler. Mecelle'nin 762. maddesi de bu şekilde düzenlenmiştir. Rüşt çağına ermiş kişiler, ergenlik çağına ulaşmamış olsalar da akıllı ve takdir yetisine sahip olan kişilerdir. Vedîa'nın diğer taraflarında da aynı şekilde ehliyet şartları aranır. Kur'an-ı Kerim, mallarımızı yetimlere ancak onların akılcı olgunlaştığını gördüğümüzde vermemizi öğütler: "Allah'ın size geçim kaynağı kıldığı mallarınızı, akıl ermezlere vermeyin. Mallarıyla onları besleyin, giydirin ve güzel sözlerle onlara yaklaşın. Yetimler evlilik çağına gelince mallarını kendilerine verin; büyüyecekler diye mallarını israf ile yemeyin. Zengin olanlar yetim malına tenezzül etmesin, yoksul olanlar da adaletle yesin. Mallarını kendilerine verdiğinizde yanlarında şahit bulundurun; hesap sorucu olarak da Allah yeter.”⁵⁰

Bu sebeple, küçük veya akli yerinde olmayan bir tarafın vedîası kabul edilmez, kabul edilirse gerçek bir emanetin tüm yükümlülükleri yerine getirilir. İslâm âlimleri bu konuda zenginliğin bir emanet olduğunu ısrarla vurgulamışlardır.⁵¹

Emanet parasıyla seyahatin hükmü konusunda müçtehitler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ebu Hanife'ye göre, müşteri bunu açıkça yasaklamadığı ve seyahat rotası güvenli olduğu sürece mütevellî, vedîa miktarı ile seyahat etme hakkına sahiptir. Dolayısıyla, vedîa sözleşmesinin coğrafi olarak sınırlanmadığı sonucuna varmıştır. Sözleşmenin ifadeleri önemlidir ve gelecekteki depozito iadesi, vedîa'nın bir borç miktarında kendisini yükümlü kılması anlamına gelir.⁵² Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise ulaşım zor veya maliyetli ise mütevellînin para yatırma izni olmadan seyahat etmesini şart koşmuşlardır. Bu durumda, mütevellî, bankaya yatırdığı miktarı koruma altına alır. Lakin, depozito taşınabiliyorsa ve asgari çaba ve maliyetle seyahat edilebiliyorsa, mütevellî ile birlikte seyahate izin verilir.⁵³ Maliki mezhebi mensupları ise bir teminat sağlanmadıkça teminatla seyahat etmenin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bu durumda mütevellî, normal şartlar altında mevduatı aynı şehirde tutmalıdır, ancak şehrin yaşam şartlarının vedîayı korumak için güvenli hale getirilmesi gerekliliği aranmaz.⁵⁴ Şâfiîler ve

⁵⁰ Nisâ, 4/5-6.

⁵¹ Ebû Cafar Muhammed b. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (Cidde: Dâru'l-Hicre Yayınevi, 1984), 4/145-146. Ali Toksarı, “Emanet”, TDV İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XI, 1995, s. 81-83

⁵² Mevsilî, *Al-Ikhtiyâr Li-Ta'lîl al-Mukhtâr*, 1/209.

⁵³ Bâbartî, *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*, 12/243.

⁵⁴ Mâlik b. Enes Yemenî Ebû Abdillâh, *El-Müdevvene* (Cidde: Vezaretül-evkaf, 1324), 12/132.

Hanbelîler ise mütevellinin emanet ile seyahat etmesine izin verilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer seyahat etmesi gerekiyorsa, emanetin sahibine, yasal temsilcisine veya yasal makamlara geri verilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Emanet sahibine veya yasal temsilcisine teslim edilmezse, yasal makamlar mal sahibinin yasal vekilliği rolünü üstlenebilir.⁵⁵ Bu bağlamda, hukukçuların çoğunluğu mevduatla seyahat etmenin yasak olduğu görüşündedir. Ancak Hanefîler, vedâ işleminin sadece beyan olduğunu savunarak, diğer hukukçuların önerdiği iki işlemin ise bunu tamamladığını iddia etmektedirler.

7. Modern Vedâ Çeşitleri

Müçtehitler arasında görüş ayrılıkları olmasına rağmen, vedâ bir servetin mûdî tarafından müstevda'a emanet olarak bırakılmasını ifade eden bir akit türüdür. Çağdaş tanımlamayla, bu bir kredi biçimidir; çünkü kişi kendi mülkiyetindeki varlıklarının bir kısmını, muhafaza etmesi için başka bir kişiye emanet olarak verir. İlk dönem İslâm hukukçuları vedâ'yı sınıflandırmamış olsalar da günümüz araştırmacıları onu vedâ'tü'l-emâne ve vedâ'tü'd-damâne olarak iki kategoriye ayırırlar. "Vedâ'tü'l-emâne" terimi, İslam finansında önemli bir kavram olup "emanetin emaneti" anlamına gelir. Bu kavram, bir kişinin başka birine emanet ettiği bir şeyin güvenle korunmasını ve eksiksiz bir şekilde geri verilmesini ifade eder.⁵⁶ Bankaların müşterilerin paralarını güvenli bir şekilde saklaması bu prensibi pratikte gösteren bir örnektir. Banka, müşterilere emanet edilen parayı istediklerinde eksiksiz bir şekilde geri vermelidir, bu da vedâ'tü'l-emâne prensibini yansıtır. Bu prensip, toplumdaki güven, doğruluk ve adalet gibi temel değerlerin korunmasına katkıda bulunur ve toplumda huzur ve istikrar sağlar.

İkinci kısım olan "Vedâ'tü'd-damâne", İslam hukuku ve finansında önemli bir kavramdır ve "zararı karşılamak için emanet etme" anlamına gelir. Bu kavram, bir kişinin zarar vermemek veya zararı karşılamak amacıyla bir şeyi başkasına emanet etmesini ifade eder. Örneğin, bir kişi aracını başka birine ödünç verirken, aracı zarar görmemesi veya zarar görürse karşılanması için emanet eder. Aracı alan kişi, araca zarar vermekten kaçınmalı ve zarar verilirse tamir veya tazmin etmelidir. Bu durum, Vedâ'tü'd-damâne prensibinin bir örneğidir. Başka bir örnek ise, bir ev sahibinin kiracısına evini kiralarken, evin bakımını ve korunmasını emanet etmesidir. Kiracı, ev sahibinin evine zarar vermemeli ve evin bakımını düzenli olarak yapmalıdır. Eğer evde herhangi bir zarar oluşursa, kiracı bu zararı karşılamalıdır. Bu durumda vedâ'tü'd-damâne prensibi devreye girer. Bu anlaşma vedâ'tü'd-damâne olarak bilinir ve beş temel özelliği içermektedir. İlk olarak, velayetin emanetçisi olan müteveli, emanet edilen şeyi koruma yükümlülüğündedir. İkinci olarak banka, kullanım sonrası tüm kârı elde eder ve ticarete zarar oluşması durumunda sorumluluk bankaya aittir. Üçüncüsü, yatırılan varlık alım-satım ve diğer amaçlar için kullanılabilir. Dördüncü olarak müteveli, yatırılan varlığın kullanımından elde edilen

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl Serahsî, *El-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2000), 63.

⁵⁶ Mustafa Kelebek, *İslam Borçlar Hukuku ve Ebu Yusuf'un Öncelikleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 124.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

herhangi bir geliri talep edebilir. Son olarak yatırımcı, emaneti istediği herhangi bir zamanda geri alabilir.

Bu işlem, bir karz (borç verme) akdi gibidir. Mûdî, yatırdığı miktarı sadece geri alır ve anapara üzerine herhangi bir ilave yapmaz. İslâm bankaları, İslâm hukukunun bu hükmünden istifade ederek bünyelerine yatırılan büyük servetleri geri ödemediği önce yatırım ortaklıklarında kullanarak kâr sağlarlar. Buna karşın, konvansiyonel bankalar müşterilerine yatırılan miktarlara yüzdelik faiz öderken, daha yüksek faizle kredi açarak haksız kazanç elde ederler ve piyasaları kızıştırırlar.⁵⁷ İslâmî bankaların bu çalışma sistemi, olumsuz durumlarda dahi, örneğin bankadaki paranın çalınması gibi durumlarda bile paranın iadesini garanti eder. Zira banka, böyle bir kaybı telafi edebilecek izne ve altyapıya sahiptir. Bu durumun iki sebebi vardır: Birincisi, müşterilerin mevduatını kullanma izni verildiği için kâr sağlama yeteneği; ikincisi ise müşterilerle faizsiz bir iş birliği kurdukları için kâr/zarar ortaklığı prensibine dayalı olarak zararı telafi edebilme imkânı bulunmasıdır.

İslâmî finans bankalarının, bünyesine aktarılan serveti vedîatü'd-damâne prensibiyle koruması, müşteriler arasında güven oluşturarak daha fazla servet akışına yol açabilir. Bu çalışma şekli ve teminat garantisi, Ürdün İslâm Bankası tarafından öne çıkarılan bir uygulamadır.⁵⁸ Bu açıklamalar ışığında, şu tespiti yapmak yerinde olacaktır: İslâmî banka, bünyesine yatırılan mevduat hesaplarını sadece "vedîa" prensibine bağlı kalarak işlettiği için vedîa hesabının adında herhangi bir değişiklik yapılmasına gerek yoktur. Ancak burada, vedîa üzerine çalışan İslâm hukuku araştırmacılarının ortaya koyduğu sonuçlara dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu durumda, "el-vedîatü'd-damâne" uygulamasının özel bir anlaşma olarak görülmesi mümkündür. Örneğin, Amr b. Şuayb'ın babası, birinin vedîa sahibi için kefil olmasının gerekmediğini belirtmiştir. Hadisleri tahkik eden Nâsırüddin el-Elbânî, hadislerin hasen olduğunu ifade etmiştir. Abdurrahman Mübarekuri de Tuhfetü'l-Ahvazi adlı eserinde, Amr b. Şuayb tarafından nakledilen hadislerin babasından rivayet edildiğini⁵⁹ ve senedinin sahih olduğunu kabul etmiştir.⁶⁰ İbn Hacer el-Askalani de Fethu'l-Bârî kitabında hadisler hakkında benzer bir yorum yapmıştır.⁶¹ Resulullah'ın fakih çevresinden Ebu Bekir, Ali b. Ebi Talib ve İbn Mes'ûd, vedîa'nın aslında bir emanet olduğunu ifade etmişlerdir.⁶²

Bu sebeple, İslâm hukukunun klasik prensipleri içinde vedîa'nın "her şartta tazmin edilen" ve "normal seyri" içinde yürütülen iki ayrı uygulamaya tâbi tutulması, İslâm

⁵⁷ Lee Mei Pheng - Detta Ivan Jeron, *Islamic Banking & Finance Law* (Selangor: Darul Ehsan, 2007), 73.

⁵⁸ *The Jordan Islamic Bank for Finance and Investment Law* (Amman: Jordan Islamic Bank, 2013), 4.

⁵⁹ İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, 11/802.

⁶⁰ Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Sahihu'l-Camiu's-Sağîr ve Ziyâdetuhu* (Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, 1998), Hadis No: 13475, s. 1348.

⁶¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Kahire: Ahmed M. Şâkir, 2008), 2/57.

⁶² Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî İbnü'l Mülakkin, *El-Bedrü'l-Münîr Fî Tahrîci Ehâdisi ve'l Âsâr Fî Şerhi'l Kebîr* (Dârul-Hicra yayınevi, 2006), 307.

hukukunun temel prensibiyle uyumsuz görünmektedir. Eğer vedâ çeşitli biçimlere ayrılıyorsa, bu durumda "vedâ" başlığı altında değil, "kredi" başlığı altında ele alınmalıdır. Çünkü bu durumda vedâ'nın özellikleri değişir ve kredi nitelikleriyle karışır.

İslâm hukukunda vedâ, emanetçi sınırları aşılmadıkça sorumluluğa tâbi olmayan güvene dayalı bir işlemdir. Ancak günümüzde, ülkedeki İslâmî finans kuruluşları cari ve tasarruf hesapları için vedâ sözleşmeleri uygulamaktadır. Bu sözleşme, varlığı müşteri adına korumak için varlık sahibi (müşteri) ile koruyucu (banka) arasında yapılır ve banka aynı zamanda bu varlığı yatırım amaçları için kullanabilir. Dolayısıyla cari hesaplar için kredi araçları, tasarruf ve sabit yatırım hesapları için mudârebe araçları daha uygun olabilir. Çünkü müşteri, parasını bankaya karz (borç verme) eder ve banka bunu alırken borçlanır. Akademisyenlerin çoğunluğu ve Cidde merkezli Fıkıh Akademisi'nin Ebu Dabi'de düzenlenen 9. toplantısının 86 (9/3) sayılı kararı, resmi pozisyonlarını belirtmektedir. Konsey, müşterinin cari hesaba yatırdığı paranın İslâmî bankalar tarafından kredi verilip verilmeyeceğine ve dolayısıyla bankanın müşterinin istediği her an meblağı iade etme yükümlülüğüne karar verdi. Bu argümanlar ve gerekçelerle desteklenen bu durum şu noktalarla açıklanabilir: a) Mevduat sahibi, parasını bankaya yatırdığında bankanın bu parayı diğer paralarla karıştırabileceğini ve yatırım yapabileceğini bilir. Mevduat sahibi, parasının kullanılması için bankaya izin verebilir, bu da borç verme anlamına gelir, vedâ değil. b) Banka, yatırılan paraya sahip olduğu için onunla istediği gibi ilgilenir, bu da kredi olarak kabul edilir, vedâ değil. Zira vedâ sözleşmesinde kayyım, depozitoyu kullanma yetkisine sahip değildir ve onunla ilgilenemez. Dolayısıyla vedâ adı altında sunulan şey gerçekte olmayan bir metafor olur, çünkü vedâ'nın şartları ve önemli özellikleri yerine getirilmez. c) Bankanın, mevduat sahibine geri ödeneceği garantili olduğu varsayılır. Borç verme ve teminat, vedâ ile çeliştiği için banka, vedâ olarak değerlendirilse bile aynı meblağı geri ödeme garantisi vermez.

Sonuç

İslami bankacılık, bireysel veya ticari amaçlarla açılacak ve istenildiğinde kısmen veya tamamen geri çekilebilen cari hesaplar sunar. Bu hesapların koşulları kanun koyucu veya banka tarafından belirlenir ve banka bu paraların mülkiyetini üstlenir. Ancak, Türkiye dışındaki ülkelerde vedâ olarak bilinen bu hesaplar, klasik fıkıh metinlerine ve İslam hukuk doktrinine dayanır. Vedâ, bir mal sahibinin mülkiyetindeki parasını güvenli bir şekilde başka birine emanet etmesini ifade eder. Bu kapsamda, İslami bankalar, müşterilerinden aldıkları parayı güvende tutarlar ve müşteri talep ettiğinde geri öderler. Ancak, bankalar bu hesaplarda sabit bir getiri vaat etmezler ve müşterilerin paralarını istediklerinde çekememe riski vardır.

İslam, tasarrufların üretken yatırımlara yönlendirilmesini teşvik eder, İslami bankalar da bu prensipleri takip eder. Bu nedenle, bankalar müşterilerin birikimlerini toplar, bu fonları yatırım fırsatlarına yönlendirir ve toplumun tasarruflarını etkili bir şekilde kullanır. İslami bankacılık, bu ihtiyaçlara cevap vermek için tasarlanmıştır ve İslam

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

hukukuna uygun olarak tasarrufları harekete geçirir. İslami bankalar, vedîa yöntemini kullanarak konvansiyonel bankaların cari hesaplarına bir alternatif sunarlar. vedîa hesapları, müşterilerin paralarını istedikleri zaman çekebilecekleri ve bankanın bu paraları kullanabileceği bir sistem sunar. Bu hesaplar, İslami bankalardaki faizsiz hesaplara benzer ve müşteriler hesap açılırken pazarlık yapamazlar. Vedîa hesaplarının işleyişi, bankaların müşterilerden aldığı parayı iki farklı şekilde kullanmasıyla ilgilidir. Birinci yöntemde, müşterinin paraları bankada vedîa veya emanet olarak tutulur ve banka bu paraları kullanabilir. İkinci yöntemde ise müşterinin paraları vedîa veya emanet olarak kabul edilmez, ancak banka bu paraları bir borç olarak kabul eder. İslami hukuku, banka ve müşteri arasındaki ilişkilerin kredi temelli olduğunu kabul eder. Banka, müşterinin paralarını kullanırken borç alır ve müşteri paralarını geri talep ettiğinde bu borcu ödemek zorundadır. Bu nedenle, vedîa hesapları, aslında birer borç hesabı olarak işlev görür. İslami bankacılık, etik ve farklı özelliklere sahip bir finansal sistemi, İslam hukukuna uygun olarak çalıştırır ve müşterilerin tasarruflarını harekete geçirerek üretken yatırımlara yönlendirirler. Vedîa hesapları, bu prensiplere uygun olarak tasarlanmış ve müşterilere güvenli bir şekilde paralarını çekme ve bankanın bu paraları kullanma imkânı sunmuştur. Bu hesaplar, İslami bankacılığın benzersiz yapısını ve İslam hukukuna uygun çalışma prensiplerini vurgular.

Bangladeş bağlamında, İslami bankacılığın yaygınlığı diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi dünya genelinde hızla artmaktadır. İslami bankacılık, İslami prensiplere göre yönetilmekte olup, birçok finansal gösterge açısından geleneksel bankacılıkla benzer bir hızda ilerlemekte ve herhangi bir şekilde faiz kabul etmekten veya ödemekten kaçınmaktadır. Bu itibarla İslami bankacılık, geleneksel bankacılıktan tamamen farklıdır ve İslami bankaların etik ve ayırt edici özelliklerini vurgulamaktadır ve Şeriat prensipleriyle mükemmel uyum içindedir. Bu bankalar, tasarrufları harekete geçirerek, bu fonları üretken yatırımlara yönlendirerek ve bankacılık hizmetleri sunarak asil bir amaca hizmet ederler. Fon toplama süreci, müşterileri çekmeyi ve birikimcilerin paralarını bankaya emanet etmelerini teşvik etmeyi içerir; bu süreç, kaynak hareketlendirme faaliyetleriyle kolaylaştırılan üçüncü taraf fon yatırımlarına dayanır. İslami bankacılık, bu faaliyetleri Şeriat prensiplerine göre yürütür ve İslam hukukuna sıkı bir şekilde uyulmasını sağlar. İslami bankalarda kaynak hareketlendirmek için kullanılan finansal ürünlerden biri, mevduat sahiplerinin istediklerinde paralarını çekebilmelerine izin veren vedîa sözleşmesine dayanan cari hesaptır; bu da yüksek düzeyde güvenlik sağlar. Vedîa sözleşmesi, emanet sözleşmesinin fıkhi terminolojisine dâhil olmasına rağmen, benzersiz ve pratik bir cari hesap formunu temsil ettiğini güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu sözleşmeye göre, eğer banka zarar ederse, yatırılan paraları müşteriye geri ödemesi gerekir. Ancak, bankacılık bağlamında vedîa, genellikle bankanın kaybolan paraları geri ödeme zorunluluğu olmadığı emanet sistemiyle ilişkilendirilse de vedîanın daha çok bir borç yükümlülüğüne benzer şekilde işlev görmesi önemlidir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): A H M Ershad Uddin

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

Kaynakça

- Abdullah, Daud Vicary - Chee, Keon. *Islamic Finance: Why It Makes Sense*. Marshall Cavendish International (Asia) Private Limited, 2010.
- Adnan, Muhammad Ali - Sunarto, Atika. "The Urgency of the Existence of Islamic Banking (Comparative Study with Conventional Banking)." *Legal Brief* 10/2 (May 30, 2021), 59-67. <https://legal.isha.or.id/index.php/legal/article/view/35>
- Ahmad, Zaki et al. "An Insight into Investment and Deposit Products Offered by Islamic Banks in Malaysia." *Al-Hikmah: International Journal of Islamic Studies And Human Sciences* 6/1 (February 27, 2023), 1-28. <https://doi.org/10.46722/hikmah.v6i1.351>
- Akkas, S.M Ali. *Text Book on Islamic Banking*. Dhaka: Islamic Economics Research Bureau, 2008.
- Alam, M. K. - Ershad Uddin, Ahm. "Legal and Regulatory Frameworks For Shari'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh." *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (December 30, 2023), 663-688. <https://doi.org/10.47502/mizan.1332588>
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukukunda Katılım Bankacılığı Fon Toplama Ve Kullandırma Yöntemleri." *INJOSOS Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 2/3 (2018), 120-133.
- Anjom, Washeka - Faruq, Abu Taher Mohammad Omor. "Financial Stability Analysis of Islamic Banks in Bangladesh." *European Journal of Business and Management Research* 8/3 (June 21, 2023), 320-326. <https://doi.org/10.24018/ejbmr.2023.8.3.1953>
- Bābartı, Akmal al-Din Abū 'Abd Allāh Ibn al-Shaykh Shams al-Din. *Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2009.
- Battal, Ahmet. "Bankalarla Özel Finans Kurumlarının Mukayesesi." *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6 (1993), 378.
- Bayhaqî, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī. *Sunan Al-Bayhaqî al-Kubrā*. Kahire: Dārul-Mârife yayınevi, 2007.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. Rağbet Yayınları, 2005.
- Bayındır, Servet. *Islamic Finance-2; From the Perspective of Fiqh and Economics*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2018.
- Berki, Ali Himmet. *Majalla Ahkam Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Chapra, M. Umer - Khan, Tariqullah. "Regulation And Supervision of Islamic Banks." *Islamic Research and Training Institute (IRTI)* 8/11 (2000).
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Dârekutnî*. Riyad, 2001.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîhu'l-Camiu's-Sağîr ve Ziyâdetuhu*. Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, 1998.
- Etki, Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe b. Mes'ûd el-Hüzelî Etki. *Musnad-El-Bazaar*. Medine: el-Ulum ve'l-Hikem yayınevi, 7th Ed., 2002.
- Fıdancı, H. A. *Katılım Bankalarının Türkiye'deki Geşimi ve Katılım Bankalarında Müşteri Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Hasan, Savvân Mahmûd. *Esâsiyyâtü'l-Ameli'l-İslâmî*. Amman: Dârul'ul-manahij el-Ürdün Yayınevi, 2004.
- Hoque, Obaidul. *Fatwa and Masail*. Dhaka: İslamîk Foundation Bangladesh, 3rd Ed., 2001.
- Hosen, Muhamad Nadrattuzaman - Nahrawi, Amirah Ahmad. "Comparative Analysis of Islamic Banking Products between Malaysia and Indonesia." *International Journal of Academic Research in Economics and Management Sciences* 1/2 (2012), 120-143.
- Huvârî, Seyyid. *İslam Bankaları Ansiklopedisi*. İstanbul: Faysal Kurumu Yayını, no date.
- 'Uṣmānî, Muḥammad Taqî. *The Historic Judgment on Interest Delivered in the Supreme Court of Pakistan*. İdaratul-Ma'arif, 2000.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed. *Sünen İbn Mâce*. Dâru'l-İhya' el-Kutub el-Arabiyye, 2009.
- İmrânî, Abdullah b. Muhammed. *El-Menfa'a Fi'l-Kardi: Dirâse Te'sîliyye Tatbikiyye*. Riyad: Dâru'l-Kunuz, 2010.
- Kahraman, Abdullah. *Tedavi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-Şanâ'î' Fî Tertîbi's-Şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Kelebek, Mustafa. *İslam Borçlar Hukuku ve Ebu Yusuf'un Öncelikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Khairisma et al. "Role of Wadiah Demand Deposits And Operating Income on The Net Income Performance of Sharia Central Asia Bank (Bca)." *Jurnal Ekonomi Syariah, Akuntansi Dan Perbankan (JESKaPe)* 7/1 (June 14, 2023), 35–48. <https://doi.org/10.52490/jeskape.v7i1.1637>
- Leli Kurniati. "The Influence of Knowledge of Madrasah Teachers About Wadiah Savings Products and Interests Becoming a Customer at a Sharia Bank in Indramayu." *Al-Arfa: Journal of Sharia, Islamic Economics and Law* 1/1 (June 21, 2023), 22–28. <https://doi.org/10.61166/arfa.v1i1.3>
- Margināny, 'Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadi*. Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa-al-'Ulūm al-Islāmiyah, 1417.
- Mevsilī, Ebū'l-Fazl Meccüddīn Abdullāh b. Mahmūd b. Mevdūd. *Al-Ikhtiyār Li-Ta'līl al-Mukhtār*. Riyad: Müessesetür Risale Yayınevi, 1989.
- Mülakkin, Ebū Hafis Sirācuddīn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensārī İbnü'l. *El-Bedrül-Münir Fī Tahrīci Ehādisi ve'l Āsār Fī Şerhi'l Kebir*. Dārul-Hicra yayınevi, 2006.
- Nugraha, Ahlam Ahlam et al. "Criminal Liability of Online Transportation For Traffic Accident Victims on Positive Law And Islamic Law Perspective." *Proceeding of International Conference on Sharia and Law* 1/1 (September 18, 2022), 160–163. <https://proceedings.uinsby.ac.id/index.php/ICOSLAW/article/view/962>
- Nujaym, Zayn al-Dīn. *Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993.
- Pheng, Lee Mei - Jeron, Detta Ivan. *Islamic Banking & Finance Law*. Selangor: Darul Ehsan, 2007.
- Rahman, Mahfooj. *Qur'an O Sunnahar Aloke Islami Banking Bebestah*. Dhaka: BIIT, 2014.
- Rahmasari, Oliv Amalia - Febriandika, Nur Rizqi. "The Application of Wadiah Contract on Islamic Banking Savings Products Through Branchless Banking (Conformity Analysis on Fatwa DSN-MUI and POJK)." *Proceedings of the 2018 International Conference on Islamic Economics and Business (ICONIES 2018)*. Kota Malang, Indonesia: Atlantis Press, 2019. <https://doi.org/10.2991/iconies-18.2019.56>
- Rizal, Sofian Syaiful. "Use of Public Roads For Weddings In The Perspective Of Islamic Law And Positive Law." *Proceeding of International Conference on Education, Society And Humanity* 1/1 (May 30, 2023), 358–369. <https://ejournal.unuja.ac.id/index.php/icesh/article/view/5663>
- Ruslan, Murniati. "Islamic Perspectives on the Implementation of Wadiah Products at Islamic Banks in Indonesia." *Journal of Economics, Management and Trade*, 38–46. <https://doi.org/10.9734/jemt/2021/v27i930366>
- Santi Nur Rohmah Agustiani. "Implementation Of Wadiah Agreements In Indonesian Hajj Savings Products At Bank Syariah Indonesia KCP Cinunuk." *Al-Fadilah: Islamic Economics Journal* 1/1 (November 21, 2023), 33–39. <https://doi.org/10.61166/fadilah.v1i1.5>
- Şehūd, Ali b. Nāyif. *El-Mufassal Fī Ahkāmī'r-Ribā*. Mektebetuş-Şamela, 2012.
- Serahsī, Ebū Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *El-Mebsūt*. Beyrut: Dāru'l-Fikri'l-Arabī, 2000.
- Sidharta, Raden Bagus Faizal Irany et al. "Profitability: Third Party Funds and Credit Risk Study on Indonesian Digital Banking." *Target: Jurnal Manajemen Bisnis* 4/2 (2022), 213–220. <https://doi.org/10.30812/target.v4i2.2622>
- Sidharta, Raden Bagus Faizal Irany et al. "Profitability: Third Party Funds and Credit Risk Study on Indonesian Digital Banking." *Target: Jurnal Manajemen Dan Bisnis* 4/2 (January 9, 2023), 213–220. <https://doi.org/10.30812/target.v4i2.2622>
- Sirāç, Muhammed Ahmed. *En-Nizāmül Masrifyyi'l İslâmî*. Kahire: Dārun-Neşr vet-Tevzi, 1989.
- Suardana, Putu Ayuni Kartika Putri - Kustina, Ketut Tanti. "Pengaruh Fee Based Income Dan Transaksi E-Banking Terhadap Perubahan Laba Pada Pt. Bank Pembangunan Daerah Bali." *Jurnal Ilmiah Akuntansi Dan Bisnis* 2/2 (2017), 331–343. <https://doi.org/10.38043/jiab.v2i2.2079>
- Sumer, Serpil et al. "Katilim Bankalarinin Kredi Kullanlar Açısından Tercih Edilmeme Sebepleri: Atatürk Üniversitesi Akademisyenleri Üzerine Bir Uygulama." *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 32/4 (October 5, 2018), 897–920. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniibd/issue/39554/433405>
- Taberī, Ebū Cafar Muhammed b. *Cāmi'u'l-Beyān*. Cidde: Dāru'l-Hicre Yayınevi, 1984.
- Tirmizī, Ebū İsā Muhammed b. İsā b. Sevre. *Sünen-i Tirmizī*. Kahire: Ahmed M. Şâkir, 2008.
- Turki, Abdullah b. Abdül Mohsin. *Mecelletü'l-Mecma'u'l-Fikhî El-İslâmî*. Riyad, 2005.
- Tutik, Titik Triwulan. "Kedudukan Hukum Perbankan Syariah Dalam Sistem Perbankan Nasional." *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah* 7/1 (June 1, 2016), 1. <https://doi.org/10.18326/muqtasid.v7i1.1-27>
- Uçar, Mustafa. *Türkiye'de-Dünyada Faizsiz Bankacılık Ve Hesap Sistemleri*. Fey Vakfı, İstanbul.

BANGLADEŞ'TEKİ İSLAMİ BANKALARIN VEDİA VE FON TOPLAMA FAALİYETLERİ: İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN BİR İNCELEME

- Uddin, Ahm Ershad - Hira, Ayhan. "Bangladeş'te Kira Sertifikası (Sukuk) Uygulamasının İslam Hukuku Açısından Analizi." *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (July 28, 2023), 577-601. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1250424>
- Uddin, Ahm Ershad - Alam, M. K. "Legal and Regulatory Frameworks For Shari'a Governance Practices in the Islamic Banking Industry of Bangladesh." *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (December 30, 2023), 663-688. <https://doi.org/10.47502/mizan.1332588>
- Vural, Günel. *Özel Finans Kurumları*. Ankara: Türkiye Bankalar Birliği, 1984.
- Yanpar, Atila. *İslami Finans*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015.
- Yemenî, Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *El-Müdevvene*. Cidde: Vezaretül-evkaf, 1324.
- Yıldırım, Mustafa. *İslâm Borçlar Hukukunda Vedîa*. İzmir, 2005.
- Yusuf, Mohammad et al. "Deposit Strategy of Easy Wadiah Savings Fund at Bank Syariah Indonesia." *Lead Journal of Economy and Administration* 2/3 (February 12, 2024), 125-138. <https://doi.org/10.56403/lejea.v2i3.173>
- Zuḥaylî, Wahbah. *Al-Fiqh al-İslâmî Wa-Adillatuh*. Dimashq: Dâr al-Fikr, 1997.
- "Developments of Islamic Banking in Bangladesh." *Bangladesh Bank Islamic Banking Cell Research Department*. June 15, 2023
- El-Fetava'l-Hindîye*. Dhaka: İslamîk Foundation Bangladeş, 2011.
- "*Guidelines For Islamic Banking*." Dhaka: Bangladesh Bank, 2009.
- Guidelines For Conducting Islamic Banking*. Dhaka: Bangladesh Bank, 2009.
- The Jordan Islamic Bank for Finance and Investment Law*. Amman: Jordan Islamic Bank, 2013.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 228-242/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 228-242

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
ON THE PROTECTION OF THE QUR'ÂN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ĥijr-

Ayşe AYTEKİN

Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir
Bilim Dalı, Gümüşhane
Res. Assist., Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Basic Islāmīc Sciences, Discipline of Tafsīr,
Gumushane/Türkiye
ayseaytekin_03@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5952-762X
ror.org/00r9t7n55

Abstract

Divine messages, which are guides and directives for humanity, have been tried to be understood and interpreted from the moment they were sent, but due to human weaknesses, issues and problems, the revelations called 'books' have not been given due attention. Subsequently, the newest, the latest, the most solid and the most definitive source of revelation was sent instead of the Divine books that were distorted or corrupted. The most perfect of this chain of revelation, which has essentially the same content, assignment, mission and vision, and which confirms, validates and complements each other, is the Holy Qur'ân. This divine word, according to the Creator Himself, will be preserved by Himself. Whether this preservation is in the physical dimension or in the meaning has been a matter of academic debate among scholars. Verse 9 of Sūrat al-Ĥijr is at the center of these debates. In our study, we have endeavored to investigate this verse in question within its context with regard to the interpretations of two commentators having different approaches. According to the data we have obtained, the Divine word is free from both human negative endeavors and the interventions of superhuman beings. It will be preserved both physically and semantically by its Creator forever and it will continue to be the only, the most unique and the most accurate source for humanity.

Keywords: Tafsīr, the Qur'ân, Verse 9 of Sūrat al-Ĥijr, the Protection of the Qur'ân, al-Ṭabarī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ÂN
-in the Context of Verse 9 of Sûrat al-Ĥijr-

KUR'ÂN'IN KORUNMASI ÜZERİNE
-Hicr Sûresi'nin 9. Âyeti Bağlamında-

Öz

İnsanlık adına rehber ve yönlendirici konumunda olan ilahi mesajlar gönderildiği andan itibaren anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Ancak beşerî zaafılar, sorunlar ve problemler nedeniyle 'kitap' adı verilen vahiylerle gereği gibi özen gösterilmemiştir. Akabinde tahrif edilen yahut bozulan ilahi kitaplar yerine en yeni, en son, en sağlam ve en kesin bir vahiy kaynağı gönderilmiştir. Temelde aynı içerik, görev, misyon ve vizyona sahip olan, birbirini onaylayan, doğrulayan ve tamamlayan bu vahiy zincirinin en mükemmeli Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu ilahi söz, bizzat Yaratıcı'nın ifadelerine göre Kendisi tarafından korunacaktır. Bu korunma meselesinin fiziksel boyutta mı yoksa anlama dair mi olduğu ise müfessirlerce akademik alanda tartışma konusu olmuştur. Hicr Sûresi'nin 9. âyeti ise bu tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Çalışmamızda söz konusu âyeti, kendi bağlamı içerisinde iki farklı yaklaşıma sahip müfessirin yorumlarına göre araştırmaya gayret ettik. Ulaştığımız verilere göre, ilahi söz hem insana dair olumsuz çabalardan hem de insanüstü varlıkların müdahalelerinden uzaktır. Sonsuza dek, onu Yaratan tarafından hem fiziksel hem de anlamsal açıdan korunacak ve insanlık için tek, en eşsiz ve en doğru kaynak olma vasfını taşımaya devam edecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hicr Sûresi 9. Âyet, Kur'ân'ın Korunması, Taberî, Fahreddin er-Râzî.

Atıf / Cite as: Aytakin, Ayşe. "On The Protection of The Qur'ân -in The Context of Verse 9 of Sûrat al-Ĥijr-". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 228-242.

Introduction

Throughout history, God has sent revelations to ensure that people are happy, healthy, successful and peaceful in this world, to protect people from false beliefs, and to inform them of the principles of righteous and virtuous living. These messages, which are in the nature of guides, have been tried to be read, understood, interpreted and explained from the moment they were sent, but due to human weaknesses. So, the revelations called books were not given due attention and a new book or source of revelation was sent instead of the falsified books. There is no doubt that the Holy Qur'ân is the last and the most perfect of the chain of revelations, which have essentially the same content and mission, and which confirm and complement each other.

The Qur'ân is a divine guide that gives life, meaning and guidance to man, life and the universe.¹ Questions such as how the Qur'ân, the only holy book that has preserved its originality since its revelation, has survived to the present day, what is the reason for this, and what distinguishes it from other holy books, have generally resulted in a clear answer of "the Divine protection", and this idea has been linked to verse 9 of Sûrat al-Ĥijr, which constitutes the main theme of our study. If this answer alone is thought to be sufficient, then the various measures taken by the Prophet Muḥammad (PBUH) and his followers to preserve and disseminate the revelation, such as *ḥıfz*, *muqābala*, *kitābat*, would be ignored. The reason for our study is the fact that the verse in question -even with good

¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 17.

intentions- has been taken out of its context and turned into basic evidence in defense of this idea.

In our study, in order to contribute to the correct understanding of this product of revelation and its context, we consulted the commentaries of Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī and Abū ‘Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar b. Ḥusayn ar-Rāzī at-Ṭabaristānī, two commentators from two different cultures, periods, times, interpretations, and conditions, who, in our opinion, tried to reach a more solid understanding than other sources of exegesis. We examined their interpretations of verse 9 of Sūrat al-Ḥijr. Then, we tried to evaluate the verse in question together with the verses that precede and follow it in order to better see the context and connection between the verses.

Regardless of the views of the commentators in our study, questions have occupied our minds such as:

“From whom and how is the Qur’ān protected?”

“If the Qur’ān can be protected as a revelation, what is the reason why other revelations are not protected?”

We have discussed the verse in question within the framework of these questions in the background.

The fact that the Qur’ānic revelation reached the Prophet Muḥammad (PBUH) in an unadulterated and reliable manner and has survived to the present day by preserving its originality since its revelation has showed the importance of its preservation. As is known, the Qur’ān, like other revealed books, is the only revealed book that has not been affected by the structure that has been formed around it throughout its history. In this respect, the Qur’ān is the only measure of value that can be used to evaluate both other books and religions. The validity of accepting the Qur’ān as a measure of value here lies in the fact that the Torah, the Gospel and the Qur’ān came from the same source, and that the Qur’ān remains unchanged while the first two have changed.²

In addition to the Divine will and power, there are also elements such as the angel of revelation and the Prophet in the preservation of the Qur’ān. The angel Gabriel (*Jibrīl* or *Jibrāʾīl*, the angel of revelation, had played a major role in ensuring that the revelation had come unchanged during the revelation. In response to the claims and accusations of the polytheists that the Qur’ānic revelation was sent down by the devil or jinn, Allāh Almighty has emphasized in the following verses that the revelation was sent down through the angel of revelation under divine protection:

² Mehmet Paçacı, “Kur’an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İslami Araştırmalar* 5/3 (Temmuz 1991), 175.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ĥijr-

“Say, ‘The Holy Spirit has sent it down in clear truth and unshakable righteousness, to strengthen those who believe, and as a guidance and glad tidings to those who submit to Allāh.’”³

“The devils did not bring it down because it exceeds their strength. Because the devils were absolutely prevented from listening to it.”⁴

“A trustworthy spirit Gabriel (Jibrīl or Jibrāʾīl) has sent it down into your heart that you may be of the warners.”⁵

The prophet, who is an important element in the protection of revelation, has the responsibility of communicating the revelation that has come to him, and the Qur'ānic statement about this duty is as follows: “(Prophets) are such that they convey what Allāh has sent, and they fear Allāh and fear none but Him, and Allāh is sufficient as a recompenser (for those who do not listen).”⁶

In addition to the importance of the angel of revelation and the prophet during the revelation, the contribution of human measures after the revelation has a very valuable place in the preservation and dissemination of the revelation. Measures such as *qirāʾāt*, *ḥifz*, *muqābala*, *kitābat*, which are manifestations of the interest and reverence shown to the Divine word, have ensured that the revelation has survived to the present day. The Qur'ān is the only Divine revelation that has been preserved in terms of both its letter and meaning, and the preservation measures for the Qur'ān's letter can be categorized under the following headings:

Protection based on reading-pronunciation (*qirāʾāt*)

Protection based on memory (*ḥifz*)

Protection based on writing (*kitābat*)

Protection based on transmission (*tablīgh*)

Protection based on control (protection to ensure reading, memorization, teaching the Qur'ān correctly)⁷

Thanks to the Prophetic measures, the precautions taken by the Companions and post-Companion Islāmic societies, the spiritual protection realized through the Qur'ānic sciences, as well as the efforts to preserve the wording and meaning, the Divine revelation was not subjected to distortion and alteration.

³ *Kur'ān-ı Kerim Meâli*. trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Sūrat al-Naḥl 16/102.

⁴ Sūrat al-Shu'arā' 26/210-212.

⁵ Sūrat al-Shu'arā' 26/221-223.

⁶ Sūrat al-Aḥzāb 33/39.

⁷ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 162-191.

Most of the commentators have considered the fact that the Qur'ān, unlike other Divine books, has been protected since its revelation only in the context of "the Divine assurance" and have taken this statement as evidence in Sūrat al-Ḥijr, verse 9: "Verily, We have sent down the dhikr (the Qur'ān), and verily, We are its guardian." The commentators who hold this view have stated that the pronoun "lahū" in the verse refers to the Qur'ān, and therefore the Divine protection is only for the Qur'ān. While some commentators had understood this verse with an emphasis on literal protection, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, one of the commentators in the main theme of our study, had interpreted this protection as being protected by Allāh because it cannot be added to or diminished in its rulings, commands and prohibitions along with literal protection.

Abū al- Qāsim Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad al-Kharizmī al-Zamakhsharī had also agreed with this view and said the following about the interpretation of the verse: "Allāh left the other holy books in the hands of religious leaders such as the rabbāniyyūn and the aḥbār, but these books were distorted because of their disputes among themselves. The Qur'ān will be preserved by Allāh in all times, unlike the other heavenly books.." ⁸

Another commentator in our study, Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn at-Ṭabaristānī al-Rāzī, who has said that the Qur'ān has been preserved for all times with the Divine guarantee against any attempt to corrupt it, has stated the preservation of the Qur'ān and that this preservation is not the case for other books: "It is the greatest miracle that the Qur'ān has been preserved inspite of many enemies, both unbelievers and Jews and Christians, who wanted to falsify and distort the Qur'ān. The fact that Allāh has foretold that He will protect it from all kinds of tampering and distortion, and that this protection has continued even after six centuries has passed, is both the greatest miracle and a prophecy of the unseen." ⁹

Contrary to the majority, a minority of commentators, such as Muqātil b. Sulaymān and al-Farrā', have said that the pronoun "lahū" in the verse refers to the Prophet Muḥammad (PBUH), not to the Qur'ān, and they have interpreted that Allāh would protect the Prophet from devils, enemies, opponents, deceit and evil. Although some verses of the Qur'ān include the protection of the Prophet, such as this idea that Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, has expressed in the phrase "... was told", which he has used in the opinions that he had not found reasonable and had not preferred, we are of the opinion that the verse in question cannot be evaluated within this framework considering the context of the verse in question as a result of our study.

⁸ Ferruh Kahraman, "Hicr, 15/9. Âyeti ve Kur'ân'ın Manen Korunması Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 357-386.

⁹ Ebû Abdillāh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistānî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l Ğayb)* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 19/121.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ḥijr-

1. Sūrat al-Ḥijr 15/9 in the work of Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī named *Jāmi'u'l-bayān fi tafsīri'l-Qur'ān*

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾

(Sūrat al-Ḥijr 15/9)

The translation of verse 9 of Sūrat al-Ḥijr according to Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī:

*“Verily, We have sent down the dhikr (the Qur’ān), and verily, We are its guardian.”*¹⁰

Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī (d.310/923), in his tafsīr, has preferred an interpretation after first stating the views on the interpretation of the phrase *“Verily, We have sent down the dhikr (the Qur’ān), and verily, We are its guardian.”* He has stated that the preservation in the meaning of this saying is to protect the Qur’ān from the addition of superstitious words that are not part of it, or from the omission of obligations, punishments and rulings and he has said that the pronoun in the word *“lahū”* in the verse has referred to the Qur’ān, as most commentators have stated.¹¹

Discussing the views on the verse, al-Ṭabarī has given the different narrations as follows:

Ibn Abī Najīḥ narrated from Abū Bakr Aḥmad b. Mūsā b. al-Abbās Ibn Mujāhid al-Baghdādī al-‘Aṭashī, and from him after Shibl, that he said about the saying, *“Surely we are its guardians.”* he said, *“‘indanā: ours, belonging to us, with us.”*

It was narrated to us by Sa‘īd from Qatādah that he said about the saying, *“Verily, it is We who sent down the remembrance and it is for Us to protect it.”* *“In another verse, Sūrat Fuṣṣilat 41/42: “No falsehood can come to it...” Allāh sent down this Qur’ān and protected it. Iblīs cannot mix or add anything to it from falsehood, nor can he diminish anything from its truth. Allāh has protected the Qur’ān from this.”*¹²

It was narrated from Qatādah by Ma‘mar and from him by Muḥammad b. Sawr, as for the words, *“Its protection belongs to us...”* he said: *“Allāh has protected it (the Qur’ān) from Satan (Shayṭān) adding to it what is false and diminishing its truth.”* وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ for this expression, it has been said that the pronoun *“hū”* in this statement has referred to

¹⁰ Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, *Jāmi'u'l-bayān fi tafsīri'l-Qur'ān*, ed. Ahmad b. Muḥammad Shākir (Beirut: Muassisatu al-Risāla, 2000); et-Ṭabarī, *Taberi Tefsiri* (Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 5/140.

¹¹ al-Ṭabarī, *Jāmi'u'l-bayān fi tafsīri'l-Qur'ān*, 17/68.

¹² al-Ṭabarī, *Jāmi'u'l-bayān fi tafsīri'l-Qur'ān*, 17/68-70; Sūrat Fuṣṣilat 41/42: *“No falsehood can come to it, neither before it nor after it. It has been sent down from Allāh, the Exalted, the All-Wise, the All-Praised.”*

the Prophet Muḥammad (PBUH). In this way it means: “We protected Muḥammad from his enemies who wanted evil for him.”¹³

Al-Ṭabarī has stated that Sūrat al-Ḥijr 15/9 has been revealed in response to the polytheists who mocked the Prophet Muḥammad (PBUH) mentioned in the sixth verse of the same chapter. The verse in question reads as follows: “*The polytheists said to the Prophet: ‘O! One on whom was revealed a Book of admonition, surely you are mad.’*”¹⁴ Based on this answer, the meaning is as follows: “O! disbelievers, it is We who have sent down that admonishing Book, and it is We who will preserve it as it is. Nothing can be added to it, nor can anything be taken away from it. It cannot be changed.”

Al-Ṭabarī has explained this verse in a binary classification, i.e., protection in words and meaning, and he has emphasized that the Qur’ān, being the word of Allāh, is a *miracle* in terms of its meaning and forms of expression. In addition, he has affirmed that the Qur’ān, which does not resemble any human word, cannot be interfered with by human hands, and if it is attempted, the situation will be immediately and clearly understood.

Finally, al-Ṭabarī has said that the Holy Qur’ān has been protected and it will be protected by a spiritual power and he has also mentioned human services and measures for the Divine word. In this commentary, he has mentioned the believers and ḥāfiẓ who are the servants of the Qur’ān and he has stated that if even a single word is misread, ḥāfiẓ on the other side of the world can detect and correct this error.

2. Sūrat al-Ḥijr 15/9 in the work of Abū ‘Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī named *Mafātīḥ al-Ghayb*

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾

(Sūrat al-Ḥijr 15/9)

The translation of verse 9 of Sūrat al-Ḥijr according to Abū ‘Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī:

“It is We who sent down the Qur’ān and We are its guardians.”¹⁵

In his commentary, Abū ‘Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī (d.606/1210) has discussed this verse in four issues. These issues are as follows:

¹³ al-Ṭabarī, *Jāmi‘u’l-bayān fi tafsīri’l-Qur’ān*, 17/69.

¹⁴ et-Ṭaberī, *Taberī Tefsiri*, 5/139; Sūrat al-Ḥijr 15/6.

¹⁵ er-Rāzī, *Tefsīr-i Kebīr (Mefātihu’l-Ġayb)*, 14/62.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ḥijr-

The first issue: The use of *the pattern of jami* about Allāh

The second issue: The pronoun refers to the Qur'ān

The third issue: The ways of preserving the Qur'ān

The fourth issue: A weak argument from a verse

In the first issue, al-Rāzī had said that the polytheists heard the Prophet Muḥammad's (PBUH) saying, "*Allāh had revealed to me the remembrance, the Qur'ān,*" so they had said to him, "*Oo, He to whom the remembrance (the Book) had been revealed,*" as mentioned in the seventh verse of Sūrat al-Ḥijr, and then Allāh had developed His speech with the verse in question. He had stated that although the use of *the pattern of jami* about Allāh in the verse "*We sent down the Qur'ān*" is plural, in the expression of glory, this pattern is like the words of the rulers, "*we did this, we said that*", which the rulers use when they do something or say something.¹⁶

In the second issue, al-Rāzī had evaluated what the pronoun refers to, why *the muṣḥaf* was collected despite the guarantee of protection, and whether *the bismelah* is a verse from *the sūrats* or not, and he had mentioned the different views on the issues. After mentioning the different views on the pronoun "*lahū*" in the verse, he said that the first view is the most preferable and more in line with the implication of the verse.

The different views on the pronoun mentioned in al-Rāzī's commentary of the Qur'ān are as follows:

First opinion: The pronoun "*lahū*" in the verse refers to "*dhikr*" and thus the verse means, "*We will preserve this dhikr, the Qur'ān, from falsification, excess and omission.*" Similar forms of this are the verse that mentions the Holy Qur'ān, "...so that no falsehood can come to it, neither before it nor after it." Sūrat al-Fuṣṣilat 41/42, "*If it were from anyone other than Allāh, they would surely have found in it many things that do not agree with each other.*" Sūrat al-Nisā' 4/82.

Second opinion: The pronoun in the verse refers to "the Prophet" and the meaning of the verse is as follows: "*We will surely protect Muḥammad.*" This is the view of al-Farrā' and al-Anbārī had expanded on it by saying: "*Since Allāh speaks of inzāl or revelation, and that which is revealed refers to the one to whom the revelation is revealed, it is good that this pronoun refers to him, because he has become something that is known. This is the case with the statement of Allāh Almighty, 'Surely, We revealed it on the night of Qadr' (Sūrat al-Qadr 97:1), because the pronoun*

¹⁶ al-Rāzī, Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn at-Ṭabaristānī. *Maḥāṭib al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihyā at-Turāth al-'Arabi, 1420), 19/22,23,121.

“huwa” here refers to the Qur’ān, although it has not been mentioned before. Since it is known and famous, it is good to mention it with a pronoun. This is also the case here.”¹⁷

In the third issue, al-Rāzī had talked about the ways in which the Qur’ān was preserved, and he had explained the reason for raising this issue as the acceptance of the pronoun “lahū” in the verse as referring to the Qur’ān, and he had expressed different opinions on this issue. Some say that Allāh has preserved the Qur’ān by making it a miracle and a different word from the words of men, while others say that Allāh has preserved it from any human being having the power to say something similar to it. In another view, human efforts and services were emphasized, confirming that Allāh protected people from harming the Qur’ān by directing a community to learn and teach it -for preservation- and to spread it among people until the end of the time of responsibility. In another view, this preservation is meant to emphasize that the Divine word is unique, that no one in the world can change a letter or a point of the Qur’ān, and that any reading error, whether intentional or unintentional, can be recognized immediately.¹⁸ Al-Rāzī had stated that no book except the Qur’ān is completely preserved, and that error, *tashīf* (misspelling or misreading), alteration, and tampering enter other books, and he had described the Qur’ān’s preservation from all kinds of tampering -despite all the efforts of pagans, Jews, and Christians to corrupt and annul it- as a miracle and a message from the unseen.

Finally, in the fourth issue, al-Rāzī had evaluated a weak argument made by al-Qāḍī regarding the verse. Al-Qāḍī had used this verse as a proof for the falsity of the statements of Shī‘ī discussions that *“The Qur’ān has been tampered with excesses and deficiencies have entered it.”* He had said, *“If this were so, the Qur’ān would not have remained preserved.”* According to al-Rāzī, this argument is weak because it is wrong to prove something by itself. Al-Rāzī had argued that this statement of the Imamiyya perhaps meant to say, *“This verse is one of the redundancies added to the Qur’ān,”* and thus proving this purpose with this verse is like proving something by itself through a logical error, and as a result, this form of proof is wrong.¹⁹

3. Analyzing Sūrat al-Ḥijr 15/9 Together with the Verses Before and After

“They said: “O Muḥammad, to whom the Qur’ān has been revealed! You are surely a madman!”²⁰

“If you were truthful, you should have brought us the angels.”²¹

“We send down the angels only with the truth. Then, they will not be given respite”²²

¹⁷ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 19/122; er-Rāzī, *Tefsīr-i Kebīr (Mefātiḥu'l Ğayb)*, 14/64.

¹⁸ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 19/123.

¹⁹ al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 19/124.

²⁰ Sūrat al-Ḥijr 15/6.

²¹ Sūrat al-Ḥijr 15/7.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ḥijr-

“And certainly! We sent messengers among the nations before you.”²²

When we analyze the verses 6, 7, 8 and 10 of Sūrat al-Ḥijr, we see that these verses are related to the issue of the preservation of the Qur'ān mentioned in verse 9. In fact, these verses are dominated by the polytheists' claims that the Prophet Muḥammad (PBUH) was one of the magicians who had contact with beings such as *jinn*s and devils, which was common at the time, and that the Qur'ān was a word that came to him from *jinn*s and devils. In other words, there is a denial of prophethood and the divinity of the Qur'ān. This verse, then, is a response to the statements and claims that prove that the Divine word did not come from *jinn*s and devils. Abū l-A'ḷā Mawḍūdī's interpretation of the verse has also supported this point:

“We sent down this dhikr. So, it is not our messenger whom you call mad, but your mocking accusation is against Us. You should also know that it is “Our dhikr” and that We protect it. Therefore, you cannot harm it in any way. Nor can your mockery, sarcasm and enmity diminish its value. No matter what you do against it, you cannot prevent it from developing. And no one will be able to change or corrupt it.”²⁴

However, Qatādah's explanation of the verse, which emphasizes the protection of the Qur'ān from *jinn*s and devils during its revelation, is also noteworthy. In his commentary, Qatādah has declared that the Qur'ān had been revealed by Allāh alone and that He had protected it from any addition or diminution by Satan (*Shayṭān*).

After the allegation of *majnūn*, Allāh had explained the doubts of the polytheists by mentioning their statement in the seventh verse, “If you were of the truthful, you should have brought us the angels.” The meaning and the aim of the polytheists' doubts were that if Muḥammad's prophethood was true, then the angels should have been sent down to prove the prophethood and to speak the truth. Similar to this is the statement in Sūrat al-An'ām 6/8 is: “They said, ‘Should not an angel have been sent to him? If We had sent an angel, surely the work would have been finished.’”

In response to the polytheists' request about the angels, Allāh had answered them in the verse 8 that the angels will descend only in the case of truth, or that they will not be given respite if the angels descend. Al-Rāzī had commented on this issue in his tafsīr, saying that the descent of the angels is only possible in the case of truth and benefit, and that Allāh knew from the attitude of the disbelievers that even if He sent down angels to them, they would persist in disbelief, and therefore He did not send down the angels in vain.

²² Sūrat al-Ḥijr 15/8.

²³ Sūrat al-Ḥijr 15/10.

²⁴ Ebū'l-A'ḷā el-Mevdūdī, *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)* (Istanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2/531.

Finally, as a result of the polytheists' accusations and persistence in denying the prophethood and the Qur'ān, Allāh had revealed verse 9 of Sūrat al-Ḥijr, explaining that He had sent this word and reminder, the Qur'ān, and consoled the Prophet by stating that the previous prophets had also been denied by their nations. In the verses that follow, Allāh had stated that the polytheists' denial was a continuing bad habit of theirs, so he had should not been upset about it.

Evaluation and Conclusion

This study has examined verse 15/9 of Surat al-Ḥijr on the theme of the preservation of the Qur'ān and focused on the interpretations of Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī and Abū 'Abdillāh (Abū al-Faḍl) Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn al-Rāzī at-Ṭabaristānī on the subject. In the first part of the study, the narrations and interpretations of al-Ṭabarī and al-Rāzī have been discussed, and in the second part, the relationship between the verse in question and the preceding and following verses has been evaluated in order to assess its context.

When the views of the commentators discussed in our study on the verse in question and the opinions of other scholars who provide supporting and evidential statements are analyzed within the framework of the context of the verse, the following conclusions and evaluations have been reached:

al-Ṭabarī has stated that Sūrat al-Ḥijr 15/9 was revealed in response to the polytheists who mocked the Prophet mentioned in the sixth verse of the same chapter. al-Ṭabarī has

said that the pronoun "lahū" in the word "lahū" in the verse has referred to the Qur'ān, as most commentators have stated by stating that the preservation in the meaning of this verse is to protect the Qur'ān from the addition of superstitious words that are not part of it or from the omission of obligations, punishments, and rulings. At the same time, he has considered the aforementioned verse in a dual classification, i.e. protection in terms of words and protection in terms of meaning and he has stated that the Qur'ān is a miracle by considering its meaning and forms of expression because it is the word of Allāh. He has also emphasized that the Qur'ān, which is in no way similar to any human word, cannot be interfered with by human hands, and if it is attempted to be interfered with, this situation will be understood immediately and clearly. The author has mentioned human services and measures for the Divine word in addition to the Divine protection by stating that the Holy Qur'ān is protected by a spiritual power.

Al-Rāzī, on the other hand, has discussed this verse in his commentary in four issues. These are the use of *the pattern of jami* about Allāh, the pronoun refers to the Qur'ān, the ways of preserving the Qur'ān, a weak argument from a verse. Regarding the use of *the pattern of jami* about Allāh, al-Rāzī said that although the "We" in the verse "We have sent down the Qur'ān" is plural, in the case of expressing greatness, this statement is like the

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ḥijr-

words of rulers, the expressions used by rulers when they do something or say something. Regarding what the pronoun refers to, al-Rāzī has evaluated why *the muṣḥaf* was collected despite the guarantee of protection, and whether *the bismelah* is a verse from the chapters, and after mentioning the different views on the issues, he has emphasized that the first view is more in accordance with *zāhir* of the verse and that this is his preference. Regarding the preservation of the Qur'ān, al-Rāzī has mentioned different views such as the Qur'ān being sent as a miracle, its uniqueness, its being different from the words of people, the incapacity of people to say a word similar to it, the preservation of the Divine word by reading, spreading and teaching it through human services, and finally, he has stated that no book other than the Qur'ān is fully preserved and that errors, corrections, changes and distortions have entered other books. In another issue, the commentator has evaluated a weak argument made by al-Qāḍī. He has stated that he has found his argument wrong because he has proved something with itself.

When the context of verse 9 of Surat al-Ḥijr with other verses is evaluated, it is observed that the verse is directly related to the preceding and following verses.

The result we have reached has also provided an answer to the question “From whom and how is the Qur'ān protected?” which occupied our minds before we started our study.

The verses analyzed in the context are dominated by the claims of the polytheists that the Prophet was one of the well-known and widespread magicians who had contact with beings such as *jinns* and devils, and that the Qur'ān was therefore a word that came to him from *jinns* and devils.

As a result of the statements that seem to deny prophethood and the divinity of the Qur'ān, it is obvious that this verse had been sent as a statement to prove that the Divine word had not come from *jinns* and demons.

The fact that the Qur'ān is never the word of devils or *jinns*, which is mentioned in different places in the Qur'ān -Sūrat Fuṣṣilat 41/42, Sūrat al-Shu'arā' 26/210-212- has been understood to mean that the “protection” we have examined in our study is not the protection of the Qur'ān after its revelation and against the human beings, but the protection during its revelation. Contrary to what is known -that the Qur'ān is only divinely guaranteed for all times- the protection here has nothing to do with universal and eternal protection.

When the verses related to the preservation of the Divine word have been examined, it has become more clear that the preservation is either related to the Prophet, preservation from forgetfulness, confusion, etc., or preservation during the process in which the angel brings the revelation. The following verses are important for illustration on this point:

“We will make you read the Qur’ān and you will not forget it.”²⁵

“Tell those who are enemies of Gabriel (Jibrīl or Jibrā’īl): Jibrīl has sent down the Qur’ān into your heart by the permission of Allāh.”²⁶

“Allāh is witness to what He has sent down to you. For he (Jibrīl) sent it down with the knowledge of Allāh, and the angels are witnesses to it too. Allāh is sufficient as a witness.”²⁷

Another question before the beginning of our study, “If the Qur’ān can be protected as a revelation, what is the reason why other revelations are not protected?”, is that although it is a generally accepted view that the Qur’ān is under divine guarantee and protected, the issue of why this does not apply to other heavenly books has not been fully and in detail explained by the commentators we have examined. Al-Rāzī’s superficial mention of the Qur’ān’s glorification, its miracle, uniqueness, and inviolability in the statements evaluated in our study has given a small idea of the subject, but it has not been sufficient for the exegesis of this verse.

Except for the commentators who constitute the main theme of our study, commentators such as al-Zamakhsharī and al-Alūsī have stated that Allāh had not personally undertaken the task of protecting the other heavenly books, but He had given this responsibility to various clergymen (*Aḥbār, Ruhbān, Rabbāniyyūn*) and this had caused corruption, but since He Himself had undertaken the protection of the Qur’ān, there will be no corruption in it forever.

In our opinion, this view is not correct in terms of the acceptance of the Divine revelation. We do not find such a claim correct both because of the data we have reached as a result of our study on the preservation of the Qur’ān -the fact that the Qur’ān was protected by Allāh at the time of its revelation (not protected from people forever), and the duty of the society to undertake this task in the following periods- and the theory of the integrity of the Divine revelation. The fact that all the heavenly books share a common message, which complements and confirms rather than contradicts each other, and that there is only one heavenly book, the original of which has not been corrupted, makes this view too harsh.

Furthermore, the idea of discriminating against the messages, commands and words had been sent by Allāh, as if it were a duty to do so, is a fiction that cannot be placed in any position in the Islāmic religious consciousness. Such views, which supposedly emphasize the inviolability and uniqueness of the Qur’ān, intentionally or unintentionally deny the truthfulness and validity of previous books, even for that period.

²⁵ Sūrat al-A‘lā 87/6.

²⁶ Sūrat al-Baqara 2/97.

²⁷ Sūrat al-Nisā’ 4/166.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ĀN
-in the Context of Verse 9 of Sūrat al-Ḥijr-

The general impression formed in our opinion on this issue, which is linked to the answer to our other question and the result of our study, is as follows:

“The previous heavenly books, which were addressed to a specific time, place and society, are, like the Qur’ān, the product of the Divine revelation, the words of God Himself, and are divine texts that the Qur’ān approves of them. Indeed, the Qur’ān’s tone when referring to the other heavenly books is not exclusionary or denialist. Contrary to popular belief, the reason for the corruption of these texts is not God Himself, the lack of the Divine guarantee or the superior duty given to the clergy, but the lack of interest and effort given to the Divine text by society. That is, it is of a purely human nature, as is the role and importance of human services and measures, which is equivalent to the result in the preservation of the Qur’ān. In our opinion, this approach, which is completely far from the truth, such as ignoring the fact that the Qur’ān is protected from *jinn*s and demons -based on the false perception that it is always protected from the human beings- has no reality and validity.”

In conclusion, the reason for the corruption of other heavenly books is that the addressee society had not attached the necessary value to the texts of revelation and had not engaged in serious activities for their preservation. As a matter of fact, the interest and service of the Islāmic society in the Qur’ān has been invaluable in its preservation until today.

From the preservation of the Qur’ān by Allāh during its revelation, the Prophet’s measures such as *ḥifẓ*, *muqābala*, *kitābat*, the organization of the Qur’ān during the reign of Abū Bakr, the actions of the Companions who went to various lands to teach the Qur’ān as a result of the expansion of the borders of the Islāmic State during the reign of ‘Umar, the reproduction of the Qur’ān during the reign of ‘Uthmān and the formation of the science of *qirā’āt* as a result of the efforts to protect the recitation, and the efforts that followed. The formation of the science of *qiraat* as a result of the efforts to reproduce the Qur’ān and to protect the recitation during the reign of ‘Uthmān and the efforts that followed have showed the sensitivity of the Islāmic society regarding the Qur’ān and the fulfillment of the responsibility taken from the Prophet.

In brief, we agree with Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd el-Āmulī al-Ṭabarī al-Baghdādī, who emphasizes that the Qur’ān will be protected by God’s power and human services and measures forever. As Muhsin Demirci points out: “*Thanks to the close connection of revelation with life, the generation that witnessed the revelation of the Qur’ān had given it due importance and made their best efforts both in recitation and exegesis. Since this lively activity had kept the Qur’ān constantly actual, there was never any concern among the Muslims during the Prophet’s lifetime that some passages of the Qur’ān would be forgotten, changed or mixed with words that were not the product of revelation. Since this interest has continued in the same manner after the Prophet, there has never been any suspicion of tampering with the Qur’ān in terms of wording and meaning in the minds of the Muslims in any period of history. In short, since*

its revelation, every believer has regarded the Qur'ān as a newly revealed the Divine book from Allāh and has taken it to heart and tried to organize his life according to its universal principles."²⁸

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Ayşe Aytekin

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

²⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2015), 20.

ON THE PROTECTION OF THE QUR'ÂN
-in the Context of Verse 9 of Sûrat al-Ĥijr-

Kaynakça

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. Istanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Kahraman, Ferruh. "Hicr, 15/9. Âyeti ve Kur'an'ın Manen Korunması Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 357-386.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. trans. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Edition, 2009.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhimu'l Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*. Istanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış", *İslami Araştırmalar* 5/3 (Temmuz 1991), 175-193.
- Râzî, Abû 'Abdillâh (Abû al-Faḍl) Fakhr al-Dîn Muḥammad b. 'Umar b. Ḥusayn at-Ṭabaristânî. *Mafâtih al-Ghayb*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâth al-'Arabi, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l Ğayb)*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir?*. Istanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd el-Âmulî al-Baghdâdî. *Tafsîr al-Ṭabarî*. Egypt: Dâr al-Maârif, 1989.
- Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad b. Jarîr b. Yazîd el-Âmulî al-Baghdâdî. *Jâmi'u'l-bayân fî tafsîri'l-Qur'ân*. ed. Ahmad b. Muḥammad Shâkir. Beirut: Muassisatu al-Risâla, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yazîd el-Âmulî el-Baghdâdî. *Taberî Tefsiri*. Istanbul: Hisar Yayınevi, 1996.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 243-257/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 243-257

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE MUHAMMAD IQBAL AND THE TURKS

Muhsin Ramazan İŞSEVER

Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı, İstanbul

*PhD., Istanbul University Faculty of Letters, Department of Eastern Languages and Literatures, Department of Urdu
Language and Literature, Istanbul/Turkiye*

muhsinisever89@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7979-5827

ror.org/03a5qrr21

Abstract

Muslim Turkic relations with India were first established as a result of the Ghaznavid military expeditions to India. Following the Ghaznavids, the Turk dominion over the subcontinent, which lasted for approximately eight centuries, came to an end with the downfall of the Mughal State by the British in 1857. The presence of the Caliphate within the Ottoman State further strengthened the close ties between Indian Muslims and Turks. Rebellious against the exploitation of his homeland by the British, Muhammad Iqbal admired the Turks for their refusal to compromise on independence, their passion for liberty, and the respect they commanded for their efforts in this pursuit. He empathized with the joys and sorrows of the Turks, considering them as his own. Iqbal, with his profound affection for the Turks, not only shared spiritual sentiments but also gathered material support from the Indian populace through meetings he organized. Iqbal, who articulated that the exemplary successes of the Turks in their struggle for liberation altered the subcontinent's perception of the seemingly invincible British, emphasized the significance of independence and highlighted how the Turks inspired and guided the people of the subcontinent with courage. Iqbal, who maintained good relations with significant Turkish figures of his time, exchanged ideas with Said Halim Pasha, who is recognized as the founding leader of the Pan-Islamism movement. Admiring the great effort and bravery demonstrated by Turks in independence struggle, Iqbal regarded them as the savior of the deteriorating situation and the leader of the Islamic world. This study presents Iqbal's views and poems about the Turks.

Keywords: Indian Subcontinent, Muhammad Iqbal, Türkiye, Turks, National Struggle

MUHAMMED İKBAL'DE TÜRKLER

Öz

Müslüman Türklerin Hindistan münasebetleri ilk olarak Gaznelilerin Hindistan üzerine yaptığı akınlar neticesinde gerçekleşmiştir. Gaznelilerden sonra 1857 yılına kadar yaklaşık sekiz asır süren Alt kıtadaki Türk hâkimiyeti, Babür Türk Devleti'nin İngilizler tarafından yıkılmasıyla sona ermiştir. Halifeliğin Osmanlı Devleti'nde bulunmasından ötürü de Hint Müslümanları ve Türkler arasındaki yakın ilişkiler giderek güçlenmiştir. Vatanının İngilizler tarafından sömürülmesine başkaldıran Muhammed İkbal, Türklerin bağımsızlıklarından taviz vermeyerek hürriyet aşkıyla dolu olduklarını, bağımsızlığın onlar için ölüm kalım meselesi olduğunu ve bu yolda gösterdikleri gayrete her zaman saygı duymuştur. Türklerin sevinci, üzüntülerini de kendi üzüntüsü olarak görmüştür. İkbal, Türklere duyduğu derin muhabbetle manevi duyguların yanı sıra yaptığı toplantılarla Hint halkından onlar için maddî destek de toplamıştır. Türklerin Kurtuluş Savaşı mücadelesinde sergiledikleri üstün başarılar ile Hint Alt Kıtası'nın yenilmez olarak gördükleri İngilizlere karşı bakış açılarının da değiştiğini dile getiren İkbal, bağımsızlığın önemine değinmiş, Türklerin Alt kıta insanını cesaretlendirerek yol gösterdiğine de dikkat çekmiştir. Döneminin önemli Türk şahsiyetleri ile de iyi ilişkiler kuran İkbal, İslamcılık akımının kurucu lideri olarak gösterilen Said Halim Paşa'yla fikir alışverişinde bulunmuştur. Kurtuluş Savaşı mücadelesinde Türklerin gösterdiği büyük gayreti ve cesareti takdir eden Muhammed İkbal, Türkleri kötüye giden vaziyetin kurtarıcısı ve İslam âleminin öncüsü olarak görmektedir. Bu çalışmada İkbal'ın Türkler hakkındaki görüşlerine ve şiirlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hint alt kıtası, Muhammed İkbal, Türkiye, Türk, Millî Mücadele

Atıf / Cite as: İşsever, Muhsin Ramazan. "Muhammad Iqbal And The Turks". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 243-257.

1. The Life of Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal's ancestors were followers of the Hindu religion and belonged to the Kashmiri Brahmin class, which was at the top of the caste system.

Descendants of Iqbal's lineage still live in the Kashmir region today. In the Hindu religion, Brahmins were considered sacred, and the Brahmins of Kashmir also had a special status in terms of knowledge. In the 17th century, under the influence of a saint, Iqbal's great-grandfather embraced Islam and took the name Salih, leading other family members to convert to Islam. Due to religious differences that arose within the family, his great-grandfather Salih and other family members who had become Muslims left Kashmir and settled in Sialkot.¹

Muhammad Iqbal was born in 1877 in the town of Sialkot in the province of Punjab, close to the border with Kashmir, within the present boundaries of Pakistan. "Iqbal's father, Nur Muhammad (1837-1930), was a pious and ascetic individual. His mother, Imam Bibi, was also a pious woman. Iqbal was born into this family environment. Naturally, his father wanted Iqbal to be brought up in accordance with Islamic traditions".² Muhammad Iqbal received a traditional education, studying the Qur'an and religious sciences, before enrolling at the Mission College, which offered English-style education. After completing his associate's degree there, he moved to Lahore and continued his education at the Government College, graduating with a bachelor's degree in 1897. While pursuing his

¹ Abdulsalam Nedvi, *İkbal-i Kamil* (Azamghar: Dar'ul Musannefin Shibli Academy, 2009), 7.

² Halil Tokar, *Cavidname* (İstanbul: Kaknüs Publications, 2014), 14.

master's degree in philosophy, he met the renowned British professor Sir Thomas Arnold.³ In accordance with the advice of his mentor Thomas, Muhammad Iqbal travelled to Europe in 1905 to pursue his education, remaining there until 1908. Upon completion of his degree in moral philosophy at Trinity College, Cambridge, he proceeded to earn his doctorate in philosophy at the Ludwig Maximilians University in Munich, Germany, in 1907. His doctoral thesis, entitled 'The Development of Metaphysics in Persia', was well-received in Europe.⁴ Upon returning from Germany to England and passing the bar examination, he obtained a law diploma from the Faculty of Political Science in London. Iqbal, whose reputation in Europe was growing in tandem with his output, delivered numerous lectures in which he articulated his perspectives on Islam. During his tenure in England, Muhammad Iqbal commenced his political career, joining the Muslim League in London, where he gained considerable esteem.⁵ Additionally, he briefly taught Arabic at the University of London in the capacity of a professor, substituting for his mentor Arnold.

Upon returning to his homeland on 27 July 1908, Iqbal commenced his tenure as a philosophy professor at Lahore Government College, while simultaneously maintaining his independent legal practice. In a letter to Maharaja Kishen Pershad, he delineated the following description of this period of his life:

Upon my return from England, I was appointed as the Senior Professor of Philosophy at Lahore Government College. Although the position was offered to me on a permanent basis, I declined. I served in this role for approximately 18 months, from May 1909 to January 1911. The British Government's reliance on my services was such that, due to my teaching commitments, I was unable to attend court sessions in the mornings. Consequently, the State High Court arranged for all my cases to be heard in the afternoons. This arrangement continued for the entire duration of my tenure.⁶

On 6 February 1909, Iqbal was appointed General Secretary of the Anjuman-i-Kashmir-i-Musalmān (Kashmir Muslim Assembly) in Lahore. He was subsequently elected as a member of the General Assembly of the Anjuman-i-Himayat-i-Islam on 30 January 1916. Iqbal's popularity continued to grow, and in 1922, he was knighted by the British government. In 1926, he was elected to the Legislative Assembly. In a series of lectures delivered between 1928 and 1929, Muhammad Iqbal articulated his foundational philosophy. The ideas presented in these lectures were subsequently published in 1930 in a book entitled *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.⁷ Aware of the

³ Erkan Türkmen, *Urdu Edebiyatında Şiir Evreleri* (Konya: Atlas Basımevi, 1992), 64.

⁴ Muhammed Husein, *Allama İqbal* (Delhi: Aligarh Press Nai Sarak, 1939), 17.

⁵ Aslan Reza, *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East (Words Without Borders)* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2011), 626.

⁶ Nedvi, *İqbal-i Kamil*, 17.

⁷ Stephan Popp, "Muhammad Iqbal – Reconstructing Islam along Occidental Lines of Thought", *Vienna: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019), 204-205.

oppressive nature of the British Empire, which had been granting greater rights and civil service positions to Hindus at the expense of Muslims, who previously held administrative roles, Iqbal was acutely aware of the declining quality of life for Muslims on the subcontinent and the various hardships they faced. Consequently, he advocated for the establishment of a separate state for Muslims. On 29 December 1930, he presided over the annual session of the All-India Muslim League in Allahabad, where he proposed the formation of a separate Muslim state in the northwestern part of India, where Muslims constituted the majority.⁸ This political proposal subsequently constituted a pivotal element in the formation of Pakistan. Iqbal participated as a delegate in the Round Table Conference, which was held in London from 28 September to 20 October 1931. On 10 January 1934, during a visit to the Badshahi Mosque in Lahore, he exhibited the initial symptoms of an illness that would persist for an extended period. Despite undergoing treatment on multiple occasions, his condition continued to deteriorate. In addition to developing throat cancer, he also suffered from cataracts. Muhammad Iqbal passed away on 21 April 1938, in Lahore. His tomb is presently situated at the Badshahi Masjeed.

2. Iqbal's Works

2.1. Urdu Works:

Ilm-ul İqtisad (The Science of Economics) - 1904

Bang-i Dera (The Call of the Marching Bell) - 1924

Bal-i Jibril (Gabriel's Wing) - 1935

Zarb-i Kalim (The Blow of Moses) - 1936

2.2. Persian Works:

Asrar-i Khudi (The Secrets of the Self) - 1915

Rumuz-i Bekhudi (The Secrets of Selflessness) - 1918

Payam-i-Mashriq (The Message of the East) - 1922

Zabur-i Ajam (Persian Psalms) - 1927

Javid Nama (The Book of Eternity) - 1932

Musafir (The Traveller) - 1934

Pas Cheh Bayad Kard ay Aqwam-e-Sharq (What Should Then be Done O People of the East) - 1936

⁸ Abdul Rashid Moten, "Iqbal: A Chronology", *Malaysia: Intellectual Discourse* 2/10 (2002), XVI.

Armughan-e-Hijaz (The Gift of Hijaz) - 1938⁹

2.3.English Works:

The Development of Metaphysics in Persia (The Development of Metaphysics in Persia) - 1907

The Reconstruction of Religious Thought in Islam (On the Reconstruction of Religious Thought in Islam) - 1930

Stray Reflections (Stray Reflections) - 1961¹⁰

3. Turkish-Indian Subcontinent Relations

The relationship between Türkiye and India was initially forged through Alp Tigin, the founder of the Ghaznavid Sultanate.

Alp Tigin emerged victorious in two battles against the Hindu Shahi ruler Jayapala. A treaty was concluded with Jayapala, which required him to pay one million dirhams and deliver fifty elephants, in addition to relinquishing certain fortresses and towns in the border region to the Ghaznavids. However, Jayapala contravened the treaty and formed an alliance with other Indian rajahs of Northern India. He advanced towards Ghazni with a considerable military force, reinforced with elephants, but was ultimately defeated once more in the year 986 (376 AH). In the aftermath of this victory, Alp Tigin extended his dominion over the territories between Lamghan and Peshawar.¹¹

Subsequently, the Ghaznavid Sultanate, under the son of Alp Tigin, Mahmud of Ghazni, became a sultanate following his 17 campaigns in India. These campaigns laid the foundations for Turkish dominance in the Indian subcontinent, which would last for years. As Mehmet Fuat Köprülü observed, the principal function of this Turkish sultanate, which was exclusively a military institution and not grounded in a national identity, was to facilitate the expansion of Islam into Northern India. This laid the foundation for the subsequent establishment of a strong presence for Islam in Punjab and prepared the way for the emergence of Turkish or Muslim states.¹²

The Turkish Delhi Sultanate, established in India's capital, Delhi, and predominantly ruled by sultans of Turkish origin and succeeded the Ghaznavid State in ruling the subcontinent. The Sultanate was able to extend its protection to other states in India and re-establish Turkish-Islamic dominance in the region. The Turkish Delhi Sultanate

⁹ The poetry anthology comprises two-thirds Persian and one-third Urdu texts.

¹⁰ This work, which serves as a sort of notebook for Muhammad Iqbal, was published by his son Javid Iqbal in 1961.

¹¹ Doğan Merçil, "Sebük Tegin" (İstanbul: TDV İslam Andiklopedisi, 2009), 263.

¹² Mehmet Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi* (İstanbul: Kanaat Matbaası., 1923), 123-124.

facilitated India's integration into the global economy and promoted the advancement of science, literature, and the arts. It provided patronage to numerous poets, writers, artisans, and scholars, thereby fostering a rich cultural and intellectual environment.

The Mughals, established by Babur Shah, the final representative of the Indo-Turkish sultanate (1526-1857), came to exert control over a significant portion of the territories that encompass Afghanistan, Pakistan, India, and Bangladesh in the present day. However, due to internal strife and the subsequent exploitation of these disturbances by the British and other European countries, the British emerged as the sole dominant power in the region. Following the Sepoy Mutiny of 1857, they put an end to the Mughal Sultanate, achieving their objectives.

Aurangzeb Alamgir's death (reign: 1658-1707) signaled the onset of the sultanate's rapid decline, plagued by internal succession disputes, conflicts among state officials, and rebellions. On the domestic front, the sultanate was riven by disputes over the succession to the throne, conflicts between the viziers and state officials, and rebellions. On the external front, the sultanate faced a series of destructive invasions, particularly from Nader Shah Afshar in 1739. The sultanate was further weakened by the invasions of 1747 and 1757, led by Afghan ruler Ahmad Shah Abdali (reign: 1747-1773). These invasions resulted in the sacking of the sultanate's capital, Delhi, and ultimately exhausted the state's entire strength. Since the 16th century, the British, who had initially entered India as traders but subsequently exploited the region's political instability to gain significant influence, found the sultanate an easily conquerable opponent.¹³

Following the demise of Babur Shah, the influence of Turk culture and the Turk's language began to wane, giving way to Persian and subsequently Urdu. The Mughal Sultanate's most significant legacy in India was its architectural heritage, exemplified by the Taj Mahal in Agra.

Despite the extensive borders of the Ottoman Sultanate reaching from Vienna in the west to Morocco in the east, and from the Caspian Sea in the north to the south, there was no direct connection with India. The initial contact between the Ottoman-Anatolian Turks or Turkish people of Türkiye and India occurred following the conclusion of the Mughal era (1857) and the subjugation of Indian Muslims under British colonial governance. This relationship was characterised by a profound sense of affinity towards the Ottomans, a bond forged through the tenets of Islamic brotherhood, and a tangible expression of allegiance to the Caliphate. The Khilafat Movement was initiated by Indian Muslim communities to provide support to the Ottoman Sultanate during its period of adversity. This movement facilitated the unification and harmonisation of Indian Muslims.¹⁴ The Ottoman State was regarded as the exemplar of Islamic rule by the colonised Indian

¹³ Halil Toker, "Hint-Türk İmparatorluğu'nun Son Temsilcisi Bahâdur Şah Zafer", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 60.

¹⁴ Mehmet Kemal Çakmakçı, "Caliyanvala Bağ Hadisesinin Saadat Hasan Manto'nun 1919 Kî Ek Bât ve Temaşa Adlı Öyküleri Bağlamında İncelenmesi", *Şarkiyat Mecmuası* 43 (2023), 190.

Muslims. Such actions were regarded as attacks on their homeland, and thus met with a serious response. During the 1877-1878 Ottoman-Russian War, the Tripolitanian War, the Balkan Wars, and the War of Independence, they utilised all available resources to provide assistance.

A review of Urdu literature reveals a substantial corpus of works pertaining to the Ottoman Sultanate, Türkiye, and the Turks. The period in question, commencing with the Serbian Uprising in 1804 and extending to the present day, is characterised by a substantial corpus of literature. The states established by the Turks in India and their contributions to language and literature have naturally resulted in a centuries-long fusion of societies. Furthermore, the profound impact that the Ottomans' possession of the caliphate had on Indian Muslims has resulted in the formation of a strong sense of sympathy and allegiance towards Türkiye and the Turks among the people of the region.¹⁵ A considerable number of writers have incorporated the periods in which the Turks lived into their works. Notable authors such as Muqimi, Shibli Nomani, Mir Amman Dehlvi, Maulana Zafar Ali Khan, Muhammad Iqbal, Jagan Nath Sarsar, Sajjad Hyder Yildirim, and Niaz Fatehpur have incorporated the Turks and the events they experienced into their works. In the initial stages of Urdu language formation, the term "Turk" was employed as a synonym for "Muslim."

In the 20th century, the issues pertaining to the Turks held religious significance for Muslims across the globe. The sentiments of Muslims were significantly impacted by a series of events, including the Turkish-Russian War (93 Harbi), the 1897 Turkish-Greek War, the Balkan Wars, the Tripolitanian War, and World War I. Additionally, the attacks by European states from 1908 to 1914 resulted in the loss of numerous territories previously under the protection of the Turks. The loss of these territories constituted a significant setback for Muslims, causing considerable distress within the Islamic world. Upon the Turks' entry into World War I, concerns pertaining to the Arabian Peninsula, the holy places, and the Caliphate emerged. This was due to the fact that, in the event of a Turkish defeat, Muslims would no longer have a refuge to which they could turn. At that time, the Turks were the sole remaining independent state for all Muslims worldwide. As long as the Caliphate remained with the Turks, there was always hope for Muslims. However, due to the increasing political turmoil, the Turkish army began to become disorganized.

Subsequently, the defeat of the British forces at Gallipoli and Kut al-Amara by the Turks, which had previously been perceived as invincible by the Indian populace, elicited a profound sense of elation in Muhammad Iqbal. The victories achieved by the Ottoman State served to reinforce Iqbal's interest and affection for the Turks. Iqbal, a rational and reformist writer, was aware of the importance of the Caliphate but placed a greater

¹⁵ Halil Toker, "Urdu Dili ve Edebiyatında 'Turk' ve 'Turki' Kelimelerinin Kullanımına Dair", *Şarkiyat Mecmuası* 9 (2011), 74.

emphasis on the independence of nations. He emphasised the importance of independence by stating, "Iqbal considered independence to be more supreme and essential than the Caliphate. If something had to be sacrificed for the sake of independence, it could be appropriate to sacrifice the Caliphate"¹⁶. He emphasized the importance of independence.

During the period in which Iqbal lived, certain Muslim states were under the governance of European powers. Despite the fact that Western states had effectively colonised other nations, they were ultimately unable to subjugate the Turks, who were determined to retain their independence. Iqbal, who asserted that the Turks were the sole nation to have attained complete autonomy, posited that: "It is evident that among the Muslim nations, only the Turks have emerged from their dogmatic state of mind to achieve personal consciousness. Türkiye is the only country that demands the right to intellectual freedom. "It is the only nation that has successfully transitioned from an idealised state to a tangible reality, and this transformation has not been without challenges."¹⁷ Such statements serve to illustrate this assertion. Iqbal incorporated the Turks and Muslim societies into his oeuvre. He evaluated Muslims from diverse geographical regions without differentiating on the basis of race or language, considering them collectively within the context of Islam. Iqbal, who held the Turkish nation in high regard, acknowledged the passion for liberty that he perceived to be a defining characteristic of the Turkish people. He also recognised the importance of national independence to the Turkish people, and he respected their efforts to achieve it. Muhammad Iqbal was closely involved with the Turks during his lifetime, sympathising with their struggles and drawing inspiration from the Turks' fight against the Italians in the Tripolitanian War. In his poem 'In the Presence of the Prophet', he presented a vial containing the blood of martyrs to the Prophet, thereby attributing a sanctity to the Turkish Nation:

(...)

The angels conveyed me to the presence of the Prophet,

To the presence of the possessor of the verse of mercy, they conducted me.

The Prophet declared: O nightingale of the Hijaz Garden,

Each bud is disintegrating with the fervour of your impassioned entreaty.

(...)

I have brought a bottle to present to you.

¹⁶ Akil Muinuddin, "Turkî mein Urdu ke Sad Sala Čeşni ke Moki' per beynel Akvamî Edebî or İlmî Mecelle se Mahî İrtibat istanbul ka Şumara-i Has be Unvan "Türkî or Cenubî Aşyâ", *İrtibat*, (2015), 66.

¹⁷ Muhammed İqbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Beste Yılmazoğlu (Araf Yayınları, 2014), 194.

It contains a substance that even heaven does not hold.

It is imbued with the honour of your Ummah,

Carries the blood of the martyrs of Tripoli.¹⁸

During the First Balkan War, the city of Edirne was subjected to a five-month siege by Bulgarian and Serbian forces. The commander of the Turkish army in Edirne, Ghazi Şükrü Pasha, successfully repelled the attacks for a period of five months. However, due to the insufficient number of troops, the lack of adequate military equipment and the critical shortage of food supplies, the city was ultimately occupied by enemy forces on 25 March 1913. Consequently, Şükrü Pasha and other senior commanders were captured.¹⁹

The Siege of Edirne was widely covered in the press of the Indian subcontinent, and the fundraising activities initiated by Indian Muslims demonstrated their unwavering support for the Turks. As the siege continued and food shortages became apparent, the public began to supply provisions. However, upon learning that non-Muslims had also contributed to the supplies, the Edirne Qadi initiated a process of returning the collected items. This process is described by Muhammad Iqbal in his poem titled "The Siege of Edirne," found in his work "Bâᅡ-ı Dârâ," as follows:

When the battle of Truth and Falsehood began in Europe,

The Truth was compelled to take up the dagger.

The dust of the Cross encircled the moon,

Şükrü Pasha remained besieged in the Fortress of Edirne.

The Muslim soldiers' ammunition was exhausted,

The face of hope vanished from sight.

At last, by the Turkish commander's decree,

Martial law was enacted throughout the city.

Everything was transferred to the army's depot,

¹⁸ Muhammed İkbâl, *Hareket Zili*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Publications, 2019), 168.

¹⁹ Molana Gulam Rasul Mihr, *Matalib-i Kelam İkbâl Urdu* (Lahore: Gulam Ali Printers., ts.), 380-381.

The hawk became dependent on the sparrow's sustenance.

However, upon hearing this matter, the city's mufti

Fumed with rage, turning into the lightning of Mount Sinai.

The property of the dhimmi is forbidden to the Muslim army,

The fatwa spread throughout the entire city.

The army did not touch the property of Jew and Christian,

Muslims were compelled to submit to the command of Allah.²⁰

This event, which Muhammad Iqbal discusses, occurred during the Siege of Edirne. In this poem, Iqbal states that Turks not only comprehend the true meaning of Islam, but also show their devotion to religion.

Iqbal opposed nationalism, which also led to the disintegration of the Ottoman Sultanate. He stated that civilization is not related to color, ancestry and race, and that these concepts stem from contemptuous feelings. He stated in his poem "The Islamic World" that those who engage in tribalism will be erased from the page of history:

Let the Muslims unite in service to the Masjid al-Haram,

From the banks of the Nile to the lands of Kashgar.

Those who discriminate based on lineage and race will be erased,

Be they grand tent-dwelling Turks or noble Arabs²¹

The Hashemites have brought distress to the dignity and honor of the Islamic faith. They have spilled the blood of the Turks who fought in the name of Islam onto the soil. The Turks have battled with their lives against Europeans to protect the Islamic faith. While Muslims struggled with calamities, the forces of Falsehood and oppression were ready to pit Muslim against Muslim, aiming to erase and annihilate them from history. "In response to the actions of Hussein bin Ali, the Sharif of Mecca who rebelled against the Ottomans and declared himself King of Hejaz, Iqbal penned these critical lines in his poem 'Hidhir-i Râh'"²²

²⁰ Arzu Çiftsüren, *93 harbinden sonra Hindistan-Pakistan alt kıtasında Urduca ve Farsça şiirde Türkiye ve Türkler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora, 2013), 164-166.

²¹ Muhammed İkbâl, *Bang-i Dera* (Lahore: Sang-i Mil Publications, 1997), 155.

²² Çiftsüren, *93 harbinden sonra Hindistan-Pakistan alt kıtasında Urduca ve Farsça şiirde Türkiye ve Türkler*, 236.

The Hashemite is trading the honor of the Islamic faith,

The hardy Turk is bleeding in the soil.

There is fire, there is the son of Abraham, there is also Nimrod

Is it necessary to put someone back to the test?²³

Iqbal was inspired by the victories achieved by the Turkish armies in the struggle for independence, despite the limited resources at hand. According to Iqbal, this victory has been a beacon of hope for the Muslim world. The West's attack on Muslims has served to reignite the fire of unity, awakening the Muslims who were in slumber. Instead of driving the Turks to despair, the seeds of discord and corruption spread by the Westerners, along with oppression and pressures, have only strengthened and bonded them further, earning Iqbal's respect through their struggle and heroism.

The West's onslaught has made a Muslim truly a Muslim.

Just as pearls are formed by the harsh waves of the sea.

The grace from the court of the Divine is about to be bestowed upon the believers once again,

The grandeur of the Turkmen, the intellect of the Indian, and the eloquence of the Arab.²⁴

During a period when the Committee of Union and Progress was actively involved in politics, Said Halim Pasha, one of the pioneering leaders of the Islamic movement and who assumed the Grand Viziership of the Ottoman Sultanate, embraced religious reform. Believing that the salvation of the Muslim world could be achieved through religious reform, Halim Pasha also saw this salvation in freedom and development. Despite his education in Switzerland and familiarity with Western culture, Said Halim Pasha remained true to his cultural heritage. "Said Halim Pasha identifies the notion that we must inevitably Westernize over time, in order to escape national backwardness and ascend, as a misconception that has led to the most significant error which rendered all our efforts fruitless. This erroneous belief has given rise to the conviction that we are doomed to imitate Western nations in every aspect for our salvation, which is just as bad and misplaced as the other."²⁵ According to Halim Pasha, to reform in religion is to adapt to societal and scientific developments without causing any harm to the religion itself, while remaining faithful to its essence. "To become Islamic" means to accept the fundamental principles of Islam related to belief, morality, society, and politics in an

²³ İqbal, *Bang-i Dera*, 151.

²⁴ İqbal, *Bang-i Dera*, 156.

²⁵ M. Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa ve Fikirleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/22 (2019), 66.

absolute sense, to interpret these elements with the changing times and environments, thereby expanding their content, and to apply them fully and integrally, thus becoming Muslim—in other words, to become a perfect Muslim in every aspect”²⁶. Concepts such as liberty and equality have caused controversies in the West for many years. However, when evaluated within the framework of Islam, it is evident that these ideas are already present in Islamic morality and have not caused the same uproar as in the West. “Said Halim Pasha, by bringing new dimensions to the concepts of liberty and equality from an Islamic perspective, has stated that they do not express negativity and confusion in the Islamic society as they do in the West. Pasha has tried to rediscover the essential truths of liberty, equality, and solidarity, as expressed by Muhammad Iqbal,”²⁷ Said Halim Pasha advocated for the freedom of independent reasoning (ijtihad) within Islam, on the condition that it conforms to the spirit of Islam and the laws of Sharia, and he spoke of the necessity of religious reform.

Newspapers representing Indian Muslims closely followed the battles fought by the Turks, and the commencement of the National Struggle under Mustafa Kemal’s leadership, as well as his achievements in Gallipoli, sparked excitement in Muhammad Iqbal and among Indian Muslims. The struggles waged by the Turks also altered their perception of the British, whom they had considered invincible in the Indian Subcontinent. Mustafa Kemal and his soldiers’ efforts to change the dire fortunes of Muslims were met with both material and spiritual support from Muhammad Iqbal. In this respect, he wrote poems that expressed admiration for the Turks and Atatürk. An example is his poem “Address to Mustafa Kemal Pasha,” which speaks of the courage of the Turkish soldier:

*Through the agency of a nation itself,
We became privy to the hidden secrets of the house of fate.
We were sparks deprived of burning,
Yet with its gaze, we became the sun of the world.
Our fame had once torn through the heavens,
Our voice used to rise high, now it's merely a whimper.
The prey we caught without traps had filled our horses' saddles,
Since we abandoned bow and arrow, we have been the ones stabbed.
Wherever you find a path, spur your horse,*

²⁶ Bostan, “Said Halim Paşa ve Fikirleri”, 63.

²⁷ Bostan, “Said Halim Paşa ve Fikirleri”, 81.

*Caution has often brought us shame.*²⁸

In this poem, Muhammad Iqbal speaks of the Prophet's teachings, suggesting that our fate is determined only by our efforts and subsequent reliance on God. We, who were once aimless, have eradicated the darkness of disbelief and polytheism from the world through the teachings of our Prophet. He emphasizes that Muslims once ruled the world and had a say everywhere, but after falling into the trap of materialism, they lost their former glory. Muslims had conquered many places without shedding blood, but after ceasing to fight and focusing on worldly affairs, they went from being hunters to the hunted. However, Turks changed this situation, awakening a nation from its slumber and achieving great success despite inadequate resources. Iqbal also expressed in his poems Turks' progress in this direction.

Muhammad Iqbal regarded Mustafa Kemal Atatürk as a great leader and saw him as the commander of Islam's last soldiers. In a sermon delivered during the Eid al-Adha prayers at the Badshahi Mosque, he spoke the following words about Atatürk: "Let us pray, my brothers, that this flag never falls from those battlements until the end of time. May the sun of Islam never dim, may Allah assist the Great Leader Mustafa Kemal, who defends Muslims against Christians. May He grant victory to Islam's last soldiers".²⁹ Muhammad Iqbal's supportive stance towards Mustafa Kemal also translated into financial support for the Turkish Nation. In another poem about Mustafa Kemal, who fought for the independence of the Turkish Nation, he mentions:

The savior of the nation embarked on a journey with such fame and honor,

*That those imprisoned for centuries became mere spectators through the keyhole!*³⁰

The struggles of Mustafa Kemal for independence have been a guiding light and a source of inspiration for Indian Muslims. He has been an exemplar of courage against the Westerners, whom they thought invincible.

Conclusion

The relations between Turks and India in the Indian Subcontinent, which began with the Ghaznavids and continued for eight centuries until the fall of the Mughal Sultanate in 1857, have been characterized by the Turks' establishment of good relations with the local population without discrimination based on religion, language, or race. Later, European states, especially the British, came to the region for trade purposes, established colonies in the Subcontinent, and engaged in missionary activities.

²⁸ Huzur Ahmed Selim, *İntihab-ı Payam-ı Maşrik* (Lahore: İqbal Akademi Pakistan, 1977), 123.

²⁹ Asrar Ahmet, "İki Halk Kahramanı M. Kemal Atatürk ve M. Ali Cinnah" I. Uluslararası Atatürk ve Türk Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri" (1995).

³⁰ Ahmet Bahtiyar Eşref, "Türkler ve İqbal", *Muhammed İqbal Kitabı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Publications, 1997), 62.

In 1857, the British, who put an end to the last Turk Sultanate, the Mughal State, became the absolute rulers of the region. Following the failure of the Independence Struggle that occurred at this time due to the harsh sanctions imposed by the British on the local population, the British viewed Muslims as responsible for this struggle. They impoverished them by forcibly seizing their properties and excluded them from official positions.

Figures such as Sir Seyyid Ahmed Khan, Muhammad Ali Jinnah, the Ali Brothers, and Muhammad Iqbal led the charge against the oppression and tyranny, fostering unity in the region and paving the way for the emergence of present-day Pakistan as an independent state. Throughout his life, Muhammad Iqbal harbored deep love and respect for the Turks. Closely following the struggles of the Turks, Iqbal believed that their example could guide his own country to independence. In various conferences and meetings, he narrated the struggles of the Turks to the local populace and featured them in his works. He also closely followed the National Struggle and Mustafa Kemal Pasha, whom he saw as the last hope of the Muslim world and a great figure leading his nation to independence.

In our study, we have attempted to explore the concept of ‘Turk’ in Muhammad Iqbal’s perspective, his views on some prominent Turkish figures, and how the struggle of the Turks for their independence was reflected by the philosopher-poet.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Muhsin Ramazan İşsever

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmet, Asrar. "İki Halk Kahramanı M. Kemal Atatürk ve M. Ali Cinnah" I. Uluslararası Atatürk ve Türk Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri". 1995. Erişim 07 Ağustos 2024. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78705/iki-halk-kahramani-m-kemal-ataturk-ve-m-ali-cinnah---dr-.html>
- Bostan, M. Hanefi. "Said Halim Paşa ve Fikirleri". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/22 (2019), 53-90.
- Çakmakçı, Mehmet Kemal. "Caliyanvala Bağ Hadisesinin Saadat Hasan Manto'nun 1919 Kî Ek Bât ve Temaşa Adlı Öyküleri Bağlamında İncelenmesi". *Şarkiyat Mecmuası* 43 (2023), 187-199. <https://doi.org/10.26650/jos.1297102>
- Çiftsüren, Arzu. *93 harbinden sonra Hindistan-Pakistan alt kıtasında Urduca ve Farsça şiirde Türkiye ve Türkler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Doktora, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=Q8ARNIAWfEi9xpuCj2-Qig&no=t5ZY1xWIVwob4wkjDCQWFg>
- Merçil, Doğan. "Sebük Tegin". 262-263. İstanbul: *TDV İslam Andiklopedisi*, 2009.
- Eşref, Ahmet Bahtiyar. "Türkler ve İqbal". *Muhammed İqbal Kitabı*. 54-67. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Publications, 1997.
- Husein, Muhammed. *Allama İqbal*. Delhi: Aligarh Press Nai Sarak, 1939.
- İqbal, Muhammed. *Bang-i Dera*. Lahore: Sang-i Mil Publications, 1997.
- İqbal, Muhammed. *Hareket Zili*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Publications, 2019.
- İqbal, Muhammed. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. Beste Yılmazoğlu. Araf Yayınları, 2014.
- Köprülüzade, Mehmet Fuad. *Türkiye Tarihi*. İstanbul: Kanaat Matbaası., 1923.
- Mihr, Molana Gulam Rasul. *Matalib-i Kelam İqbal Urdu*. Lahore: Gulam Ali Printers., ts.
- Moten, Abdul Rashid. "İqbal: A Chronology". *Malaysia: Intellectual Discourse* 2/10 (2002), XI-XVII.
- Muinuddin, Akil. "Turkî mein Urdu ke Sad Sala Čeşni ke Moki' per beynel Akvamî Edebî or İlmî Mecelle se Mahî İrtibat istanbul ka Şumara-i Has be Unvan 'Türkî or Cenubî Aşyâ'". *İrtibat*, 55-78.
- Nedvi, Abdulselam. *İqbal-i Kamil*. Azamghar: Dar'ul Musannefin Shibli Academy, 2009.
- Popp, Stephan. "Muhammad Iqbal - Reconstructing Islam along Occidental Lines of Thought". *Vienna: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019), 201-229.
- Reza, Aslan. *Tablet & Pen: Literary Landscapes from the Modern Middle East (Words Without Borders)*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 2011.
- Selim, Huzur Ahmed. *İntihab-ı Payam-ı Maşrik*. Lahore: İqbal Akademi Pakistan, 1977.
- Toker, Halil. *Cavidname*. İstanbul: Kaknüs Publications, 2014.
- Toker, Halil. "Hint-Türk İmparatorluğu'nun Son Temsilcisi Bahâdûr Şah Zafer". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2004), 59-77.
- Toker, Halil. "Urdu Dili ve Edebiyatında 'Turk' ve 'Türkî' Kelimelerinin Kullanımına Dair". *Şarkiyat Mecmuası* 9 (2011), 71-79.
- Türkmen, Erkan. *Urdu Edebiyatında Şiir Evreleri*. Konya: Atlas Basımevi, 1992.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 258-282/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 258-282

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF YAZMALARI

Sümeyra GÜRPINAR

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi, Burdur

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Master's Student Burdur/Türkiye

gurpinarsumeyra@gmail.com

orcid.org/0009-0008-4779-8212

ror.org/04xk0dc21

Fatih CANKURT

Dr. Öğr. Üyesi Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, Burdur

Assist. Prof. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation, Burdur/Türkiye

fcankurt@mehmetakif.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9352-429X

ror.org/04xk0dc21

Öz

Erken dönem mushaf yazmaları her daim Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu ilginin temelinde Kur'an-ı Kerim'in bir beşer kelamı olduğu noktasındaki iddiaları ispat amacının önemli rol oynadığı tahmin edilmektedir. Zira oryantalistlerin Kur'an tarihi üzerine yaptıkları değerlendirmeler buna işaret etmektedir. Oryantalistlerin erken dönem mushaflar üzerinden ürettikleri Kur'an'ın metin tarihi ile ilgili senaryolara baktığımızda, İslâm dünyasında, karşı tez oluşturabilecek çalışmaların sayısının yeterli olmadığı bilinmektedir. Bu bakımdan söz konusu mushafların varlığından haberdar olarak, günümüz araştırma ve bilim dünyasına bu mushafları kazandırmak elzemdir. Araştırmada Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nin "Islamic Manuscripts" koleksiyonunda bulunan ve tarihleri H. 2-4. yüzyıl arasında değişen 46 adet el yazması mushaf incelenmektedir. Bu eserlerin tamamını bütün ayrıntılarıyla ele almak müstakil bir çalışmaya konu teşkil edecek mahiyet taşıdığı için mushaflar temel fiziksel özellikleri açısından detaylı bir şekilde incelenmiş, kütüphane kaynaklarında verilen bilgilerden de istifadeyle, tanıtılmaya gayret edilmiştir. Çalışmayla, alana ilgi duyan araştırmacılara bir basamak vazifesi ifa edebilme hedefi gözetilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Yazma Eser, Mushaf Tarihi, Erken Dönem Mushaflar, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi

Geliş Tarihi: 24.07.2024

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1521832

Kabul Tarihi: 08.08.2024

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF YAZMALARI

EARLY MUSHAF MANUSCRIPTS FOUND IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE LIBRARY

Abstract

Early mushaf manuscripts have always attracted the attention of Western researchers. It is estimated that the aim of proving the claims that the Holy Quran is a human word plays an important role in the basis of this interest. Because the evaluations made by orientalist on the history of the Quran point to this. When we look at the scenarios related to the textual history of the Quran produced by orientalist based on early mushafs, it is known that the number of studies that can form a counter-thesis is not sufficient in the Islamic world. In this regard, it is essential to be aware of the existence of these mushafs and to bring these mushafs to today's research and science world. In the research, the manuscripts in the "Islamic Manuscripts" collection of the Cambridge University Library, dated 2-4 H. 46 manuscript manuscripts ranging from 10th century to 19th century are examined. Since discussing all of these works in full detail would be the subject of a separate study, the mushafs were examined in detail in terms of their basic physical properties, and an effort was made to introduce them by making use of the information provided in the library resources. The aim of the study was to serve as a stepping stone for researchers interested in the field.

Keywords: Quran, Manuscripts, History of Mushafs, Early Mushafs, Cambridge University Library

Atıf / Cite as: Gürpınar, Sümeyra - Cankurt, Fatih. "Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde Bulunan Erken Dönem Mushaf Yazmaları". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 258-282.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm vahiy yolu ile Hz. Muhammed'e indirilmiş, o indirilen âyetleri ezberleyerek¹ büyük bir titizlikle ashâbına tebliğ etmiştir. Aynı titizlik içerisinde Allah Rasûlü'nden âyetleri şifâhen alan ashâb, Kelamullâhı hıfzedip yazı ile de muhafaza altına almışlardır. Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) "Biz Rasûlullah'ın huzurunda Kur'an'ı deri parçalarına yazardık"² sözü Kur'an'ın Rasûlullah döneminde mevcut malzemeler³ üzerine yazıldığını göstermektedir. Bununla beraber ashâb-ı kirâm'dan bazıları Rasûlullah'ın tebliğ ettiği âyetleri peyderpey yazıp, kendilerine hususî bir mushaf oluşturmuşlardır.⁴ Hz. Peygamberin vefatının ardından hilâfet görevine gelen Hz. Ebubekir (ö. 13/634) döneminde, birtakım sebeplerden⁵ mütevellit muhtelif malzemelerde yazılı Kur'an

¹ Kiyâme 75/16

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fedâilu's- Sahâbe* nşr. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1983), "Fedâilu's- Sahâbe", II (No. 906); Ebû Bekr b. Ebû Şeybe Abdullâh b. El-Absî, *el-Musannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî (Riyad, Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015), "el-Musannef", XI (No. 74).

³ Kullanılan malzemelerle ilgili bilgi için bkz. Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), s.43; Kasım Şulul, "Cem'ü'l- Kur'an (Kur'an-ı Kerim'in Mushaf Haline Getirilmesi)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1, (Aralık 2016),18.

⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Meşâhif*, nşr. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 39-60; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), XXXI/254.

⁵ Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el- Bağdadî el-Hâzin, *Lübabü't- te'vil fi meani't-tenzil, tefsîrül-Hâzin*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmîyye, 2010), 1/9.

âyetleri cem' edilmiştir.⁶ Hz. Osman (ö. 35/656) dönemine gelindiğinde ise, Hz. Ebubekir zamanında iki kapak arasına alınan mushaf, istinsah edilerek dönemin önde gelen İslâm beldelerine gönderilmiştir.⁷ Hareke ve noktalama olmadan istinsah edilen bu mushaflar bütün sahih kıraatleri ihtiva ediyordu.⁸ "Aynı hat ile ifade edilemeyen çok az sayıdaki kıraatler ise, muhtelif mushaflara tevzî edilmişti".⁹ Yaklaşık on dört asır önce yazılan bu nüshaların, yüzyıllar boyunca metninde herhangi bir değişim sürecine girmeden günümüze ulaşmış olmasında herhangi bir şüphe yoktur. Farklı müze ve kütüphanelerde bulunan erken dönem mushaflar da bunun somut kanıtıdır.

Genişleyen İslâm coğrafyasıyla birlikte tarihin seyri içerisinde birçok el yazması mushafın olduğu bilinmektedir. Bu mushaflardan kimisi Kur'an-ı Kerîm'in tamamını içermekte, kimisi de belirli sûre veya cüzü kapsamaktadır. Bu el yazması mushaflara ülkemizdeki kütüphanelerde de rastlanmaktadır. İlk dönemde ve sonraki yüzyıllarda yazılan mushaflar, oryantalist araştırmacıların da dikkatini çekmiş, İngiliz şarkiyatçısı Watt'ın söylemiyle "İslâm' la yapılacak entelektüel savaş için ilmî temel oluşturacak"¹⁰ argümanlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu sebeple de Kur'an tarihi ile ilgili araştırmalar başlamıştır.¹¹ 18. yüzyılın başlarına gelindiğinde bu araştırmalar için kullanacakları kaynak olan el yazması mushafları Batı'ya taşıyan oryantalistler, 250 bin civarı eseri ele geçirmişlerdir.¹² Müsteşriklerin tenkitli bir Kur'an neşrini gerçekleştirmek için Münih'te kurdukları merkez; İkinci Dünya Savaşı sırasında bombalanması neticesinde birçok el yazması nüshanın yok olduğu ileri sürülsede,¹³ Batı'da daha birçok kütüphane ve müzede el yazması mushaf bulunmaktadır.¹⁴

1209 yılında kurulan Cambridge Üniversitesi, dünyanın en eski üniversitelerinden biri olma özelliğine sahiptir. Toplamda 15 milyondan fazla kitabın bulunduğu 100'den fazla kütüphaneye ev sahipliği yapmaktadır. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi ise Birleşik Krallık'taki Cambridge Üniversitesi'nin ana kütüphanesidir ve üniversitenin 114 kütüphanesinin en büyüğüdür. Kütüphane üniversite içerisinde genellikle "Üniversite

⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî Ulûmi'l- Kur'an*, tahk, Muhammed Fadl (Lübnan: 1972), 1/281-282; Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife Dergisi*, 3, (kış 2002), 70.

⁷ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. (Hâtim Salih Dâmin, Dâru'l-Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 2011.), 124; Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", 70.

⁸ Muhammed İzzet b. Abdülhâdi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs: Tertibü's- suver hasebü'n-nüzûl*, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 1/85.

⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2023), 438.

¹⁰ Watt, William Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1998), 195.

¹¹ Bu husustaki detaylı bilgi için bk. Recep Koyuncu- İdris Yiğit, "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği", *Marife Dergisi* 2, (kış 2022).

¹² Mustafa es-Sibâî, *el-İstîsrâk ve'l-Müsteşrikûn, mâ lehüm, vemâ aleyhim*, nşr. (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî), 74.

¹³ Abdulhamit Birişik, "Pretzl, Otto", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04.07.2024).

¹⁴ Fransız Milli Kütüphanesi, Alman Devlet Kütüphanesi, Metropolitan Museum of Art, Cambridge University Library, Chester Beatty, Brown University Library gibi birçok müze ve kütüphanede erken döneme ait mushaflar bulunmaktadır.

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF

YAZMALARI

Kütüphanesi" olarak anılır ve yaklaşık 8 milyon dokümana ev sahipliği yapar. Bodleian ve British Library'nin aksine birçok kitap açık raf sistemiyle muhafaza edilmektedir. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nin resmi internet sayfasında yer alan bilgiye göre İslami el yazmaları koleksiyonu; 1630'larda Cambridge'deki Arapça biliminin kökenine dayanmaktadır. O zamandan beri koleksiyonun boyutu ve çeşitliliği büyüyerek aralarında Thomas Erpenius, Johann Ludwig Burckhardt, Edwart Henry Palmer ve Edwart Granville Browne'un koleksiyonlarının da bulunduğu 5.000'den fazla esere ulaşılmıştır. Bu yazmalar İslam dünyasının birçok yönüne, inançlarına ve öğrenimine ışık tutmaktadır.¹⁵

Batılı araştırmacıların konuya olan ilgileri küçümsenmeyecek kadar çoktur. Bu bağlamda akla gelen isimlerden birisi Fran-çois Déroche'dur. Erken dönem mushaf incelemeleri birçok araştırmaya kolaylık sağlamıştır.¹⁶ Mühim çalışmalara imza atmış diğer bir isim ise Efim A. Rezvan,¹⁷ dir. El yazması mushafların tasnifi, yazı biçimleri gibi unsurlarını incelediği "Manuscrits Islamiques de la Filiale de Saint-Petersbourg del'Institut d'Etudes orientales, Academie des Sciences de Russie"¹⁷ adlı eseri başvurulmuş önemli kaynaklardandır. Ülkemizde ise el yazması mushaflar üzerine yapılan çalışmalar bulunmakla birlikte, sayısı yabancı araştırmalara oranla oldukça azdır. Tayyar Altıkulaç'ın "Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadîme"¹⁸ isimli eseri erken dönem mushaflar ve Kur'an tarihi alanında nadir bir eserdir. Bununla beraber kadim mushaflar üzerine benzer faaliyetler mevcuttur.¹⁹ Mezkûr çalışmalar genelde bir veya birkaç mushafı inceleme üzerine olup, dış ülkelerdeki mushafların sayısı hakkında bir çalışma olmadığı görülmektedir. Bu sebeple Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki el yazması mushaflar makalemizin araştırma konusunu oluşturmaktadır. Sahip olduğu koleksiyon bakımından oldukça zengin olan Cambridge Üniversitesi Kütüphanesindeki el yazma mushafları tespit etmek önem arz etmektedir. Zira araştırmamıza konu olan bu üniversitedeki yazmalar erken döneme ait olup, içlerinden birkaçının da olsa sahabe veya tâbî'n elinden çıkmış olma ihtimali heyecan vericidir. Bu mushafların her biri, Kur'an tarihine kaynaklık edecek mahiyettedir.

Üniversite kütüphanesinde bulunan ilk dönem el yazması mushaflar envanter numaralarına göre sıralanmış, sayfa ve âyet numaraları belirtilmiş, cildi, varak sayıları,

¹⁵ Cambridge University (CU), "Islamic Manuscripts", (Erişim 26.04.2024).

¹⁶ bk. Fatih Cankurt, "Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 75-90.

¹⁷ Efim A. Rezvan, "Les premiers Corans", *Manuscrits Islamiques de la Filiale de Saint-Petersbourg del'Institut d'Etudes orientales, Academie des Sciences de Russie*, (ed. Yuri A. Petrosyan, Milan, 1994.)

¹⁸ Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadîme* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2015).

¹⁹ Konuyla alakalı benzer çalışmalardan bazıları: Fatih Cankurt, "Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale De France) Arabe 358", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 631-651; Esra Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur'an Elyazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Mayıs 2022), 1-32; Betül Özdirek, "Qur'ân of Groningen University 'uklu Hands 468", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (Eylül 2023), 52-71; Şeyma Genan vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (Haziran 2023), 55-88.

tahmis-ta'şîr²⁰ işaretleri, tezhip süslemeleri ile sûre başlıkları hakkında genel malumata yer verilmiştir. Makalemizde mushaf hakkında verilen bilgiler, kütüphanenin yazma eserler kataloğunda mevcut malumat yanında, kendi tespitlerimize dayanmaktadır. Yazmalar detaylı bir şekilde incelenirken hem mushaf tarihi hem de hat sanatı alanına ilgi duyan araştırmacılara bir basamak vazifesi ifa edebilme hedefi gözetilmiştir.

1. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki El Yazması Mushaf lar

1.1. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Or. 476 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi²¹ yazma eseri yüz dört varaktan müteşekkil olup, sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 12,0 cm, genişliği: 19,8 cm' dir. Her sayfada 7 satır görülmüştür. Yazma, İbrahim sûresi 27. âyetten başlayıp sûre sonuna kadar tamamı, Hicr sûresi 15. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar tamamı, Nahl sûresi ilk âyetten 61. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 96. Âyetinden sûre sonuna kadar tamamı, İsrâ sûresi ilk âyetten 4. âyetin son kelimesine kadar, aynı sûrenin 37. âyetinin yarısından 107.âyetin sonuna kadar, Kehf sûresi 2. âyetin yarısından 57. âyetin ikinci kelimesine kadar, aynı sûrenin 70. âyetin yarısından 74. âyetin sonuna olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen²² malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde yaldızlı, sonraki dönem hareketlerde kırmızı, noktalama ve şedde işaretlerinde ise mavi mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretlerinin üç noktadan oluşan düzenli küme şeklinde olduğu söylenebilir. Tahmis işareti aynı zamanda tâ'şîr işareti olarak da kullanılmış ancak tâ'şîr işareti; içinde âyet sayısının yazdığı bir figür ile sayfa kenarında tekrarlanmıştır. Bununla beraber Nahl sûresi ve İsrâ sûresi başı öncesinden; dekoratif bir süsleme ile ayrılmakta, yaldızlı bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır. Yazma eserin ilk sayfası ile son sayfası dikdörtgen yaldızlı bir panelle süslenmiştir.

1.2. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 743.1 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri iki varaktan müteşekkildir. Cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 18,4 cm, genişliği: 25,3 cm'dir. Her sayfada 18 satır bulunmaktadır. İlk sayfada solmalar mevcuttur. Yazma, Yusuf sûresi 8. âyetten 23. âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada ilk dönem hareketlemeleri mevcut olmakla birlikte, hareketleme ve noktalamaların sonradan eklendiği görülmektedir. Ayrıca âyet sonu

²⁰ Tahmis, her 5 âyetin sonunda, tâ'şîr ise her 10 âyetin sonunda sayfa kenarına konulan tezyini unsurlardan biridir. Bkz. Gülnur Duran, "Tezhip", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04.07.2024).

²¹ Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelen ve 750-1258 yılları arasında hüküm süren hânedan.

²² Hayvan derisinden yapılan yazı malzemesi. Geniş bilgi için bkz. Nuray Yıldız, "Parşömen", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04.07.2024).

işaretlerinin üç noktadan oluşan küme şeklinde olduğu, tahmis ve tâ'sir işareti olarak da kahverengi daire eklemesinin yapıldığı bilgisine yer verilebilir.

1.3. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 743.2 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri iki varaktan müteşekkildir. Cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 13,4 cm, genişliği: 15,5 cm'dir. Her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu varak "MS Add. 1135 Nr Yazma" ile aynı mushafa aittir. Yazma, Tâhâ sûresi 61. âyetin yarısından, 63. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktalama ve âyet sonu işareti bulunmamaktadır.

1.4. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 743.3 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri iki varaktan müteşekkildir. Cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 15,6 cm, genişliği: 18,1 cm'dir. Her sayfada 16 satır bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu varak "MS Add. 1135 Nr Yazma" ile aynı mushafa aittir. Yazma, Sâffât sûresi 114. âyetin son kelimesinden, 154. âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. İkinci sayfada solmalar mevcuttur.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, düzensiz olduğu görülen harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktalama ve âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Görülebildiği kadarı ile tahmis ve tâ'sir işaretleri bulunmaktadır.

1.5. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 770 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yetmiş dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 14 cm, genişliği: 22 cm, yazılı yüksekliği: 10 cm, genişlik: 15 cm'dir. Her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Yazma, Zâriyât sûresi, Tûr sûresi, Necm sûresi ve Kamer sûresini ihtiva etmekle birlikte, bu sûrelerin baş, orta ve son kısımlarından bazı ayetler eksiktir. Rahman sûresinin ise sadece 53. 54. ve 55. ayeti yazma da bulunmaktadır.

Parşömen üzerine yazılmış mushafta ilk dönem harekelerleri mevcut olmakla birlikte, sonradan eklendiği düşünülen noktalama işaretlemeleri görülmektedir. Bütün âyet durakları altın tezhipte işaretlenmiştir. Tahmis ve tâ'sir işaretleri mavi/yeşil zemin üzerine altın harflerle yazılmış, çerçeve içindedir. Tûr ve Necm sûrelerinin başında sûre adı ve yıldızlı süsleme mevcuttur. El yazmasının ön ve arka yüzünde erken dönem geometrik süslemelerde görülmektedir.

1.6. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Or. 771 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yetmiş iki varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 31,0 cm, genişliği: 22,3 cm'dir. Her sayfada 17 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Enfâl sûresi 60. âyetin ortalarından 72. âyetin yarısına kadar, Tevbe sûresi 7. âyetin ortalarından 49. âyetin sonuna kadar, İsrâ sûresi 61. âyetin ikinci harfinden 93. âyetin sonuna kadar, aynı sûrenin 108. âyetinden sûre sonuna kadar tamamı, Kehf sûresi ilk âyetten 24. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 50. âyetin yarısından 82. âyetin ortalarına 102. âyetinden de sûre sonuna kadar tamamı, Meryem sûresi ilk âyetten 12. âyetin yarısına kadar, aynı sûre 35. âyetin ortalarından 75. âyetin yarısına kadar, Enbiyâ sûresi 63. âyetin son kelimesinden sûre sonuna kadar tamamı, Hac sûresi ilk âyetten 41. âyetin son harfine kadar, Fetih sûresi 11. âyetin son kelimesinden sûre sonuna kadar tamamı, Hucurât sûresi tamamı, Kâf sûresi ilk âyetten 6. âyetin yarısına kadar, Kamer sûresi 32. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar tamamı, Rahmân sûresi tamamı, Vâkıa sûresi tamamı, Hadîd sûresi tamamı, Mücâdele sûresi tamamı, Haşr sûresi 24. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, harekelerde kırmızı, mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretlerinin üç noktadan oluşan düzenli küme şeklinde olduğu ve tâ'şir işareti olarak da içinde farklı renklerin olduğu kahverengi bir daire eklemesi yapılmıştır. Bununla beraber Kehf sûresi, Meryem sûresi, Hac sûresi, Hucurât sûresi, Rahmân sûresi, Vâkıa sûresi, Hadîd sûresi, Mücâdele sûresi ve Haşr sûresi başında kırmızı ve yeşil renklerdeki mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.7. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Or. 772 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre Abbâsî dönemi Kur'an'ından olan bu sayfalar oldukça hasar görmüş ve parçalanmıştır. Verilen bilgide; Şûrâ sûresi 82-86. ve Mâide sûresi 3-5. âyetlerini içeren mushaf parçaları 2 yapraktır.

1.8. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1111 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yüz altmışaltı varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 13,3 cm, genişliği: 16,0 cm'dir. Başlangıçtaki iki sayfa hariç her sayfada 7 satır bulunmaktadır. Yazma, Fâtîha sûresi tamamı ile Bakara sûresi ilk âyetten 228. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada, bazı sayfalarda hasar görülmektedir. Okunaklı olmayan âyetlerin üzerinden siyah mürekkeple tekrar geçilmiştir. Ayet sonu işaretleri bulunmamakla birlikte, tahmis ve tâ'şir işaretlemeleri gözlemlenmektedir. Fâtîha sûresi

ile birlikte, 4-5. varaklar dikdörtgen yaldızlı bir panelle süslenmiştir. Aynı şekilde Bakara sûresi başlangıcında sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi ve süslemeler mevcuttur.

1.9. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1112 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri iki varaktan müteşekkildir. Fâtiha sûresinin tamamını ihtiva eden varaklarda cilt mevcut değildir. Deformasyon olması sebebiyle özellikle ikinci sayfanın okuması zorlaşmıştır. Sayfa kenarında süsleme görülmektedir. Varak yüksekliği: 7,7 cm, genişliği: 10,0 cm'dir. İki sayfada da 5'er satır gözlemlenmiştir.

Parşömen üzerine yazılan varaklarda kısmen ilk dönem harekeleme ve noktalama işaretleri olduğu bulunmaktadır. Âyet sonu işaretlemeleri mevcuttur.

1.10. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1114 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 15,2 cm, genişliği: 22,2 cm'dir. Her sayfada 8 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Bakara sûresi 247. âyetin ortalarından 248. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 254. âyetin ortalarından 255. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktalar ise siyah ince uzun çizgi şeklindedir. Ayet sonlarında belirleyici bir figür, tahmis işareti olarak da sarı "ا" harfi bulunmaktadır.

1.11. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1115 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri yüz yirmi varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen ciltte yıpranma yoktur. Yazılı yüksekliği: 16,5 cm, genişliği: 11,5 cm' dir. Her sayfada 7 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Âl-i İmrân sûresi 10. âyetin son kelimesinden sûrenin sonuna kadar tamamı ve Nisâ sûresi başından 61. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı, düzensiz olduğu gözlenen noktalamalarda ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca âyet sonu işareti olarak sarı yuvarlak figür, tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi, tâ'şir işareti olarak da sarı daire etrafına renkli noktalar eklenmiştir. Bununla beraber harf üzerine konulan bu işaretlerin hepsinin sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Yazmanın bazı sayfalarında harfler solmuş olup delikler ve kurt yenikleri görülmektedir. Eserin son iki sayfası dikdörtgen yaldızlı bir panelle süslenmiştir. Nisâ sûresi evvelinde, sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.12. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add.1116 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu Abbasî dönemi yazma eserin H. 3.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yetmiş dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklendiği düşünölen cilt mevcuttur. Üst kısmına eklenen notta, mushaf'ın Şam valisi Amajur'un²³ vakfiyesi olduğu belirtilmiştir. Varak yüksekliği: 12,3 cm, genişliği: 18,9 cm'dir. Her sayfada 3 satır gözlemlenmiştir. Yazma Âl-i İmran sûresinin 62. âyetinden, 89. âyete kadar olan bölümü ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılan varaklarda; kırmızı mürekkeple yazılmış ve düzensiz olarak gözlemlenen ilk dönem harekeleme ve noktalama işaretleri mevcuttur. Âyet sonlarına belirleyici bir işaret koyulmadığı, ancak tahmis ve tâ'sir işaretlemelerinin kullanıldığı görölmektedir.

1.13. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1117 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yüz sekiz varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 16 cm, genişliği: 10,5 cm'dir. Her sayfada 6 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Âl-i İmrân sûresi 117. âyetin ortalarından 136. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 138. âyetinin ortalarından 145. âyetin yarısına kadar, 146. âyetin ortalarından 181. âyetin sonuna kadar, 185. âyetin ortalarından 198. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktalar ise siyah ince uzun çizgi şeklindedir. Ayet sonlarında belirleyici bir figür, tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi, tâ'sir işareti olarak da yaldızlı daire bulunmaktadır. Bazı sayfalarda kurt yeniği görölmüştür.

1.14. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1118 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 15,9 cm, genişliği: 23,0 cm'dir. Her sayfada 14 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Âl-i İmrân sûresi 147. âyetin ortalarından 160. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Bununla birlikte tahmis işareti olarak kırmızı bir çizgi, tâ'sir işareti olarak yaldızlı figürle beraber yanında bir işaret daha olduğu gözlemlenmiştir.

²³ Amajur el-Turki hakkında Şam valisi olması dışında fazla bir malumat bulunmamakla birlikte; Abbasî döneminde bir Türk subayı olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bk. Wikipedia katılımcıları, "Amajur al-Turki", *Wikipedi* (Erişim 07 Ağustos 2024).

1.15. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1119 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri dört varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen cildin durumu stabil gözükmektedir. Yazılı yüksekliği: 11,6 cm, genişliği: 15,5 cm'dir. Her sayfada 7 satır bulunmaktadır. Yazma, Nisâ sûresi 134. âyetin yarısından 144. âyetin ortalarına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada, ilk dönem mushaflarında bulunan harekeleme işaretleri ile sonradan yapıldığı düşünülen noktalama işaretleri mevcuttur. Bununla birlikte âyet sonu, tahmis ve tâ'sir işaretlemeleri görülmemiştir.

1.16. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1120 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Elli altı varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 13,0 cm, genişliği: 19,2 cm'dir. Her sayfada 7 satır bulunmaktadır. Yazma, Mâide sûresi 54. âyetin ortalarından sûrenin sonuna kadar ve En'âm sûresinin başından, 3. âyetine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada ilk dönem mushaflarında bulunan ve kelimenin irabını gösteren kırmızı renkli noktalar yanında benzer harfleri ayıran siyah renkli noktalar mevcuttur. Harfleri ayıran noktaların düzensiz görüntüsü bunların sonradan mushafa konulduğu izlenimi vermektedir. Hasarlı ve solma olan varaklarda silinen bazı harfler üzerinden tekrar geçmek sûretiyle tamir edilmiştir. Âyet sonu işaretleri olmamakla birlikte tahmis ve tâ'sir işaretlemeleri mevcuttur. Bununla beraber En'âm sûresi evvelinde, sarı mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısı yazılmıştır.

1.17. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1121 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 12,6 cm, genişliği: 13,4 cm'dir. Her sayfada 23 satır gözlemlenmiştir. Yazma, En'âm sûresi 58. âyetin ortalarından 117. âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, düzensiz ve sonradan koyulan harekelerde kırmızı, aynı şekilde düzensiz olduğu gözlemlenen noktalamalarda ise kahverengi mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca tâ'sir işaretlemeleri üç noktadan oluşan düzenli küme şeklindedir. Bazı kelimelerin üzerine çizgi çekilmiştir. Sayfalarda yer yer kurt yeniği ve delinmeler mevcuttur.

1.18. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1122 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir.

Yazılı yüksekliği: 15,0 cm, genişliği: 21,4 cm'dir. Her sayfada 15 satır gözlemlenmiştir. Yazma, A'râf sûresi 172. âyetin ortalarından 195. âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, harekelerde kırmızı, mürekkep renginin kullanıldığı görölmektedir. Âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi, tâ'şir işareti olarak da sarı daire bulunmektedir. Yazmanın iki sayfasında delinmeler gözlemlenmiştir.

1.19. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1123 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. On varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 27,8 cm, genişliği: 20,0 cm'dir. Her sayfada 18 satır gözlemlenmiştir. Yazma, A'râf sûresi 127. âyetin ortalarından 143. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 155. âyetin ortalarından 179. âyetin yarısına, 199. âyetten de sûrenin sonuna kadar tamamı, Enfâl sûresi başından;13. âyetin ortalarına kadar, Yûnus sûresi sadece son âyeti, Hûd sûresi ilk on beş âyetini ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi -silik harfler üzerinden siyahla geçilmiş- harekelerde kırmızı, sonradan eklendiği düşünölen noktalamalarda siyah mürekkep renginin kullanıldığı görölmektedir. Âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Tâ'şir işareti kahverengi yuvarlak içine kırmızı mürekkep şeklinde gözlemlenmiştir. Yazmanın tüm sayfalarının alt köşesinde yırtılmalar mevcuttur.

1.20. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1124 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri yüz doksan iki varaktan müteşekkildir. Sonradan eklendiği düşünölen cilt mevcuttur. Yazı yüksekliği: 17,0 cm, genişliği: 11,3 cm'dir. Her sayfada 7 satır gözlemlenmiştir. Yazma, A'râf sûresi 203. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar tamamı, Enfâl sûresi tamamı, Tevbe sûresi tamamı, Yûnus sûresi başlangıcından 55. âyetin son kelimesine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı, sonradan ve düzensiz olduğu düşünölen noktalamalarda siyah mürekkep renginin kullanıldığı görölmektedir. Âyet sonu işaretleri sarı renkte küçük daire şeklinindedir. Tâ'şir işareti olarak koyulan iki figürün birisinde ayet sayısı bilgisi bulunmamaktadır. Bununla beraber Enfâl sûresi, Tevbe sûresi ve Yûnus sûresi evvelinde sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmamaktadır.

1.21. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1125 Nr. Yazma

H. 2. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Hicaz mushaf sayfaları dört varaktan ibarettir. Varak yüksekliği: 37,5 cm, genişliği: 27,5 cm'dir. Her sayfada 23 satır gözlemlenmiştir. Cilt

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF

YAZMALARI

mevcut değildir. Yazma Enfâl sûresinin 10. âyetinin ortalarından başlayıp, aynı sûrenin 72. âyetinin yarısına kadar olan kısmı içermektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada ilk dönem harekeleme ve noktalamaları kırmızı mürekkep ile âyet sonları işaretlerinin ise siyah mürekkep ile yapıldığı görülmektedir. Tahmis ve tâ'sir işaretleri mevcuttur. Tahmis işareti kırmızı bir daire, tâ'sir işareti ise kırmızı dairenin etrafında siyah noktalar şeklindedir.

1.22. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1126 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri yirmi altı varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 10,8 cm, genişliği: 16,7 cm'dir. Her sayfada 12 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Enfâl sûresi 48. âyetten sonuna kadar ve Tevbe sûresi ilk âyetten 3. âyetin yarısına kadar, aynı sûrenin 12. âyetinin ortalarından 93. âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. 3-12 arasındaki âyetleri ihtiva eden sayfalar kopuktur.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, hareketlerde kırmızı mürekkep kullanıldığı görülmektedir. Âyet sonu ve noktalama bulunmamaktadır. Tahmis işareti olarak yaldızlı "ا" harfi, tâ'sir işareti olarak da yaldızlı bir daire mevcuttur. Tevbe sûresi başlangıcında yaldızlı harflerle sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi verilmiş, ayrıca sayfa kenarına ve mushaf cüzünün son sayfasına kenar süslemeleri yapılmıştır.

1.23. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1127 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri on varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen cildin durumu stabil gözükmektedir. Yazılı yüksekliği: 12,3 cm, genişliği: 17,6 cm'dir. Her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Yazma, Yûnus sûresi 67. âyetin ortalarından 71. âyetin sonuna kadar, aynı sûrenin 73. âyetin yarısından 74. âyetin sonuna kalan olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada ilk dönem harekelemeleri mevcut olmakla birlikte, sonradan harekeleme ve noktalamaların eklendiği görülmektedir. Âyet sonu işareti ile tâ'sir işareti mevcuttur. Birkaç âyetin ve sayfanın üst kısmına "جلس الله" kelimesi ziyâde edildiği gözlemlenmiştir.

1.24. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1128 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri dört varaktan müteşekkil olup cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 12,5 cm, genişliği: 17,4 cm, yazılı yüksekliği: 8,5 cm, genişlik: 13,5 cm'dir. Her sayfada 13 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Yunus sûresi 107. âyetin son kelimesi ile başlayıp sûre sonuna kadar tamamı ve Hûd sûresi ilk âyetten 44. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmanın kenarları kırmızı bir sıvı ile lekelenmiştir. Yazmada harfler açık kahverengi, düzensiz olan noktalamalar siyah, hemzede ise sarı mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işareti bulunmamakla beraber tahmis işareti olarak küçük kahverengi bir daire, tâ'sir işareti olarak da büyük kahverengi daire eklenmesi yapılmıştır. Bununla beraber Hûd sûresi evvelinde kırmızı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.25. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1129 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. On dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 16,2 cm, genişliği: 12,3 cm'dir Her sayfada 6 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Ra'd sûresi 5. âyetin ortalarından, 14. âyetin sonuna kadar olan âyetleri ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı, sonradan ilave edilen şedde ve cezimde yaldızlı bir yuvarlak işaretlemesi kullanılmıştır. Ayet sonlarında sonradan eklendiği gözlemlenen tezhipli bir figür, tâ'sir işareti olarak da sayfa kenarında içinde âyet numarasının yazdığı yaldızlı çerçeve bulunmaktadır.

1.26. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1130 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre Kudüs'teki Harem-i Şerifte bulunan bu yazma eserin H. 3.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt bulunmamaktadır. Yazılı yüksekliği: 18,7 cm, genişliği: 25,4 cm'dir. Her sayfada 18 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Hicr sûresi 96. âyetin ortalarından sûrenin sonuna kadar ve Nâhl sûresinden âyetler ihtiva etmektedir. Sayfalar hasarlı olduğu için büyük bir bölümü okunamamaktadır.

1.27. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1131 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yirmi varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 14,2 cm, genişliği: 18,6 cm'dir. Her sayfada 13 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Nâhl sûresi 16. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar ve İsrâ sûresinin başlangıcından, 35. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine Mağribî hatla yazılmış olan yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı, noktalamalarda siyah, şedde ve cezimde mavi, hemzede ise sarı mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Âyet sonu işaretleri yoktur. Ayrıca tahmis işareti olarak sarı bir "ا" harfi, tâ'sir işareti olarak da sarı bir daire eklenmesi yapılmıştır. Secde âyeti sayfa kenarına yapılan motif süslemesiyle işaretlenmiştir. Bununla beraber İsrâ sûresi evvelinde, sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.28. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1132 Nr Yazma

H. 3./4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri yüz yirmi iki varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen ciltte yıpranma yoktur. Yazılı yüksekliği: 18,5 cm, genişliği: 12,9 cm' dir. Her sayfada 7 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Nâhl sûresi 66. âyetin ortalarından sûrenin sonuna kadar tamamı İsrâ sûresi tamamı ve Kehf sûresi başından 22. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı, noktalamalarda ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi, tâ'sir işareti olarak da içinde âyet numarasının yazdığı yaldızlı çerçeve bulunmaktadır. Yazma da bazı sayfalarda harfler solmuş olup, üzerinden siyah mürekkeple geçilen kelimeler gözlemlenmiştir. Bununla beraber sayfaların üst kısımlarında kurt yenikleri, kimi yerde de âyetin yazılı olduğu kısma gelmeyecek şekilde yırtıklar mevcuttur. Ayrıyeten İsrâ sûresi ve Kehf sûresi başlarında, yaldızlı bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.29. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1133 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 8,7 cm, genişliği: 15,4 cm'dir Her sayfada 17 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Nahl sûresi 66. âyetin ortalarından 91. âyete kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Yazma hasar gördüğü için okumak güçleşmiştir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi mürekkep kullanıldığı görülmektedir. Harekeleme, noktalama ve âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Tâ'sir işareti olarak küme şeklindeki noktalara sonradan kırmızı mürekkep ile daire ilavesi yapılmıştır.

1.30. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1134 Nr Yazma

Mağribî hatla H. 4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen yazma eseri altmış sekiz varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen ciltte yıpranma yoktur. Yazılı yüksekliği: 13,5 cm, genişliği: 10,0 cm' dir. Her sayfada 7 satır gözlemlenmiştir. Yazma, İsrâ sûresi 2. âyetin ortalarından 21. âyetin yarısına kadar, 37. âyetin ikinci kelimesinden sûre sonuna kadar ve Kehf sûresi ilk 68 âyetini ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi ve tâ'sir işareti olarak içinde âyet numarasının yazdığı yaldızlı çerçeve sonradan eklenmiştir. Yazmada bazı sayfalarda harfler solmuş olup, üzerinden siyah mürekkeple geçilmiştir. Bununla beraber yazmanın hasarlı olan alt kısımlarının kâğıtla tamir edildiği gözlemlenmiştir. Kehf sûresi evvelinde yaldızlı bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.31. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1135 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri iki varaktan müteşekkildir. Cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 12,4 cm, genişliği: 18,5 cm, yazılı yüksekliği: 8 cm, genişliği: 12,5 cm'dir. Her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Yazma, Tâhâ sûresi 55. âyetten 61. âyetin ortalarına kadar, aynı sûrenin 81. âyetinden 86. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Noktalama ve âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Tahmis işareti mevcuttur.

1.32. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1136 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri on altı varaktan müteşekkildir. Sonradan eklenen cildin durumu stabil gözükmektedir. Yazılı yüksekliği: 10,5 cm, genişliği: 16,5 cm'dir. Her sayfada 8 satır bulunmaktadır. Yazma, Hac sûresi 22. âyetin yarısından 70. âyetin ortalarına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış mushaf cüzünün, muhtemelen üzerine dökülen sıvı sebebiyle hasar görmüş olduğu gözlemlenmiştir. Yazmada ilk dönem mushaflarında bulunan harekeleme işaretleri ile birlikte sonradan eklendiği düşünülen noktalama işaretleride mevcuttur. Âyet sonu işareti bulunmamakla birlikte tâ'şir işaretlemeleri görülmektedir.

1.33. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1137 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Doksan dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 15,2 cm, genişliği: 9,5 cm'dir Her sayfada 9 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Hac sûresi 62. âyetten sûre sonuna kadar, Mü'minûn sûresi tamamı, Nûr sûresi başından 62. âyetin ortalarına kadar, Rûm sûresi 10. âyetin yarısından sonuna kadar, Lokmân sûresi başından 16. âyetin ortalarına kadar, Secde sûresi 12. âyetin yarısından sonuna kadar, Ahzâb sûresi başından 51. âyetin ortalarına kadar, aynı sûre 56. âyetinden sonuna kadar, Sebe` sûresi tamamı, Fâtır sûresi tamamı ve Yâsîn sûresinin ilk 27 âyetini ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, sonradan eklendiği düşünülen harekelerde kırmızı ve yeşil, noktalamalarda ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca âyet sonu işareti olmamakla birlikte tâ'şir işareti olarak sayfa kenarlarında renkli figür bulunmaktadır. Yazmada, özellikle son varaklar yıpranmış, okunması güçleşmiştir. Bununla beraber secde âyeti işareti görülebildiği kadarıyla mevcuttur. Mü'minûn sûresi, Nûr sûresi, Lokmân sûresi, Ahzâb sûresi, Sebe' sûresi, Fâtır sûresi, Yâsîn sûresi evvelinde sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.34. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1138 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu Abbasî dönemi yazma eserin H. 3. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yüz seksen sekiz varaktan müteşekkil mushaf cüzü, deriden olduğu tahmin edilen koyu kahverengi bir cilde sahiptir. Ciltte deformasyon gözlemlenmektedir. Cilt kapağında hangi cüz olduğu bilgisi ile baştan iki, sondan dört sahifesinde müzehhep süslemeler mevcuttur. Varak yüksekliği: 8 cm, genişliği: 12,5 cm, yazılı yüksekliği: 4,5 cm, genişlik: 7,5 cm'dir. Her sayfada 5 satır bulunmaktadır. Yazma Mü'minûn sûresi ilk ayetten başlar 95. âyetin son kelimesine kadar gider, arada iki yaprak yırtılmış olarak görülmektedir. Aynı sûre 99. âyetten sonuna kadar mevcuttur. Nur sûresi tamamı yazılmış olmakla beraber; 21. Âyet ile 22. âyetin yarısının olduğu sayfa eksiktir. Furkan sûresinin ise ilk yirmi âyeti yazmada bulunmaktadır.

Parşömen üzerine yazılmış varaklarda harflerde siyah, harekelerde kırmızı rengin kullanıldığı görülmektedir. Sonradan eklendiği tahmin edilen altın renkli âyet sonu işaretlemeleri düzenli bir şekilde mevcuttur. Tahmis ve tâ'sir işaretleri kırmızı zemin üzerine altın harfler şeklindedir. Ayrıca sûre başlarında, sûrenin adı ve âyet sayısına dair bilgi veren yaldızlı süslemeler görülmektedir.

1.35. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1139 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Seksen iki varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 23,0 cm, genişliği: 16,6 cm'dir Her sayfada 17 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Mü'minûn sûresi 19. âyetin ortalarından 34. âyetin yarısına kadar, Nûr sûresi 60. âyetten sûre sonuna kadar, Furkân sûresi tamamı, Şuarâ sûresi tamamı, Neml sûresi tamamı, Kasas sûresi tamamı, Ankebût sûresi tamamı, Rûm sûresi 16. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar, Lokmân sûresi tamamı ve Secde sûresi 6. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı, noktalamalarda ise siyah mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Tahmis işareti olarak yeşil ve kırmızı renklere figür, tâ'sir işareti olarak da aynı şekilde kırmızı ve mavi renklere oluşan daire mevcuttur ancak düzensizdir. Bazı sayfalarda harfler solmuş, kimi zaman da âyetlerin üzerinden siyah mürekkeple geçilmiştir. Furkân sûresi, Şuarâ sûresi, Neml sûresi, Kasas sûresi, Ankebut sûresi, Rûm sûresi, Lokmân sûresi ve Secde sûresi evvelinde kırmızı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.36. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1140 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri dört varaktan müteşekkil olup cild mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 21,2 cm, genişliği: 14,2 cm' dir. Her sayfada 15 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Mü'minûn sûresi 26. âyetin son harfi (nûn) ile

başlayıp 46. âyetin yarısına kadar, Nûr sûresi ilk âyetin ortalarından 14. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde açık kahverengi, harekelerde kırmızı, mürekkep kullanılmıştır. Âyet sonu işareti bulunmamaktadır. Tâ'şir işareti olarak kırmızı bir daire mevcuttur. Yazmada bazı sayfalarda harfler solmuş olup, üzerinden siyah mürekkeple geçilmiştir.

1.37. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1142 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre Mağrib veya Endülüs'te H. 4/5.yüzyılda yazılmış erken dönem yazma, Batı geleneğinin karakteristik kare formatına sahiptir ve Mağribi hatla yazılmıştır. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 12 cm, genişliği: 12,5 cm, yazılı yüksekliği: 8,5 cm, genişlik: 8,2 cm'dir Her sayfada 16 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Şuarâ sûresi 199. âyetin ortalarından başlayıp sûre sonuna kadar, Neml sûresi başlangıcından 13. âyetinin yarısına kadar, Kasas sûresi 18. âyetin ortalarından 36. âyetin son kelimesine kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde şedde ve cezme kırmızı, hemzelerde sarı, noktalamalarda ise siyah mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Âyet sonu işareti bulunmamakla birlikte tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi, tâ'şir işareti olarak sarı daire etrafında noktalar gözlemlenmiştir. Ayrıca Neml sûresi evvelinde, sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.38. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1143 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri on altı varaktan müteşekkil olup, cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 31,6 cm, genişliği: 23,0 cm' dir. Her sayfada 9 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Ankebût sûresi 12. âyetin ortalarından başlayıp 43. âyetin sonuna kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde ve noktalamalarda siyah, harekelerde kırmızı mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretleri sarı noktalardan oluşan düzenli küme şeklindedir. Tahmis işareti olarak sarı "ا" harfi ve tâ'şir işareti olarak da içinde âyet numarasının yazdığı yıldızlı figürün sonradan eklendiği gözlemlenmiştir. Bununla beraber yazmanın son üç sayfası dikdörtgen yıldızlı bir panelle süslenmiştir.

1.39. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1144 Nr Yazma

H. 3/4. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Abbasî dönemi yazma eseri yirmi dört varaktan müteşekkil olup, sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 12,1 cm, genişliği: 8,6 cm' dir. Her sayfada 4 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Ankebût sûresi 44. âyetten başlayıp

45. âyetin ortalarına kadar, aynı sûrenin 64. âyetin son kelimesinden 68. âyetin yarısına kadar, Lokmân sûresi 8. âyetten başlayıp 34. âyetin ortalarına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, sonradan eklenen hareke, nokta, şedde, cezim ve hemze de kırmızı ile yeşil mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretleri ve içinde âyet numarasının yazdığı yaldızlı figürden oluşan tâ'şir işaretleri sonradan eklendiği düşünülmektedir. Yazmanın ilk sayfasında dekoratif bir süsleme ve bazı sayfalarda kararmalar olduğu söylenebilir.

1.40. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1145 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. On altı varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 13,5 cm, genişliği: 17,8 cm'dir. Her sayfada 12 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Lokmân sûresi 32. âyetin ortalarından sûrenin sonuna kadar, Secde sûresinin tamamı ve Ahzâp sûresinin başından 50. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde ve noktalamalarda ise kırmızı mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Tâ'şir işareti olarak kahverengi bir daire olduğu mevcuttur. Bununla beraber Secde ve Ahzâp sûreleri evvelinde, kırmızı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır. Secde âyeti ise sayfa kenarına "سجدة" kelimesi ilavesiyle belirtilmiştir.

1.41. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1146 Nr. Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 2/3.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Sayfaların boyutuna dair bilgi bulunmamaktadır. Her sayfada 21 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Ahzâb sûresi 52. âyetten sûrenin sonuna kadar tamamı ve Sebe sûresinin ilk on âyetini ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı, noktalamalarda ise siyah mürekkep renginin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretleri üç noktadan oluşan düzenli küme şeklindedir. Tahmis işareti olarak da kahverengi bir daire eklemesi yapılmıştır. Bununla beraber Sebe sûresi evvelinde dekoratif bir çizgi olup, sarı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.42. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1147 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. On altı varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir.

Yazılı yüksekliği: 36,0 cm, genişliği: 26,5 cm'dir. Her sayfada 16 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Yâsîn sûresi 45. âyetin yarısından 70. âyetin ortalarına kadar, Sâffât sûresi 59. âyetin yarısından 103. âyetin ikinci kelimesine kadar, aynı sûrenin 150. âyetin son kelimesinden sûre sonuna kadar, Sâd sûresi tamamı, Zümer sûresi ilk âyetten 20. âyetin ortalarına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı, çizgi şeklindeki noktalamalarda ise siyah mürekkep kullanıldığı görölmektedir. Ayrıca âyet sonu işaretleri üç noktadan oluşan düzenli küme şeklindedir. Tahmis işareti içinde kırmızı ve yeşil renklerin olduğu kahverengi bir figür, tâ'şir işareti ise aynı renklerin daire şeklindeki hâlidir. Mushaf cüzünün sayfalarının büyük bir bölümü hasar görmesinden mütevellit bazı varakların tamir edildiği söylenebilir. Sâd sûresi ve Zümer sûresi başında, kırmızı renkteki bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.43. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1148 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Altı varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazılı yüksekliği: 14,5 cm, genişliği: 21,6 cm'dir. Her sayfada 16 satır gözlemlenmiştir. Mü'min sûresi 5. âyetin yarısından 18. âyetin ortalarına kadar, Zümer sûresi 68. âyetin yarısından sûre sonuna kadar, tekrar Mü'min sûresi ilk âyetten 5. âyetin yarısına kadar (mushaf yaprakları yanlış yerleştirildiği için ilk 5 âyeti Zümer sûresinin öncesinde gelmiştir), Fussilet sûresi ilk âyetten 14. âyetin ortalarına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde koyu kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep kullanıldığı görölmektedir. Ayrıca sonradan eklendiği düşünölen tahmis işareti yaldızlı bir "ع" harfi, tâ'şir işareti ise kırmızı ve yeşil renklerin olduğu motif şeklindeki süslemedir. Bununla birlikte Mü'min sûresi ve Zümer sûresi evvelinde yaldızlı bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır.

1.44. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1149 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Sekiz varaktan müteşekkil mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Varak yüksekliği: 12 cm, genişliği: 16,5 cm, yazılı yüksekliği: 8,5 cm, genişlik: 13,6 cm'dir Her sayfada 15 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Mü'min (Çâfir) sûresi 12. âyetin ortalarından 67. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir. Harflerin rengi solduğu için bazı âyetler okunamamaktadır.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, harekelerde kırmızı mürekkep renginin kullanıldığı görölmektedir. Âyet sonu işaretleri yoktur. Tahmis işareti olarak sarı "ع" harfi, tâ'şir işareti olarak sarı daire etrafında noktalar gözlemlenmiştir.

1.45. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 1150 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yetmiş sekiz varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklenen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 15 cm, genişliği: 11 cm'dir. Her sayfada 12 satır gözlemlenmiştir. Yazma, Kamer sûresi 9. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar, Rahmân sûresi tamamı, Vâkıa sûresi tamamı, Hadîd sûresi tamamı, Mücâdele sûresi tamamı, Haşr sûresi ilk âyetten 17. âyetin yarısına kadar, Münâfikûn sûresi 5. âyetin ortalarından sûre sonuna kadar ; Teğâbün sûresi, Talâk sûresi, Tahrîm sûresi, Mülk sûresi, Kalem sûresi, Hâkka sûresi, Meâric sûresi, Nûh sûresi, Cin sûresi, Müzzemmil sûresi, Müddessir sûresi, Kıyâmet sûresi, İnsân sûresi, Mürselât sûresi, Nebe sûresi, Nâziât sûresi, Abese sûresi, Tekvîr sûresi, İnfitâr sûresi, Mutaffifîn sûresi, İnşikâk sûresi, Burûc sûresi tamamı ve Târik sûresi ilk âyetten 9. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, harekelerde kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Ayrıca âyet sonu işaretlerinin noktalarından oluşan düzenli küme şeklinde olduğu, tâ'şir işareti olarak kırmızı ve siyah renklerden oluşan figür kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Kamer sûresi ve Münâfikûn sûresi hariç, zikredilen diğer sûrelerin hepsinin başında; kırmızı mürekkeple sûre ismi ve âyet sayısı bilgileri mevcuttur.

1.46. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi MS Add. 2964 Nr Yazma

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin H. 3/4.yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Yetmiş sekiz varaktan müteşekkil mushaf cüzünde sonradan eklendiği düşünülen cilt mevcuttur. Yazılı yüksekliği: 12,0 cm, genişliği: 9,8cm'dir. Her sayfada 5 satır gözlemlenmiştir. Bu mushaf cüzü çok karışık dikilmiştir. O sebeple âyet ve sûre sıralaması oldukça farklıdır. Kehf sûresi 75. âyetten 87. âyetin yarısına kadar, 90. âyetin ortasından 105. âyetin yarısına kadar, 110. âyetin ortasından sûre sonuna kadar, Meryem sûresi ilk âyetten 2. âyetin yarısına kadar, 13. âyetin ortasından 16. âyetin son kelimesine kadar, Kehf sûresi 107. âyetin ortasından 110. âyetin yarısına kadar, Meryem sûresi 16. âyetin son kelimesinden 19. âyetin son kelimesine kadar, 22. âyetin ortasından 42. âyetin yarısına kadar, Tâhâ sûresi 72. âyetin ortasından 73. âyetin yarısına kadar, 53. âyetin ortasından 72. âyetin yarısına kadar, 88. âyetin son kelimesinden 91. âyetin yarısına kadar, Meryem sûresi 45. âyetin ortasından 61. âyetin son iki kelimesine kadar, 2. âyetin ortasından 13. âyetin yarısına kadar, 61. âyetin son iki kelimesinden 64. âyetin yarısına kadar, 73. âyetin ortasından 79. âyetin son kelimesine kadar. Tâhâ sûresi 91. âyetin ortasından 115. âyetin son kelimesine kadar, 20. âyetin ikinci kelimesinden 28. âyetin sonuna kadar, 33. âyetin son kelimesinden 53. âyetin ikinci kelimesine kadar, Meryem sûresi 69. âyetin ortasından 73. âyetin yarısına kadar, Tâhâ sûresi 75. âyetin ortalarından 88. âyetin son kelimesine kadar, Meryem sûresi 64. âyetin ortasından 69. âyetin yarısına kadar, 79. âyetin son kelimelerinden 98. âyetin sonuna kadar, Tâhâ sûresi

10. âyetin ortalarından 20. âyetin ilk kelimesine kadar, 115. âyetin son kelimesinden 135. âyetin yarısına kadar olan kısmı ihtiva etmektedir.

Parşömen üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, sonradan eklendiği düşünülen hareketlerde kırmızı, çizgi şeklindeki noktalamalarda siyah, hemzelerde ise yeşil mürekkep kullanılmıştır. Âyet sonu işaretlerinin sonradan eklendiği gözlemlenmiştir. Bununla birlikte Meryem sûresi evvelinde, yıldızlı bir mürekkep ile sûre adı ve âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır. Yazma eserin ilk iki ve son sayfasında müzehhep süslemeler mevcuttur.

Sonuç

Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi 5000'den fazla el yazmasını içinde barındırmaktadır. Bu eserler diğer üniversite ve kütüphanelerin aksine açık raf sistemiyle muhafaza edilmektedir. Kütüphanenin çevrimiçi kataloğunun bulunması araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır. Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nin "Islamic Manuscripts" koleksiyonunda bulunan ve tarihleri H. 2/4. yüzyıl arasında değişen 46 adet el yazması mushaf'ın incelemesini yaptığımız bu çalışmada, kütüphanede bulunan erken dönem mushafları tek tek incelenerek genel fiziki özellikleri hakkında mâlûmât verilmiştir. Bu yazmaların bazıları tam mushaf vasfında, bazıları ise mushaf cüzü niteliğindedir. Buna sebep olarak mushafların tarihin akışı içerisinde gerek el değiştirmelerden gerekse istilâ ve afetlerden dolayı tam olarak korunamadığı söylenebilir. Makalemize konu olan yazmaların sayfa bakımından en az olanı "iki" varaktan, en çok olanı ise "yüz doksan iki" varaktan müteşekkildir. Mushaf cüzlerinin çoğuna sonradan cilt eklendiği görülmektedir. İncelediğimiz yazmaların içinde deforme olan sâhifeler olsa da genel itibari ile varakların okunaklılık oranı yüksektir. Ancak bazı sayfaların kopmuş olmasından dolayı çoğu sûrede bütünlük yoktur. Sûre başlarında sûrenin ismi ile âyet sayısına dair bilgi bulunmaktadır. Yazmalarda kullanılan malzeme parşömen olup, bazı sayfalarda kurt yenikleri gözlemlenmiştir. İncelediğimiz mushaf cüzleri kûfî hatla yazılmıştır. Kimi mushaflarda ciltleme hataları sebebiyle sûrelerin tertibinde değişiklik olmuştur. Koleksiyonda çoğunun hangi tarihte yazıldığını gösterecek bir kayıt yoktur. Bunun tek istisnası H. 262 tarihli vakfiye kaydı taşıyan 1116 envanter numaralı mushafdır. Kütüphanedeki en eski tarihli bu yazma, ilk sayfasındaki kayda göre Şam Valisi Amajur tarafından vakfedilmiştir.

Çalışmada ele alınan mushaf yazmalarının her biri, kendi başına bir değer niteliğinde olup müstakil araştırmalara konu edinilebilir. Özellikle erken dönem mushaf özelliklerinin daha fazla görüldüğü H. 2/3. dönem mushafları öncelikli hedefimiz olabilir. Müsteşriklerin bu sahada verdikleri çabaları da dikkate alırsak, erken dönem el yazması mushaflar üzerine detaylı çalışmalar yapmanın lüzumu ortadadır. Çalışmamız, alana ilgi duyan araştırmacıların zikredilen mushaf yazmalarından hem kemiyet hem de keyfiyet yönüyle haberdar olmasını temin, bu noktada yapılacak çalışmalar içinse basamak vazifesi ifa edecek nitelikte bir kaynak olarak sunulmuştur.

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF
YAZMALARI

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Sümevra Gürpınar (%50) – Fatih Cankurt (%50)

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Fedâilu's- Sahâbe*. nşr. Vasiyyullâh Muhammed Abbas. II Cilt. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1404/1983.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesahifi Kadîme*. İstanbul: İrcica Yayınları, 2015.
- Birişik, Abdulhamit. "Pretzl, Otto". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04.07.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pretzl-otto>
- Cankurt, Fatih. "Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale De France) Arabe 358". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 631-651.
- Cankurt, Fatih. "Erken Dönem Mushaf Araştırmaları: Yabancı Literatür". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 75-90.
- CU, Cambridge University. "Islamic Manuscripts". Erişim 26.04.2024. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/islamic/1>
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 65-106.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2023.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said. *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*. nşr. Hâtim Salih Dâmin, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2011.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş. *et-tefsîrû'l-hadis: Tertîbü's-suver hase-bü'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Duran, Gülnür. "Tezhip". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04.07.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tezhip#2>
- Genan, Şeyma vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (Haziran 2023), 55-88.
- Gözeler, Esra. ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur'an Elyazması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Mayıs 2022) 63/1
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. SalihTuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el- Bağdadî. *Lübübü't- te'vil fi meani't tenzil tefsîrû'l-Hâzin*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 2010. 1/9.
- İbn Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Meşâhif*. nşr. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *el-Musannef*. nşr. Sa'd b. Nâsir eş-Şetrî. XI Cilt. Riyad: Dâru Kunûzî İşbilyâ, 1436/2015.
- Koyuncu, Recep - Yiğit, İdris. "Oryantalist Bakış Açısına Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke Ve Goldziher Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 559-584.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf" maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları-11, 2020.
- Montgomery Watt. *Kur'an'a Giriş*. çevr. Süleyman Kalkan. Ankara: 1988.
- Özdirek, Betül. "Qur'an of Groningen University 'uklu Hands 468'". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (Eylül 2023), 52-71.
- Rezvan, Efim. "Les premiers Corans", *Manuscrits Islamiques de la Filiale de Saint-Petersbourg del'Institut d'Etudes orientales, Academie des Sciences de Russie*, ed. Yuri A. Petrosyan, Milan, 1994.
- Sibâi, Mustafa. *el-İstişrâk ve'l-Müsteşrikân, mâ lehüm, vemâ aleyhim*. neşr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Şulul, Kasım. "Cem'ü'l-Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim'in Mushaf Haline Getirilmesi)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2016), 11-55.
- Yıldız, Nuray. "Parşömen". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04.07.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/parsomen>
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el- Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'an*. tahk. Muhammed Fadl. Lübnan;1972.
- Kur'an (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, MS Or.476) <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00476/1>
- Kur'an (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, MS Add.743.1) <http://cudllib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00743-00001/1>

CAMBRIDGE ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF

YAZMALARI

Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.743.2)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00743-00002/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.743.3)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-00743-00003/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.770)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00770/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.771)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00771/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.772)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00772/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1111)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01111/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1112)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01112/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1114)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01114/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1115)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01115/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1116)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01116/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1117)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01117/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1118)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01118/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1119)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01119/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1120)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01120/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1121)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01121/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1122)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01122/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1123)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01123/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1124)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01124/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1125)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01125/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1126)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01126/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1127)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01127/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1128)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01128/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1129)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01129/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1130)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01130/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1131)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01131/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1132)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01132/1					

Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1133)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01133/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1134)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01134/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1135)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01135/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1136)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01136/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1137)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01137/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1138)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01138/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1139)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01139/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1140)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01140/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1142)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01142/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1143)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01143/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1144)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01144/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1145)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01145/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1146)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01146/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1147)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01147/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1148)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01148/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1149)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01149/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.1150)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01150/1					
Kur'an	(Cambridge: Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi,	İslâmî	El	Yazmaları,	MS	Add.2964)
	http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-02964/1					



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 283-315/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 283-315

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR (7. VE 8. YÜZYILLAR)

Muhammet Emin BAKACAK

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi, Burdur

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences, Master's Student Burdur/Türkiye

meb0734@gmail.com

orcid.org/0009-0008-3752-6627

ror.org/04xk0dc21

Fatih CANKURT

Dr. Öğr. Üyesi Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Ana Bilim Dalı, Burdur

Assist. Prof. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation, Burdur/Türkiye

fcankurt@mehmetakif.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9352-429X

ror.org/04xk0dc21

Öz

Kur'an-ı Kerim'in nüzülüyle birlikte yazılmaya başlandığı bilenen Kur'an ayetleri, İslâm'ın ilk yıllarında noktalama işaretlerine gerek duyulmadan yazılmaktaydı. Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde çoğaltılan mushaflarda da bu noktada bir değişiklik olmadı, mushaflar hareke ve nokta olmaksızın imla edilmiştir. Mushafların bu şekilde yazılması, Kur'an'ın farklı kıraat vecihlerine göre okunabilmesine müsaade eder mahiyette olması amaçlanmıştır. İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılması neticesinde muhtelif milletlerin Müslüman olmasıyla birlikte Kur'an'ın okunuşunda zorluklar meydana gelmiş, tashif çoğalmıştır. Bu sebeple Ebu'l-Esvet-Düeli (ö.69/688) tarafından harekeleme işaretleri konularak insanların Kur'an'ı sağlıklı ve daha kolay okuması sağlanmıştır. Harekelemeden sonra ise Yahya b. Ya'mer (ö.129/746) tarafından noktalama faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Mushafların bugünkü halini alması ise ancak Halil b. Ahmed (ö.175/791) tarafından yapılan eklemelerle mümkün olabilmektedir. Batılı araştırmacılar, ilk dönemlerde kaleme alınan mushaflara alaka göstermiş, bu Mushaflar üzerinden Kur'an'ın tahrif edildiğini ortaya çıkarmak istemiştir. Batı dünyasının ilgi odağındaki birçok Kur'an el yazması, bugün Batı'daki bazı müze ve kütüphanelerde bulunmaktadır. Brown Üniversitesi Kütüphanesi de bunlardan biridir. Bu makalede Kütüphane'de muhafaza edilen ve 7. ve 8. yüzyıla ait olduğu ifade edilen el yazması mushaflar incelenmiş, bu çerçevede 76 adet erken dönem Mushaf bulunduğu tespit edilmiştir. Çalışmada *Minassian Kur'an El Yazmaları Koleksiyonu* içerisinde yer alan bu mushafların, temel özellikleri tetkik edilip araştırmacılara katkı sunacağı

Geliş Tarihi: 31.07.2024

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1525841

Kabul Tarihi: 06.08.2024

düşünülen bilgiler zikredilmiştir. Bu bağlamda, mushafların ait olduğu yıl, cildi, tezyini, boyutları, yazı renkleri, durak işaretleri, varak ve satır sayısı, imla özellikleri gibi bilgilere detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Çalışmada erken dönem mushaflara dair Batı özelindeki mevcut durumu ortaya koyabilmek, bu vesileyle alanla ilgili araştırmalara zemin teşkil edebilmek hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kırâat, Mushaf Tarihi, Erken dönem Mushaflar, Brown Üniversitesi Kütüphanesi.

EARLY MUSHAF MANUSCRIPTS FOUND IN THE UNIVERSITY OF BROWN LIBRARY (7TH AND 8TH CENTURIES)

Abstract

The verses of the Quran, which are known to have started to be written with the revelation of the Holy Quran, were written without the need for punctuation marks in the early years of Islam. Hz. There was no change in this regard in the mushafs reproduced during the reign of Osman (d. 35/656), the mushafs were written without vowels and dots. By writing the Mushafs in this way, it is aimed to allow the Quran to be read according to different reading styles. As a result of the spread of Islam to different geographies and various nations becoming Muslims, difficulties arose in the reading of the Quran and corrections increased. For this reason, Ebu'l-Esved-Düeli (d. 69/688) added hyphenation marks to enable people to read the Quran in a healthy and easier way. After the movement, Yahya b. Punctuation activity was carried out by Ya'mer (d.129/746). It was only with Halil b. that the Mushafs took their current form. It was possible with the additions made by Ahmed (d.175/791). Western researchers showed interest in the mushafs written in the early periods and wanted to reveal that the Quran was distorted through these mushafs. Many Quran manuscripts, which are at the center of attention of the Western world, are today in some museums and libraries in the West. Brown University Library is one of them. In this article, the manuscript mushafs kept in the Library and stated to belong to the 7th and 8th centuries were examined, and it was determined that there were 76 early period mushafs in this context. In the study, the basic features of these mushafs in the *Minassian Quran Manuscripts Collection* were examined and information that was thought to contribute to researchers was mentioned. In this context, information such as the year the mushaf belongs to, binding, decoration, dimensions, font colors, stop signs, number of foils and lines, and spelling features are included in detail. The aim of the study is to reveal the current situation regarding the early mushafs in the West, and thus to provide a basis for research in the field.

Keywords: Quran, Qırâat, History of Mushaf, Manuscripts, Early period Mushafs, Brown University Library.

Atıf / Cite as: Bakacak, Muhammet Emin - Cankurt, Fatih. "Brown Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Erken Dönem Mushaflar (7. ve 8. Yüzyıllar)". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 283-315.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Kur'ân hafızlarının hayatlarını kaybetmesi sonucu ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) önerisiyle ilk defa Hz. Ebubekir'in (ö. 13/634) halifeliği döneminde iki kapak arasına bir araya getirilmiştir.¹ İslâm coğrafyasının genişlemesiyle oluşan kıraat farklılıkları, zamanla ümmet içinde bazı huzursuzluklara kapı aralamış, bu duruma çare olmak üzere Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifeliği zamanında, Zeyd b. Sabit (ö. 45/655) başkanlığındaki komisyon marifetiyle mushaf istinsahı faaliyeti ifa edilmiş, çoğaltılan

¹ Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el- Bağdadî *el-Hâzin, Lübabü't- te'vil fi meani't-tenzil, tefsîrül-Hâzin* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmîyye, 2010), 1/9.

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

mushaflar da dönemin önde gelen beldelerine gönderilmiştir.² Bu faaliyetle öncelikle okuyuş farklılıklarının giderilmesi ve Kur'ân metninin doğru aktarılması amaçlanmıştır.³

İslâm'ın erken dönemlerinde imla edilen mushaflara, İslâm dünyasından ziyade Batılılar tarafından önem atfedildiği ifade edilebilir. Batı'da bu alanda öne çıkan araştırmacıların başında gelen François Déroche,⁴ hususen mushafların tarihlendirilmesi noktasında önemli bilgiler vermektedir. Türkiye'de ise Tayyar Altıkulaç'ın araştırmaları⁵ bu alandaki ilk mahiyetinde olup sonraki çalışmalar⁶ için basamak vazifesi teşkil etmiştir. Halen de bu alandaki çalışmalar artarak devam etmektedir.

Ülkemizde erken dönem mushaflara dair materyallere ulaşıp inceleme ve araştırma yapılması, halen daha bu alanda araştırma yapmayı kolaylaştırıcı durumda değildir. Batı'daki birçok müze/kütüphanede ise web siteleri aracılığıyla birçok Kur'ân nüshasına erişmek mümkündür. Bunun da kolaylıkla araştırma yapılmasına olanak sağladığı ifade edilmelidir. Tarafımızca hazırlanan bu çalışmayla, Brown Üniversitesi Kütüphanesi özelinde bazı erken dönem mushafların varlığından haberdar olunmasını sağlamak, ilgililerin bu hususta yapacağı çalışmalara bir basamak vazifesi ifa etmek hedeflenmektedir.

Resmi internet sayfasındaki bilgilere göre Brown Üniversitesi Providence, Rhode Island'da bulunan özel bir Ivy League araştırma üniversitesidir. 1764'te Rhode Island ve Providence Plantations İngiliz Kolonisi Koleji olarak kurulmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en eski yedinci yükseköğrenim kurumudur. Özel Koleksiyonları, kütüphanenin toplam kaynaklarının yarısından fazlasını oluşturan 3.000.000'den fazla öge içermektedir. Yaklaşık 300 ayrı koleksiyon neredeyse 250 yıllık bir süre boyunca birikmiştir.⁷

² Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muknî' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. (Hâtim Salih Dâmin, Dâru'l-Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 2011.) s.124; Çetin, "Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", 70.

³ Ömer Faruk Taşkale, "Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler", M. Uğur DERMAN 65. Yaş Armağanı, s.538.

⁴ Déroche'un Kur'ân elyazmaları hakkında yaptığı çalışmalardan bazıları şunlardır: *Qurans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014); *La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'Islam: Le codex Parisino-petropolitanus* (Leiden: Brill, 2009); *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004); "Manuscripts of the Qur'ân", *Encyclopedia of the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe, c. 3 (Leiden – Boston: Brill, 2003), 254-274; *The Abbasid Tradition: Qur'âns of the 8th to the 10th Centuries* (London: Nour Foundation, 1992); *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983).

⁵ bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*, (İstanbul: IRCICA, 2015).

⁶ Benzer çalışmalar: Betül Özdirek Şahin, *Groningen Üniversitesi Kur'an'ı "uklu Eller 468"*, Tefsir Araştırmaları Dergisi, (Eylül 2023) 7/Özel Sayı: 52-71; Esra Gözeler, *ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufti Bir Kur'an Elyazması*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Mayıs 2022) 63/1: 1-32; Fatih Cankurt, *Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale De France) Arabe 358.*, Hitit İlahiyat Dergisi (Aralık 2023) 22/2: 631-651.; Şeyma Genan vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushaf'ının Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

⁷ bk. <https://library.brown.edu/guide/index.html>

Çalışmamızda Brown Üniversitesi Kütüphanesi Minassian El Yazmaları Koleksiyonu'nda yer alan, 7. ve 8. yüzyıllara ait erken dönem mushaflar, ait olduğu yüzyıl, mürekkep renkleri, sayfaların boyutları, varak ve satır sayıları, tezyin ve âyet gruplamaları yönünden inceleme yapılmış, her bir mushaf dosyasına erişimi mümkün kılacak bağlantı linklerine ilgili başlık altında yer verilmiştir. Kütüphane'de 7. yüzyıldan itibaren farklı yüzyıllara ait yaklaşık 200 dosya Kur'ân nüshası bulunmaktadır. Kütüphane'deki mushaflara dair verilen malumat, mushafların bizzat tetkiki yanında Déroche tarafından verilen bilgiler de dikkate alınarak vücuda getirilmiştir. Ayrıca Déroche tarafından verilen bazı bilgilerin eksik yönleri saptanıp düzeltilmeye gayret edilmiştir. Makalede bilgisine yer verilen mushafların her biri için çok detaylı inceleme yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, mushaflar yalnızca temel vasıflarıyla tanıtılmaya çalışılmış, böylece alan ilgi duyan araştırmacılara katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. Brown Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Erken Dönem Mushaflar 7. ve 8. Yüzyıllar

1.1. BDR:6074⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 700'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Ahkâf sûresi 10-12. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve sayfaların iç çerçeve boyutları 11,2 x 16,0 cm, dış çerçeve boyutları 13,4 x 20,8 cm'dir. Sayfa kenarlarında dekoratif kırmızı ve mavi noktalar ile yaldızlı çiçek motifleri bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca tahmis işareti olarak kahverengi bir daire eklenmiştir.

1.2. BDR:6071⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Ahkâf sûresi 13-15. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve sayfaların iç çerçeve boyutları 10,2 x 16,5 cm, dış çerçeve boyutları 14,0 x 20,1 cm'dir. Sağ üst köşede ve kenarlarda bir miktar, metin içerisinde ise mürekkep yoğunluğunun fazla olduğu alanlarda parşömen kaybı bulunmaktadır. Üst kısımda da biraz renk solmasının olduğu ve sayfa kenarlarında dekoratif kırmızı ve mavi noktalar ile yaldızlı çiçek motifleri bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır.

⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6074)

⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6071)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.3. BDR:6092¹⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Ahkâf sûresi 15-17. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve sayfaların iç çerçeve boyutları 11,7 x 17,3 cm, dış çerçeve boyutları 13,3 x 21,0 cm'dir. Su hasarı belirtileri, sayfa kenarlarının düzensiz ve sol üst köşesinde bir miktar kayıp bulunmaktadır. Ön tarafın mürekkebinde geniş çapta dökülmeler ve arka tarafta ise mürekkebin yoğun olduğu yerlerde kayıplar mevcuttur. Sayfa kenarlarında dekoratif kırmızı ve mavi noktalar ile yaldızlı çiçek motifleri bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.4. BDR:6143¹¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Ahkâf sûresi 21-32. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,1 x 13,7 cm'dir. Kenarlarda, özellikle sol, üst ve alt kısımlarda aşırı miktarda parşömen kaybının olduğu, metnin altındaki iki küçük alan kaybı dışında büyük oranda sağlam kaldığı görülmektedir. Yazmanın sol tarafındaki metin bulanık ve rengi solmuş muhtemelen su hasarı bulunmaktadır. Sağ alt kısmında bulanıklık ve tüm kenarların rengi soluk olduğu gözlemlenmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yaldızlı gözyaşı damlası şeklinde tahmîs işaretinin yanı sıra dairesel ve yeşil ta'şîr işareti de mevcuttur

1.5. BDR:6068¹²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Enam sûresi 48-50. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 5 satır bulunmakta ve metin 12,0 x 6,7 cm boyutlarındadır. Yoğun mürekkepli yüzeylerin altında bazı çatlaklar ve kayıp alanları mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı, yeşil, mavi ve sarı mürekkep mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca âyet sonu işaretlerinin yaldızlı rozet şeklinde olduğu görülmüştür.

¹⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6092)

¹¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6143)

¹² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6068)

1.6. BDR:6572¹³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Tek varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Bakara sûresi 139-140. âyetlerini ihtiva etmektedir. Yazmada 9 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,4 x 13,3 cm'dir. Parşömen kağıt desteğine yapıştırıldığı ve metin boyunca bir miktar mürekkep dökülmesi mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.7. BDR: 6521¹⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Bakara sûresi 150-162. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin 11,9 x 17,3 cm boyutlarındadır. Parşömenin genel olarak kötü durumda olduğu ve metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kenarlar oldukça düzensiz ve kayıp alanlar mevcuttur. Yazmadaki yırtıkları stabilize etmek amacıyla basınca duyarlı bant vardır. Parşömenin sağ kenar boyunca renk değiştirdiği, mürekkebin dökülmüş ve ön tarafta solmuş alanlar bulunmaktadır. Ayrıca yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti mevcuttur.

1.8. BDR: 6604¹⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Tek varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Bakara sûresi 26-36. âyetlerini ihtiva etmektedir. Yazmada 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 13,7 x 19,7 cm'dir. Dikey olarak ikiye katlanarak saklandığı görülmektedir. Parşömenin rengi ve ön tarafta solmuş alanlar bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Yazmada yaldızlı dairesel ve yeşil âyet işaretleri mevcuttur.

1.9. BDR:6501¹⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Duhan sûresi 35-59. âyetler ve Casiye 1-3. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin 11,3 x 17,4 cm boyutlarındadır. Parşömenin

¹³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6572)

¹⁴ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6521)

¹⁵ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6604)

¹⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6501)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

genel olarak yıpranmış, kenarlar oldukça düzensiz ve rengi solmuş, arka yüzdeki yırtıkları dengelemek amacıyla basınca duyarlı bant bulunmaktadır. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu alanlarda kayıplar ve ön taraftaki metnin mürekkebinde solukluk vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta’şîr işareti ve yaldızlı yazıyla yazılmış sûre başı mevcuttur.

1.10. BDR:6134¹⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Furkan sûresi 3-7(?). âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,1 x 13,2 cm, kenarlık boyutları 8,8 x 14,7 cm'dir. Parşömenin az kayıpla iyi olduğu görülmektedir. Metin, sağ tarafında su hasarı nedeniyle gizlenmiş ve arka tarafta büyük ölçüde çözülemez durumdadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmaktadır. Ayrıca ön yüzde okunabilen bazı yaldızlı kaligrafler, büyük olasılıkla Furkan sûresinin başlangıcını işaret etmektedir.

1.11. BDR:6137¹⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Furkan sûresi 68-77. âyet ler ve Şuara 1-5. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin 8,3 x 13,5 cm, kenarlık boyutları 8,9 x 14,1 cm'dir. Parşömen oldukça iyi durumda, ancak genel olarak buruşuk ve alt kenarda bazı çatlaklar mevcuttur. Sayfanın sağ tarafında mürekkep soluk ve dökülmeler görülmektedir. Sol tarafta mürekkep daha okunaklı ve daha koyu bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca sağ tarafta yaldızlı hat sûre başlangıcı olduğu ve sol tarafın sol kenar boşluğunun üstünde kırmızı ve yeşil çiçekli âyet sonu işareti bulunduğu gözlemlenmiştir.

1.12. BDR:6089¹⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Furkan sûresi 7-18. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin 8,1 x 14,2 cm, kenarlık boyutları 8,7 x 14,7 cm'dir. Parşömenin iyi

¹⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6134)

¹⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6137)

¹⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6089)

durumda olduğu, ön tarafta dökülmüş mürekkep lekesi ve genel olarak kelimelerin mürekkebinin solmuş olduğu görülmektedir. Sağ tarafta bir miktar su hasarı vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, yeşil ve ara sıra sarı mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.13. BDR:6574²⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Haşr sûresi 19-24. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 9 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,6 x 14,7 cm, kenarlık boyutları 13,4 x 17,5 cm'dir. Parşömen oldukça sert ve genel olarak buruşmuş görülmektedir. Metin boyunca bir miktar mürekkep dökülmesi ve renk solması mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah mürekkep rengi kullanılmıştır. Kırmızı ve altın renkli bordür, kenarları dekoratif yaldızlı ve mavi mürekkepli bitkisel motiflerle zenginleştirilmiştir. Ayrıca yazmada mavi, kırmızı ve siyah mürekkeple süslü ışıklı dairesel âyet işaretleri mevcuttur.

1.14. BDR:6463²¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, İsrâ sûresi 13-25. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,7 x 16,6 cm'dir. Parşömenin genel olarak yıpranmış ve metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerde kenarların rengi solmuş, düzensiz ve kayıp alanlar bulunmaktadır. Sol tarafta mürekkep dökülmüş ve solmuş, neredeyse okunamayacak durumdadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklemesi yapılmıştır.

1.15. BDR:6460²²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, İsrâ sûresi 51-61. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Metin boyutları 11,7 x 17,4 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumda ve kenarlar renksiz ve düzensiz olduğu görülmüştür. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu alanlarda bazı kayıp alanlar mevcuttur. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuş görülmektedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış

²⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6574)

²¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6463)

²² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6460)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta‘şîr işareti eklenmiştir.

1.16. BDR:6601²³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Cin sûresi 3-20. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metin boyutları 11,9 x 17,6 cm’dir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Parşömenin genel olarak yıpranmış olduğu gözlemlenmiştir. Kenarlar renksiz ve düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerde kayıp alanlar vardır. Parşömenin rengi solmuş, mürekkebi dökülmüş ve ön yüzü soluk olduğu gözlemlenmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta‘şîr işareti eklenmiştir.

1.17. BDR:6077²⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Casiye sûresi 14-16. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,1 x 15,6 cm, kenarlık boyutları 13,3 x 20,4 cm’dir. Sol tarafta parşömenin ve mürekkebin solmuş olduğu görülmektedir. Sol tarafın sol kenarı kağıtla güçlendirilmiştir. Sağ tarafın üst kenarında ve sol köşe ile mürekkep yoğunluğunun fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca kırmızı, yeşil ve siyah mürekkepten oluşan metin kutusunu çevreleyen yaldızlı iç kenarlık, iç çerçeve çevresinde dekoratif kırmızı ve mavi noktalar bulunan yaldızlı çiçek motifi, yeşil ve siyah mürekkepten dış çerçeve mevcuttur.

1.18. BDR:6510²⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Casiye sûresi 3-15. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metin boyutları 11,6 x 17,4 cm’dir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmaktadır. Parşömen genel olarak yıpranmış durumda ve kenarların rengi solmuş ve oldukça düzensizdir. Metin boyunca kayıp alanların olduğu hem sayfanın sağ tarafında hem de sol tarafında yırtıkları stabilize etmek amacıyla basınca duyarlı bant uygulanmıştır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış

²³ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6601)

²⁴ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6077)

²⁵ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6510)

yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

1.19. BDR:6080²⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Casiye sûresi 3-5. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,3 x 15,7 cm, kenarlık boyutları 13,4 x 20,5 cm'dir. Mürekkep yoğunluğunun daha fazla olduğu alanlarda kayıplar vardır. Sayfanın sağ tarafının sol üst köşesinde kayıp, sağ kenar boyunca uzanan kâğıt şerit ve sağ alt kısmında sınırın altında küçük bir yama bulunmaktadır. Kırmızı, yeşil ve siyah mürekkepten oluşan metin kutusunu çevreleyen yaldızlı iç kenarlık, iç çerçeve çevresinde dekoratif kırmızı ve mavi noktalar bulunan yaldızlı çiçek motifi mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.20. BDR:6577²⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kehf sûresi 37-53. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,5 x 13,1 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlam ve genel olarak bir miktar mürekkep dökülmesi bulunmaktadır. Her iki kenar boyunca takviye kâğıdı ve sol alt köşede biraz renk solması vardır. Sol tarafın bazı kısımlarında metin neredeyse tamamen okunamaz haldedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı kırmızı ve yeşil sarmal on âyet işareti mevcuttur.

1.21. BDR:6580²⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kehf sûresi 53-71. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,5 x 12,3 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlam ve genel olarak bir miktar mürekkep dökülmesi vardır. Sol alt köşede renk değişikliği bulunmaktadır. Her iki kenar boşluğu ve sol üst köşe boyunca takviye kâğıdı mevcuttur. Sol tarafın bazı kısımlarında metin neredeyse tamamen okunamaz haldedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı

²⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6080)

²⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6577)

²⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6580)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı kırmızı ve yeşil dairesel ta'şîr ve yıldızlı gözyaşı damlası şeklinde tahmîs işareti eklenmiştir.

1.22. BDR:6518²⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kehf sûresi 91-110. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,8 x 12,7 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlam ve genel olarak bir miktar mürekkep dökülmesi vardır. Sol alt köşede renk değişikliği ve her iki kenar boyunca takviye kâğıdı bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep renginin kullanılmıştır. Sol tarafta yıldızlı yazı Meryem Sûresinin başladığını göstermektedir. Ayrıca yazmada yıldızlı kırmızı ve yeşil dairesel ta'şîr ve yıldızlı gözyaşı damlası şeklinde tahmîs işareti eklenmiştir.

1.23. BDR:6566³⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kehf Sûresi 98-102. Âyetleri ve 107-110. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 10 satır bulunmakta ve metin boyutları 6,9 x 13,6 cm'dir. Parşömen iyi durumda ve sağ tarafta solma vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep renginin kullanılmıştır. Sağ tarafta yıldızlı yazı Meryem sûresinin başladığını göstermektedir.

1.24. BDR:6507³¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Münafikun sûresi 6-11. âyetleri ve Teğabün sûresi 1-6. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve sayfa boyutları 11,9 x 17,2 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarların rengi solmuş ve oldukça düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerde kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı Kufi “ﷻ” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yıldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

²⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6518)

³⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6566)

³¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6507)

1.25. BDR:6481³²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Maide sûresi 6-13. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 6,9 x 13,6 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarlar oldukça düzensizdir. Metin boyunca kayıp alanlar vardır. Parşömenin kenarları boyunca rengi solmuş, sol kenar ve köşe boyunca benekli alanlar mevcuttur. Mürekkep dökülmüş ve sağ tarafta solmuştur. Parşömen, sol üst köşede bir parşömen yaması ile güçlendirilmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.26. BDR:6478³³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Maide sûresi 67-76. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,8 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış ve renksizdir. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kenarlar oldukça düzensiz ve kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.27. BDR:6498³⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nebe sûresi 40. âyetini ve en-Nazi'ât sûresi 1-35. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,7 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarlar oldukça düzensiz ve renksizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerde kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Yaldızlı yazı en-Nazi'ât'ın başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

³² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6481)

³³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6478)

³⁴ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6498)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.28. BDR:6466³⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nahl sûresi 117-128. âyetler ve İsrâ sûresi 1. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 17,5 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarlar oldukça düzensiz ve renksizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu yerlerde kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Yıldızlı yazı İsrâ sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.29. BDR:6119³⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Neml sûresi 23-36. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,4 x 13,7 cm, kenarlık boyutları 9,1 x 14,4 cm'dir. Parşömen iyi durumda ve sağ alt köşe dışında çok az hasar bulunmaktadır. Ön tarafta genel olarak mürekkep dökülmesi var, ancak arka tarafta çok az kayıp vardır. Genel olarak bir miktar su hasarı ve renk değişikliği mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, yeşil ve ara sıra sarı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca sağ taraftaki sol kenarlığın dışında dekoratif yaldızlı, kahverengi ve yeşil mürekkepli secde işareti bulunmaktadır.

1.30. BDR:6607³⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Neml sûresi 64-81. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,8 x 17,1 cm'dir. Parşömen iyi durumda, metinde bazı yerler kaybolmuş ve kâğıt çerçevesi düzensizdir. Dikey kırışıklık nedeniyle ikiye katlanarak saklandığı görülmektedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, yeşil ve siyah mürekkep rengi kullanılmıştır. Çerçeve kırmızı, altın ve mavi mürekkepten oluşmaktadır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

³⁵ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6466)

³⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6119)

³⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6607)

1.31. BDR:6122³⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Neml sûresi 83-93. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,8 x 14,0 cm, kenarlık boyutları 9,1 x 14,4 cm'dir. Parşömen iyi durumda, ancak sol kenarda biraz çatlak bulunmaktadır. Ön tarafta parşömen ve mürekkep solmuştur. Genel olarak bir miktar su hasarı ve renk değişikliği vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Sol taraftaki yıldızlı hat, el-Kasas sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada, sarı gözyaşı damlası âyet işareti eklenmiştir.

1.32. BDR: 6113³⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nisa sûresi 136-141. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,1 x 19,3 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumda ancak metinde bazı yerler kaybolmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada, yıldızlı tahmîs işaretleri, bir Kufi “ـ” ve tek tek, iki, üç veya dörtlü kümeler halinde görünen yıldızlı dairelerden oluşan ta'şîr işaret eklenmiştir.

1.33. BDR:6116⁴⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nisa Sûresi 146-153. Âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 13,0 x 18,7 cm'dir. Parşömen genel olarak okunaklı ve iyi durumdadır. Metinde bazı yerler kaybolmuş ve sağ taraftaki metin çok soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep renginin kullanılmıştır. Ayrıca yazmada, yıldızlı beş âyet işaretleri, bir Kufi hâ' ve tek tek, iki, üç veya dörtlü kümeler halinde görünen yıldızlı dairelerden oluşan işaret ve sağ tarafta yıldızlı dairesel ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.34. BDR:6487⁴¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir.

³⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6122)

³⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6113)

⁴⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6116)

⁴¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6487)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Yazma, Nisa sûresi 44-54. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 16,9 cm'dir. Parşömen genel olarak kötü yıpranmış durumda ve metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Kenarlar oldukça düzensiz ve parşömen kenarları boyunca renk değiştirmiştir. Mürekkep sağ tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.35. BDR:6484⁴²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nisa sûresi 74-80. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,7 x 17,9 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarlar oldukça düzensiz ve rengi solmuştur. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

1.36. BDR:6536⁴³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nur sûresi 59-64. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,5 x 17,7 cm'dir. Parşömen kenarları biraz düzensiz ve rengi solmuştur. Mürekkep ön tarafta dökülmüş ve solmuş, arka tarafta renk değişikliği nedeniyle biraz belirsizleşmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.37. BDR:6131⁴⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Nur sûresi 60-63. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,1 x 14,3 cm, kenarlık boyutları 8,9 x 15,0 cm'dir. Parşömen iyi durumda ve çok az kayıp vardır. Genel olarak ön tarafta mürekkep dökülmesi bulunmaktadır. Sağ tarafta bir miktar su hasarı ve sol kenar boşluğunda

⁴² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6484)

⁴³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6536)

⁴⁴ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6131)

kenarlık solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.38. BDR:6125⁴⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kalem sûresi 51-52. âyetleri ve Hakka sûresi 1-15. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 9,1 x 13,5 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumda, ancak biraz kırışmıştır. Sol tarafta genel olarak mürekkep dökülmesi ve alt yarısında renk değişikliği vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Yıldızlı yazı Hakka sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada dairesel yıldızlı, kırmızı ve yeşil âyet işareti eklenmiştir.

1.39. BDR:6542⁴⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Kasas sûresi 77-87. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumda ve kenar boşlukları oldukça düzensiz ve renksizdir. Sağ taraftaki kenar boşluğuyla birlikte bir miktar metin kaybı vardır. Mürekkep dökülmüş ve sağ tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı Kufi “ـ” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yıldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.40. BDR:6586⁴⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Ra'd sûresi 1-14. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,6 x 12,9 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlam, kayıp veya çatlaklar kağıtla onarılmıştır. Genel olarak mürekkep dökülmüştür. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı kırmızı ve yeşil dairesel on ve yıldızlı gözyaşı damlası beş âyet işareti eklenmiştir.

⁴⁵ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6125)

⁴⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6542)

⁴⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6586)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.41. BDR:6545⁴⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Rum sûresi 24-34. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11.7 x 17.3 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumda, ancak sayfa metin boyutuna küçültülmüştür. Sağ üst köşede bir miktar kayıp alan mevcuttur. Mürekkep dökülmüş ve solmuş, neredeyse okunamayacak durumdadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.142. BDR:6455⁴⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Secde sûresi (parça) Ahzab sûresi (parça) Sad sûresi 32-42. âyetlerini ihtiva etmektedir. Sayfalarda 14/15 (parçalı) satır bulunmakta ve sayfa boyutları 7,0 x 9,0 cm'dir. Metin kutusunun içinde kısaltılmış parşömen bulunmaktadır. Metinde bazı alanlar kaybolmuş, kenarlarda renk solması, ön tarafta dökülme ve metin kaybı vardır. Sol taraf neredeyse okunmaz haldedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.43. BDR:6450⁵⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Dört varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Secde sûresi 5-12. âyetleri ve Sad 17-24. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin sayfalarında 14/15 (parçalı) satır bulunmakta ve sayfa boyutları 6,5 x 9,6 cm'dir. Metin kutusunun içinde kısaltılmış parşömen bulunmaktadır. Metinde bazı alanlar kaybolmuş, kenarlarda renk solması, ön tarafta dökülme ve metin kaybı vardır. Sol taraf neredeyse okunmaz haldedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁴⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6545)

⁴⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6455)

⁵⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6450)

1.44. BDR:6140⁵¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Şu'ara' sûresi 153-177. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,1 x 14,1 cm, kenarlık boyutları 8,9 x 14,7 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumda, ancak mürekkep yoğunluğunun fazla olduğu bölgelerde bir miktar kayıp ve sol kenarda çatlaklar vardır. Genel olarak ön tarafta mürekkep dökülmesi var, ancak ön tarafta çok az kayıp bulunmaktadır. Sağ tarafta bir miktar su hasarı mevcuttur. Metin arkadan çok soluk, ancak kırmızı harekeleme işaretleri nettir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, yeşil ve ara sıra sarı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada âyet işareti eklenmiştir.

1.45. BDR:6539⁵²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Şu'ara' sûresi 67-103. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 17,0 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarlar renksiz ve düzensizdir. Metin boyunca bazı kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.46. BDR:6527⁵³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Saffat sûresi 117-152. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,4 x 17,4 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarların rengi solmuş ve oldukça düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar bulunmaktadır. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁵¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6140)

⁵² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6539)

⁵³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6527)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.47. BDR:6086⁵⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Saffat sûresi 87-125. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,5 x 17,8 cm'dir. Sol tarafta ve köşelerde büyük miktarda parşömen kaybı vardır. Metnin altındaki parşömen, iki küçük alan kaybı dışında büyük oranda sağlamdır. Sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metinde su hasarı ve ön yüzü soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yaldızlı dairesel ve yeşil ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.48. BDR:6493⁵⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Talak sûresi 6-12. âyetleri ve Tahrim 1. âyetini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 17,6 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumdadır. Kenarlar renksiz ve düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde bazı kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep renginin kullanılmıştır. Yaldızlı yazı Tahrim sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.49. BDR:6475⁵⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Tevbe sûresi 39-46. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,0 x 17,3 cm'dir. Parşömen genel olarak çok kötü durumdadır. Kenarlarda oldukça düzensiz ve alt köşelerde geniş kayıp alanları vardır. Parşömen sağ alt köşede renk değiştirmiştir. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁵⁴ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6086)

⁵⁵ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6493)

⁵⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6475)

1.50. BDR:6065⁵⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zuhurf sûresi 26-30. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve metin boyutları 10,2 x 16,5 cm, kenarlık boyutları 14,0 x 20,1 cm'dir. Sağ taraf çok soluk, kenarlıksız ve sağ kenar boyunca kağıtla güçlendirilmiştir. Kenarlar düzensiz, köşelerde bir miktar kayıp vardır. Ön tarafta mürekkep dökülmesi ve arka tarafta harfler neredeyse görünmez haldedir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır.

1.51. BDR:6062⁵⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zuhurf sûresi 32-35. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 7 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,5 x 16,6 cm, kenarlık boyutları 13,2 x 20,9 cm'dir. Sol taraf solmuş ve mürekkebi yoğun bir şekilde dökülmüştür. Sağ tarafta biraz dökülme, üst köşelerde ve metnin yoğun mürekkepli bölgelerde kayıp alanlar vardır. Sol tarafın kenarı ve sağ alt köşe boyunca takviye kâğıdı bulunmaktadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır

1.52. BDR:6104⁵⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zuhurf sûresi 42-61. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,4 x 13,6 cm'dir. Sol tarafta ve kenarlarda büyük miktarda parşömen kaybı mevcuttur. Metnin altındaki parşömen büyük ölçüde sağlam ve sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki ve sağ alt tarafındaki metin bulanıktır. Sol taraftaki metin dökülüyor ve soluklaşıyor, ayrıca sağ tarafta da bulanıklık vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yaldızlı dairesel ve yeşil ta'sîr işareti eklenmiştir.

1.53. BDR:6101⁶⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir.

⁵⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6065)

⁵⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6062)

⁵⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6104)

⁶⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6101)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Yazma, Zuhurf sûresi 61-83. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,4 x 13,6 cm'dir. Sol tarafta, üstte ve altta geniş miktarda parşömen kaybı ve metnin altındaki parşömen, küçük bir alan kaybı dışında büyük oranda sağlamdır. Sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metin bulanık ve ön yüzü soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yaldızlı dairesel ve yeşil ta'sîr işareti eklenmiştir.

1.54. BDR:6095⁶¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zümer sûresi 17-29. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,5 x 13,4 cm. Sol tarafta ve köşelerde büyük miktarda parşömen kaybı ve metnin altındaki parşömen büyük ölçüde sağlam ve buruşuktur. Sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metin bulanık ve soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yaldızlı dairesel ve yeşil ta'sîr işareti eklenmiştir.

1.55. BDR:6515⁶²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zümer sûresi 27-42. âyetlerini ihtiva etmektedir. Her sayfada 16 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,0 x 16,7 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlamdır. Sağ tarafta renk değişikliği, muhtemelen su hasarı vardır. Ön tarafta biraz renk solması ve metinde biraz soyulma ve solma mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda siyah mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada ta'sîr işareti yaldızlı, yeşil ve kırmızı çiçek tezhipleri eklenmiştir.

1.56. BDR:6504⁶³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Zümer sûresi 35-45. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,0 x 17,3 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış, kenarların rengi solmuş ve oldukça düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi,

⁶¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6095)

⁶² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6515)

⁶³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6504)

noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ﻻ” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta’şîr işareti eklenmiştir.

1.57. BDR:6128⁶⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Hadid sûresi 7-12. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,5 x 13,1 cm’dir. Parşömen genel olarak buruşmuş ve rengi solmuştur. Parşömenin kenarlarında hasar ve metnin bazı kısımlarında kayıp alanlar vardır. Mürekkep ön tarafta soluk ve arka tarafta ise biraz dökülmüştür. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada sağ tarafta yaldızlı çiçek âyet işareti eklenmiştir.

1.58. BDR:6569⁶⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Al-i İmran sûresi 185-193. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 11 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,0 x 10,4 cm’dir. Parşömenin iyi durumda olmasına rağmen kırılmıştır. Sağ alt kısımda biraz renk solması vardır. Sağ taraf biraz solmuş ancak büyük ölçüde okunabilir durumdadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada çapraz kırmızı vuruşlarla ve yeşil mürekkeple süslenmiş yaldızlı âyet işareti eklenmiştir.

1.59. BDR:6551⁶⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800’lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Fatır sûresi 10-18. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,0 x 17,5 cm’dir. Parşömen genel olarak yıpranmıştır. Kenarların rengi solmuş ve düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ﻻ” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

⁶⁴ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6128)

⁶⁵ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6569)

⁶⁶ Kur’ân (İslâmî El Yazması, BDR:6551)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.60. BDR:6530⁶⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Meryem sûresi 80-98. âyetler ve Ta-ha sûresi 1-6. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,8 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak iyi durumdadır. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kenarlar biraz düzensiz ve kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep renginin kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.161. BDR:6496⁶⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Tek varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Muhammed sûresi 16-23. âyetleri ve Fetih sûresi 12-17. ve 25-27. âyetlerini ihtiva etmektedir. Sayfada 15+15+17 satır bulunmakta ve sayfa boyutları 29,1x19,0 cm'dir. Dekore edilmiş arka yüzeye 3 yaprak parşömen yapıştırılmıştır. Üçüncüsü çerçeveye uyacak şekilde kesilmiş ve genel olarak iyi durumdadır. Çok az mürekkep dökülmesi görülmüştür. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde siyah, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada küçük yaldızlı gözyaşı damlalarından oluşan tahmîs işareti ve kırmızı ve yeşil mürekkeple süslenmiş yaldızlı dairelerden oluşan ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.62. BDR:6548⁶⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Sebe' sûresi 22-33. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,4 x 16,9 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış ve metin kutusunun sol ve sağ kenar boşlukları kırılmıştır. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu alanlarda kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁶⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6530)

⁶⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6496)

⁶⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6548)

1.63. BDR:6083⁷⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Sad sûresi 14-27. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,5 x 13,7 cm'dir. Sol tarafta ve köşelerde aşırı parşömen kaybı ve renk değişikliği görülmüştür. Sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metin bulanık ve ön yüzü soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yıldızlı dairesel ve yeşil ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.64. BDR:6107⁷¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Sad sûresi 27-48. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,7 x 13,8 cm'dir. Sol tarafta ve köşelerde büyük miktarda parşömen kaybı görülmektedir. Sol taraftaki ve alttaki iki satırlık metin bulanıktır. Metin dökülüyor ve ön yüzü soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yıldızlı dairesel ve yeşil ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.65. BDR:6110⁷²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Sad sûresi 48-76. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 8,4 x 13,6 cm'dir. Sol tarafta ve köşelerde büyük miktarda parşömen kaybı vardır. Metnin altındaki parşömen, önemli bir alan kaybıyla birlikte büyük oranda sağlam kalmıştır. Kenarlar düzensiz ve sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metin bulanıktır. Metin, sağ tarafta dökülüyor ve soluk aynı zamanda sağ kenar boyunca da bulanıklık mevcuttur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yıldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yıldızlı dairesel ve yeşil ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁷⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6083)

⁷¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6107)

⁷² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6110)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

1.66. BDR:6098⁷³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Sad sûresi 76-88. âyetleri ve Zümer sûresi 1-6. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,9 x 13,5 cm'dir. Sol tarafta ve köşelerde büyük miktarda parşömen kaybı vardır. Sağ taraftaki sayfanın sol tarafındaki metin bulanık ve soluktur. Ön taraftaki metin daha iyi durumda olduğu ancak sağ taraftaki metin bulanıktır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Sağ taraftaki yaldızlı yazı Zümer sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti ve yaldızlı dairesel ve yeşil ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.67. BDR:6533⁷⁴

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Taha sûresi 7-38. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,8 x 17,2 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumdadır. Kenarların rengi soluk ve oldukça düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.68. BDR:6524⁷⁵

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Yasin sûresi 7-23. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 14 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,5 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumda ve kenarların rengi solmuş ve düzensizdir. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kayıp alanlar vardır. Ön yüzünde mürekkep dökülmüş ve solmuş, büyük oranda okunamayacak durumdadır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

⁷³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6098)

⁷⁴ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6533)

⁷⁵ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6524)

1.69. BDR:6472⁷⁶

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Yunus sûresi 22-29. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,4 x 17,3 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumda ve metin boyunca kenarlar oldukça düzensiz ve kayıp alanlar mevcuttur. Sağ tarafta üzerine basınca duyarlı bant uygulanmıştır. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı ve siyah mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

1.70. BDR:6469⁷⁷

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Yunus sûresi 61-71. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,4 x 17,9 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumdadır. Kenarlar oldukça düzensiz ve metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde bazı kayıplar vardır. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta soluktur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.71. BDR:6490⁷⁸

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Yusuf sûresi 78-97. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,5 x 13,1 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlamdır. Genel olarak bir miktar pigment dökülmesi vardır. Her iki kenar boşluğu ve sol üst köşe boyunca kâğıdı güçlendirilmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı kırmızı ve yeşil dairesel ta'şîr ve yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti eklenmiştir.

1.72. BDR:6583⁷⁹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir.

⁷⁶ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6472)

⁷⁷ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6469)

⁷⁸ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6490)

⁷⁹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6583)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAF LAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Yazma, Yusuf sûresi 97-111. âyetleri ve Ra'd sûresi 1. âyetini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 7,6 x 13,2 cm'dir. Parşömen büyük ölçüde sağlamdır. Genel olarak bir miktar pigment dökülmesi ve ön tarafta neredeyse okunamayacak durumdadır. Her iki kenar boşluğu ve sol üst köşe boyunca kâğıdı güçlendirilmiştir. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı mürekkep rengi kullanılmıştır. Sol taraftaki yaldızlı yazı Ra'd sûresinin başlangıcını göstermektedir. Ayrıca yazmada yaldızlı kırmızı ve yeşil dairesel ta'şîr ve yaldızlı gözyaşı damlası tahmîs işareti eklenmiştir.

1.73. BDR:6563⁸⁰

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Al-i İmran sûresi 152-157. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,1 x 17,1 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumdadır. Metin boyunca mürekkep yoğunluğunun en fazla olduğu bölgelerde kenarlar oldukça düzensiz ve kayıp alanlar vardır. Parşömen kenarları boyunca renk değiştirmiştir. Mürekkep dökülmüş ve genel olarak solmuş, arka kısmın alt yarısında okunaksızdır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

1.74. BDR:6589⁸¹

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Al-i İmran sûresi 27-37. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,6 x 17,5 cm'dir. Parşömenin kenarları renksiz ve son derece düzensizdir. Mürekkep dökülmüş ve ön tarafta soluktur. Metnin sol üst köşesinde su hasarı vardır. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ا” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

1.75. BDR:6592⁸²

Kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre bu yazma eserin MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Al-i İmran sûresi 56-68. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 12,2 x 16,5 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış

⁸⁰ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6563)

⁸¹ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6589)

⁸² Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6592)

durumda ve kenarlar oldukça düzensizdir. Metinde bazı bölgeler kaybolmuştur. Parşömenin sol üst kenarı ve sağ kenar boşluğu boyunca rengi solmuştur. Mürekkep dökülmüş ve sağ taraf solmuştur. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep renginin kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ﻻ” harfinden oluşan tahmîs işareti eklenmiştir.

1.76. BDR:6560⁸³

Bu yazma eserin kütüphane kayıtlarında yer alan bilgiye göre MS. 800'lü yıllarında yazıldığı tahmin edilmektedir. İki varaktan oluşmuş Mushaf cüzünde cilt mevcut değildir. Yazma, Al-i İmran sûresi 86-99. âyetlerini ihtiva etmektedir. Metnin her sayfasında 15 satır bulunmakta ve metin boyutları 11,2 x 17,7 cm'dir. Parşömen genel olarak yıpranmış durumdadır. Metin boyunca kenarlar oldukça düzensiz ve kayıp alanlar vardır. Parşömen rengi solmuş ve mürekkep dökülmüştür. Parşömen malzeme üzerine yazılmış yazmada harflerde kahverengi, noktalamalarda kırmızı, siyah ve ara sıra yeşil mürekkep rengi kullanılmıştır. Ayrıca yazmada yaldızlı Kufi “ﻻ” harfinden oluşan tahmîs işareti ve yaldızlı çiçek şeklinde ta'şîr işareti eklenmiştir.

Sonuç

Bu makalede Brown Üniversitesi Kütüphanesi Minassian El Yazmaları Koleksiyonu'nda bulunan 7. ve 8. yüzyıllardaki 75 adet erken dönem Mushaf incelenmiştir. İncelenen eserler arasında tam bir mushaf niteliğinde nüsha mevcut olmayıp farklı nüshalardan kopmuş/koparılmış cüzler bulunmaktadır. Yazma eserlerin en azı iki en çoğu dört varaktan oluşmaktadır. Mushaf cüzleri genel itibariyle Kûfi hatla yazılmıştır. Parşömen üzerine yazılan bu yazmalar, hafif yıpranmalar dışında çoğunlukla okunur durumdadır. Bazı eserlerde tezyini motiflere yer verilmiştir. Yazmalar üzerindeki mevcut tahmîs ve ta'şîr işaretlerinin sonradan eklendiği anlaşılmaktadır

Yazma eserler içerisinde sayfa sayısı en fazla olan nüshalar BDR:6455 ve BDR:6450 numaralı olan nüshalardır. Bu ikisi 4 sayfa olup, diğer nüshalar 2 sayfadan ibarettir. Satır sayısı en fazla olan nüsha BDR:6496'nın içindeki 17 satır olan sayfadır. Satır sayısı en az olan nüsha BDR:6068'dir ki bu nüsha da 5 satırdır. Oryantalistlerin ilgi odağı olan erken dönem mushaflar konusuna dair çalışmaların teşvik edilmesi, İlahiyat Fakültelerinde lisansüstü seviyedeki ders müfredatına kadim mushaflara dair içeriğe sahip dersler konulmasının bu alandaki ilerleme açısından fayda sağlayacağı kanaatindeyiz.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

⁸³ Kur'ân (İslâmî El Yazması, BDR:6560)

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Yazar(lar) / Author(s): Muhammet Emin Bakacak (%50) – Fatih Cankurt (%50)

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Cankurt, Fatih. *Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale De France) Arabe 358. Hitit İlahiyat Dergisi (Aralık 2023)*. 22/2.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said, *el-Muknî fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. Hâtim Salih Dâmin, *Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 2011.
- Déroche, François. "Manuscripts of the Qur'ân". *Encyclopedia of the Qur'ân*. ed. Jane Dam-men McAuliffe. 3: 254-274. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Déroche, François. *La transmission Ecrite du Coran dans les Débuts de l'İslam: Le codex Parisino-petropolitanus*. Leiden: Brill, 2009.
- Déroche, François. *Le Livre Manuscrit Arabe: Préludes à une Histoire*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2004.
- Déroche, François. *Les Manuscrits du Coran. Aux Origines de la Calligraphie Coranique*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1983.
- Déroche, François. *Qurans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition: Qur'âns of the 8th to the 10th Centuries*. London: Nour Foundation, 1992.
- Genan, Şeyma vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (Haziran 2023).
- Gözeler, Esra, ŞE 4141 Rulo: *Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde Kufile Bir Kur'an Elyazması*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Mayıs 2022) 63/1
- Hâzin, Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el- Bağdadî, *Lübabü't- te'vil fî meani't tenzil, tefsîrül-Hâzin*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l İlmîyye, 2010. 1/9.
- Özdirek Şahin, Betül. *Groningen Üniversitesi Kur'an'ı "uklu Eller 468"*, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 7/Özel Sayı (Eylül 2023).
- Taşkale, Ömer Faruk. *Kur'an-ı Kerim'de Açan Çiçekler*. Ömer Faruk Taşkale içinde, *M. Uğur Derman 65. Yaş Armağanı*. Sabancı Üniversitesi Yayın Evi. (2000)
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6074)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6074/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6071)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6071/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6092)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6092/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6143)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6143/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6068)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6068/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6572)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6572/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6521)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6521/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6604)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6604/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6501)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6501/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6134)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6134/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6137)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6137/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6089)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6089/>
- Kur'ân (Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6574)
<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6574/>

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6463)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6463/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6460)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6460/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6601)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6601/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6077)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6077/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6510)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6510/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6080)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6080/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6577)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6577/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6580)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6580/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6518)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6518/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6566)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6566/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6507)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6507/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6481)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6481/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6478)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6478/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6498)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6498/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6466)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6466/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6119)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6119/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6607)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6607/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6122)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6122/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6113)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6113/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6116)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6116/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6487)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6487/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6484)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6484/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6536)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6536/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6131)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6131/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6125)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6125/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6542)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6542/			

Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6586)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6586/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6545)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6545/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6455)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6455/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6450)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6450/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6140)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6140/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6539)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6539/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6527)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6527/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6086)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6086/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6493)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6493/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6475)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6475/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6065)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6065/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6062)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6062/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6104)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6104/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6101)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6101/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6095)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6095/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6515)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6515/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6504)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6504/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6128)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6128/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6569)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6569/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6551)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6551/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6530)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6530/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6496)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6496/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6548)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6548/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6083)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6083/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6107)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6107/			
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî	El	Yazmaları,	BDR:6098)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6098/			

BROWN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN ERKEN DÖNEM MUSHAFLAR
(7. VE 8. YÜZYILLAR)

Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6533)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6533/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6524)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6524/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6472)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6472/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6469)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6469/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6490)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6490/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6583)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6583/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6589)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6589/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6592)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6592/
Kur'ân	(Brown: Brown Üniversitesi Kütüphanesi, İslâmî El Yazmaları, BDR:6560)
	https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:6560/

<https://library.brown.edu/guide/index.html> (Erişim 26.05.2024).



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 316-338/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 316-338

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

منهج الدكتور فاضل السامرائي في التفسير

Mustafa TEMİMİ

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul
Assist. Prof. Dr. Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir,
Istanbul/Türkiye

mustafatemimi67@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7670-9804

ror.org/00xvwpq40

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على منهج الدكتور فاضل صالح السامرائي في التفسير وبيان أسلوبه الذي تميز بالتجديد في مجال التعبير القرآني، وكذلك التطرق إلى سيرته الذاتية ورحلته العلمية. وقد قسم الباحث دراسته إلى مبحثين: المبحث الأول وعنوانه من هو فاضل صالح السامرائي؟ وتضمن ثلاثة مطالب، هي: حياته، آثاره العلمية، رحلته من الشك إلى اليقين. أما المبحث الثاني فعنوانه جهود الدكتور فاضل السامرائي في التفسير، وقد تضمن أربعة مطالب وهي: أنواع التفسير التي اعتمدها الدكتور فاضل السامرائي، أركان منهج فاضل السامرائي في التفسير التجديد عند الدكتور فاضل السامرائي في التفسير، نماذج من جهوده التفسيرية. ثم الخاتمة لخصت فيها ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث .

هذه الدراسة تهدف أيضاً إلى تسليط الضوء على المفاهيم والمقاربات الجديدة التي تفرد بها الدكتور السامرائي ولم يسبقه بها أحد، إضافة إلى توضيح طريقته في الربط بين الجوانب النحوية والبلاغية للآيات القرآنية والمقارنة بين سياق الآيات في مواقعها المختلفة في القرآن الكريم. والإشارة إلى الفروق بين نصوص الآيات المختلفة التي تناولت الموضوع الواحد وانعكاس على ذلك على المعنى .

الدكتور فاضل السامرائي في التفسير منهج

لقد حاول السامرائي في كل كتبه وأبحاثه حول القرآن الكريم إثبات نظرية يؤمن بها وهي "أن زيادة المبنى تدل على اختلاف المعنى" بينما ما هو متداول في كتب اللغة قديما وحديثا "أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى" فالسامرائي يرى أن زيادة المعنى ليس شرطا دائما فمن الممكن أن هناك اختلاف في المعنى وليس مجرد زيادة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، فاضل السامرائي، التعبير القرآني، التجديد، السياق.

FADEL AL-SAMARRAI'S TAFIR METHOD

Abstract

This study aims to shed light on Dr. Fadel Saleh Al-Samarrai's approach to interpretation and explain his style, which was distinguished by innovation in the field of Quranic expression, as well as to address his biography and scientific journey.

The researcher divided his study into two sections: The first section is entitled: Who is Fadel Saleh Al-Samarrai? It includes three topics: his life, his scientific effects, and his journey from doubt to certainty. The second section is entitled Dr. Fadel Al-Samarrai's efforts in interpretation, and it includes four topics: the types of interpretation adopted by Dr. Fadel Al-Samarrai, the pillars of Fadel Al-Samarrai's approach to interpretation, the innovation according to Dr. Fadel Al-Samarrai in interpretation, and examples of his interpretive efforts. Then the conclusion.

This study also aims to shed light on new concepts and approaches that are unique to al-Samarrai and that no one came before him, and to clarify his method of relating the grammatical and rhetorical aspects of the Qur'anic verses and comparing their contexts.

Keywords: Tafsir, Renewal, Fadel Al-Samarrai, Quranic expression, Context.

FADEL AL-SAMARRAI'NİN TEFSİR METODU

Öz

Bu çalışma, Dr. Fadıl Salih es-Samarrai'nin Kur'an tabiri alanındaki yenilikçi üslubuyla öne çıkan tefsir metoduna ışık tutmayı hedeflemektedir. Ayrıca, onun biyografisi ve ilim yolculuğuna da ele almak makalenin amaçlarından biridir. Makale iki bölüme ayırmıştır: Birinci bölüm "Fadıl Salih es-es-Samarrai kimdir?" başlığını taşımakta olup; "Hayatı, Bilimsel Eserleri ve Şüpheden Yakîne Yolculuğu" başlıklarını içermektedir. İkinci bölüm "Dr. Fadıl es-es-Samarrai'nin Tefsir İlmindeki Çalışmaları" başlığını taşımakta olup "es-Samerrâi'nin Kullandığı Tefsir Türleri, Tefsir Yönteminin Ana Unsurları, Tefsirde Yenilikleri ve Tefsirinden Örnekler" şeklinde dört alt bölüm içermektedir. Sonuç bölümünde ise araştırmada elde edilen bulgular özetlenmiştir. Makale aynı zamanda es-Samerrâi'nin benzeri olmayan yeni kavram ve yaklaşımlarına dikkat çekmeyi ve onun Kur'an ayetlerinin gramer ve belagat yönlerini birbirine bağlama yöntemini açıklamayı hedeflemektedir. Ayrıca, aynı konuyu ele alan farklı âyetlerin metinleri arasındaki farklılara ve bunun anlam üzerindeki yansımalarına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yenilikçi, Fadıl es-Samarrai, Kur'an'ın Anlatımı, Bağlam, Yaklaşım

Atıf / Cite as: Temimi, Mustafa. "Menhecü'd-duktür Fâdil es-Sâmarrâi fî't-Tefsîr". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 316-338.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد فإن القرآن الكريم كتاب بلاغة وبيان، أعجز أمة عرفت بهما، لذا نجد أن الالتفات إلى لغة القرآن وبيانه والعناية بهما، كانت من أول لحظة نزل فيها، ولا يزال هذا الالتفات ينمو والعناية به تكبر ونجد في كل عصر وكل مصر الكثير من المهتمين بعلومه، وبيانه، وفي عصرنا هذا الذي ازدادت فيه غربة اللغة العربية، وبعد فيه الفهم على السليقة الأولى، برز من أثرى المكتبة القرآنية والبيانية بالعديد من المؤلفات التي لاقت قبولا في الساحة الدراسية القرآنية والبلاغية، ألا وهو الدكتور فاضل صالح السامرائي، يُعدُّ الدكتور فاضل السامرائي من العلماء المجددين في مجال تخصصه ويظهر ذلك فيما أورده في سفره الكبير معاني النحو الذي يعد واحداً من مظاهر التجديد في عصرنا الحديث فهو مصنف غني بمادة علمية متنوعة جعلها في متناول أيدي الباحثين على تنوع تخصصاتهم في مجال النحو العربي والبلاغة العربية وتفسير النصوص القرآنية الكريمة^١.

المبحث الأول

من هو الدكتور فاضل السامرائي

١.١ حياته

هو فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، ويكنى بأبي محمد، ولد في مدينة سامراء بمحافظة صلاح الدين في العراق عام ١٩٣٣ م^٢.

^١ حمود عبد الرزاق جاسم، عمر رحمن محيد الأركي، مصادر الأستاذ الدكتور فاضل السامرائي التفسيرية في كتابه معاني النحو وأثرها في بناء منهجه التفسيري، ص ٤٣٩، وينظر اليزيد بلعمش، الدراسة البيانية عند الدكتور فاضل صالح السامرائي: سمات ومرتكزات، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، العدد (٢٠)، شوال (١٤٣٨).

^٢ عبد القدوس رحمن حميد حسن الأركي، الجهود التفسيرية للدكتور فاضل السامرائي، دراسة تحليلية، ط ١، ٢٠١٩، مكتب مرمم للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد العراق، ص ٥.

تعلم السامرائي القرآن الكريم منذ صغره في مسجد حسن باشا في مدينة سامراء، وأكمل دراسته الابتدائية والمتوسطة والثانوية في سامراء، ثم انتقل إلى الأعظمية في بغداد ملتحقاً بدورة لإعداد المعلمين ومدتها سنة واحدة، ثم دخل دار المعلمين العالية (كلية التربية) في قسم اللغة العربية عام ١٩٥٧ وتخرج فيها عام ١٩٦١، إذ حاز درجة البكالوريوس بتقدير امتياز، وكان الأول على دفعته، وفي السنة نفسها عين معيداً في قسم اللغة العربية بكلية التربية-جامعة بغداد، والتحق بالماجستير في أول دورة فتحت في كلية الآداب بجامعة بغداد وكان أول من نال شهادة الماجستير في اللغة العربية من جامعة بغداد عن رسالته الموسومة (ابن جني النحوي)، ثم أكمل الدكتوراه في جامعة عين شمس في القاهرة.

وقد تتلمذ السامرائي على أيدي علماء أجلاء منهم الشيخ قدوري العباسي، إذ تعلم على يديه القرآن الكريم، والأستاذ الدكتور مصطفى جواد، والأستاذ الدكتور أحمد عبد الستار الجواري والأستاذ الدكتور تقي الدين الهلالي وآخرون^٣.

والدكتور فاضل صالح السامرائي واحد من علماء اللغة العربية المعاصرين الذين تبخروا في علوم اللغة وقد اختار أن يكون همه الأكبر أن يضيف إلى ما قدمه السابقون من خدمة لكتاب الله سبحانه، وأن يستكشف ما فيه من أسرار بيانية، وقد قضى وقتاً طويلاً في البحث والتفكير في أسرار الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، ووفقاً لله سبحانه إلى أن يوصل ما رآه في القرآن الكريم من أسرار لغوية معجزة إلى أعداد كبيرة من المتخصصين ومن غير المتخصصين، سواء عبر مؤلفاته المتعددة، أو عبر برنامج "لمسات بيانية" الذي كان يذاع على قناة الشارقة الفضائية، وحاز قبولاً كبيراً من الناس، ولعل من أسباب ذلك القبول -إضافة إلى سعة علم الرجل- عمق رؤاه واعتماده على إقناع العقول بالأدلة والشواهد، وعرض القواعد واستقصاء الأمثلة، والدقة في إبراز ما وراء اختيار الكلمات وتراكيب العبارات من أسرار معجزة، مع سهولة الطرح وسلاسته، ومع الإيجاز الذي يصيب به الهدف ويدرك القصد، فقد كان السامرائي مشدوداً بقوة نحو الغرض المقصدي الذي كان يحركه في دراسته وتفسيره،

^٣ ينظر: جهود فاضل السامرائي النحوية: ص ٦، وينظر: حوار أجراه الإعلامي عليّ مولود الطالب مع الدكتور فاضل السامرائي بتاريخ ٢٥/٨/٢٠١٠.

فقد كان يسعى من دراسته هذه وتحليله البياني إلى تعميق الصلة بالكتاب العزيز، وتقوية الإيمان بإعجازه بالدليل العلمي القاطع لا بالاعتقاد المجرد^٤.

١.٢ آثاره العلمية

من مؤلفات الدكتور السامرائي في مجال التفسير والتعبير القرآني ما يأتي:

١. التعبير القرآني: مؤلف في مجلد واحد يقع في ٣١٢ صفحة طبع ثلاث مرات الأولى في الموصل عام ١٩٨٩ والثانية في عمان عام ١٩٩٨ والثالثة في بغداد عام ٢٠١٣.

٢. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل: وهو مؤلف يقع في ٢١٢ صفحة طبع في بغداد عام ١٩٩٩.

٣. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: وهو مؤلف عدد صفحاته ١١٤ صفحة، طبع في دار الشؤون الثقافية في بغداد عام ٢٠٠٠.

٤. على طريق التفسير البياني: ويقع هذا الكتاب في أربعة أجزاء وقد طبعت أجزاءه تبعاً، إذ يقع الجزء الأول في ٣١١ صفحة، طبع عام ٢٠٠٢، ويقع الجزء الثاني في ٣٩٠ صفحة، طبع عام ٢٠٠٥. ويقع الجزء الثالث في ٣٧٦ صفحة وطبع عام ٢٠١٧، ويقع الجزء الرابع في ٢٧٢ صفحة، طبع عام ٢٠١٣.

٥. من أسرار البيان القرآني: وهو مؤلف تبلغ عدد صفحاته ٣١٢ صفحة طبع في دار الفكر في عمان عام ٢٠٠٩.

٦. أسئلة بيانية في القرآن الكريم: ويقع في جزأين، طبعا في دار ابن كثير، بيروت، عام ٢٠١١ إذ يقع الجزء الأول منها في ٣١٢ صفحة والجزء الثاني في ١٥١ صفحة.

٧. التناسب بين السور في المفتح والخواتيم: صدر هذا الكتاب عن دار ابن الجوزي في السعودية عام ٢٠١١، ويقع في ١٩٨ صفحة.

^٤ اليزيد بلعمش، الدراسة البيانية عند الدكتور فاضل صالح السامرائي: سمات ومرتكزات، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية العدد ٢٠ شوال ١٤٣٨.

٨. قبسات من البيان القرآني: وهو مؤلف يقع في ٣٠٠ صفحة طبع في دار ابن كثير في بيروت عام ٢٠١٣.

٩. مراعاة المقام في التعبير القرآني: ويقع في ١٩٩ صفحة طبع في دار ابن كثير في بيروت عام ٢٠١٥.

١٠. شذرات من القضاء والجزاء في التعبير القرآني: ويقع في ٢٠٠ صفحة طبع في دار ابن كثير في بيروت عام ٢٠١٨.

وهناك محاضرة ألقاها الدكتور فاضل السامرائي ضمن فعاليات جائزة دبي للقرآن الكريم عام ٢٠٠٢، بعنوان (أسرار البيان في التعبير القرآني) وتقع في ٧٠ صفحة.

١.٣ رحلته من الشك إلى اليقين

عاش الدكتور فاضل السامرائي مرحلة من الشك في وجود الخالق، وأرهقته إلى درجة أنه ظن ألا يوجد مؤمن على وجه الأرض، هو يصف هذه المعاناة قائلاً: "وقد كانت مسألة الإيمان بالله تبرّحني، وكان الهمُّ يسيطر على نفسي وقلبي في الليل والنهار في النوم واليقظة، ولا أبالغ إذا ما قلت: إن هذه المسألة كانت تقطع عليّ النوم، وكثيراً ما كنت وأنا أسير في الطريق لا ألتفت إلى من يمر بي أو يسلم علي، وكثيراً ما يمسك بي صديق، فيقول: أين أنت يا فلان؟ فأستيقظ وأنا سائر وقد كنت غارقاً في تفكير عميق"،^٥ فبدأ رحلته للبحث عن الحقيقة ينتقل من كتاب إلى كتاب، لا ينثني عزمه عن مواصلة تقصي الحق، إلى أن وصل إلى تلك اللحظة المتألّئة بالألوان لحظة الإيمان التي يصفها قائلاً: وما زلت والله أذكر (يوم الإيمان) فو الله ما وجدت ساعة في حياتي أحلى من ساعة الإيمان، ولا يوماً أضوأ ولا أزهر من يوم الإيمان، الوجود حولي كله تغير الطير والشجر، والنهر والحجر، والكوكب والشمس القمر أحسست تجاوباً عميقاً وصلة وثيقة بيني وبين هذا الوجود، لِمَ كنت منقطعاً عن ركب الوجود؟^٦

^٥ فاضل صالح السامرائي: نبوة محمد من الشك إلى اليقين، بغداد: مكتبة القدس ص ٦.

^٦ المصدر السابق، ص ٧.

رحلة الدكتور السامرائي إلى الإيمان تنقسم إلى مرحلتين، الأولى: كان الوصول فيها إلى الإيمان بأن لهذا الكون خالقاً صنَّعه، فأبدع صنَّعه، ثم بدأت بعد ذلك رحلة الإيمان بنبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- وبالكتاب الذي أنزل إليه، وقد نبغ الإيمان بوجود الله سبحانه من أمرين أولهما: قراءته عن عجائب مخلوقات الله، وكان أول ما لفت انتباهه وأضاء الطريق أمامه هو قراءته عن ذلك النوع من البعوض الذي يبيض في الأنهار والبرك، ويضغط على جسمه الذي يحتوي على فتحات يخرج منها سائل يجف مثل خيوط العنكبوت، فتصنع منها قوارب وزوارق صغيرة، ثم تموت الأمهات وتفقس اليرقات وتكبر، وعندما تتكاثر تفعل نفس الفعل الذي قامت به أمهاتها من قبل، ومن هنا بدأت الأسئلة تتوالى في ذهن الدكتور السامرائي: من الذي وضع المادة الصالحة لصنع القوارب؟ ومن علمها صنع القوارب؟ والسؤال الأهم من علمها تفعل مثل الأمهات وهي لم تر أمها؟ الأمر الثاني الذي أيقظ روحه الحائر إلى وجود الله هي تلك الرؤى المنامية التي وصل عددها إلى المئات، وكانت تبدو رسائل من عوالم غيبية تقف أمامها العقول المادية عاجزة، وقد كان بعض هذه الرؤى تفسيراً لأمر غامضة صادفته في يقظته، وبعضها تحقق كما هو، وبعضها الآخر كان رسائل من شخصيات توفاه الله، وقد ذكر الدكتور السامرائي الكثير من الرؤى التي رآها هو نفسه أو التي كانت لبعض أقاربه ومعارفه.^٧

المبحث الثاني

جهود الدكتور فاضل السامرائي في التفسير

٢.١ أنواع التفسير التي اعتمدها الدكتور فاضل السامرائي^٨

٢.١.١ النوع الأول: تفسير القرآن بالقرآن

^٧ شاذلي عبد الغني إسماعيل، ملامح من حياة العالم اللغوي الدكتور فاضل صالح السامرائي

^٨ انظر: عبد القدوس رحمن حميد حسن، الأركي، الجهود التفسيرية للدكتور فاضل السامرائي، ط ١

٢٠١٩م، مكتبة مرمز، بغداد. العراق، ص ١٠٩

مما لا ريب فيه أن تفسير النص القرآني بنص قرآني مثله هو من أعظم أنواع التفسير، فالقرآن هو المصدر الأول للتشريع. فمن أراد تفسير كلام الله عز وجل عليه أن ينظر في القرآن الكريم أولاً ويقابل الآيات بعضها ببعض وبهذا يستطيع أن يفهم مراد الله تعالى بما جاء عنه جل في علاه^٩ وهذا النوع من التفسير قد اعتمده السامرائي، وجعله في المراتب الأولى عنده ومن أمثلة ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ﴾^{١٠}

قال السامرائي: لقد وصف الله سبحانه وتعالى اليوم بأنه أليم، أي يقع فيه الألم، والعذاب هنا عام وليس خاصاً بفرد معين، لأن الله تعالى عندما يذكر لفظ "اليوم" مع العذاب يدل على العموم، وعندما لا يذكر "اليوم" مع العذاب يكون خاصاً، وذلك بدلالة قوله تعالى: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^{١١}، إذ إنَّ العذاب هنا خاص وليس عاماً لأنه لم يذكر معه لفظ "اليوم"، مما دل ذلك على أن لفظ "اليوم" في الآية الكريمة يراد به العموم، وليس خاصاً بفرد معين^{١٢}.

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾^{١٣}

قال السامرائي: إنَّ المراد بقوله "رسول كريم" هو سيدنا موسى ﷺ وقال رسول كريم ولم يقل "رسول مبین" لأنه كانت في لسانه عقدة، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِخْلُفْ عَقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ وبدلالة قول فرعون له: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾

^٩ انظر: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محم، ط ١٤٢٢ هـ، دار الكتب العلمية -

بيروت، ص ٦٥

^{١٠} هود ٢٦

^{١١} يوسف ٢٥

^{١٢} انظر: على طريق التفسير البياني ج ٣ ص ١٠٤

^{١٣} الدخان ١٧

وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿ فدلّت هذه الآيات الكريمة على أن سيدنا موسى ﷺ كانت عنده عقدة في لسانه دعا ربه أن يحلها. ^{١٤}

٣. قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ ^{١٥} قال السامرائي: إن قوله سبحانه "ما كان لبشر"، أي ما ينبغي لبشر، بدلالة قوله تعالى: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾ ^{١٦}

٢.١.٢ النوع الثاني: تفسير القرآن بالسنة

تعد السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني من مصادر تفسير القرآن، فإذا لم يجد المفسرون ما يفسر القرآن من القرآن نفسه، رجعوا إلى السنة النبوية، قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ^{١٧} فبين الله لنا في هذه الآية أن من مهام الرسول الكريم ﷺ بيان وتوضيح ما أنزل الله للناس، وهذا النوع من التفسير قد ظفر به السامرائي في مختلف آثاره العلمية، كاشفاً من خلاله لمعان عديدة من النصوص القرآنية الكريمة.

وفيما يلي سنعرض أمثلة من مواضع وردت عند السامرائي في بيانه لبعض آيات التنزيل القرآني:

١. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ ^{١٨}، بين أستاذنا السامرائي أن معنى قوله تعالى "لعلكم تتقون" أي: تتقون المحرمات عند الصيام وتحذرون المعاصي،

^{١٤} انظر: مراعاة المقام في التعبير القرآني، ص ٥٥

^{١٥} آل عمران ٧٩

^{١٦} الفرقان ١٨

^{١٧} النحل ٤٤

^{١٨} البقرة ١٨٣

لأن الصوم يكسر الشهوة ويهذبها، بدلالة قوله ﷺ: {يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء} ^{١٩} ولعلكم تتقون المفطرات والإخلال بأدائه. ^{٢٠}

٢. قوله تعالى: ﴿وَنَكُتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثُرَهُمْ﴾ ^{٢١}، قال السامرائي: أي نكتب ما قدموه من الأعمال الصالحة وغيرها وآثارهم، أي ما أبقوه بعدهم من أعمال صالحة كانت أو سيئة وليست الأعمال وحدها هي التي تكتب، بل تكتب آثارها من خير أو شر، بدليل قوله ﷺ: {من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء} ^{٢٢}

٣. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ ^{٢٣} قال السامرائي: إن الله تعالى قال فيمن يقتل في سبيله "فلن يُضِلَّ أعمالهم"، بالفعل المضارع، على عكس الآية الأولى من السورة ذاتها قال ﷺ: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ ^{٢٤} بالفعل الماضي لأن المقتول في سبيل الله تعالى يجري عليه عمله الذي كان يعمل، كما ورد ذلك عن رسول الله ﷺ: {رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان} ^{٢٥}

^{١٩} أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، ١٤٢٢، دار طوق النجاة، ج ٣، ص ٢٦

^{٢٠} انظر: قبسات من البيان القرآني، ص ١٢

^{٢١} يس ١٢

^{٢٢} صحيح مسلم ج ٣، ص ٨، وينظر النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ج ٥، ص ٧٥، وينظر على طريق التفسير البياني ٥١/٢

^{٢٣} محمد ٤

^{٢٤} محمد ١

^{٢٥} صحيح مسلم، ج ٦، ص ٥١

٢.١.٣ النوع الثالث: تفسير القرآن بأقوال الصحابة

لقد ظفر الصحابة بمجالسة رسول الله ﷺ وما كان يشكل عليهم يرجعوا به إليه لذا فأقوال الصحابة تعد المصدر الثالث من المصادر التي يستعين بها المفسر عند الكشف عن مراد الله تعالى في كتابه العزيز. ومن أمثلة استعانة السامرائي بهذا النوع من التفسير: قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ بين السامرائي المراد بقوله: "على صلاتهم دائمون"، بقوله: إنَّ الدوام على الصلاة معناه المواظبة عليها وعدم الانشغال عنها لما ورد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (إنَّ ديمومتها هو صلاتها لوقتها).^{٢٦}

٢.١.٤ النوع الرابع: تفسير القرآن بأقوال التابعين

إنَّ تفسير التابعين إما أن يكون مأثورًا عن النبي ﷺ أو عن أحد صحابته الكرام، فإن كان مأثورًا عنهم، فلا خلاف بين العلماء في الأخذ عن التابعي. ولكن إذا لم يكن مأثورًا عن النبي ﷺ ولا عن أحد من صحابته الكرام فقد اختلف العلماء في الرجوع إليه، وقد وجد هذا النوع من التفسير في مؤلفات السامرائي، ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ عِبَادِي الصَّالِحُونَ﴾ ذكر السامرائي أنَّ المقصود بـ "الزبور" في الآية الكريمة هو الكتاب الذي أنزل على سيدنا داود عليه السلام والمقصود بـ "الذكر"، هنا التوراة التي أنزلت على سيدنا موسى عليه السلام وهذا ما قاله الشعبي.^{٢٧}

^{٢٦} انظر: مسند ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العسبي، تحقيق: عادل بن يوسف العززي وأحمد بن فريد المزيدي، ط ١، ١٩٩٧، دار الوطن، الرياض، ج ١، ص ٣١٦

^{٢٧} انظر: مسند ابن أبي شيبة ١٥٢/٦، وينظر: على طريق التفسير البياني ٢/٤

٢.١.٥ النوع الخامس: تفسير القرآن باللغة

لقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على جواز التفسير باللغة، ولكون الدكتور السامرائي من علماء اللغة العربية وروادها، بل ومن المتبحرين فيها، فلم يخلُ مؤلف من مؤلفاته من هذا النوع من التفسير ومن أمثلة ذلك تفسيره لقوله تعالى:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال السامرائي: فهو لم يجعله بعد، ولكن ذكره بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أن الأمر حاصل لا محالة فكأنه تم واستقر وثبت.

٢.١.٦ النوع السادس: التفسير البياني

وهو التفسير الذي يبين أسرار التركيب في التعبير القرآني، وهو جزء من التفسير العام، إذ يحظى بالتركيز على بيان أسرار التعبير كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، واختيار لفظة على أخرى ونحو ذلك، والذي يتصدى لهذا النوع من التفسير يجب أن يكون متبحراً باللغة العربية وعلومها، فهي من ألزم الأمور للمفسر، وللمفسر البياني ألزم^{٢٨}.

ولقد كان جل اعتماد السامرائي على هذا النوع من التفسير متبحراً فيه تبحراً لم يسبق له مثيل فنجده يسوق تفسيرات بيانية لكثير من النصوص القرآنية في قمة الإبداع والتميز ومن أمثلة ذلك:

١. قوله تعالى ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ قال السامرائي: قال سبحانه "عند ربكم" ولم يقل "عند ربك"، وذلك لأن القاضي ينبغي أن يكون على مسافة واحدة من المتخاصمين وألا تكون له علاقة بأحد المتخاصمين دون الآخر فأضاف الرب إلى ضمير المتخاصمين جميعاً ولم يضيفه إلى واحد منهم^{٢٩}.

^{٢٨} انظر: فاضل السامرائي، على طريق التفسير البياني ج ١، ص ٦-٧

^{٢٩} مراعاة المقام في التعبير القرآني ص ٥٣

٢. قوله تعالى: ﴿وَلئن أَخْرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة ليقولن ما يحبسهُ ألا يوم يأتيهم ليس مصروفًا عنهم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾ قال السامرائي: إنّ الحق تبارك وتعالى أسند تأخير العذاب إلى نفسه فقال: (أخرنا)، ثم قال (ألا يوم يأتيهم ليس مصروفًا عنهم) ولم يقل "ليس منصرفًا عنهم" وذلك للدلالة على أنّ العذاب لا ينصرف من تلقاء نفسه، إذ لا بد من صارف يصرفه وهو الله تعالى، كما لم يقل (ألا يوم يأتيهم لا نصرفه عنهم) فيسند بذلك عدم صرف العذاب إلى نفسه جل في علاه، بينما أسند تأخير العذاب إليه جل في علاه وهذا للدلالة والإشارة إلى رحمة الله تعالى بخلقه^{٣٠}.

٢.٢ أركان منهج فاضل السامرائي في التفسير^{٣١}

يرتكز منهج الدكتور فاضل في التفسير على ثلاثة أركان وهي:

٢.٢.١ المصادر

وهي المراجع التي يعتمد عليها الدكتور السامرائي للمضي في اتجاه الدراسة البيانية وهي نوعان:

أ. علوم اللغة: وقد حرص الدكتور السامرائي على التنبيه على أن القاعدة الأساس في دراسته هي علوم اللغة، وأكد على أنها أول ما يستوجب على القاصد لهذا الاتجاه معرفته بل لا يكفي عنده جعل المعرفة بعلوم اللغة شرطاً، بل اتجه إلى اشتراط التبحر فيها، لأن علوم اللغة من أهم الركائز التي يؤسس عليها التفسير البياني.

ب. علوم القرآن: وقد أشار الدكتور إلى أهمية كل من القراءات، وأسباب النزول، والأشباه والنظائر، والوقف، والابتداء... الخ، وأرشد إلى ضرورة تدريب الذهن على تتبع الخصائص التعبيرية للقرآن عن طريق النظر في كتب علوم القرآن، وكتب التفاسير السابقة، للاطلاع على أساليبها من خلال تتبع تجاربها.

^{٣٠} انظر: على طريق التفسير البياني ٣/ص ٣٠ - ٣

^{٣١} اليزيد بلعمش، الدراسة البيانية للقرآن الكريم عند فاضل صالح السامرائي سمات ومرتكزات، ص

٢.٢.٢ الضوابط التي يتقيد بها

من أهم الضوابط التي تميز بها السامرائي في تناوله للدراسة البيانية:

أ. أن التعبير القرآني تعبير فني مقصود: فكل لفظة، وكل حرف وضع وضعًا فنيًا مقصودًا ولهذا ذهب السامرائي إلى أن من المتعذر أن ينهض لبيان الإعجاز القرآني شخص واحد ولا حتى جماعة في زمن ما، مهما كانت سعة علمهم، وإنما هم يستطيعون بيان شيء من أسرار القرآن في نواح متعددة حتى زمانهم هم، ويبقى القرآن مفتوحًا للنظر.^{٣٢}

ب. مراعاة خصوصيات الاستعمال القرآني: أي أن للقرآن خواص تركيبية في الاستعمال تستخرج من التأمل فيه، وقد اعتنى بها الدكتور السامرائي بشكل يدل على أنه كان واعيًا بأن للقرآن تميزه في الاستعمالات اللغوية.

ج. الموهبة والذوق: وقد وصفها الدكتور السامرائي بقوله: أساس كل علم وفن وصناعة فبقدر ما أوتي الفرد من موهبة يكون شأنه في العلم والفن.^{٣٣}

٢.٢.٣ الإجراءات والآليات

وهي ما استخدمه الدكتور السامرائي من الطرق، والتي حرص على التنبيه على بعضها في كتابه (على طريق التفسير البياني) كما يظهر بعضها الآخر في كتبه الباقية ومن هذه الطرق:

أ. إدامة النظر والتأمل.

ب. المقارنة بين المتشابه اللفظي.

ج. السياق: وكان اهتمام الدكتور السامرائي به من خلال:

^{٣٢} السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ط ٣ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، دار عمار للنشر، ص ٥

^{٣٣} انظر: على طريق التفسير البياني، النشر العلمي جامعة الشارقة، د. ط، ج ١، ص ١٤

١. السياق اللغوي: "فلا يفهم معنى كلمة، ولا جملة، إلا بوصلها بالتي قبلها والتي بعدها".^{٣٤}

٢. السياق خارج اللغوي: وقد استند الدكتور فاضل إلى مجموعة عناصر في توضيح الأوجه البيانية في دراسته، ومن هذه العناصر:

أ. الاتكاء على الدلالة الشرعية للكلمات فمثلا قوله تعالى ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ زاد لفظ الرحمة على ما في قوله تعالى (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) قال: الإحسان لا يقتصر على النفس، بخلاف التقوى فإنها للنفس خاصة، والإحسان إلى الآخرين من الرحمة، فلما رحموا الآخرين رحمهم الله.^{٣٥}

ب. الاستدلال بأمر تاريخية واقعية: كما في قوله تعالى ﴿وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^{٣٦} حيث قدم لفظ (بالآخرة) على الفعل "يوقنون" لأن الإيقان بالآخرة صعب والإيقان بالمشاهد يسير، وقدم "هم" على "يوقنون" تعريضا بغيرهم ممن يدعي الإيمان باليوم الآخر ولا يعمل بمقتضاه، فكأنهم وحدهم الذين يوقنون باليوم الآخر، وما عداهم ليس بمؤمن.^{٣٧}

ج. الاتكاء على العادة والعرف: ففي قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ ذهب الدكتور السامرائي إلى أن "بغير علم" قد تكون متعلقة بـ (يشترى)، فيكون المعنى: يشترى بغير علم بالتجارة وبغير بصيرة بها حيث يستبدل الضلال بالهدى والباطل بالحق، وبنى هذا

^{٣٤} عبد الرحمن بو درع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، ط ١ ٢٠١٤ هـ، ص ١٨

^{٣٥} السامرائي، على طريق التفسير البياني، د. ط، مركز البحوث والدراسات، الشارقة، ج ٢، ص ٢٨٥.

^{٣٦} لقمان ٤

^{٣٧} السامرائي، على طريق التفسير البياني، د، ط، مركز البحوث والدراسات، الشارقة، ج ٢، ص ٢٨٨

على أن المشتري يشتري عادة ما ينفعه وهو يعلم ماذا يشتري، أما هذا فيشتري بغير علم، وهو يشتري ما يضره ولا ينفعه.^{٣٨}

٢.٣ التجديد عند الدكتور فاضل السامرائي في التفسير

التجديد قضية حيوية في خضم تاريخنا الفكري، ارتبط وجوده وممارسته أو انعدامه وغيبه بازدهار الأمة وانحطاطها، وأمتنا منذ عقود ممثلة في طلائعها الفكرية والإصلاحية التغييرية تحاول استنطاق هذا المفهوم، وتعمل على تجسيده في نتاج فكري يتلمس طريقه إلى واقع حي في شتى مجالات الحياة^{٣٩}.

والتجديد في التفسير لا يعني الإتيان بتفسير لم يسبق إليه وإلغاء كل ما ورد في التفاسير السابقة وإنما هو مواكبة المفسر لقضايا عصره، وإسهامه في إصلاح أوضاع المجتمع الفاسدة وإظهار المقاصد القرآنية والقيم العليا التي ترتقي بأخلاق الناس وتهذب سلوكهم، أي أن التجديد هو تجديد الفهم لمعاني ألفاظ الكتاب العزيز، ويقصد بتجديد الفهم إرجاع المعنى الذي استفيد من النص - وهو غير صواب - إلى وجهه الصواب، حتى كأنه كما كان أول مرة جديداً لم يطرأ عليه تغيير.^{٤٠}

والتجديد عند السامرائي نلمسه من خلال ما يلي:^{٤١}

١. في التفسير الموضوعي نجد الدكتور السامرائي يجمع الآيات الكريمة ذات القصة الواحدة وأحياناً ذات الموضوع الواحد، ويكشف عنها بحسب نطاق ذلك، ومن أمثلة ذلك لما عرض السامرائي لقصة سيدنا موسى عليه السلام في سورتي النمل والقصص:

^{٣٨} المصدر السابق

^{٣٩} د. محمد منصور الهدوي الفلوري، إضاءات على مفهوم "التجديد" ومشروعيته في الإسلام، مقال نشر على موقع البعث الإسلامي، ٦ يناير، ٢٠٢١ م

^{٤٠} حقو بن عيسى الشبهاني، معالم التجديد في التفسير: المدرسة الإصلاحية أنموذجاً، مقال نشر في موقع كلية المنار للدراسات الإنسانية في الأحد/٢/٢٠١٣ م

^{٤١} انظر عبد القدوس رحمن حميد حسن، الأركي، الجهود التفسيرية للدكتور فاضل السامرائي، ط ١، ٢٠١٩ م، مكتبة مرم، بغداد - العراق، ص ١.

- في سورة النمل: قال تعالى ﴿ وَإِنَّكَ لَلثَّقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾ (٦) إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (٧) فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٨) يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٩) وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (١٠) إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (١١) وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (١٢) فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (١٣) وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾. ٤٢

- وفي سورة القصص: قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (٢٩) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٣٠) وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴾ (٣١). ٤٣

ذكر أن ما ورد في سورة القصص جاء على سبيل التفصيل والإطالة، أما ما ورد في سورة النمل فهو على سبيل الإيجاز والإجمال، واستطاع من خلال ذلك أن يفسر زيادة ألفاظ القصة في سورة القصص عما هي عليه في سورة النمل، كما بين السامرائي أن مقام سورة النمل مقام تكريم لسيدنا موسى، أما مقام سورة القصص فقد كان مطبوعًا بطابع الخوف الذي يسيطر على سيدنا موسى وملازمًا للقصة في سورة القصص على طول سردها. ٤٤

٤٢ سورة النمل

٤٣ سورة القصص

٤٤ انظر: لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ٣ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠، دار عمار للنشر، ص ٨٣-١٠٧، وينظر على طريق التفسير البياني، ط ١ ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧ م، مطابع يوسف بيضون، ج ٣، ص ٩٦.

٢. اعتماد السامرائي على النظر في السياق في كشف معاني النصوص الكريمة والوقوف على حقيقة مرادها، ومن أمثلة ذلك كشف السامرائي عن بيان مراد الله سبحانه بختم قوله تعالى ﴿مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بِعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ بقوله (سميع بصير)، والذي قد يكون ظاهر النص أن تختم بقوله (إن الله على كل شيء قدير)، ولكن اختيار الخاتمة ينبغي أن يكون مناسباً للسياق الذي وردت فيه الآية، والغرض الذي ذكرت من أجله والآية ينبغي أن توضع في سياقها ولا تؤخذ بمفردها، ليفهم المراد من تلك الآية، فسبب ختم الآية بـ (سميع بصير) يتضح من خلال سياق الآية التي بدأت بالخلق والبعث، فناسب ختمها بـ (إن الله سميع بصير) لأن الذي خلق العباد ليعبدوه، ويبعث الخلائق من قبورها، لا بد أن يكون سميعاً بصيراً.^{٤٥}

٣. بيان السامرائي ما تشابه لفظه من النصوص القرآنية، إذ يعمد إلى سياق آيتين أو أكثر متشابهة الألفاظ إلا لفظة واحدة مختلفة عنها، ومن ثم يبدأ بسرد بيان السر الذي يكمن وراء ذلك، ومثاله

- قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^{٤٦}

- وقال تعالى في سورة الأنعام: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾^{٤٧}

فالظاهر من النصين الكريمين أنهما وردا بالصيغة الدالة على التجديد في المواطنين، لذا ذهب السامرائي إلى بيانهما اعتماداً على السياق الذي وردا فيه، فقال: إن السياق في آل عمران يختلف عنه في الأنعام وذلك أن السياق في آل عمران هو في التغيير، والتجدد، والحدوث عموماً فالسياق كله حركة وتغيير وتبديل فجاء بالصيغة الفعلية الدالة على

^{٤٥} انظر: السامرائي، على طريق التفسير البياني، د، ط، مركز البحوث والدراسات، الشارقة، ج ٢، ص

٤٢٦-٤٢٧

^{٤٦} آل عمران ٢٧

^{٤٧} الأنعام ٩٥

التجدد والتغيير والحركة. ولكن السياق في الأنعام صفات الله وقدرته، وتفضله على خلقه، لذا جاء بالجملة الاسمية^{٤٨} وبذلك أزال التشابه الظاهر بين النصين.

٢.٤ نماذج من جهوده التفسيرية

١. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^{٤٩} قال الدكتور السامرائي: إن المراد بـ (علمتم) هنا، أنكم علمتم أمرهم وحالهم، وليس المراد بها (عرفتم) لأنهم لا يعرفونهم وبينهم القرون الطويلة. وهذا خلاف لما قاله المفسرون، إذ قالوا: إن المراد بـ (علمتم) عرفتم لا معنى آخر.^{٥٠}

٢. قال تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^{٥١} قال السامرائي: أشار القرآن الكريم في قوله تعالى (أيامًا معدودات) إلى تلك الأيام بلفظ التقليل (معدودات)، مع أنها أكثر من عشرة، وهذا من باب التلطف بالعباد، أي أنها قليلة يسيرة بالنسبة إلى قدرتك واستطاعتكم، لذلك قال بعدها (يريدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ).

٣. قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ (٤٦) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْتُمْ عَذَابَ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^{٥٢}

علل السامرائي سبب المجيء بـ (أرأيتم) في الآية الأولى و (أرأيتكم) في الآية الثانية، أي أنه في الآية الأولى اكتفى بضمير الخطاب، وفي الثانية أضاف مع ضمير الخطاب كاف الخطاب، فقال إن ذلك يعود إلى سببين: أحدهما: في الآية الأولى احتاجوا إلى زيادة في التنبيه والخطاب لأنهم فقدوا السمع والبصر، ومختوم على قلوبهم، فاحتاجوا

^{٤٨} انظر السامرائي، التعبير القرآني، د. ط، ص ٢٣

^{٤٩} البقرة، ٦٥

^{٥٠} انظر: الأخصف الأوسط، أبو الحسن البلخي البصري، معاني القرآن، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١ هـ ١٤١١. ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٠٩

^{٥١} سورة البقرة آية: ١٨٤

^{٥٢} الأنعام، ٤٧.٤٦

إلى زيادة الخطاب والتنبيه أكثر، لذلك قال في الآية الثانية (أرأيتمكم)، والآخر: أن الآية الثانية أشد من الأولى تنكيلاً وعذاباً؛ لذلك احتاج الموقف إلى تنبيه أكثر، فجاء بكاف الخطاب.^{٥٣}

٤. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^{٥٤}

قال السامرائي: إن الله تعالى قال (لغفور رحيم)، ولم يقل (لغفور رحيم لهم) لكي لا يخصص المغفرة والرحمة بهم، بل يجعلها عامة مطلقة وعدم ذكر الضمير (لهم) يدل على أمرين: أحدهما اتساع المغفرة والرحمة وعدم تقيدها بهم، وثانيها لم يواجههم صراحة بالمغفرة والرحمة لكي يبقوا في حالة طاعة وخشية من معصية أخرى^{٥٥} فنجد السامرائي قد فضّل القول في هذا النص الكريم، خلافاً للمفسرين إذ عمدوا إلى بيان النص الكريم على وجه الإجمال لا التفصيل^{٥٦}، مما يدل على أن السامرائي قد انفرد بهذا التفصيل في كشفه عن معنى النص الكريم، ووقوفه حصراً عند قوله (إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ) لبحث عن السبب الذي يقف وراء عدم ذكر الضمير "لهم" في الآية وما هو السر الذي يكمن في ذلك، فأعطى سببين مهمين وضح من خلالهما النص الكريم توضيحاً دقيقاً. وحذف الضمير الذي أشار إليه السامرائي وما يحمله من معنى عند الحذف، هو غاية الدقة في التعبير القرآني، لأن وجود الضمير يحتم الأمر بالمغفرة والرحمة وهذا لا يصح؛ لأن الله تعالى إن شاء غفر ورحم، وإن شاء لم يغفر ولم يرحم، فحذفه أولى من ذكره، والله تعالى اعلم بمراده

^{٥٣} انظر: السامرائي، معاني النحو، ط ٢ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، شركة العاتك، ج ٢، ص ١٦

^{٥٤} الأعراف، ١٥٣

^{٥٥} ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط ١ ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١، ص ١٨٧

ينظر: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع ستري، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤٢٣ هـ ج ٥/ص ٤

٥. قال تعالى ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً ۚ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۗ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾^{٥٧}

قال السامرائي: أي فلاصبر صبرًا جميلًا، وجاء بالرفع (فصبر جميل) للدلالة على الثبات والدوام، أي صبر دائم لا صبر موقوت، وهذا المعنى لا يكون في النصب^{٥٨}

٦. قال تعالى ﴿قَالَتْ أَنى يَكُونُ لى غَلامٌ وَلَمْ يَمَسَّنى بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾^{٥٩}

قال السامرائي: قال (وَلَمْ أَكُ) ولم يقل (ولم أكن)، فحذف النون هنا يؤدي إلى غرضين أحدهما: إن هذا لم يكن أصلاً ولم يكن له وجود - كما ذكر - والآخر: أن السيدة مريم عليها السلام لا تريد أن تتبسط في الكلام مع رجل غريب بل همت بالإسراع، فحذف النون مناسباً لمقام الحياء ههنا^{٦٠}

٧. قال تعالى ﴿يَوْمَ تَرى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

قال السامرائي: قال (يسعى) ولم يقل (يمشي) للدلالة على الإسراع بهم في الدخول إلى الجنة، وإلا لو كان النور يسعى وهم يمشون لسبقهم وتركهم في الظلمة، وهذا لا يصح وأسند السعي إلى النور ولم يقل (يسعون) للدلالة على أنه يسعى بهم في مراكز ونحوها، ثم قال (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ) فذكر بـ «بأيديهم»، أي أمامهم، و«بأيمانهم» أي اليمين، واليمين هي جهة إيتاء كتب السعداء ولذلك لم يذكر الشمال لأنها جهة كتب الأشقياء، أما المفسرون فقد عمدوا إلى كشف معنى الآية الكريمة دون الوقوف على كل لفظة في الآية وتعليلها ونجد السامرائي له بصمات بيانية دقيقة في الآية الكريمة،

^{٥٧} يوسف، ١٨

^{٥٨} ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١، ص ١٨٤ والتعبير القرآني، د. ط، ص ٣٤

^{٥٩} مريم، ٢٠

^{٦٠} ينظر: معاني النحو، ط ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١، ص ٢١٦-٢١٧

مبرزاً فيها سر الألفاظ وسبب المجيء بها دون غيرها، دالاً ذلك على دقة التعبير القرآني في اختيار الألفاظ، وهذا مما لم نلمسه في كتب التفسير.^{٦١}

الخاتمة

وفي نهاية رحلتنا مع الدكتور فاضل السامرائي، نجد أنه كان حريصاً على البحث عن الحق لم يأل جهداً في فهم القرآن وتفسيره، ثم عرضه للناس بطريقة مبدعة ملفتة للأذهان، والقلوب معاً، داعية للتدبر والتفكير في كتاب الله، بأسلوب يدل على مدى علمه، وتبحره في مجال تخصصه، وعلى مدى إخلاصه وحرصه، وأنه تميز عن غيره في سمات منهجه، وقوة مصادره من أمهات الكتب في اللغة وعلوم القرآن، فكان عالماً مجدداً في مجال التفسير والتعبير القرآني، حيث عمل الدكتور السامرائي على توضيح الفروق الدقيقة بين الآيات من خلال الملاحظات اللفظية والبلاغية والنحوية ولم يكتف بذكر الدقائق البلاغية والنحوية بل عمل على تبين المعاني المختلفة للفظ في سياقاته المختلفة. فجزاه الله عنا كل خير.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Mustafa Temimi

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

^{٦١} ينظر: عبد القدوس رمحن محيد حسن الأركي، الجهود التفسيرية للدكتور فاضل السامرائي، ط ١، ٢٠١٩م، مكتبة مرم، بغداد - العراق، ص ١٦٠ وما بعدها.

Kaynakça

- el-Ahfaş el-Avast, Abu-Hasan el-Belhi. *Meâni'l-Kur'an*. tahkik: Dr. Huda Mahmut Karat, Mektebeti Hancı, Kahire, 1990.
- Haqo bin Issa Al-Shabhani. *Maalimu-tecdid fi't tefsir elmedresetul-islahiye nemuzecen*.
2 Şubat 2013 Pazar günü Al-Manar Beşeri Bilimler Koleji web sitesinde yayınlanan bir makale.
- Hamud Abdurrezzak Cassim, Ömer Rahman Muhaid Elerki. *Masadir Dr. Fadil Al-Samarrai et-tefsiriye fi kitabihî meâni'n-Nahv ve eseruhu fi binai menhecihî't-tefsîr*. Diyala Üniversitesi / Temel Eğitim Yüksekokulu.
- Sahil bin Abdullah bin Yunus bin Rafi' Tüsteri. *Tefsirut-Tüsteri*. editör: Muhammad Basil Ayoun al-Aswad, Dar al-Kutub al-İlmiye, Beyrut, 1. baskı 1423 H.
- Shazli Abdul Gani İsmail. *Melamih mine'l-hayat el-âlimu'l-lugavi Dr. Fadil Al-Samarrai*.
<https://www.alukah.net/culture>.
- Abu Abdurrahman Ahmed bin Şuayb bin Ali al-Horasani. *Sahihi Müslim. Nesai*. editör: Abdul Fettah Abu Gudde, 2. baskı, 1406 H. - 1986 AD, İslami Yayınlar Ofisi - Halep.
- Ebû Muhammed Abdülhak b. Galip b. Abdurrahmân b. Galip el-Muharibi el-Gırnati el-Endülüsi. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Hazırlayan: Abdüsselam Abdulşafi Muhammad, 1. baskı 1422 H., Daru'l Kutub el-İlmiye, Beyrut.
- Abdurrahman Dara, *el-Hitabul-Kur'ani ve menahicu't-tevil nahve dirâse nakdiyye li't-te'vilati'l-muasıra*, 1. baskı 2014 H.
- Fadil Al-Samarrai. *Ala tariku't-tevil el beyanı*. Daru İbn Kesir, Beyrut, 1. Baskı, 2017.
- Fadil Al-Samarrai. *Lamasat beyaniye min nususi't-tenzil*. Daru Ammar, Amman, 3. Baskı, 2003.
- Fadil Al-Samarrai. *Nübüvvet Muhammed min's-şaki ile'l-yakîn*, Mektebetu Kudüs, Bağdat, 2007.
- Muhammed bin İsmail bin İbrahim bin el-Muğire el-Buhari. *El-Cami'ül-Müsned es-Sahih*. tahkik: Muhammad Zuhair bin Nasser Al-Nasser, 1. baskı, 1422, Dar Touq Al-Nejat.
- Muhammad Mansur Al-Hadawi Al-Faluri. *İdaat ala mefhumî't-tecdid ve meşruyetuhu fi'l- İslam*. İslam Bas web sitesinde MS 6 Ocak 2021'de yayınlanan bir makaleyle.
- Ebu Bekir bin Abi Şeybe. *Müsned İbn Ebi Şeybe*. tahkik: Adel bin Yusuf Al-Azzi ve Ahmed bin Ferid Al-Mazidi, 1. baskı, 1997, Dar Al-Vatan, Riyad.
- Yezid Balamiş, *ed-Dirasetu'l-beyaniyye inde Fadil es-Samarrai simat ve murtakazat*. İslam Sanatları ve Medeniyeti Dergisi, Sayı (20, Şevval 1438).



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 339-387/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 339-387

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

Abdulkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, İzmir

Assist. Prof. Dr., Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir/Türkiye

abdelkreemameen@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-2999-1031

ror.org/00dbd8b73

الملخص

كان وما زال التأويل هو الأساس الذي قام عليه التفسيرُ الباطنيُّ بأنواعه المختلفة، والوسيلة الأهم في تكوين قناعات أصحابه، ونشر أفكارهم، وتأييد معتقداتهم، ولذلك كانت طبيعة هذا التأويل، ومرجعِيتهُ، وعلاقتهُ بظاهر الخطاب القرآني، هو الحدُّ الفاصل بين أنواعه، وهو ما أدَّى إلى انقسام التفاسير الباطنية إلى قسمين: باطني إشاري صوفي، وباطني إلحادي، وقد اجتهد المفسرون في التمييز بينهما، حتَّى أجمعوا على أنَّ المرجعية إلى التفسير بظواهر اللغة، والإقرار بها، والانطلاق منها هو جوهر التمييز والفصل بينهما، فالتفسير الذي يُقرُّ صاحبه بقبول التفسير الظاهر والأخذ به في التفسير مع إضافة ما يُعرِّف له من استنباطات وما يفتح الله عليه من فتوحات يُسمَّى بالتفسير الإشاري الصوفي، وما يرفض صاحبه فيه الإقرار بظواهر الخطاب، ويُغرق في الابتعاد عنه، ويُسرِّف في التأويل، يُسمَّى بالتفسير الباطني الإلحادي، وبهذا التمييز وُجِدَت جدليةٌ بين التفسير الإشاري والتفسير بظواهر الخطاب. وتحاول هذه الدراسة أن تختبر مصداقية هذا المقياس أو هذا الشرط الجوهرية الفاصل بين منهج التفسير الباطني الإشاري والمنهج الباطني الإلحادي، وأن تلقي الضوء على هذه العلاقة الجدلية في الجمع بين التفسير بظواهر الألفاظ والتأويل الإشاري عند المفسرين الإشاريين، ومدى قناعتهم بهذا الجمع وتلك الجدلية، ومدى محافظتهم عليها والتزامهم بها في تفاسيرهم، والنظر في طرقهم وأساليبهم الإشارية ومعرفة مصادرهم التفسيرية، واستقراء خصائص منهج كلِّ مفسِّرٍ منهم، ولتحقيق ذلك اعتمدت الدراسة على كتابات هؤلاء المفسرين النظرية من خلال المقدمات التي كتبوها

لتفاسيرهم، والجانب التطبيقي لهم من خلال أمثلة من تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، وجاءت الدراسة في مقدمة ومبحثين: تناول الأول الجانب النظري، والآخر الجانب التطبيقي، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، الإشاري، الباطني، جدلية.

THE DIALECTIC OF THE RELATIONSHIP BETWEEN INDICATIVE AND APPARENT INTERPRETATION ACCORDING TO INDICATIVE INTERPRETERS

Abstract

Interpretation was and still is the basis upon which esoteric interpretation of its various types was based, and the most important means of forming the convictions of its companions, disseminating their ideas, and supporting their beliefs. Therefore, the nature of this interpretation, its authority, and its relationship with the apparent meaning of Qur'anic discourse was the dividing line between its types, which led to The esoteric interpretations are divided into two parts: the mystical indicative mystical, and the mystical, the atheistic. The interpreters have endeavored to distinguish between them, until they agreed that the reference to the interpretation of the phenomena of language, acknowledging them, and proceeding from them is the essence of distinguishing and separating between them, so the interpretation whose owner acknowledges accepting the apparent interpretation and adopting it. In interpretation, with the addition of the deductions that God means to it and the conquests that God opens up to it, it is called Sufi indicative interpretation, and in what its owner refuses to acknowledge the phenomena of discourse, immerses himself in distancing himself from it, and goes to extremes in interpretation, it is called atheistic esoteric interpretation, and with this distinction a dialectic was created between indicative interpretation and interpretation. With the phenomena of discourse. This study attempts to test the credibility of this standard or this fundamental condition separating the indicative esoteric interpretation approach from the atheistic esoteric approach, and to shed light on this dialectical relationship in combining interpretation by apparent words and deictic interpretation according to deictic interpreters, the extent of their conviction in this combination and that dialectic, and the extent of their conservatism. And their commitment to it in their interpretations, looking at their methods and indicative methods, knowing their interpretive sources, and extrapolating the characteristics of the approach of each interpreter among them. To achieve this, the study relied on the theoretical writings of these interpreters through the introductions they wrote to their interpretations, and their practical side through examples of their interpretation of verses of the Holy Qur'an. The study consisted of an introduction and two sections: the first dealt with the theoretical aspect, and the other dealt with the applied aspect. The study relied on the inductive and analytical approach.

Keywords: Tefsir, the Holy Qur'an, İşari Tefsir, Batni Tefsir, dialectical.

İŞARÎ TEFSİR MÜFESSİRLERİNDE İŞARÎ VE ZAHİRÎ TEFSİR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DİYALEKTİĞİ

Öz

Tüm çeşitleriyle batni tefsirin temeli ve bu türde tefsir yapanların kanaatlerinin oluşumunda ve yayılmasında en önemli araç te'vil (yorumlama) olmuştur. Bu nedenle, bu te'vilin doğası, referansları ve Kur'an'ın zahiri (görünür) anlamıyla ilişkisi, batni tefsir türlerini ayıran temel unsur olmuştur. Bu nedenle batni tefsirler ikiye ayrılmaktadır: Batnî İşarî Sufî Tefsirler ve Batnî İlhâdî Tefsirler. Müfessirler, bu iki türü ayırt etme konusunda çaba göstermişler ve tefsirin, dilin zahiri anlamlarını kabul etmek ve onlardan hareketle yapılan yorumlamaları işari sufi tefsir olarak kabul etmişler, zahiri anlamları reddeden ve aşırı yorumlamalara giden tefsirin ise ilhadi batni tefsir olarak adlandırılması konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu ayırım, işari tefsir ile zahiri anlamlara dayalı tefsir arasında bir

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

ديالكتيك oluşturmuştur. Bu çalışma, batınî işari tefsir ile batınî ilhadi tefsir arasındaki bu temel ayrımın geçerliliğini test etmeyi ve işari tefsir yapan müfessirlerin, zahiri kelime anlamları ile işari yorumları birleştirme konusundaki diyalektik ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, bu müfessirlerin bu birleşimi ne ölçüde benimsediğini ve bu diyalektiğe ne ölçüde sadık kaldıklarını, yöntemlerini ve işari tefsir tekniklerini araştırmayı hedeflemektedir. Çalışma, bu müfessirlerin teorik yazıları (tefsirlerinin önsözleri) ve Kur'an ayetlerine getirdikleri yorumlardan örnekler kullanarak gerçekleştirilen uygulamalı incelemeler yoluyla yapılmıştır. Çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm teorik, ikinci bölüm ise uygulama yönünü ele almaktadır. Çalışmada analitik ve tümevarımsal bir yöntem kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an-ı Kerim, İşari Tefsir, Batını Tefsir, Diyalektik.

Atıf / Cite as: Abdulkerim, Soliman. "Cedeliyyetü'l-akliyye beyne't-tefsiri'l-işârî ve'z-zahirî 'inde'l-müfessirîne'l-işârîyyîn". *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 339-387.

المقدمة

ظهرت ملامح التفسير الإشاري مع اجتهادات الصحابة في تفسير القرآن الكريم؛ فقد سمعوا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تفسيرًا لبعض آياته، ثم سمعوا من أعلم الناس منهم بالتفسير وأكثرهم رواية له، كابن عباس، وابن مسعود، وعلي، وأبي - رضي الله عنهم - عند الحاجة إلى الفهم والسؤال، فنشأ بذلك التفسير بالمأثور، ثم دُونَ وانبتق من تفسير الصحابة التفسير بالرأي فيما فيه اجتهادٌ بضوابطه ممَّا لم يرد فيه نصٌّ تفسيريٌّ مُلْزِمٌ، فظهر من ذلك العصر نوعٌ عزيزٌ من أنواع التفسير بالرأي وهو التفسير الإشاري، الذي لم يكن متاحًا لكلِّ مَنْ يتدبَّر ويفكِّر، وإن توافرت فيه مقتضيات فهم المعاني السابقة، بل لم يخضَّ اللهُ تعالى أحدًا بالفهم عنه في آياته إلا لخصوصيةٍ ترجع إلى ذاته قبل طبيعة صفاته في الفهم والتدبُّر، ويتَّضح ذلك بفهم ابن عباس حين سأله عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - عن معنى سورة النصر {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ}. فقال: إِنَّهُ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ أَعْلَمَهُ لَهُ. فقال عمر: "ما أعلم منها إلا ما تقول"، وذلك بمحضٍ من مشايخ بدرٍ من كبار الصحابة الذين لم يفهموا منها إلا ظاهر معناها^١.

ومن هذه الواقعة المتقدِّمة في تاريخ التفسير نجد ارتباط التفسير الإشاري بالتفسير بظاهر الألفاظ، فابن عباس وعمر لم يُنكرا على الصحابة فهمهم لسورة النصر بظاهر

^١ انظر: البخاري، صحيح البخاري، تحقيق، مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، بدون تاريخ)، ٣: ١٣٢٧، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام رقم ٣٤٢٨، وسنن الترمذي، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وآخرين (بيروت: دار الرسالة، ط١)، ٥: ٤٥٠، باب ومن سورة النصر، رقم ٣٣٦٢.

الفاظهم، كما أنّ الصحابة لم يُنكروا على عمر وابن عباس تأويلهما الإشاري لها، فكلاهما صحيحان ومقبولان، ويؤخذ بهما لتأويل كتاب الله.

وقد استنبط العلماء من ذلك وغيره جواز تفسير القرآن بالإشارة، قال ابن حجر (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م): "وفيه جواز تأويل القرآن بما يُفهم من الإشارات، وإنّما يتمكّن من ذلك من رسخت قدمه في العلم"^٢.

وقد تكرّرت بعض الوقائع التي أثبت فيها الصحابة فهمهم الإشاري لبعض الآيات، ممّا أعطاه مشروعية الجواز، وهو ما شجّع العلماء في التوسّع رويدًا رويدًا في هذا اللون من التفسير، فبدأت بتفسير التستري (ت ٢٨٣هـ/٨٩٦م) أحد أئمة الصوفيّة والمتكلّمين في علومهم، والذي كان اللبنة الأولى للتدوين في هذا النوع من التفسير، فظهرت التفاسير الإشاريّة المستقلّة، أو ورد ضمن التفاسير الظاهرة للآيات، كما بدا عند القرطبي (ت ٦٧١هـ/١٢٧٢م)، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، والألوسي (١٢٧٠هـ/١٨٥٣م)، وغيرهم.

وأصبح التفسير الإشاري واقعًا متحقّقًا، لا يستطيع أحدٌ إنكاره، أو الاختلاف على وجوده، وإن وقع الاختلاف كأشدّ ما يكون على حكمه ومشروعيته، حتّى جاءت فيه الأقوال على طرفي نقيض، فبينما يعدّه بعض العلماء من كمال الإيمان والعرفان، عدّه بعضهم الآخر كُفْرًا وإلحادًا.

أهداف الدراسة: وتحاول هذه الدراسة أن تلقي الضوء على العلاقة الجدليّة في الجمع بين التفسير بظاهر الألفاظ والتأويل الإشاري عند المفسرين الإشاريين، ومدى قناعتهم بهذا الجمع وتلك الجدليّة، ومحافظتهم عليها في تطبيقاتهم التفسيرية، والنظر في طرقهم وأساليبهم الإشاريّة وكيفية انطلاقها، هل هي تنطلق من بنى النصّ القرآني نفسه، أم هي مفروضة من قبل المفسّر على النصّ، فلا يخضع فيها لقرائن لغويّة أو دلاليّة، وإنما يخضع لهواه ومذهبه؟ وهي في عرضها لذلك تستعين بأمهات التفاسير.

^٢ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢)،

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية للمفسرين الإشاريين، واستقراء ما كتبه تنظيرًا عن موقفهم من التفسير الظاهري وعلاقة منهجهم الإشاري به، وأيضًا استقراء المادة العلمية التي كتبوها عن آية النور تطبيقًا، ثم تحليلها ونقدها للخروج منها بالنتائج المرجوة من الدراسة.

الدراسات السابقة: تناولت بعض الدراسات التفسير الإشاري، ومنها:

جودة محمد أبو اليزيد المهدي، الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم، القاهرة، دار الجودي، ط ١، ٢٠٠٧م.

Muammer ERBAŞ, Kur'an-ı Kerîm'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

Muhammed Vehbi DERELİ, İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine, DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 129-147

Yunus EMRE GÖRDK, Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2013.

مشعان سعود عبد العيساوي، التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.

Qays Abdullah MUHAMED, Sapmar ve İtidal Arasında İşârî Tefsir, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1, c. 13, sayı: 25, ss. 93-123.

وتختلف هذه الدراسة عن سابقتها في المنهج والتطبيق؛ حيث حاولت أن تختبر مصداقية المزوجة بين التفسير بطواهر الآيات وبين تأويلها الإشاري كقياس أو شرطٍ جوهريةٍ فاصلٍ بين منهج التفسير الباطني الإشاري والمنهج الباطني الإلحادي، وأن تُثبت بالدراسة النظرية والتطبيقية اختلاف التفاسير الإشارية الصوفية عن الباطنية الإلحادية، وهي في إثباتها اعتمدت على موقف أصحاب التفاسير أنفسهم من خلال ما كتبه نظريًا وما أثبتوه في مقدمات تفاسيرهم، وما التزموا به وحافظوا عليه من هذه العلاقة الثنائية من خلال تأويلاتهم الإشارية داخل تفاسيرهم، ولكي تكون الدراسة أكثر موضوعيةً، والنتائج أكثر مصداقيةً، فإنها حدّدت المجال التطبيقي لها، وهي الآية رقم

خمسة وثلاثين من سورة النور؛ لما نالته هذه الآية من اعتناء كل المناهج التفسيرية، حتى صُنِّفَ فيها مصنفاتٌ مستقلةٌ ولعلماء كبار.

المبحث الأول: التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه

١. معنى إشاري في اللغة

الإشارة هي الإيماءة، فأشار إليه: أوماً، ويكون بالكف والعين والحاجب، وأشار عليه بكذا: أمره، وهي: الشورى والمشورة^٣، وهي الرمز والتلويح بشيءٍ يفهم منه ما يفهم من النطق، وأشار إليه وشور: أوماً، ويتعدى الفعل "أشار: بحرفي الجرّ إلى وعلى، فإن عُدِّي بحرف إلى كان المعنى الإيماء باليد، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مريم: ٢٩)، وإن عُدِّي بحرف على كان المعنى الرأي، مثل قولك: أشرتُ عليه بكذا، أي: أبديتُ له رأياً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨).

وفي لسان العرب: أشار يُشير إشارةً، إذا أوماً بيديه، ويقال: شورتُ إليه بيدي وأشرت إليه، أي: لَوَّحْتُ إليه، وألحْتُ أيضاً. وأشار إليه باليد: أوماً، وأشار عليه بالرأي. وأشار يُشير إذا وجَّه الرأي^٤.

والإشارة عند الكفوي (ت ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م): "التلويح بشيءٍ يفهم منه النطق؛ فهي تُرادفُ النطق في فهم المعنى، والإشارة عند إطلاقها حقيقة في الحسية، وإشارة ضمير الغائب وأمثالها ذهنيةٌ وحسية، والإشارة عبارة عن أن يُشير المتكلم إلى معانٍ كثيرةٍ بكلامٍ قليلٍ، يُشبه الإشارة باليد؛ فإنَّ المشير بيده يُشير دفعةً واحدةً إلى أشياء لو عبَّر عنها لاحتاج إلى ألفاظٍ كثيرة، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿وغيضَ الماءِ﴾ (هود: ٤٤) فإنه

^٣ الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ٤٢١.

^٤ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ٤: ٤٣٧.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

أشار بهاتين اللفظتين إلى انقطاع مادة المطر، وبلغ الأرض، وذهاب ما كان حاصلًا من الماء على وجهها من قبل".^٥

نخلص من هذا إلى أن الفعل (أشار، شَوَّر) يدور معناه على أمرين: الأوّل إظهار الشيء وعرضه، والآخر النصح والمشورة.

٢. التفسير الإشاري اصطلاحًا

التفسير الإشاري كما عرفه الماتريدي (ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م): "تأويل القرآن على خلاف ظاهره؛ لإشاراتٍ خفيّةٍ تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نَوَّرَ اللهُ بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، وانقدحت في أذهانهم بعضُ المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكانية الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة".^٦

أو هو كما يعرفه الذهبي (١٩١٥/١٩٧٧م) بأنه "تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشاراتٍ خفيّةٍ تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظواهر المرادة"^٧، ويعرفه الزرقاني (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) بأنه "تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارةٍ خفيّةٍ تظهر لأهل الإشارة والتصوّف، ويمكن الجمع بينهما وبين الظاهر المراد أيضًا".^٨

أو هو كما عرفه الصابوني (١٩٣٠/٢٠٢١م): "تأويل القرآن بغير ظاهرة لإشارةٍ خفيّةٍ تظهر لأولي العلم أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممن نَوَّرَ اللهُ بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم أو انقدحا في أذهانهم بعضُ المعاني الدقيقة

^٥ الكفوي، الكليات، تحقيق، عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ١٢٠.

^٦ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق، مجدي باسلوم (لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ١: ٢٨١.

^٧ الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرين (القاهرة: مكتبة وهبة، بدون تاريخ)، ٢: ٢٦١.

^٨ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق، فواز أحمد زمرلي (بيروت: لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٢: ٦٦.

بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الربانيّ مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآية الكريمة^٩.

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أنّ نسبة التفسير الإشاري تعود إلى إشارة النصّ، ومن ذلك قول السيد أحمد خليل في تفريقه للتفسير الإشاري عن الرمزي، حيث ذهب إلى أنّ الإشاري وثيق الصلة بالنصّ لأنّه بُني على إشارات النصّ، بخلاف الرمزي^{١٠}، وهذا ممّا لا وجه له من الاستعمال، ويبعد عن واقع الحال، و"تخصيص النسبة إليها ممّا يُستبعد هنا، ولا يُطلق على دلالات النصوص الأصوليّة أسماء خاصّة بها تميّزها عمّا عداها باستخدامها في تفسير القرآن"^{١١}.

نلاحظ في كلّ هذه التعريفات اشتراط التوفيق بين ظاهر معنى الآيات والإشارة منها، وهو قيد لازم في التعريف؛ لتقرير الظواهر أوّلاً، ولاشتراط وجود علاقةٍ بينها وبين الإشارة ثانيًا، وهما من شروط قبول التفسير الإشاري عند العلماء.

وبهذا يخرج من التعريف التفسيريّ الباطنيّ الذي لا يأخذ بظواهر الآيات، والتفسير الصوفيّ النظريّ الذي يقوم على الفلسفات الصوفيّة، والتفسير الصوفيّ الذي يعتمد على رموز غير مفهومة، والتفسير العلميّ المبنيّ على مقدّمات علميّة توجد في ذهن صاحبه ولا يرى في معاني الآيات غيرها، ثمّ هي تختلف اختلافًا بيّنًا من شخصٍ لآخر دون حدٍّ أو ضابط، ممّا يجعله ضربًا من العبث في تفسير الآيات.

والمقصود من ظاهر القرآن: "أنّ ظاهر القرآن - وهو المنزّل بلسانٍ عربيّ مبينٍ - هو المفهوم العربيّ المجرد، وباطنه هو مراد الله تعالى وغرضه الذي يقصد إليه من وراء الألفاظ والتراكيب، وعلى ذلك فإنّ كلّ المعاني العربيّة التي لا ينبي فهم القرآن إلا عليها داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانيّة، والمنازع البلاغيّة، لا معدل لها عن ظاهر

^٩ الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن (طهران: دار أمسان، ط ٣، بدون تاريخ)، ١٧١.

^{١٠} السيد أحمد خليل، دراسات في القرآن، ١٢٨، ١٢٩.

^{١١} مشعان سعود عبد العيسوي، التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه (بيروت: دار الكتب العلمية،

٢٠١٣م)، ١٨.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهر عند المفسرين الإشاريين

القرآن، وعليه لا يُشترط في فهم ظاهر القرآن زيادةً على الجريان على اللسان العربي^{١٢}.

ولأستاذي معمر أرباش^{١٣} (Muammer ERBAŞ) دراسة علمية عن التفسير الظاهري، قدّم فيها تعريفاً لمفهوم الظاهر في أغلب العلوم الإسلامية، كالتفسير، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية، والتصوف^{١٤}.

٣. ضوابط التفسير الإشاري

اتَّفَق جمهور العلماء على قبول التفسير الإشاري بضوابط وشروط، واختلفوا في صياغتها وعددها، ولكنّها ترجع في جملتها إلى شروطٍ أربعة^{١٥}.

١. أن يُقَرَّر المعنى الظاهر من الآية، وأنّه المراد أولاً قبل الإشارة، وهذا فيصّل التفرقة بين التفسير الإشاري وتأويلات الباطنية^{١٦}، الذين يُسقطون ظاهر النصّ قصداً.

٢. أن يكون المعنى الإشاري صحيحاً في نفسه، تؤيِّده الشواهد الشرعية أو الدلالات اللغوية، فإذا لم يكن المعنى صحيحاً في نفسه من الناحية الشرعية،

^{١٢} الشاطبي، الموافقات، تحقيق، محمد عبد الله دراز (القاهرة: المكتبة التجارية، بدون تاريخ)، ٣: ٣٩١.

^{١٣} أستاذ التفسير وعميد كلية الإلهيات بجامعة طقوز أيلول بإزمير.

^{١٤} لمعرفة ذلك انظر: Muammer ERBAŞ, *Kur'an-ı Kerim'in Zâhirî Anlamına Yaklaşımlar* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 30-42.

^{١٥} انظر هذه الشروط: ابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، ٥٤، الشاطبي، الموافقات، ٣: ٣٩٤، والذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٢٦٥، ٢٦٦، الزرقاني، مناهل العرفان، ١: ٥٤٩، والغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ)، ١: ٦٢.

^{١٦} إحدى الفرق الضالة، سُموا بذلك لادعائهم بأنّ لظواهر الآيات والأحاديث بواطن تجري في الظواهر من اللب مجري القشر، انظر: العزالي، فضائح الباطنية، تحقيق، عبد الرحمن بدوي (الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ)، ١١.

وليس له وجهٌ في دلالة اللغة، كان من التفسير بالرأي المذموم المنهي عنه كتأويلات الباطنية وغيرهم.

٣. أن يكون هناك نوعٌ علاقةٍ ومناسبةٍ بين المعنى الإشاري والمعنى الظاهر، يقتضي عدم التضاد والمناقضة، وإلا فهو كذبٌ محضٌ كتأويل الباطنية، بل قد يكون إلى الكفر أقرب منه للإيمان كما قال أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١)١٧.

٤. أن يكون المعنى الإشاري من باب التنبيه والاعتبار من ذكر الظواهر، لا من باب التفسير المراد من الآية، وإن أُطلقَ عليه تفسيرًا تجاوزًا.

فإذا توافرت هذه الشروط في التفسير الإشاري قبل وجاز، وكان استنباطًا حسنًا، كما قال ابن القيم الجوزي (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م)١٨، وإلا زُفَصَ وحُرِّمَ وصار من المعاني الفاسدة التي لا يجوز ذكرها.

ويُعلِّق (Muhammed Vehbi DERELİ) على هذه الشروط بأنَّ الإشكالية الحقيقية في التفسير الإشاري تكمن في خطورة تجاوزه لحدود المعاني الظاهرة؛ وصعوبة التوفيق التام بين الظاهر والباطن؛ لأنَّ المفسرين الإشاريين لا يستطيعون المحافظة على الالتزام بالشروط في كلِّ دراستهم التطبيقية لآيات القرآن١٩.

ورغم صحَّة هذه الإشكالية التي ذكرها الباحث، فإنَّ المفسِّر الإشاري أو غير الإشاري لا يلتزم دائمًا بكلِّ ما يتعهَّد به، فكثيرًا ما يخضع لأسبابٍ ما إلى مخالفة بعض شروط كتابته، كما أنَّ مخالفته للشروط قد يكون مدفوعًا بطبيعة الخطاب، بحيث يكون الخروج عن حدود الشروط لصالح كشف الخطاب والإفصاح عما فيه من غوامض.

١٧ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١: ١٧٣، ١٧٨.

١٨ ابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ٥٤.

١٩ Muhammed Vehbi DERELİ, İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine, DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 141. İşârî tefsirin mahiyeti ve zâhir-bâtın tartışmaları dışında, konuyla ilgili en büyük problemin, sınırların dışına çıkma tehlikesi olduğunu söyleyebiliriz. Düşünce bazında bu yorumların kabulü için birtakım şartlardan söz edenlerin dahi, uygulamada aynı çizgiyi yakalayamadıkları bir vakıadır.

٤. الفرق بين التفسير الإشاري الصوفي والباطني الإلحادي

تعدُّ هذه المسألة إحدى أهمِّ المسائل التي انشغل بها بعضُ المفسِّرين، وحاولوا البحثَ عن إجابةٍ منطقيَّةٍ ودينيَّةٍ في آن؛ لأنَّ التفسيرين يشتركان في إخراج الألفاظ عن معانيها الظاهرة، ولكن هناك اختلافٌ بين مقصد التفسيرين، وبين عقيدة أصحابهما، وهو ما أضاف صعوبةً في المقارنة، وقد حاول علماؤنا - رحمهم الله - أن يحلوا هذا الإشكاليَّة، فوقف أغلبهم في التفريق بين التفسيرين الباطني والإشاري عند مفهوم ظاهر النصوص عند مفسِّري المنهجين، وموقف علماء المنهجين من قبول المعاني الظاهرة لنصوص القرآن الكريم، وذهبوا إلى أنَّ أيَّ تأويلٍ باطنيٍّ لا يقبل التفسير الظاهريَّ للنصوص ويُنكرها هو تفسيرٌ باطنيٌّ فاسدٌ، وأنَّ التفسيرَ الباطنيَّ المقبولَ هو الذي ينطلق من الإقرار بصحَّة المعاني الظاهرة، ثم يُقدِّم تأويلاته التي منَّ الله عليه بها.

يُفَرِّق أبو حيان (ت ٧٤٥هـ/١٣٤٤م) في مقدِّمة تفسيره بين كلام الصوفيَّة المناسب لمدلول اللفظ، وبين أقوال الباطنيَّة المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها اللغوية، فيقول في كشفه عن خصائص منهجه: "وربَّما ألممتُ بشيءٍ من كلام الصوفيَّة ممَّا فيه بعضُ مناسبةٍ لمدلول اللفظ، وتجنَّبْتُ كثيرًا من أقاويلهم ومعانيهم التي يُحوِّلونَها الألفاظ، وتركتُ أقوالَ الملحدين الباطنيَّة المخرجين الألفاظ القريبة عن مدلولاتها في اللغة إلى هذيانٍ افتروه على الله تعالى، وعلى عليٍّ كرم الله وجهه، وعلى ذُرِّيَّته، ويسمُّونه علمَ التأويل، وهذه الطائفة لا يُلتفتُ إليها، وقد ردَّ أئمة المسلمين عليهم أقاويلهم، وذلك مُقرَّرٌ في علم أصول الدين"^{٢٠}.

ويؤكِّد سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ/١٣٨٩م) ذلك التفريق بين الفريقين، فيقول: "سمَّيتُ الملاحدةً باطنيَّة؛ لادِّعائهم أنَّ النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معاني باطنيَّة لا يعرفها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية، وأمَّا ما يذهب إليه بعضُ المحقِّقين بأنَّ النصوص على ظاهرها، ومع ذلك فيها إشاراتٌ خفيَّةٌ إلى دقائق

٢٠ أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠١٠م)، ١: ١٣.

تكشف عن أرباب السلوك، يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهي من كمال الإيمان ومحض العرفان"^{٢١}.

وقال الألويسي (ت ١٢٧٠هـ/١٨٥٣م): "وأما كلام السادة الصوفيّة في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك التي يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنّهم اعتقدوا أنّ الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن فقط، إذ ذاك اعتقاد الباطنيّة الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا ساداتنا من ذلك، كيف وقد حضوا على حفظ التفسير الظاهر، وقالوا لا بدّ منه أولاً، إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يُجاوز البيت"^{٢٢}.

والمقصود من الظاهر والباطن: "أنّ ظاهر القرآن - وهو المنزّل بلسانٍ عربيّ مُبينٍ - هو المفهوم العربيّ المجرد، وباطنه هو مراد الله تعالى وغرضه الذي يقصد إليه من وراء الألفاظ والتراكيب، وعلى ذلك فإنّ كلّ المعاني العربيّة التي لا يبنني فهم القرآن إلا عليها داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانيّة، والمنازع البلاغيّة، لا معدل لها عن ظاهر القرآن، وعليه لا يُشترط في فهم ظاهر القرآن زيادةً على الجريان على اللسان العربيّ، وأنّ كلّ معنى مُستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربيّ فليس من تفسير القرآن في شيء".^{٢٣} ومن ادّعى ذلك فهو مبطلٌ في دعواه"^{٢٤}.

أمّا المعنى الباطنيّ فلا يكفي فيه الجريان على اللسان العربيّ وحده، بل لا بدّ فيه مع ذلك من نورٍ يقذفه الله تعالى في قلب الإنسان يصير به نافذ البصر سليم التفكير، ومعنى هذا أنّ التفسير الباطنيّ ليس أمراً خارجاً عن مدلول اللفظ القرآنيّ^{٢٥}، ولهذا اشترطوا

^{٢١} السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ٤: ١٩٥.

^{٢٢} الألويسي، روح المعاني، تحقيق، ماهر حبوش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ٨: ١.

^{٢٣} الشاطبي، الموفقات، ٣: ٣٩١.

^{٢٤} الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٢٦٥.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

لصحة المعنى الباطن شرطين أساسيين: أولهما: أن يصحَّ على مُقتضى الظاهر المقرَّر على لسان العرب بحيث يجري على المقاصد العربيَّة. وثانيهما: أن يكون له شاهدٌ نصًّا أو ظاهرًا في محلِّ آخر يشهد لصِحَّتِهِ من غير مُعارضَةٍ^{٢٥}.

إنَّ الباطن عند الصوفية مغايرٌ تمامًا للباطن الذي تُنسب إليه الشيعةُ الباطنيَّة، والذي يُعدُّ مُرُوقًا وإلحادًا؛ لِمنافاته لِظواهر النصوص الشرعيَّة، أمَّا باطن الصوفيَّة فهو لا يتعارض إطلاقًا مع الظواهر المرادة، بل إنَّ له من الشواهد الشرعيَّة ما يُؤيِّده، ومن الدلالة اللغويَّة ما يُوجِّهه، بل ومن إدراك العقل ما يُوازِره^{٢٦}.

نكتفي بهذه الاستشهادات على التفريق بين منهج التفسير الإشاريِّ المقبول ومنهج التفسير الباطني المردود، والذي يمكن إيجازها في اختلافات ثلاثة: الأول أن التفسير الإشاريِّ يقوم على الخواطر والإلهامات الإيمانيَّة التي يشير إليها الشرع، أمَّا الباطني فيقوم على الاختلاقات، وتحريف الكلم عن مواضعه، والأهواء التي تخالف الشرع وتهدمه، والثاني، أن التفسير الإشاريِّ يجمع بين ظاهر المفردات ومقاصدها الدلاليَّة والإشاريَّة، أمَّا الباطني فيسقط الظواهر المرادة من الآية، والثالث، أن التفسير الإشاريِّ لا يجزم صاحبه بصحة تفسيره وتأكيد، بل يقرُّ أنَّه مجرد اجتهاد، على خلاف الباطنيين الذي يؤكِّدون أن ما يكتبونه هو التفسير الحرفي للقرآن.

٥. موقف المفسرين الإشاريين من علاقة التفسير الإشاريِّ بتفسير ظواهر الآيات

تحاول الدراسة في هذا المبحث أن تعرض للموقف التنظيري للمفسرين الإشاريين محلِّ الدراسة من التفسير بظواهر الآيات، ودعوتهم إلى المزوجة بين المنهج الظاهري والباطني في تصانيفهم، وقناعتهم بأهميَّة هذه العلاقة الجدلية بين الظاهر والباطن في فهم الخطاب القرآني، وقد اعتمدت الدراسة في معرفة ذلك على مقدماتهم التي أثبتوها في مطلع مصنَّفاتهم، وقد اتَّبعَت الدراسة في ترتيبها لهؤلاء المفسرين الأقدميَّة الزمنيَّة.

^{٢٥} الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٢٦٥.

^{٢٦} جوده محمد أبو اليزيد المهدي، الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم (القاهرة: الدار

الجوديَّة، ط ١، ٢٠٠٧م)، ٢٣٥.

١٥٠. أبو محمد سهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ/٨٩٦م)

بَيِّنَ التَّسْتَرِيَّ مِنْهَجَهُ فِي التَّوْفِيقِ بَيْنَ التَّفْسِيرِ الْإِشَارِيِّ وَالتَّفْسِيرِ بظَاهِرِ الْآيَاتِ مِنْ خِلَالِ مَقْدِمَةِ تَفْسِيرِهِ، فَيَقُولُ: "وَمَا مِنْ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَلَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ، فَالظَّاهِرُ التَّلَاوَةُ، وَالبَاطِنُ الفَهْمُ، وَالحَدُّ حَلَالُهَا وَحَرَامُهَا، وَالمَطْلَعُ إِشْرَافُ الْقَلْبِ عَلَى المَرَادِ بِهَا فَفَهْمًا مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَالعِلْمُ الظَّاهِرُ عِلْمٌ عَامٌّ، وَالفَهْمُ لِبَاطِنِهِ وَالمَرَادُ بِهِ خَاصٌّ، قَالَ تَعَالَى: {فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا} (النساء: ٧٨)، أَي لَا يَفْهَمُونَ خَطَابًا"^{٢٧}.

كَمَا يُوَضِّحُ المَقْصُودَ بِالبَاطِنِ عِنْدَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَيَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ مَا اسْتَوْلَى وَلِيًّا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ إِلَّا عِلْمَهُ الْقُرْآنَ، إِمَّا ظَاهِرًا وَإِمَّا بَاطِنًا، قِيلَ لَهُ: إِنَّ الظَّاهِرَ نَعْرَفَهُ، فَالبَاطِنَ مَا هُوَ؟ قَالَ: فَهْمُهُ، وَإِنَّ فَهْمَهُ هُوَ المَرَادُ"^{٢٨}.

وَقَالَ: أَنْزَلَ اللَّهُ الْقُرْآنَ عَلَى خَمْسَةِ أَحْمَاسٍ: خُمْسٌ مُحْكَمٌ، وَخُمْسٌ مُتَشَابِهٌ، وَخُمْسٌ حَلَالٌ، وَخُمْسٌ حَرَامٌ، وَخُمْسٌ أَمْثَالٌ. فَالمُؤْمِنُ العَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى يَعْجَلُ بِمُحْكَمِهِ، وَيُؤْمِنُ بِمُتَشَابِهِهِ، وَيَحُلُّ حَلَالَهُ، وَيُحَرِّمُ حَرَامَهُ، وَيَعْقِلُ أَمْثَالَهُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {وَمَا يَغْفِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ} (العنكبوت: ٤٣) أَي أَهْلُ العِلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَالمَعْرِفَةِ بِهِ خَاصَّةً"^{٢٩}.

نَفْهَمُ مِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ أَنَّ التَّسْتَرِيَّ يَأْخُذُ بِالتَّفْسِيرِ الظَّاهِرِيِّ، فَهُوَ الجَامِعُ بَيْنَ قِرَاءِ الْقُرْآنِ وَمُفَسِّرِيهِ، وَهُوَ المَنْطَلِقُ لِلتَّفْسِيرِ البَاطِنِيِّ، وَلَكِنَّ الفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الظَّاهِرَ يَتَعَلَّقُ بِالمَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ المَجْرَدِ، أَمَّا البَاطِنُ فَهُوَ المَعْنَى الَّتِي يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ وَيُرِيدُهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ كَلَامِهِ، كَمَا أَنَّهُ يَرَى أَنَّ الظَّاهِرَ عَامٌّ، يَقِفُ عَلَى فَهْمِهِ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ العَرَبِيَّةَ، أَمَّا البَاطِنُ فَأَمْرٌ خَاصٌّ يُطَّلَعُهُ اللَّهُ عَلَى بَعْضِ عِبَادِهِ وَيُرْشِدُهُمْ إِلَيْهِ، وَالبَاطِنُ عِنْدَ التَّسْتَرِيِّ بِهَذَا المَعْنَى هُوَ فَهْمُ الحَقِيقَةِ، وَتِلْكَ الحَقَائِقُ الَّتِي تَخْفَى عَلَى غَيْرِ الصُّوفِيَّةِ لَا تَكُونُ إِلَّا بِكَشْفٍ، وَالكَشْفُ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِسُلُوكٍ، وَالسُّلُوكُ رِيَاضَةٌ رُوحِيَّةٌ تَأْمَلِيَّةٌ، يَنْتَقِلُ فِيهَا

^{٢٧} التستري، تفسير القرآن، ١٦.

^{٢٨} التستري، تفسير القرآن، ١٩.

^{٢٩} التستري، تفسير القرآن، ١٨، ١٩.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

الصوفي من مقام إلى مقام حتى يتصل بالملأ الأعلى حين تنكشف له الحقائق بطريقة الإلهام.

٥,٢. أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (ت ٤١٢هـ/١٠٢١م)

يُعدُّ "حقائق التفسير" للسلمي أوّل التفاسير الإشارية التي عرضت لكلّ سور القرآن، ولكن ليست لكلّ آيات القرآن، كما أنّه أوّل من توسّع في التفسير الإشاري، ولذلك تعرّض عبد الرحمن السلمي وتفسيره للنقد قديمًا وحديثًا، فممن نقده من القدماء أبو الحسن الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، فقد نُقل عنه أنّه قال: صنّف أبو عبد الرحمن السلمي (حقائق التفسير) فإن كان قد اعتقد أنّ ذلك تفسيرٌ فقد كفر^{٣٠}.

ومن المحدثين انتقده الذهبي - رحمه الله - فقال: "قرأت في هذا التفسير وهو لا يتعرّض فيه لظاهر القرآن، وإنّما جرى في جميع ما كتبه على نمط واحد، وهو التفسير الإشاري، وهو إذ يقتصر على ذلك لا يعني أنّ التفسير الظاهر غير وارد^{٣١}."

ويعود سبب نقد العالمين لعبد الرحمن السلمي إلى قلة رجوعه للتفسير الظاهر، وغلبة انشغاله بالتفسير الإشاري، وهو ما يعني وجوب اهتمام التفسير الإشاري بالتفسير الظاهر، وعدم تجاوزه والاقتصار على المعنى الإشاري الذي قد يشير إلى عدم أخذ المفسّر به؛ لما قد يستببه من إرباك في معرفة مقصد المفسّر، ولما فيه في هذه الحالة من تشبّه بالتفسير الباطني المردود.

ولكن هل اقتصر عبد الرحمن السلمي في تفسيره على الباطن وأهمّل الظاهر؟، وهل لم يرد تفسير بالظاهر في "حقائق التفسير"؟ وهل أطلق السلمي على ما جمعه وما أضافه تفسيراً؟

^{٣٠} ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق. عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، مجلد ١: ١٩٦، ١٩٧.

^{٣١} الذهبي، التفسير والمفسرون، ٢: ٣٨٥.

إنَّ الإجابة على هذه الأسئلة نأخذها من مصدرها الأولي وهو تفسير السلمي نفسه، لتؤكد من صحتها، ونرجع هنا في المبحث النظري إلى مقدمة تفسير "حقائق التفسير" لنعرف منهج المفسر، وأول ما نلاحظه في المقدمة قصرها، ورغم قصرها فإنَّ السلمي كتب في إحدى فقراتها ما يكشف عن منهجه، فهو يقول عن سبب تأليفه لكتابه بقوله: "لَمَّا رأيتُ المتوسِّمين بالعلوم الظواهر سبقوا في أنواع فوائد القرآن: من قراءات وتفسير، ومشكلات وأحكام، وإعراب ولغة، ومُجمَل ومفسَّر، وناسخ ومنسوخ، ولم يشتغل أحدٌ منهم بجمع فهم خطابه على لسان الحقيقة إلا آيات متفرقة، نُسبت إلى أبي العباس بن عطاء (ت ٣٠٩هـ/٩٢١م)، وآيات ذُكر أنَّها عن جعفر بن محمد^{٣٢} على غير ترتيب، وكنت قد سمعت منهم في ذلك حروفاً استحسنتها، أحببتُ أن أضمَّ ذلك إلى مقالاتهم، وأضمَّ أقوال مشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك وأرتبه على السور حسب وسعي وطاقتي، واستخرت الله في جميع ذلك شيء منه، واستعنتُ به في ذلك وفي جميع أموري، وهو حسبي ونعم المعين"^{٣٣}. ثم ذكر بعض الأحاديث والأخبار التي تجيز التفسير الإشاري وتؤكد فضله^{٣٤}.

رسم السلمي في هذا الاستشهاد حدودَ منهجه بدقة واضحة، ووعي بخصائص ما يكتبه، وقد كان - رحمه الله - أميناً في التزامه بحدود منهجه؛ فقد ذكر أن علماء التفسير الشرعي بالظاهري قد سبقوا في تفاسيرهم إلى دراسة علوم القرآن وموضوعاته في تفاسيرهم، ولكنهم أهملوا بعض المعاني الباطنية الإشارية التي التفت إليها نفرٌ قليلٌ ممن ذكرهم، وأنَّ عمله في كتابه يعتمد على التوفيق بين المنهجين وتوظيفهما معاً في فهم المعاني القرآنية، وذلك بإثبات التفسير الظاهري، ثم إضافة إليه ما جمعه من أقوال

^{٣٢} جعفر بن محمد بن علي الشهيد أبي عبد الله الحسين، وأمه فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي، أحد أعلام التابعين عدّه الذهبي من الطبقة الخامسة، ولد سنة ثمانين هجرية، ورأى بعض الصحابة، وكان من أجلاء العلماء. انظر ترجمته في: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ٦: ٢٥٥.

^{٣٣} السلمي، حقائق التفسير، تحقيق، سيد عمران (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ٢: ٤٥.

^{٣٤} انظر: السلمي، حقائق التفسير، ٢٠-٢٣.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

أهل الحقيقة، وهو ما ستؤكده أكثر الدراسة التطبيقية، ومن ثم فإن السلمي لم ينكر التفسير الظاهري ولم يهمله كما ظن به أبو الحسن الواحدي النيسابوري ومحمد حسين الذهبي.

٣، ٥. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٢٥هـ/١٠٣٣م)

يُعدُّ "لطائف الإشارات" للقشيري أميز التفاسير الإشارية، وأبعدها صيتاً، وأكثرها قبولاً، وأجملها تعبيراً، وأجزها عبارةً، وأوضحها مقصداً، فهو تفسير تعي صاحبه إصلاح المؤمن روحاً وسلوكاً وعملاً، وقد أعدَّ المفسر عدته لذلك فاختر عنواناً رائعاً لطيفاً يُعبر عن مضمون كتابه، ويُشير إلى منهجه ومفهومه لعمله، ويُحقِّق أهدافه ومراميهِ، وهو ما يبدو من مقدمته رغم قصرها ووجازتها، فهو يقول عن ما خطه وأودعه في كتابه: "الحمد لله الذي شرح قلوب أوليائه بعرفانه، وأوضح نهج الحقِّ بلائح بُزْهانه، لمن أراد طريقه، وأتاح البصيرة لمن ابتغى تحقيقه، وأنزل الفرقان هدىً وتبياناً، على صنفه محمد - صلى الله عليه وسلم وعلى آله - معجزةً وبياناً، وأودع صدور العلماء معرفته وتأويله، وأكرمهم بعلم قصصه ونزوله، ورزقهم الإيمان بمحكمه ومتشابهه وناسخه، ووعده ووعيده، أكرم الأصفياء من عباده بفهم ما أودعه من لطائف أسرارهِ و أنوارهِ؛ لاستبصار ما ضمَّنه من دقيق إشاراتهِ وخفي رموزه، بما لُوِّح لأسرارهم من مكنونات، فوقفوا بما خُصُّوا من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم، ثم نطقوا على مراتبهم و أقدارهم، والحقُّ سبحانه وتعالى يُلهمهم بما به يكرمهم، فهم به عنه ناطقون، وعن لطائفه مُخبرون، وإليه يُشيرون، وعنه يُفصحون، والحُكْمُ إليه في جميع ما يأتون به ويدرون"^{٣٥}.

يُميِّز القشيري في مطلع مقدمته بين أهل البرهان وأهل البصيرة، وأن أهل البرهان يريدون الطريقة، وأهل البصيرة يريدون الحقيقة، وأنَّ الناس في فهمهم لكتاب الله قسمان: علماء أودع الله في صدورهم معرفته ومعرفة علومه وخصائصه التي ذكرها،

^{٣٥} القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨هـ/٢٠٠٨م)، ١: ٥.

وأصفياء أودعهم الله فهِم إشاراته، وخصَّهم بأنوار من الغيب تكشف لهم ما استتر عن غيرهم، فهو - رحمه الله - يُقَرُّ بالفضل لعلماء التفسير الظاهر، ولكنَّهُ يُشير في الوقت نفسه إلى وجود إشاراتٍ خاصَّةٍ وهبها الله لأهل البصيرة، لا تعارض تفسير علماء الظاهر، بل تُضيف إليها قَبَسَاتٍ نورانيَّةً، وكذلك يُشير القشيريُّ إلى أنَّ التفسير الإشاريَّ لا يعتمد كلياً على العقل كغيره من التفاسير، وإنما يعتمد أكثر على ملكاتٍ أخرى كالقلب والروح، وهو ما يعني أنَّ مسألة الخوض في التفسير الإشاري أمرٌ مُسنَدٌ لأهل البصيرة من الخاصَّة دون غيرهم.

٤، ٥. أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)

بعد أن تحدَّث البقلي عن اصطفاء الله لنبيِّه الكريم، وتكريمه له بقرانه العظيم، تحدَّث عن فهم الناس للقرآن، فقال: "ثم أعطى أزمته الظاهرة إلى يد أهل الظاهر من العلماء والحكماء؛ حتى شرعوا في أحكامها وحدودها ورسومها وشرائعها، وجعل خالصة أهل صفوته غيبة أسرار خطابه، ولطائف مكنون آياته، وتجلى من كلامه بنعت الكشف والعيان والبيان لقلوبهم وأرواحهم وعقولهم وأسرارهم، وأعلمهم علوم حقائقه، ونوادر دقائقه، وصفى دُروج عقولهم بكشوف أنوار جماله، وقدس فهمهم لسناء جلاله، وجعلها مواضع ودائع خفي رموز خطابه، وما أودع كتابه من غوامض أسرار، ولطيف إشاراته من علوم المتشابهات ومشكلات الآيات، وعرفهم معاني ما أخفاه في القرآن بنفسه حتى عرفوه بتعريفه إياهم، وكحلَّهم بنور قربه ووصاله، وأطلعهم على غيبات عرائس الحكيم والمعارف والكواشف، ومعاني فهم الفهم، وسرِّ السرِّ الذي ظاهره في القرآن حكم، وفي باطنه إشارة وكشف، الذي استأثره الحقُّ لأصفيائه وأكابر أوليائه، وغرباً أحبَّائه من الصديقين والمقربين، وستر هذه الأسرار والعجائب عن غيرهم من علماء الظاهر، وأهل الرسوم الذين هم في حظِّ وافٍ من النسخ والمنسوخ، والفقهاء والعلماء، ومعرفة الحلال والحرام، والحدود والأحكام"^{٣٦}.

^{٣٦} أبو نصر البقلي، عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق، أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٣: ١٠، ١١.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

ويقول عن منهجه في كتابه: "وذكرت ما سنح لي من حقيقة القرآن، ولطائف البيان، وإشارة الرحمن في القرآن بألفاظٍ لطيفةٍ، وعبارة شريفةٍ، وربما ذكرت تفسير آيةٍ لم يُفسرها المشايخُ، ثم أردفتُ بعد قولِي أقوالَ مشايخي ممَّا عبارتها أطفً، وإشارتها أظرف ببركاتهم، وتركتُ كثيرًا منها؛ ليكون كتابي أخفَّ محملاً، وأحسن تفصيلاً"^{٣٧}.

٥,٥. نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ -

٧٤٠)^{٣٨}

كشف المصنّف عن منهجه التفسيري الذي ارتضاه في تفسيره (غرائب القرآن ورغائب الفرقان)، فهو يأخذ بالمنهج التوفيقي الذي يجمع بين الرواية والدراية، يأخذ بالنقل ويدعو إلى إعمال العقل، ولكنه في الوقت ذاته يُحذّر من ترك النقل، والاعتماد فقط على العقل في التأويل؛ لأنّ المفسّر لا يأمن الزلل فيه، يقول بعد أن تحدّث عن كثرة المجتهدين في علم التفسير، وتعدّد التفاسير، واختلاف مناهجها: "ومنهم من أعرض عن التفسير، وأقبل على التأويل، وهو عندي رُكُونٌ إلى الأضاليل، وسكونٌ على شفا جرف الأباطيل إلا من عصمه الله وإنه لقليلٌ، ومنهم من مرجّ البحرين، وجمع بين الأمرين. فللراغب الطالب أن يأخذ العذب الفُرات، ويترك الملح الأجاج"^{٣٩}.

ثم يذكر سبب تأليفه لتفسيره، وفيه أيضًا يثبت إيمانه بأهميّة التفسير بالنقل، يقول: "وطالما طالبني بعضُ أجلّة الإخوان، وأعزّة الأخدان، أن أجمع كتابًا في علم التفسير مُشتملاً على المهمّات، مَبْنِيًّا على ما وقع إلينا من نقل الأثبات، وأقوال الثّقات من

^{٣٧} البقلي، عرائس القرآن، ١٤، ١٥.

^{٣٨} تضاربت كتب التراجم حول وفاته، ولعلّ الأرجح أنها بين (٧٣٠ - ٧٤٠) فيكون من علماء القرن الثامن خلفاً لمن زعم أنه من علماء القرن التاسع، وجعل وفاته ٨٥٠ هـ أو ما قاربه. لمعرفة الأدلة على ذلك انظر: محمد بن مناج الدين، آراء النيسابوري الاعتقادية من خلال تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان، رسالة ماجستير بالمملكة السعودية، جامعة أم القرى ١٤٣٥ هـ.

^{٣٩} القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق، زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م)، ١: ٥.

الصحابة والتابعين ثم من العلماء الراسخين والفضلاء المحققين المتقدمين والمتأخرين، فاستعنت بالمعبود وشرعت في المقصود^{٤٠}.

ثم يتحدث عن مصادر تفسيره التي تعتمد في المقام الأول على "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي، و"الكشاف" للزمخشري وغيرهما من أمهات كتب التفسير، يقول بعد أن عدّد فضائل الرازي: "فحاذيتُ سياقَ مَرَامِهِ، وأوردتُ حاصلَ كَلَامِهِ، وقَرَّبْتُ مسالكَ أَفْدَاحِهِ، والتقطتُ عقودَ نظامِهِ، وضممتُ إليه ما وجدتُ في الكشاف وفي سائر التفاسير من اللطائف المهمّات، أو ما رزقني الله تعالى من البضاعة المُزجاة، وأثبتُ القراءاتِ المعْتَبَراتِ والوقوفَ المعلّلات، ثم التفسيرَ المشتمل على المباحث اللفظيَّاتِ والمعنويَّات^{٤١}".

ويختم بالحديث عن منهجه في الإشارة وتوفيقه بين الظاهر والباطن واهتمامه بالجانب البلاغي في التفسير، فيقول: "والتزمتُ إيرادَ لفظِ القرآنِ الكريمِ أولاً مع ترجمته على وجهٍ بديعٍ، وطريقٍ منيعٍ، مشتملٍ على إبرازِ المقدراتِ، وإظهارِ المُضمراتِ، وتأويلِ المتشابهاتِ، وتصريحِ الكناياتِ، وتحقيقِ المجازاتِ والاستعارات^{٤٢}".

يتبيّن لنا من كلام المفسّر نفسه رسوخُ إيمانه بأهميّة التوفيق بين النقل والعقل، وضرورة بناء المنهج الإشاري على الظاهري، وإنكاره لإهمال المفسّر للأخذ بالظواهر، وبالتالي فإنّ تفسيره لا يخالف منهج التفاسير الظاهريّة سوى في إضافة استنباطاته التي تتجلّى له، ويهبه الله إيّاها.

٥,٦. إسماعيل حقي البزوي (ت ١١٣٧هـ/ ١٧٢٤م)

لم يذكر إسماعيل حقي شيئاً عن منهجه في مقدّمة تفسير "روح البيان"، ولكن يوجد في الطبعة المترجمة باللغة التركيّة ذكرٌ لسبب تأليفه لتفسيره، وهي الرؤيا التي رآها في المنام من شيخه محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، ومن نبينا الكريم - عليه

^{٤٠} القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٥.

^{٤١} القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٦.

^{٤٢} القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ١: ٦.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

الصلاة والسلام -، يقول: إنَّ أبي المعنوي الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي قد أدلني في منامي، والنبى - صلى الله عليه وسلم - لمس ظهري لمسًا لطيفًا، وأمرني أن أكتب تفسيرًا للقرآن لأمته. فدعوتُ الله وروحانيَّة النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يوفني في كتابة التفسير، وقد فرغ من إتمامه في سنة ١١١٧هـ، وقد استغرقت كتابته ثلاثًا وعشرين سنة كمدَّة نزول الوحي على النبي^{٤٣}.

ورغم عدم وجود إشارة إلى منهجه التأليفي، فإنَّ هذه المعلومة عن سبب تأليفه بوجود شخصية النبي الكريم وشخصية ابن عربي، تدلُّ على أنَّ المصنِّف يشير بها إلى أخذه بالمنهجين النقلي والتأويلي، والتوفيق بين الرواية والدراية، والمزاوجة بين الظاهر والباطن؛ لأنَّه كما ذكر يريد لتفسيره أن يكون للأمة، وليس لفئةٍ خاصَّةٍ، وسوف يتبيَّن من خلال الدراسة التطبيقية جمع البورسوي بين الظاهري والإشاري في تفسيره، وهذا ما أكَّده (Mahmud Esad ERKAYA) حيث قال: إنَّ جمع البورسوي بين التفسير الإشاري والظاهري، أحد الأسس التي جعلت تفسيره أصيلاً وذات قيمة^{٤٤}.

٥٧. أبو العبَّاس أحمد بن محمد بن عجيبة (١١٦١هـ/١٢٢٤م)

يرتكز المنهج التفسيري عند ابن عجيبة على المزاوجة بين التفسير الظاهري والإشاري، وهو في مزاجته يتميَّز عن غيره ممَّن عرضنا لهم؛ فقد أعطى التفسير بالظاهر المكانة الكاملة، وأولاه الاستيفاء التام، بحيث لم يُهْمَن جانبُ التفسير الإشاري على غيره. فعمل ابن عجيبة في تفسيره تدعيمٌ وتعزيزٌ لعملية التفسير المعروفة في منهجها الظاهر، ثمَّ يتبع ذلك الظاهر بعملية تأويلية يهتمُّ فيها باستنباط الإشارات الدقيقة والمعاني الصوفية اللطيفة، وهذا ما يُعدُّ في حدِّ ذاته اجتهادًا فريدًا، مؤسسًا على قواعد وضوابط معيَّنة ينفرد بها عن كثيرٍ من المفسرين.

^{٤٣} İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Tercüme, H. Kâmil Yılmaz ve diğerler (İstanbul: Erkam yayınları, 2010), 1: 35, 36.

^{٤٤} Mahmud Esad ERKAYA, 2010-2019 Yılları arasında Türkçe çevirileri yayınlanan işârî tefsirler üzerine bir değerlendirme, *Akademi Dergisi*, Ankara 2019, Sayı: 7, s 64.

"Zâhiri tefsirin yanında Bursevî'nin işârî yorumlara değinmesi bu eseri orijinal kılan hususların başında gelmektedir. Gerek kendi yorumları gerekse diğer sûfilerden ve işârî tefsirlerden yaptığı nakiller, *Rûhu'l-Beyân*'ın tasavvufî tefsir açısından zengin bir muhtevaya sahip olmasını sağlamıştır".

يقول ابن عجيبة: "واعلم أنّ القرآن العظيم له ظاهرٌ لأهل الظاهر، وباطنٌ لأهل الباطن، وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهل الباطن، لا يفهمه غيرهم، ولا يذوقه سواهم، ولا يصحُّ ذكره إلا بعد تقرير الظاهر، ثمَّ يُشير إلى علم الباطن بعبارةٍ رقيقةٍ وإشارةٍ دقيقةٍ، فمن لم يبلغ فهمه لذوق تلك الأسرار فلْيُسَلِّمْ، ولا يبادر بالإنكار، فإنَّ علم الأذواق من وراء طور العقول، ولا يُدرِك بتواتر النقول"^{٤٥}.

وعندما يفسّر قول رسول الله: "لكلِّ آيةٍ ظاهرٌ وباطنٌ وحدٌ ومطلّعٌ"، فيقول: الظاهر لمن اعتنى بظاهر اللفظ، كالنحاة وأهل اللغة والتصريف، والباطن لمن اعتنى بمعنى اللفظ، وما دلَّ عليه الكلام من الأمر والنهي والقصص والأخبار والتوحيد، وغير ذلك من علوم القرآن، وهو نظر المفسرين، والحدُّ لمن اعتنى باستباط الأحكام منه، وهم الفقهاء، فهم ينتهون إلى ما يدلُّ عليه اللفظُ وسيق لأجله دون زيادة عليه، والمطلّع لأهل الحقائق من أكابر الصوفيّة؛ لأنَّهم يطَّلعون من ظاهر الآية إلى باطنها، فيُكشِف لهم عن أسرارٍ وعلومٍ وغوامش، تتجلّى لهم عند استعمال الفكرة فيها"^{٤٦}.

ويقول عن سبب كتابته لتفسيره: "ندبني شيخني العارف الرباني سيدي محمد البوزيدي الحَسَنِي، وكذلك شيخُه القطب الجامع شيخ المشايخ مولاي العربي الدرقاري الحَسَنِي، أن أضع تفسيرًا يكون جامعًا بين تفسير أهل الظاهر وإشارة أهل الباطن، فأجبتُ سؤالهم وأسعفت طلبهم، رجاء أن يعمَّ به الانتفاع، ويكون ممتعًا للقلوب والأسماع، مُقدِّمًا في كلِّ آيةٍ ما يتعلّق بمهمِّ العربيّة واللغة، ثم بمعاني الألفاظ الظاهرة، ثم بالإشارات الباطنة، متوسِّطًا في ذلك بين الإطناب والاختصار، منتظرًا في ذلك كلّ ما يُفتَح عليّ من خزائن الكريم العفّار"^{٤٧}.

^{٤٥} أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق، أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: طبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ١: ٤٩.

^{٤٦} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ١: ٥٠.

^{٤٧} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ١: ٥٠، ٥١.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية

وقع الاختيار في الجانب التطبيقي على الآية رقم خمسة وثلاثين من سورة النور لما تحملهُ مفرداتها من قابلية تأويلية، ولاهتمام المفسرين بها واختلافهم حولها.

١. أبو محمد سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ/٨٩٦م)

لم يكن تفسير التستري تفسيرًا كاملاً، وإنما هو أقرب للخواطر لبعض آيات القرآن الكريم، ولذلك جاء موجزاً، وإشاراته محدودة وواضحة؛ فهو أول محاولة تجمع الخواطر أو الإشارات التفسيرية للقرآن، وقد جاءت إشارته لآية النور تربط بين نور الله وعبد، فهو يرى أن قوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} يعني: مُزَيِّن السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْأَنْوَارِ^{٤٨}، وهنا نلاحظ أن التستري لم يُطَل في الحديث عن هذه الأنوار، كما لم يشغل بطبيعتها وكيفيتها وأنواعها، كما أطال غيره ممن سنعرض لهم، وهو ما يعني - فيما أذهب إليه - أن معنى الأنوار عند التستري هي الأنوار الحسية التي أوجدها الله في كونه، وهي المعنوية التي أوجدها الله داخل الإنسان، وليس هنا حديث عن ذاتية الله ونور ذاتيته، وإنما أنوار مخلوقاته التي أثار بها كونه.

وقوله: {مَثَلُ نُورِهِ} يعني مثل نور محمد. وإن كان يبدو أن التستري لا يقبل كون هذا المثل للنور إشارة إلى سيدنا محمد، ويستشهد في ذلك بقول الحسن البصري: "عني بذلك قلب المؤمن، وضيء التوحيد؛ لأن قلوب الأنبياء - صلوات الله عليهم - أنور من أن توصف بمثل هذه الأنوار"^{٤٩}.

وقال: النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجة المعرفة، وفتيلته الفرائض، ودُهْنُهُ الإخلاص، ونوره نور الاتصال، فكلمًا ازداد الإخلاص صفاءً، ازداد المصباح ضياءً، وكلمًا ازدادت الفرائض حقيقةً ازداد المصباح نورًا^{٥٠}.

^{٤٨} التستري، تفسير التستري، ١١١.

^{٤٩} التستري، تفسير التستري، ١١١، ١١٢.

^{٥٠} التستري، تفسير التستري، ١١٢.

ويكتفي التستريُّ بهذه الإشارات التي تهتمُّ بتوجيه النور والأمثلة المضروبة للمؤمن؛ وهو في ذلك كما يبدو من فقرته الأخيره يبتغي إصلاح المؤمن، ويدعوه إلى التقرب من ربه بالعمل والإخلاص فيه، ففكره رحمه الله إصلاحي توكُّلي وليس اتِّكاليًّا؛ ففضل الله وعدالته تقضيان برفعة المجديين المخلصين، فالترقي في الدرجات يأتي بالعمل ولا يتوقَّف على الهبة والمنح؛ لأنَّ المنح أيضًا لمن حُسن عمله.

تنكشف لنا من توجيه التستري لآية بعض خصائص منهجه، ومنها أنه:

لم يقتصر في تفسيره على المعنى الإشاريِّ فقط، بل ذكر المعنى الظاهر.

اهتمَّ في كثيرٍ بالمعنى الباطني، ولكنَّ المعنى الذي لا يفترق عن المعنى الظاهري، بل الذي يزيده انكشافًا، ويكسبه تأثيرًا.

نزوعه الإصلاحي في تأويلاته الإشاريَّة؛ فالتأويل الإشاري إنما هو لتقريب المعنى وبيان مقاصده وفوائده للمؤمن.

نزوعه العملي، وغلبة التصوف العملي التعبدي على الصوفي الفلسفي والاتكالي، فهو يربط الصوفيَّة ومقاماتها بعمل العبد ومثابرتة في عمله، وشدة إخلاصه فيه.

٢. أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (ت

٤١٢هـ/١٠٢١م)

بدأ السلميُّ تأويله لآية بذكر تعدُّد التأويلات التي ذكرها العلماء لكلمة النور في قوله: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فقد نقل عن سهل أنَّ النور هو محمد ﷺ، ونقل عن أبي سعيد الخزار (ت ٢٨٦هـ/٨٩٩م) أنَّ المشكاة هي جوف محمد، والزجاجة قلبه، والمصباح النور الذي قد جعله الله فيه، والشجرة المباركة إبراهيم جعل الله في قلبه من النور ما جعل في قلب محمد^{٥١}.

^{٥١} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥.

ونقل عن ابن مسعود أن النور هو المؤمن، ونوره كمشكاة، وهي إشارة إلى صدر المؤمن، فيها مصباح وهو نور قلب المؤمن، والمصباح في زجاجة، والزجاجة سر المؤمن^{٥٢}، ونقل عن سفيان الثوري أن المقصود من النور هو القرآن^{٥٣}.

ولكن مال السلمي إلى إضعاف ربط النور المذكور في الآية بالأنبياء، وذلك - في رأيي - ليتوجه الاعتناء في الخطاب بالمؤمن، ثم العارف والولي وهو جوهر الفكر الصوفي، وقد استشهد في ذلك بقول نسبه للحسن البصري، يقول عن النور: "عني بذلك قلب المؤمن، وضيء التوحيد؛ لأن قلوب الأنبياء أنور من أن تُوصف بمثل هذه الأنوار"^{٥٤}، ولكن إذا أبينا تأويل النور بقلوب الأنبياء بحجة قوة نورهم وعظمتهم، فإنه من باب أولى ألا نقبل تأويل النور بالله عز وجل؛ لأنه نور الأنوار ولأن عظمتهم فوق عظمة الأنبياء.

ويقول السلمي رابطاً النور بالعارفين: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} قلب المؤمن منور بالإيمان، يلمع به؛ لأنه حبيب الله، ونوره بنور الله، وينظر إلى السماوات بنور الله، فاستغرقت السماوات والأرض في نور الله فيرى ربه بنوره في السماوات، ثم سياق حديثه من المؤمن إلى العارف، فيقول عن {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ} المشكاة نفس العارف كأنها كوكب دري بنفسه مثل بيت، وقلبه مثل قنديل، ومعرفته مثل السراج، وفاه مثل الكوة، ولسانه مثل باب الكوة^{٥٥}.

خصائص منهج السلمي في تفسيره الإشاري للآية:

جمع في تفسيره بين التفسير بظاهر الألفاظ والتفسير الإشاري، فقد بدأ بالنقل عن العلماء في معاني مفردات الآية، وقد اتفق في كل ما نقل مع ما أثبتته أئمة التفسير،

^{٥٢} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥.

^{٥٣} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥.

^{٥٤} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥. هذا القول نسبه التستري للحسن البصري، انظر: التستري، تفسير التستري، تحقيق، محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ١١١، ١١٢.

^{٥٥} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٥٠، ٥١.

كالطبري والماتريدي^{٥٦}، على سبيل المثال، ثم انتقل إلى المنهج الإشاري، حيث أخذ يؤول كل مفردةٍ بمعنى غير ظاهر معناها اللغوي.

توشع في الحديث عن النور: النور الإلهي والنور البشري والرابط بينهما، فتحدث عن أنوار الله في الأرض، وأنواره في السماء، وأنواره في الملائكة، وأنواره في الأنبياء، وأنواره في العباد، وأنوار حالات المؤمن ومقاماته: أنوار الوجدان، وأنوار السلوك، وأنوار البدن والأعضاء، وأنوار القيم والأخلاق، وأنوار العلوم والمعارف وغير ذلك مما قد يخرج بك عن سياق الآية.

انشغل السلمي بالتأويلات الإشارية ففي قوله تعالى: ﴿لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ يقول: لا قُرب فيها ولا بُعد، فالله من القُرب بعيدٌ، ومن البُعد قريبٌ، أو أنها إشارة إلى عدم ركون المؤمن إلى الخوف والرجاء، فلا خوف يجلب القنوط، ولا رجاء يجلب الانبساط، فيكون قائماً من الخوف والرجاء، أو أنها لا دنيا به، ولا آخر به، جذبها الحقُّ إلى قُربه، وأكرمها بضيائه، يكاد شيئاً روحها يتوقّد، ولو لم يدعُه نبيٌّ، ولا يسمعه كتابٌ، نور الهداية وافق نور الروح^{٥٧}.

اهتمَّ السلمي بالحديث عن العارفين والأولياء، وتأويل الآية ومفرداتها بإشارات إلى العارفين، فهو يؤول النور في {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} بالترزين والزينة، ويربط بين أبراج السماء وخصال العارفين، فالله تعالى: "زَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ باثني عشر برجاً - المعروفة -، وزَيْنَ قلوب العارفين باثنتي عشرة خصلة: الذهن، والانتباه، والشرح، والعقل، والمعرفة، واليقين، والفهم، والبصيرة، وحباء القلب، والرجاء، والحياء، والمحبة، فما دام هذه الروح قائمة يكون العالم على النظام والسعة، وكذلك ما دامت هذه الخصال في قلب العارفين يكون فيها نور العافية وحلاوة العبادة"^{٥٨}.

^{٥٦} لمن أراد أن يتثبت فليقارن بين ما أثبتته السلمي، وبين نقله كل من الطبري والماتريدي، ولينظر إلى: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ١٧: ٢٩٥-٣١٥، والماتريدي، تأويلات القرآن، ١٠: ١٦١-١٧٢.

^{٥٧} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥، ٤٦.

^{٥٨} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

جمع السلمي في مصادره التفسيرية بين المفسرين والصوفيين وآل البيت، وهو انتقلاً تدريجي في التفاسير الإشارية في الاهتمام بالنقل عن علماء الصوفية وقلة النقل عن المفسرين غير الصوفيين، فهو بجانب نقله بعض الجمل القصيرة عن ابن مسعود والحسن البصري وسفيان الثوري، أكثر من النقل عن أبي سعيد الخزاز، والجنيد، والواسطي، وابن عطاء، وجعفر بن محمد الصادق، والحسين، والجوزجاني.^{٥٩}

٣. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت ٤٢٥هـ/١٠٣٣م)

يُعدُّ الإمام القشيري - رحمه الله - أحد المفسرين أصحاب المقصد الإصلاحي والمنهج التوجيهي الإرشادي للمسلمين، وهو ما يبدو واضحاً في تفسيره للآية؛ فهو لم يكثر في النقل، ولم يُعَدِّ التأويلات، وإنما اختار تأويلاً يتفق مع فكره الإصلاحي، وشرع يُوجِّه مفردات الآية على أساسه.

يقول عن قوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} أراد بهذا قلب المؤمن ومعرفته، فشبه صدره بالمشكاة، وشبه قلبه في صدره بالقنديل في المشكاة، وشبه القنديل - الذي هو قلب المؤمن - بالكوكب الدرّي، وشبه إمداده بالمعرفة بالزيت الصافي الذي يمدُّ السراج في الاشتعال. ثم وصف الزيت بأنه على كمال إدراك زيتونه من غير نقصان أصابه، أو خلل مسّه، ثم وصف الزيت في صفوته بأنه يكاد يضيء من غير أن تمسّه نار.^{٦٠}

وهذا هو التأويل المرجح عند القشيري؛ لأنه فصل فيه، وعندما عرض تأويلاً آخر ربط الإشارات الواردة في الآية بشريعة نبينا الكريم، قدّمه بصيغة المبني للمجهول التضعيفيّة، فقال: ويُقال: إنَّ ضربَ المثل لمعرفة المؤمن بالزيت أراد به شريعة المصطفى ودينه الحنيفي، فما كان يهودياً يستقبل المغرب، ولا نصرانياً يستقبل المشرق.^{٦١}

^{٥٩} السلمي، حقائق التفسير، ٢: ٤٥ - ٥٦.

^{٦٠} القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية،

ط ٢، ٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ٢: ٣٦٧، ٣٦٨.

^{٦١} القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

والدليل على ترجيحه لتأويل الإشارات الواردة بالمؤمن وطريقة حصوله على المعرفة، ومُداومته عليها، تأويله لقوله: {نُورٌ عَلَى نُورٍ}؛ فالنور عنده نوران: نورٌ اكتسبوه بجهدهم وإخلاصهم، ونور وفقهم الله إليه؛ ليكون برهاناً آخر إلى برهانهم المعرفي الاجتهادي، يقول: "نورٌ اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيانٌ أضافه إلى برهانهم، أو عيانٌ أضافه إلى بيانهم، فهو نورٌ على نورٍ"^{٦٢}.

{لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ} الإشارة في نفي شرقية وغربية الشجرة هو أنه "لا ينفرد خوف قلوبهم (المؤمنون) عن الرجاء فيقرب من اليأس، ولا ينفرد رجاؤهم عن الخوف فيقرب من الأمن، بل هما يعتدلان؛ فلا يغلب أحدهما الآخر؛ تقابل هيبتهم أنسهم، وقبضهم بسطهم، وصحوهم محوهم، وبقاؤهم فناءهم، وقيامهم بأداب الشريعة تحققتهم بجوامع الحقيقة"^{٦٣}.

تسيطر أهمية اجتهاد العبد في الوصول إلى النور والبقاء فيه على القشيري؛ فلا يتحقق ذلك بركون القلب إلى الدعة والاطمئنان إلى الراحة، بل بطرد الكسل، ومتابعة العمل، ومواصلة الاجتهاد في الطاعات؛ فنور القلب، وموجبه هو "دوام الانزعاج فلا يذره يُعزج في أقطار الكسل، فيصل سيره بسراه في استعمال فكره، والحق يمده: بنور التوفيق حتى لا يصدّه عن عوارض الاجتهاد شيء من حُب رياسته، أو ميل لسوء، أو هوادة. فإذا أسفر صبحُ غفلته، واستمكن النظرُ في موضعه حصل العلمُ لا محالة، ثم لا يزال يزداد يقيناً على يقينٍ ممّا يراه في معاملته من القبض والبسط والمكافأة والمجازاة في زيادة الكشف عند زيادة الجهد، وحصول الوجد عند أداء الورد"^{٦٤}.

والنور والأنوار المشار إليها في الآية هي تلك الحالات والمقامات والتجليات التي ترقاها العبد الصالح في رحلة اجتهاده في القرب والوصول إلى نور الأنوار حيث يدرك

^{٦٢} القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

^{٦٣} القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٩، وهذا التأويل ذكره السلمي في تفسيره، ولم يشر القشيري

لذلك النقل: انظر: السلمي، حقائق القرآن، ٢: ٤٥، ٤٦.

^{٦٤} القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٩.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

أنوار التوحيد، وعند ذلك يتحقق التجريد بخصائص التفريد، وشهود الغير عند ذلك محال.

يلاحظ على تفسير القشيري للآية ترجيحه لمقصد الآية، وربطه كل الإشارات الواردة فيها به، وهو المؤمن؛ فالخطاب في الآية موجة للمؤمن، والمقصود من النور والوصول إلى النور هو المؤمن، وتحقق هذا النور ينبنى في الأصل على الاجتهاد في الطاعات والإخلاص في الأعمال، وأن الأنوار هي تلك الحالات والمنازل التي يحل فيها المؤمن في ارتقائه سلم التوحيد ورحلة المشاهدة.

تحديد هذا المقصد الإشاري للآية، وتحديد انطلاقه من عمل المؤمن، وتخلُّصه مما يُعيق الوصول إليه، جعل تفسير القشيري تفسيرًا عمليًا إصلاحيًا، يتعد عن الإغراب والإبهام، والإطراد والتطويل، لذلك نجد القشيري لا يذكر مفسرًا أو مؤلفًا، ولا يُكثر من ذكر الآراء؛ وذلك لوضوح غايته وتحديد مقصده الذي لا يتعارض في جملته ولا تفصيله عن التفسير الظاهري.

٤. أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلبي (٦٠٦هـ/١٢٠٩م)

أكثر صدر الدين البقي في النقل المطوّل عن غيره، ولذلك سأحاول إيجاز أهمّ تأويلاته التي تبدو من سياق تفسيره أنّها له، وفيما يبدو لي أنّ إشارات الآية في تفسير العرائس تمّ توجيهها في مسارين: الأوّل ربط الإشارات بذات الله، والآخر ربط الإشارات بالعارف بالله.

المسار الأوّل: توجيه إشارات الآية لذات الله، يظهر ذلك في مطلع تفسيره للآية وأوّل تأويلاته لإشارات الآية، فهو تفسيره لقوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ} يربط الآية بقدرة الله وصفاته وعلمه وفعله، يقول: إنّ الله سبحانه أوجد الكون من العرش إلى الكرسي بالكاف والنون، وكان بين الكاف والنون مظلمًا بظلمة العدم، محجوبًا عن نور القِدَم؛ لأنّه معلولة بعلة الحدّث، ولم ينكشف الكون هناك نور الكاف والنون فبقي كمشكاة بلا سراج، فجعل الكاف قنديلاً، والنون فتيلةً، وجعل في القنديل دهنَ زيتِ فعله الخاصّ، وأبقاه بهيته ما شاء الله، ثم أسرج القنديل عند الظهور أنوار صفاته بنور الصفة، فأضاء

الكون بنور الصِّفَةِ، ثم وضع القنديل في الكون، ثم نُورَ الكونَ بعد تنويره بنور الصفات بأنوار الذات حتى يكون الكونُ كمشكاةٍ منوَّرةٍ بمصباحِ الصفة التي معدنها الذات، فأضاء نور الذات في الصِّفَةِ، وأضاء نورَ الصفة في نور فعله الخاصِّ، وأضاء نور فعله الخاص في قنديل الكاف والنون، وأضاء نور الكاف والنور زجاجة فعله العام، وأضاء نور فعله العام في مشكاة الكون، فإذا رأيت المشكاة رأيت نورَ الكاف والنون، وإذا رأيت نور الكاف والنون رأيت فعله الخاصِّ.

{يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ} مباركة إذ هي أصل مصدر الصفة التي أصلها الذات المنزَّه عن البداية والنهاية، وهي {لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ} لا من شرق ظهور الكون من العدم، ولا من غرب عدم الكون عند القَدَم. {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} يضيء قبل أن يصل إليه نورُ الصفات؛ لأنَّها صدرت من الصفات، فوصل نورُ الصفات إلى نور الفعل الخاصِّ، وصار نورًا.

{وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} إذا رأيت نورَ هذه الشجرة رأيت نور الصفة، وإذا رأيت نور الصفة رأيت نور الذات، وإذا رأيت الصفات رأيت العين، وإذا رأيت الفعل رأيت عين الجمع، وإذا رأيت عينَ الجمع رأيتَ الكونَ مرآةَ الفعل يظهر منها أنوار الذات والصفات لمن له استعداد النظر إلى مشاهدة القَدَم بنعت الاصطفائية الأزليَّة.

{يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} حتَّى تعرف بهذا المثال ظهور نعوت القَدَم في مرآة الكون لأهل الكرم من العارفين^{٦٥}.

المسار الآخر: توجيه إشارات الآية بالعارف بالله، حيث يقول عن الآية: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فيه إشارة أخرى. أراد بالسموات والأرض صورة المؤمن، رأسه السماوات وبدنه الأرض، وهو بجلاله وقدره نور هذه السماوات والأرض، إذ زين الرأس بنور السمع والبصر والشم والذوق والبيان في اللسان، فنور العين كنور الزهرة

^{٦٥} أبو نصر البقلبي، عرائس البيان في خفايق القرآن، تحقيق، أحمد فريد المزدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ٣: ١٠، ١١.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

والمشترى، ونور الفم والأنف كنور المريخ وزحل، ونور اللسان كنور العطار، وهذه السيارات النيرات تجري في بروج الرأس^{٦٦}.

يرى المفسر هنا أن نور السماوات بأبراجها هي إشارة إلى رأس المؤمن بنور حواسها المختلفة، ونور الأرض هو إشارة إلى نور الجوارح والأعضاء والعضلات واللحم والدم والشعيرات وعظامها الجبال، ولكننا لا نعرف العلة أو القرينة في ربط نور حواس الإنسان أو قدراتها بنور الكواكب، وخاصة ربط نور كل حاسة بكوكب محدد أو بكوكبين محددين، إن الإشارة بالنور إلى المؤمن تأويل قال به جل المفسرين، ولكن ربط هذا النور بكواكب بعينها فيه اتساع قد يُخرج التأويل عن سياقه، ويُفرغه من مقصده.

وفي ظني ربما كان المفسر على إدراكٍ ببعيد الإشارات عن أصلها، لذا نراه يغيّل عن كلامه ليعود في الفقرة نفسها ليتحدث عن نور الله، فيرى أن هذه السماوات والأرض منورة بفعله، وفعله منور بنور أسمائه، وأسمائه منورة بنور صفاته، ونور صفاته منور بنور ذاته، وذاته نور الكل إذا الكل قائم بذاته، فنور ذاته ونور صفاته لا يُضاهي الأنوار؛ لأن نورهُ مُنزّه عن المشابهة بالأنوار^{٦٧}.

ثم يأخذ صدر الدين البقي بعد أن ربط نور السماوات والأرض بنور فعله تعالى، نجده يغيّل عن ربط نور السماوات والأرض بنور فعله عز وجل إلى ربطها بنور ذاته وليس بنور فعله، حيث يربط نور الشجر والثمر، والصدف والجواهر، والذهب والفضة، والدّر والياقوت، والعرش والكرسي والجنة وما فيها، ومن نوره السماوات والأرض إلى غير ذلك، ثم يتحدث عن آليّة أو كيفية انتقال هذا النور من الله إلى السماوات فيقول: "أضاءت هذه الآيات نور قدرته زينها بالتركيب، ونور علمه نورها بالانتظام، ونور سمعه نورها بالقيام، ونور بصره زينها بالارتسام والبقاء، ونور كلامه زينها بالنماء والبركات، ونور حياته زينها بالحياة، ونور قدمه زينها بغرائب الألفاف، إلى آخره"^{٦٨}.

^{٦٦} صدر الدين البقلي، عرائس البيان، ٣: ١١.

^{٦٧} صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١١.

^{٦٨} صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١٢.

تعددت إشارات المفسر في ربط النور بالله، فبدأ بالقول بأن النور إشارة إلى نور الله، ثم تحدّث عن نور الله في تدرّجه في أخذ النور من الأدنى إلى الأعلى، فالأدنى نور فعله الذي استنارت منه السماوات والأرض، ثم نور أسمائه، ثم نور صفاته، ثم نور ذاته، وبعد أن تحدّث عن استنارة السماوات والأرض بفعل الله، تحدّث عن استنارة السماوات والأرض من ذات الله، وشتان بين الأمرين؛ فأن نقول نور السماوات من كاف الله ونونه فهذا مقبول؛ لأنّ المخلوقات تأتمر بأمر الله، فكلُّ شيءٍ بأمره وقُدْرته، أمّا أن نقول بأنّ نور المخلوقات من نور الله فهذا حكمٌ تهابه النفس ويخافه القلب، ويتردّد فيه العقل، فكيف نجعل كما ذكر المفسّر نور الشجر والتمر والصدف والجواهر وغير ذلك من نور الله، فنور المخلوقات من أمره وليس من نور ذاته تعالى، ثم يخطو المفسّر خطوةً أكثرُ بُعدًا في التأويل عندما يشرع في ربط أنوار السماوات بأعضاء الله (حاشاه ذلك) فيتحدّث عن نور قُدْرته، ونور علمه، ونور سمعه، ونور بصره، ونور كلامه، ونور حياته، ونور قدمه، ولا ندري من أين استقى مفسّرنا هذه التأويلات، ومن يملك أن يوظّف أعضاء الله التي نعجز عن تصوّرها بوظائف نورية؟! إنّ الإغراب في التأويل ليس في صالح التأويل.

ثمّ عاد المفسّر في ربط إشارات الآية بالعارف والولي فهو يقول في قوله: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ الْمِضْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ} صدر العارف كوة فعله ومشكاة أمره، وروح العارف قنديل قدرته، وفتيلة قنديله عقله الغريزي، وفطرته الفعلية، واستعداده الروحاني، ودهنه المعرفة، وقلبه زجاجة المشيئة إلى آخره^{٦٩}.

أخذ المفسّر بعد ذلك في النقل المتوالي عن غيره بلا انقطاع، فنقل عن أبي يزيد، وابن عطاء، والواسطي، والجنيد، وأبي علي الجوزجاني، وجعفر بن محمد، والحسين، والخزاز، ونقل كلام القشيري حرفاً وسماء الأستاذ، ونلاحظ من تفسيره للآية أنّه بدأ بتوضيح آرائه الخاصّة ثمّ عرض النقل عن غيره، وقد حاول الربط في تأويله الإشاري للآية بين أنوار الله وأنوار العارف، ونلاحظ أنّ التفسير الإشاري بدأ مع البقلي في عرائسه يهتم بالصياغات اللفظية أكثر من الوجدانية، وبدأ يتعد في تأويله عن السياق

^{٦٩} صدر الدين البقلي، عرائس القرآن، ٣: ١٢.

والقرائن تبعاً لتوجهات ورؤى خاصة بصاحبه وليس بالخطاب التأويلي، كما أنه بدأ الإكثار في النقل عن أقطاب الصوفيين والاقتصار على آرائهم مع الاهتمام بالنقل عن آل البيت وخاصة الحسين وجعفر بن محمد.

٥. نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ -

٧٤٠هـ)

فسر نظام الدين النيسابوري الآية بمنهجين: الأول حل الألفاظ على ظاهر التفسير، والآخر التفسير بالمعنى الإشاري.

أولاً: التفسير بظاهر اللفظ: بدأ المفسر برفض التفسير الإشاري الذي يجعل لفظ النور إشارة إلى ذات الله، وذلك لما يحمله لفظ النور من تحديد جسماني وحركة تتعارض مع تنزيه الله عن ذلك؛ لأن النور في اللغة موضوع لهذه الكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على ما يُحاذيها من الأجرام، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون إلهًا؛ لأنه إن كان عرضاً فظاهر، وإن كان جسمًا فكذلك للدليل الدال على أن إله العالم ليس بجسم، ولا جسماني، ولا زائل، ولا مُتَنَقِّلٌ إلى غير ذلك من أمارات الحدوث والافتقار.^{٧٠}

وانطلاقاً من نفي دلالة لفظ النور على الله، يأخذ القمي النيسابوري في عرض التأويلات المقبولة للآية، فبدأ بالتأويلات الظاهرية، وعرض وجوهها: الأول أن في الآية مضافاً محذوفاً، أي هو ذو نور السماوات والأرض؛ لأنه قال: مَثَلُ نُورِهِ وَقَالَ: يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ. والمضاف مغاير للمضاف إليه.

والثاني أن معناه منور السماوات كقراءة "نور" فالأكثر على أنه الهداية والحق كما قال في آخر الآية: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ} شَبَّهَ بالنور في ظهوره وبيانه، وأضافه إلى السماوات والأرض للدلالة على سعة إشراقه وفسو إضاءته حتى تضيء له السماوات والأرض، وقيل: نور السماء بالملائكة وبالأجرام النيرة، والأرض بالأنبياء

^{٧٠} نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، غرائب القرآن وרגائب الفرقان، ٥:

والعلماء، وهو ما رُوِيَ عن أَبِي بن كَعْبٍ والحسن وأبي العالية، وقيل: هو تديبُهُ إِيَّاهما بحكمةٍ كاملةٍ كما يُوصَفُ الرَّئِيسُ المَدْبِرُ بَأَنَّهُ نَوَّرَ البَلَدَ إِذَا كَانَ يُدْبِرُ أَمُورَهَا تَدْبِيرًا حَسَنًا، وهو اختيار الأصمِّ والزجاج^{٧١}.

الثالث رأي الحكماء الإشراقيين وإليه مال أبو حامد الغزالي وهو أن الله نورٌ في الحقيقة، بل لا نور إلا هو بيانه، أن للإنسان بصيرًا يُدرك به النور المحسوس الواقع من الأجرام النيرة على ظواهر الأجسام الكثيفة، وبصيرة هي القوة العاقلة، وأن البصيرة أقوى من البصر لأسباب منها أن القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك إدراكها ولا تدرك آلتها وهي العين على عكس القوة العاقلة.

ويستعين نظام الدين النيسابوري باللغويين والمفسرين في بيان مفردات الآية، فيقول: المشكاة كما قال الفراء الكوة في الجدار غير النافذة، وهذا الرأي أصح عند علماء اللغة، وعن ابن عباس وأبي موسى الأشعري أن المشكاة هي القائم الذي وسط القنديل الذي يدخل فيه الفتيلة وهو قول مجاهد والقرطبي، ومثله قول الزجاج هي قصبه القنديل من الزجاج التي يوضع فيها الفتيلة، وقال الضحاك: هي الحلقة التي يتعلّق بها القنديل، و{شَجَرَةٌ مُبَارَكَةٌ} كثيرة المنافع {لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ} رجح المفسر مقصد المكان بأن منبتها في أكثر الشام وزيتونها أجود الزيتون، والشام قريب من وسط العمارة، ليس على الطرف الشرقي من الربع المسكون ولا الطرف الغربي منه^{٧٢}. ثم نقل ما أثبتته الطبري والماتريدي من أنها ليست من أشجار الدنيا، أو أنها شجرة ملفوفة بالأشجار فلا تصيبها الشمس، أو أنها ليست مما تطلع عليه الشمس في وقت الشروق والغروب فقط، بل تصيبها بالغداة والعشي، وقد ضعّف النيسابوري بعضها^{٧٣}.

ثانيا: التفسير الإشاري أو التفسير بالمعنى كما ذكر المؤلف

ذهب جمهور المتكلمين إلى أنه تعالى شبّه الهداية وهي الآيات البينات في الظهور والجلاء، بالمشكاة التي في زجاجة صافية، وفي الزجاج مصباح يتقد بزيت بلغ النهاية

^{٧١} انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٣.

^{٧٢} انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٥.

^{٧٣} انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٥، ١٩٦.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

في الصفاء، وإنما اختار هذا التشبيه دون الشمس؛ لأن الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم إنما هو الشبهات التي هي كالظلمات، وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل، وهذا المقصود لا يحصل من ضرب المثل بالشمس لأنها إذا طلعت لم تبق ظلمة أصلاً.

ثم أخذ المفسر في نقل تأويلات السابقين للآية، فبدأ بتأويلات أبي حامد الغزالي الذي جعل المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت إشارات على المراتب الخمس الإنسانية: القوة الحساسة، والقوة الخيالية، والقوة العقلية، والقوة الفكرية، والقوة القدسية النبوية^{٧٤}.

كما نقل إشارات ابن سينا للأمثلة الخمسة وجعلها إشارات على مراتب إدراكات النفس الإنسانية المشهورة، فالمشكاة هي العقل الهولاني، والزجاجة هي العقل بالملكة، والشجرة القوة الفكرية، والزيت قوة الحدس، وقد تقوى فتكون القوة القدسية، والمصباح قوة العقل بالفعل^{٧٥}.

كما نقل المفسر كل التأويلات الإشارية التي أثبتها الطبري والماتريدي وإن لم يُشر إليهما، فنقل أن النور هو نور الإيمان في قلب محمد، والمشكاة صلب عبد الله والده، والزجاجة جسده، والشجرة النبوة والرسالة، والقول الإشاري بأن الآية في إبراهيم، فالشجرة إبراهيم، و{زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} أي أن إبراهيم لم يكن نصرانياً ولا يهودياً، {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} نور محمد يكاد يتبين للناس قبل أن يتكلم، أو أن النور هو المؤمن، فقلب المؤمن نوري يعرف الحقيقة قبل أن يتبين لموافقته له، وهي تأويلات مذكورة نصاً في جامع البيان وتأويلات القرآن.

خصائص تفسير نظام الدين النيسابوري للآية

إدراكه بطبيعة منهجه التفسيري، وتأكيده للفرق بين التفسير بظاهر اللفظ والتفسير بالمعنى الإشاري، وأيضاً وقوفه على الفرق بين التفسير الباطني الإلحادي والباطني

^{٧٤} انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٦، ١٩٧.

^{٧٥} انظر: القمي النيسابوري، غرائب القرآن، ٥: ١٩٧، ١٩٨.

الإشاري العرفاني، وهو ما يبدو واضحاً من تفسيره للآية وتقسمة لطريقة عرضه إلى منهجي التفسير بظاهر اللفظ والتفسير بالمعنى، وبدئه بالتفسير بظاهر اللفظ، وهو ما يعني قناعته بأن التفسير التأويل الإشاري العرفاني لا يعارض التفسير بظاهر اللفظ، ولا يخرج عليه، بل يبدأ به وينطلق منه، وقد كان المفسر موفقاً في ذلك.

ليس ثمة فرق كبير بين منهجي نظام الدين النيسابوري اللفظي والإشاري في تفسير الآية؛ لأن التفسير اللفظي ليس تفسيراً معجمياً، بل تفسيراً دلاليّاً، يهتمُ بدلالة اللفظ، ومن ثمّ يفتح اللفظ القرآنيّ على أكثر من دلالة، ويقبل أكثر من تأويل.

اهتم نظام الدين النيسابوري بالنقل عن المفسرين على اختلاف المشارب والمذاهب الفكرية والعقدية فنجده ينقل عن ابن عباس وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري ومجاهد وأبي العالية والضحاك والفراء والقرطبي والزمخشري، كما نقل عن الغزالي وابن سينا، كما اهتم بالنقل عن الفرق الإسلامية فنقل عن الأشعرية والمعتزلة بل وعن الشيعة، ولم يشغل كغيره من المفسرين الإشاريين بالنقل عن الصوفيين فقط، وهو ما يدلُّ على الانفتاح المعرفي والقبول الفكري والعقدي عند القمي النيسابوري لغيره واحترامه للرأي الآخر وأخذه به وإن كان مخالفاً لصاحبه في التوجُّه الفكري أو المذهبي أو العقدي.

٦. إسماعيل حقيّ البُزسويّ (ت ١١٣٧هـ/١٧٢٤م)

يتبع إسماعيل حقي في تفسير الآية منهجين: الأول اللغوي المتعلّق بظاهر المفردات ودلالاتها الأولية، والآخر التأويل الإشاري العرفاني، يبدأ بالأول ثم يتبع بالآخر.

أولاً: التفسير القائم على المعاني الأولية للألفاظ ودلالاتها: ينطلق إسماعيل حقي في تفسيره من اللغة ودلالاتها الأولية المعروفة في أذهان أصحابها، فهو مثلاً، يُخالف المفسرين في وجود تشبيه بليغ في لفظ "النور" في بداية الآية، ولا يُقرُّ لهم بذلك، ويقول ردّاً عليهم: "لا حاجة الى اعتبار التشبيه البليغ؛ فإنّ النور من الأسماء الحسنی،

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

وإطلاقه على الله حقيقي لا مجازي، فهو بمعنى المنور ها هنا فإنه تعالى نور الماهيات المعدومة بأنوار الوجود وأظهرها من كتمّ العدم بفيض الوجود^{٧٦}.

وبناء على تأويل النور بمعنى مُظهِر الوجود من العدم، يُقسّم إسماعيل حقي النور إلى أربعة أوجه ليدل على ذلك: فأولها نور يُظهِر الأشياء للأبصار وهو لا يراها كنور الشمس وأمثالها فهو يُظهِر الأشياء المخفية في الظلمة ولا يراها، وثانيها نور البصر وهو يُظهِر الأشياء للأبصار، ولكنه يراها وهذا النور أشرف من الأول، وثالثها نور العقل وهو يُظهِر الأشياء المعقولة المخفية في ظلمة الجهر للبصائر وهو يُدركها ويراهها، ورابعها نور الحق تعالى وهو يُظهِر الأشياء المعدومة المخفية في العدم للأبصار والبصائر من الملك والملكوت وهو يراها في الوجود كما كان يراها في العدم^{٧٧}.

وقوله تعالى: {مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} هو نوره الفاتض منه تعالى على الأشياء المستنيرة وهو القرآن المبين فهو تمثيل له في جلاء مدلوله، وظهور ما تضمنه من الهدى بالمشكاة المنعوتة، والمراد بالمثل صفة نوره العجيب، وإضافته الى ضميره تعالى دليل على أن إطلاقه عليه لم يكن على ظاهره، كمشكاة أي صفة كوة غير نافذة في الجدار في الإنارة، فيها سراج ضخم ثابت من الزجاج الصافي متلائي، وفائدة هذا الوصف المركب والتراتب تأكيد شدة الإضاءة؛ "لأنّ المكان كلما تضايق كان أجمع للضوء بخلاف الواسع فالضوء ينتشر فيه وخصّ الزجاج لأنه أحكى الجواهر لما فيه^{٧٨}.

وقوله: {يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} أي يبدأ إيقاد المصباح من زيت شجرة كثيرة المنافع، وخصّ شجرة الزيتون لتعميرها وصفاء دهنها.

وقوله: {لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} أي لا شرقية تطلع عليها الشمس في وقت شروقها فقط ولا غربية تقع عليها حين غروبها فقط، بل بحيث تقع عليها طول النهار فلا يسترها عن

^{٧٦} إسماعيل حقي، روح البيان (بيروت: دار التراث العربي، بدون تاريخ)، ٦: ١٥٢.

^{٧٧} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٣.

^{٧٨} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٤.

الشمس في وقت من النهار شيء كالتى على قلّة أو صحراء فتكون ثمرتها أنضج، وزيتها أصفى^{٧٩}.

وقوله: {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} يكاد زيتها من صفائه يُضيئ المكان بنفسه من غير مسايس نارٍ أصلاً، وتقدير الآية: يكاد زيتها يضيء لو مسّته نارٌ ولو لم تمسسه نارٌ، أي يُضيء كائنًا على كلّ حالٍ من وجود الشرط وعدمه، فالجملة حاليةٌ جيء بها لاستقصاء الأحوال حتى في هذه الحال^{٨٠}.

وقوله: {نُورٌ عَلَى نُورٍ} نورٌ خبرٌ لمبتدأ محذوفٍ، أي أن ذلك النور الذي عبّر به عن القرآن نوره متضاعف من أنوار كثيرة، وليس من مجموع نورين. {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} يوفق الله من يشاء من عباده لفهم ما في القرآن من دلائل حقيقته وكونه من عند الله من الإعجاز والإخبار عن الغيب وغير ذلك. {وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ} يُبَيِّنُهَا تقريبًا للإفهام، وتسهيلًا لسبل الإدراك^{٨١}.

ويُعَلِّلُ إسماعيل حقي سبب ضرب الله للنور بهذا المثل وعدوله عن التمثيل بنور الشمس رغم شدّة نورها، فيقول: "أراد الله أن يصف الضوء الكامل الذي يلوح في وسط الظلمة؛ لأنّ الغالب على أوهام الخلق وخيالاتهم إنما هي الشبهات التي هي كالظلمات، وهداية الله تعالى فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات، وهذا المقصود لا يحصل من تشبيهه بضوء الشمس؛ لأن ضوءها إذا ظهر امتلأ العالم من النور الخالص، وإذا غاب امتلأ العالم من الظلمة الخالصة، فلا جرم كان المثل هنا أليق^{٨٢}".

ثانياً: المنهج الإشاري: بدا المنهج الإشاري واضحاً عند إسماعيل حقي خاصّة في تحديده لمفهوم النور، فالنور عنده هو المطلق، وهو وإن كان مصدر كل الأنوار وكاشف بهذه الأنوار العدم، فإنّ هذه الأنوار تعجز عن إدراكه، فهو كما أخبر عنه نبيّه

^{٧٩} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.

^{٨٠} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.

^{٨١} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٥.

^{٨٢} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٦.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

"نورٌ أنى أراه"، وقد أوّل إسماعيل حقي النور في أوّل الآية بالعلم فقال: {الله نورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} بمعنى العِلْم وهو بمعنى العالم، ووجه المناسبة بينهما أنه تنكشف بالنور المحسوسات، وبالعلم تنكشف المعقولات بل جميع الأمور كذا في الواقعات المحمودية، ويقال إنه مُنور السموات بالشمس والقمر والكواكب، والأرض بالأنبياء والعلماء والعُبَاد^{٨٣}.

كذلك ربط إسماعيل حقي بين اللفظ ومجازية دلالاته، فالشرق من إشراق الوجود وأزليته، والغرب من غروب الشيء وفنائه، وعلى ذلك أوّل مكان الشجرة، فهي {لَا شَرْقِيَّةٌ} أي ليست من شرق الأزل والقدم كذات الله وصفاته، و{وَلَا غَرْبِيَّةٌ} ليست من غرب الفناء والعدم كعالم الأجسام وصورة العالم بل هي مخلوقة أبدية لا يعترئها الفناء^{٨٤}.

ويربط إسماعيل حقي بين العقل والروح، ليجعل من العقل أداة نورانية قادرة على معرفة الله، فيقول: {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} يكاد الروح الإنساني يُضيء بنور العقل الذي هو ضوء الروح وصفائه، أي يكاد زيت الروح أن يعرف الله بنور العقل، {وَلَوْ لَمْ تَمْسُسْهُ نَارٌ} نور الإلهية، ولكن أبت عظمة جلال الله وعزة كبريائه أن تُدرك بالعقول الموسومة بوصمة الحدوث إلا أن يتجلّى نور القدم لنور العقل الخارج من العدم. {نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ} يُنَوِّرُ مصباح سرٍّ مَنْ يَشَاءُ بنور القدم، فتتنور زجاجة القلب ومشكاة الجسد، ويخرج أشعتها من روزنة الحواس فاستضاءت أرض البشرية، أو كما ينقل عن صدر الدين القنوي: أن الله يهدي بنوره المتعين في المظاهر والساري فيها إلى نوره المطلق الأحدي^{٨٥}.

النور الحقيقي عند البروسوي يُدرك به، وهو لا يُدرك؛ لأنه عين ذات الحق من حيث تجرّدها عن النسب والإضافات، ولذلك قال تعالى: {الله نورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} أي يُدرك بنوره، ولا يُدرك نوره، ولذلك بعد أن ضرب مراتب التمثيل قال: {نُورٌ عَلَى

^{٨٣} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٤.

^{٨٤} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٧.

^{٨٥} إسماعيل حقي، روح البيان، ٦: ١٥٨.

{ نُورٌ } نور ضيائه ونوره المطلق الأصلي، ولذلك أتبعه بقوله: { يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ } حيث أضاف النورَ إلى نفسه مع أنه عينُ النور، وجعل نورَهُ المضاف إلى العالم الأعلى والأسفل هادياً إلى معرفة نوره المطلق ودالاً عليه كما جعل المصباح والمشكاة والشجرة وغيرها من الأمثال هادياً إلى نوره المقيّد وتجليّاته المتعيّنة في مراتب مظاهره.

يلاحظ في استعمال إسماعيل حقي لمصادره استعماله طريقتين: الأولى ذكّر صاحب القول الذي نقله، والآخر ذكر المؤلف الذي أخذ منه، وممن ذكر اسمهم في تفسير الآية: ابن عباس، والحسن البصري، والقشيري، والغزالي، وأحمد بن عمر بن محمد بن نجم صاحب تفسير التأويلات النجمية، والشيخ بافتاده^{٨٦}، وصدر الدين القنوي^{٨٧}، ومن المؤلفات التي ذكر الأخذ عنها كما وردت في تفسيره: الفكوك^{٨٨}، وحواشي ابن الشيخ، والأسئلة المقحمة^{٨٩}، وعرائس البيان^{٩٠}، والإرشاد^{٩١}، وحواشي سعدي المفتي^{٩٢}.

نستنتج من هذه المصادر التي ذكرها إسماعيل حقي قلة رجوعه للمفسرين المعروفين، واعتماده على المفسرين الصوفيين، وبخاصّة الأتراك منهم، فهو رغم اتفاهه معهم في التأويلات اللغوية، وأخذه بالدلالات الأولى للمفردات اللغوية، فإنه لم ينقل عن الطبري أو الماتريدي، أو ابن كثير أو الزمخشري أو غيرهم من مفسري المغرب

^{٨٦} الشيخ محمد بافتاده البروسوي، لم أصل لترجمة له.

^{٨٧} الشيخ العارف بالله صدر الدين محمد بن إسحاق القنوي (القونوي) (ت ٦٧٣هـ) صاحب ابن

عربي، له تفسير الفاتحة في مجلد، وقد رجع إليه إسماعيل حقي في تفسيره، وتفسير آية النور.

^{٨٨} عنوان الكتاب كاملاً (الفكوك في أسرار مُستندات حِكْمِ الفُصُوصِ للشيخ الأكبر ابن عربي) لصدر

الدين القنوي، طبع بتحقيق، عاصم إبراهيم الكيلاني.

^{٨٩} الكتاب بعنوان "من لطائف الأسئلة المقحمة في الأجوبة المفحمة" للشيخ أبي القاسم الحزيمي

الفزاري، لم أجده وربما من الكتب المفقودة.

^{٩٠} سبق ذكر الكتاب ودراسة منهج صاحبه أبي محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي.

^{٩١} إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، للقاضي أبي السعود بن محمد العمادي، طبع

بتحقيق، عبد القادر أحمد عطا.

^{٩٢} حاشية سعد الله بن عيسى المفتي على هداية العناية لأكمل الدين البابرّي، مازال مخطوطاً.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

والأندلس، وهو ما يعني أن إسماعيل حقي كان ذا قناعة بوجود منهج خاص للتفسير الصوفي الإشاري عند المفسرين الأتراك، وربما استعماله للغة التركيبية والفارسية من أدلة تلك القناعة.

٧. أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة (١١٦١هـ/١٢٢٤م)

بدأ المفسر تفسيره للآية من ظاهر اللغة، فيقول: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} منورها بنور الإسلام والإيمان لأهل الإيمان، وبنور الإحسان لأهل الإحسان، فالنور تنكشف به الأشياء على ما هي عليه، حسية أو معنوية، والمراد هنا المعنوية بدليل قوله: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} فإن انكشف به أحكام العبودية، باعتبار المعاملة الظاهرة، يُسمى نور الإسلام، وإن انكشف به أوصاف الذات العلية وكمالاتها، من طريق البرهان يُسمى نور الإيمان، وإن انكشف به حقيقة الذات وأسرارها من طريق العيان يُسمى نور الإحسان، فالأول يشبه نور النجوم، والثاني نور القمر، والثالث نور الشمس، ولذلك تقول الصوفية: نجوم الإسلام، وقمر الإيمان، وشمس العرفان

ثم ضرب المثل لذلك النور حين يقذفه في قلب المؤمن، فقال: {مَثَلُ نُورِهِ} أي صفة نوره العجيبة في قلب المؤمن كصفة المشكاة، فيها سراج ضخم في قنديل من زجاج صافٍ، والزجاجة من شدة صفائها كأنها كوكب دري، توقد من شجرة الزيتون التي تُصيها الشمسُ بالغداة والعشي، وقد ربطها المفسر مكانيا بالشام لما بها من أنبياء، يكاد زيتها يضيء من صفائه بنفسه، وهي نورٌ على نور، حيث تضاعف نور المصباح على نور الزيت الصافي، وهو مثال النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن، فالمشكاة هو الصدر، والمصباح نور الإيمان، والزجاجة القلب الصافي، لذلك شبّه بالكوكب الدرّي، والزيت هو العلم النافع الذي يُقوي اليقين^{٩٣}.

وقوله: {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ} أي لهذا النور الباهر، {مَن يَشَاءُ} من عباده إمّا بالهام أو بواسطة تعليم. وفيه إيذان بأن مناط هذه الهداية إنما هي بمشيئته تعالى، وأن الأسباب لا تأثير لها، {وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ} تقريباً للفهم؛ لأنه إبرازٌ للمعقول في هيئة

^{٩٣} أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق، أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: طبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ٤: ٤١.

المحسوس، { وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } معقولاً كان أم محسوساً، فَيُبَيِّنُ الأشياءَ بما يمكن أن تُعَلَّمَ به^{٩٤}.

ثم بعد هذا المدخل اللغوي أخذ المفسر في التفسير الإشاري، فيقول: اعلم أن الكون كله من عرشه إلى فرشاه قطعة من نور الحق، وسر من أسرار ذاته، مُلْكٌ، وباطنه ملكوت فائض من بحر الجبروت، فالكائنات كلها: الله نورها وسرّها، وهو القائم بها، ولا يفهم هذا إلا أهل الفناء من العارفين بالله، وحسب من لم يبلغ مقامهم التسليم لما رمزوا إليه، وتحققوه ذوقاً وكشفاً^{٩٥}.

وهو يرى أن هذه الآية هي مثل ضربه الله لنوره الفائض من بحر جبروته، فقال: {مَثَلُ نُورِهِ} الظاهر، الذي تجلّى به في عالم الشهادة، {كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} أي: كطاقة انفتحت من بحر اللطافة الكنزيّة، خرج منها نورٌ كثيفٌ كالمصباح، فالكون كله مصباح نور، انفجر من نور النور، ومن ذلك المصباح تفرّعت الكائنات، فهي كلها نورٌ فائض من بحر نوره اللطيف^{٩٦}.

وقوله: {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} يشير إلى استغناء العبد في تلك الحالة عن الاستمداد إلا من ربّ العزّة، فيستغني عن الوسائط. وقوله: {نُورٌ عَلَى نُورٍ} أي نور ملكوته على نور جبروته، {يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ} أي لشهود نوره أو لمعرفة نوره، {مَنْ يَشَاءُ} من خواصّ أحبّبه، كأنبيائه وأوليائه، فمن لم يشهد هذا النور، ولم يعرفه، لا خصوصيّة له، يتميّز بها بين العوام، فهو من عامّة أهل اليمين، ولو كثر علمه وعمله، إذ لا عبرة للعمل والعمل مع الحجاب^{٩٧}.

لا علاقة إذا - كما يرى المفسر - بين النور وعلم العبد وعبادته؛ لأنه اصطفاء من الله وهبةً وفيضٌ إلهي، وهو يربط أهل النور بالنبوة والولاية التي لا تُكتسب، بل يُصطَفَى أصحابها، وهذا فهم قد يخالف ظاهر الدعوة الإسلاميّة التي جعلت العمل والعبادة

^{٩٤} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

^{٩٥} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

^{٩٦} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

^{٩٧} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

والاجتهاد فيهما هو مقياس التفاضل؛ وقد خالف أحمد بن عجيبة في موقفه هذا موقف الإمام القشيري الذي ربط هذه الأنوار وتلك المقامات بالعمل والجد فيه وعدم الارتكان إلى الدعة والراحة فيه، فالنور عنده نوران: نورٌ اكتسبوه بجهدهم وإخلاصهم، ونور وفقهم الله إليه؛ ليكون برهاناً آخر إلى برهانهم المعرفي الاجتهادي، يقول: "نورٌ اكتسبوه بجهدهم بنظرهم واستدلالهم، ونور وجدوه بفضل الله فهو بيانٌ أضافه إلى برهانهم، أو عيانٌ أضافه إلى بيانهم، فهو نورٌ على نورٍ"^{٩٨}، ومن ثمَّ فإن اصطفاء الله ونور الله يهب ويلقى على العبد العالم العامل العابد، ولا يهب لمن لا يسعى إليه ولا يجدُ في الوصول إليه.

لقد اعتقد المفسر في كون نور الله اصطفاء وليس اكتساباً، ولذلك قسم الناس إلى قسمين: أهل العيان وهم أهل الكشف والمشاهدة، وأهل الحجاب، فأهل العيان يرون الكون كله نوراً، وأهل الحجاب يرون الكون كله ظلمةً^{٩٩}.

الخاتمة والنتائج

توصّلت الدراسة بانتهاؤها إلى مجموعة من النتائج، منها:

١. ظهرت ملامح التفسير الإشاري مبكراً مع اجتهادات الصحابة في تفسير القرآن، ومن خلال الآيات الداعية إلى التدبُّر والتفكُّر، ومن خلال بعض الأحاديث التي تشير إلى وجود باطنٍ للخطاب القرآني إلى جانب ظاهره.

٢. كثرت المصنّفات في التفسير الإشاري عبر العصور والتي بدأت مع التستري في القرن الثالث، واستمرت إلى يومنا، بجانب تأثر أئمة التفسير بالمنهج الإشاري الصوفي في تفاسيرهم، جعل التفسير الإشاري واقعاً متحقّقاً، لا يستطيع أحدٌ إنكاره، أو الاختلاف على وجوده، وإن وقع الاختلاف على حكمه ومشروعيته.

^{٩٨} القشيري، لطائف الإشارات، ٢: ٣٦٨.

^{٩٩} أحمد بن عجيبة، البحر المديد، ٤: ٤٣.

٣. نلاحظ في كل تعريفات التفسير الإشاري اشتراط التوفيق بين ظاهر معنى الآيات والإشارة منها، وهو قيدٌ لازمٌ في التعريف؛ لتقرير الظواهر أولاً، ولا اشتراط وجود علاقةٍ بينها وبين الإشارة ثانياً، وهما من شروط قبول التفسير الإشاري عند العلماء. وبهذا يخرج من التعريف التفسير الباطني الذي لا يأخذ بظواهر الآيات، والتفسير الصوفي النظري الذي يقوم على الفلسفات الصوفية، والتفسير الصوفي الذي يعتمد على رموز غير مفهومة، والتفسير العلمي المبني على مقدمات علمية توجد في ذهن صاحبه ولا يرى في معاني الآيات غيرها، ثم هي تختلف اختلافاً بيناً من شخصٍ لآخر دون حدٍ أو ضابطٍ، مما يجعله ضرباً من العبث في تفسير الآيات

٤. للتفسير الإشاري العرفاني شروطٌ وضوابط لا بد من التزام المفسر بها ومحافظته عليها، فإذا توافرت هذه الشروط في التفسير الإشاري قبل وجاهز، وإلا رُدَّ وأنكر وأصبح من التفاسير الضالة التي يجب عدم الأخذ بها.

٥. التفسير الإشاري له ماهيةٌ وشروطٌ يجب على المفسر الإشاري الالتزام بها، فهو ليس كتابةً عشوائيةً تخضع للهوى والمزاج، ولذلك يتطلب في صاحبه علوماً ومعارف تفوق ما يتطلب في المفسر بالظاهر.

٦. أجمع المفسرون الإشاريون السبعة محل الدراسة في كتاباتهم التنظيرية من خلال مقدمات تفاسيرهم، على قبولهم للتفسير بظواهر الآيات، وأن هذا التفسير بالظواهر هو الأصل الأول لكلِّ مُصنّفٍ تأويليٍّ، ولكنهم يتجاوزون هذا الظاهر بعد عرضهم لإضافة ما فتح الله عليهم من تأويلاتٍ رمزيةٍ إشاريةٍ، وهم في تأويلاتهم الإشارية لا يدعون أنها تفسيرٌ، وإنما هي هباتٌ وإلهاماتٌ وخواطرٌ ومنحٌ وكشوفاتٌ ربانيةٌ، جاد الله عليهم بها، كلٌّ حسب حاله ومقامه.

٧. إنَّ الخلاف بين المعاني الظاهرية والتأويلات الإشارية ليس خلافاً تقابلياً تضادياً، بل هو خلافاً كيفيٌّ؛ فالإشارة أحياناً أفصح من العبارة، والرمز أدقُّ من الإشارة، لذلك أصرُّ المفسرون الإشاريون على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النصِّ القرآني؛ فكلاهما يكشف معنى الآخر، وكلاهما

يتضافران في الوصول إلى أجمل المعاني للآيات، والاقتراب من مكنونها ومقصودها.

٨. بطلان استدلال المنكرين والمعتريين على التفسير الإشاري الصوفي بمصنّف "حقائق التفسير" للإمام السلمي، كنموذج على فساد هذا النوع من التفسير؛ لتعمّده إسقاط تفسير ظواهر الآيات؛ لأنّ هذا الحكم ثبت عدم مصداقيته وجوره؛ فهو يخالف ما ورد في المصنّف من اهتمام واضح بجميع أنواع التفسير بالمأثور.

٩. أثبتت الدراسة التطبيقية لتفسير آية سورة النور التزام المفسرين الإشاريين بالجمع بين التفسير بظواهر الآيات والتفسير الإشاري.

١٠. اهتمّ المفسرون الإشاريون بالتفسير بالمأثور والنقل عن أئمة العلماء والمفسرين، ولكنهم في نقلهم اهتموا بشكل خاصّ بالنقل عن كبار الصوفية وآل البيت.

١١. لجأ بعض المفسرين الإشاريين في تأكيدهم لاستعمال المنهج الظاهري إلى تحديدهم في تفسير الآية وذكرهم لاسم المنهج الذي يؤلون الآية عليه، فيقولون مثلاً: المعنى الظاهر، والمعنى الإشاري.

١٢. انشغل المفسرون الإشاريون بإصلاح المسلم، فوجّهوا خطاب آية النور إلى المؤمن، وحثّوه على الاجتهاد والسعي الدائم في عبادة الله والتقرب إليهم ليتحقّق له نور الله فيه، فيكون عبده الربانيّ.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Abdulkerim Soliman

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

قائمة المراجع

- ابن الصلاح. فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه. تحقيق. عبد المعطي أمين قلنجي. بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ابن القيم الجوزية. التبيان في أقسام القرآن. القاهرة: مكتبة المتنبّي، بدون تاريخ.
- ابن حجر العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بدون تاريخ.
- ابن عجيبة، أحمد. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق. أحمد عبد الله القرشي رسلان. القاهرة: طبع على نفقة علي عباس زكي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ.
- أبو حيان التوحيدي. البحر المحيط. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠١٠م.
- أبو نصر البقلّي. عرائس البيان في حقائق القرآن. تحقيق، أحمد فريد المزدي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- الألويسي. روح المعاني. تحقيق. ماهر حبوش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- البخاري. صحيح البخاري. تحقيق. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، بدون تاريخ.
- الترمذي. سنن الترمذي. تحقيق. شعيب الأرنؤوط وآخرين. بيروت: دار الرسالة، ط ١، بدون تاريخ.
- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرين. القاهرة: مكتبة وهبة، بدون تاريخ.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. تحقيق. فواز أحمد زمرلي. بيروت: لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- السلمي. حقائق التفسير. تحقيق. سيد عمران. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- السيوطي. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- الشاطبي. الموافقات. تحقيق. محمد عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية، بدون تاريخ.

- الصابوني، محمد علي. التبيان في علوم القرآن. طهران: دار أمسان، ط ٣، بدون تاريخ.
- عبد العيساوي، مشعان سعود. التفسير الإشاري ماهيته وضوابطه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣ م.
- الغزالي. فضائح الباطنية. تحقيق. عبد الرحمن بدوي. الكويت: دار الكتب الثقافية، بدون تاريخ.
- الغزالي. إحياء علوم الدين. القاهرة: دار الشعب، بدون تاريخ.
- الفيروز آبادي. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م.
- القشيري. لطائف الإشارات. تحقيق. عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٨ م.
- القمي النيسابوري. غرائب القرآن ورغائب الفرقان. تحقيق، زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م.
- الكفوي. الكليات. تحقيق. عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م.
- الماتريدي. تأويلات أهل السنة. تحقيق، مجدي باسلوم. لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م.
- محمد بن مناج الدين. آراء النيسابوري الاعتقادية من خلال تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان. رسالة ماجستير بالمملكة السعودية: جامعة أم القرى ١٤٣٥ هـ.
- المهدي، جودة محمد أبو اليزيد. الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن الكريم. القاهرة: الدار الجوديّة، ط ١، ٢٠٠٧ م.

Kaynakça

- Abdüli'sâvy, Miş'ân Sûd. *Et-Tefsirul-İşârî Mahiyyetüh ve Davâbith*. Beyrut: Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- el-Baklî ,Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. [Arâ'isü'l-beyân fi haqâ'iki'l-Ḳur'ân](#). Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1429/2008.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. [el-CÂMIU's-SAHİH](#). Bekstên. Tabâtul. Bişrî. 1437/2016.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-Beyân*. Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî, tsz.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-Beyân*. Tercüme. H. Kâmil Yılmaz ve diğerler. İstanbul: Erkam yayımları, 2010.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri üzerine*. DEÜİFD, XXXIV/2011, ss. 129-147.
- Ebu Hayyan el-Endelusi, Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-Muḥit*. Thk. Adil Ahmet, Abdulmevcut vdğr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- ERBAŞ, Muammer. *Kur'an-ı Kerim'in Zâhiri Anlamına Yaklaşımlar*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Erkaya, Mahmud Esad. *2010-2019 Yılları arasında Türkçe çevirileri yayınlanan işârî tefsirler üzerine bir değerlendirme*. Akademiar Dergisi, Ankara 2019, Sayı: 7, ss 49-88.

جدلية العلاقة بين التفسير الإشاري والظاهري عند المفسرين الإشاريين

- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhtâ*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fadâhul-Bâtiniyye*. Thk. Abdülrahman Bedeviy. Kuveyt: Dârul-Kütübil-s-Sakâfiyye, tsz.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*. Mısır: Dâruş-Şab, tsz.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mişkâtül-Envêr*. Thk. Ebül-İla Afîfi. El-Kahire: ed-Dârül-Kavmiyye, 1382/ 1964
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medid fi tefsîri'l-Çur'âni'l-mecid*. Thş. Ahmed Abdullah el-Kureşî, Kahire:1999.
- İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî. Kahire: Dâr Hecr. 1422/2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî, Debt. Muhammed Fuât Abdalbâkî, Misir: el-Mektebetus-Selefiyye, Ts.*
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâf ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *et-Tibyân fi Aksâm el-Kurân*. el-Kahire: Mektebetül-Mütenebbi, Ts.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sadır, 1414.
- İbnüs-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ ve mesâ'ilü İbni's-Şalâh fi't-tefsîr ve'l-ĥadîs ve'l-uşûl ve'l-fıkh*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârul-Me'rife, 1. Baskı, 1406/1986.
- Kefevî, Ebû'i-bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2.Baskı. 1419- 1998.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-İşârât*. Thk. Abdüllatif Hasan Abdülrahman. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Çur'ân*. Thk. Megdi Beslûm. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1426/2005.
- el-Mehdiy, Cevdet muhammed ebulyezid. *el- İtticâh Essüfi İnde Aimmatit- Tefsir il-ku'ran el-kerim*. Kahire:el-darulcididyye, 1. Baskı, 2007.
- Muhammed b. Munâcid-Din. *Erau en-Nisâbü'r el'İttikâdiyye Min Hilal Tefsirih Çarâ'ibü'l-Çur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. YL. *Câmi'etü-Ümmu el-Kure, 1435.*
- en-Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Çarâ'ibü'l-Çur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. Thk. Zekerıyye Ömeyrât. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1416/1996.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi Ulûmi'l-Kur'an*. Tahrân: Dâr Amsân, 3. Baskı, tsz.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Huseyn. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân. I-II. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. es-Suudiyye: Dâruş-Şuûni'l-İslamiyye, Tz.
- Şâtübî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*. Dârul-Marife. Kahire: el-Mektebetüt-Tücêriyye, tsz.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Abdur-Rahman Muhammed Osman. Beyrut: Dârul-Fıkr, 2.Baskı, 1403/1983.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*. Kahire: Mektebetü-Vehb, Ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülâzîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*. Kahire: *Matbaâtü-İsâl-Vehd*, 3.Baskı, 1362/ 1943.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 388-399/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 388-399

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



TERCÜME MAKALE/TRANSLATION

TASAVVUF VE BENÖTESİ PSİKOLOJİ'NİN BÜTÜNLEŞTİRİLMESİ

“Haryanto, Sri – Muslih, Mohammad. “Integration of Sufism and Transpersonal Psychology”, *International Journal of Religion* 5/5 (23 Nisan 2024), 1041-1047.”

<https://ijor.co.uk/ijor/article/view/3903>

Cemile SAĞIR

Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi, İstanbul
Ph.D, Teacher, Ministry of National Education, Kartal Anatolian Imam-Hatip High School, Istanbul/Türkiye

aygulcsagir@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9637-6368

ror.org/00jga9g46

Öz

Bu çalışmada amaç, tasavvuf ve benötesi psikoloji arasındaki değerli kesişim ve sinerjileri araştırmak ve her iki disiplinin modern çağın sosyal ve bireysel zorlukları karşısında derin bir bakış açısı ile sunduğu çözümlerini ortaya koymaktır. Kimlik krizi ve varoluşsal kaygı ile karşı karşıya kalmanın ve hayatın anlamını giderek daha acil bir şekilde arayışın arttığı günümüzde bu çalışma, tasavvuf ve benötesi psikolojinin varoluşsal soruları yanıtlamada çok sayıda alternatif bakış açıları ve uygulamalar sunduğunu göstermektedir. Fenomenolojik nitel metodoloji aracılığıyla araştırmada, tasavvufi ve akademik uygulamalar açısından zengin bir ortama sahip Lombok'taki el-Huda İslami Yatılı Okulu'ndaki öğrenciler ve yöneticilerle yapılan kapsamlı görüşmeler ve odak grup görüşmelerinden elde edilen veriler bir araya getirilip analiz edilmiştir. Araştırma sonuçları, tasavvuf ile benötesi psikolojinin bütünleştirilmesinin benliğin bütünsel gelişimini kolaylaştırdığını ve daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmada ve daha anlamlı bir yaşam elde etmede rehberlik ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Aşk'ın doğrudan deneyimine odaklanan tasavvuf ve bilinç genişlemesine vurgu yapan benötesi psikoloji, insan varoluşunun anlaşılmasını sağlayan yönlerini aşmada yol göstermektedir. Bu araştırma, tasavvuf ile modern psikoloji bilimi arasındaki ilişkinin teorik anlayış ve günlük pratikleri zenginleştirme, çağdaş meselelerle başa çıkma, öz-bütünleşme ve manevi derinliğe ulaşma potansiyeli hakkında yeni görüşler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Benötesi Psikoloji, Maneviyat, Entegrasyon, Mindfulness (Bilinçli Farkındalık).

INTEGRATION OF SUFISM AND TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

Abstract

This research explores the valuable intersections and synergies between Sufism and transpersonal psychology, focusing on how these two disciplines can provide deep insights and solutions to social and individual challenges in the modern era. Facing an identity crisis, existential anxiety, and an increasingly urgent search for the meaning of life, this study shows that Sufism and transpersonal psychology offer rich alternative perspectives and practices for answering these existential questions. Through a phenomenological qualitative methodology, the research collected and analyzed data from in-depth interviews and focus group discussions with students and supervisors at the Al-Huda Islamic Boarding School in Central Lombok, an environment rich in spiritual and academic practices. The research results show that integrating Sufistic spiritual understanding and transpersonal psychological insight facilitates holistic self-development, providing guidance for achieving higher consciousness and a more meaningful life. In this context, Sufism, with its focus on the direct experience of the divine presence, and transpersonal psychology, emphasizing the expansion of consciousness beyond the ego, both serve as valuable guides in navigating the complexities of human existence. This research underlines that the dialogue between Islamic spiritual traditions and modern psychological science enriches our theoretical understanding and daily practice in dealing with contemporary issues, offering new views on the potential for self-integration and achieving spiritual depth in the current era.

Keywords: Sufism, Transpersonal Psychology, Spirituality, Integration, Awareness.

Atıf / Cite as: Haryanto, Sri – Muslih, Mohammad. "Tasavvuf ve Benötesi Psikoloji'nin Bütünleştirilmesi". çev. Cemile Sağır. *Apjir* 8/2 (Ağustos 2024), 388-399.

1. Giriş

Modern çağın giderek artan sosyal ve bireysel zorlukları karşısında tasavvuf ve özellikle benötesi psikoloji arasındaki ilişki giderek daha fazla ilgi çekmektedir. Bu araştırma, tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişkinin çağdaş meselelerle bağlantılı olarak incelenmesi gereğini vurgulayan bazı temel sorularla başlamaktadır. Varoluşun anlamına dair soruları yanıtlamayan materyalist ve rasyonalist hayat görüşlerine yönelik memnuniyetsizliğin artması, tasavvuf ve benötesi psikolojinin nasıl alternatif bakış açıları ve çözümler sunabileceğinin incelenmesi gereğini ortaya koymaktadır. Sayısı giderek artan araştırmaların gösterdiği gibi, mevcut sosyal ve kültürel bağlam, kimlik krizi, varoluşsal kaygı ve hayatın anlamını giderek daha acil bir şekilde arayış içinde olan tasavvuf ve psikoloji arasındaki bütünleşme iddiasını güçlendirmektedir.

Son araştırmalar, tasavvuf ilkelerinin klinik ve danışmanlık psikolojisinde kabulü ve entegrasyonu yönünde artan bir eğilimi doğrulamaktadır. Doğrudan manevi deneyime odaklanan tasavvuf, kişisel gelişim ve daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşma konusunda zengin ve derin bir perspektif sunmaktadır. Bu, benötesi psikolojinin hedefleriyle örtüşmektedir. Çalışma, tasavvuf ve psikolojinin günümüz sorunlarıyla baş etmeye katkı sağlayacak güncel meselelerin tespitinde ve bireyin kimlik krizi ve varoluşsal kaygılarla yüzleşmesine yardımcı olmada aralarındaki ilişkiyi ortaya koymanın yanı sıra psikoloji ve tasavvuf alanına önemli ölçüde katkıda bulunabilecek her iki alanın kavram ve uygulamalarındaki en son gelişmeleri sunmayı amaçlamaktadır.

Gelenek ve ilkeleri ile kökenleri ve metodolojileri birbirinden farklı benötesi psikoloji ve tasavvufun yolları, insanın manevi boyutunun keşfi ve anlaşılması noktasında birleşmektedir. Batı psikoloji geleneğinden doğan benötesi psikoloji hem nitel hem nicel yaklaşımlar yoluyla benlik sınırlarını aşan deneyimleri transpersonel yönü daha kapsamlı bir insan psikolojisi anlayışına entegre etmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan İslami manevi geleneklere dayanan tasavvuf, genellikle bir öğretmenin rehberliğinde meditasyon (tefekkür), zikir ve diğer kişisel ve öznel manevi uygulamalar yoluyla ilahi deneyimin yaşandığı doğrudan bir yol sunmaktadır.¹

Bununla birlikte hem tasavvuf hem benötesi psikoloji maneviyatın boyutlarını tartışırken, özellikle yaşamda anlam ve amaç arayışı, öz- bütünlük ve bilinci anlama açısından etkili benzerliklere sahiptir. Her ikisi de bireyin daha derin bir biçimde kendini anlama ve yüzeysel kendilik algısının ötesinde bir bilince erişme yolculuğunun önemini kabul etmektedir. Her iki alan da manevi veya benötesi bilincin entegre edilmesinin, bireyin tam potansiyeline ulaşmasına ve hayatı daha dolu ve anlamlı yaşamasına nasıl katkı sunabileceğine dair bir anlayış sunmaktadır.²

Günümüzde hem tasavvuf hem de benötesi psikoloji varoluşsal kriz ile baş etme ve maddiyatın hâkim olduğu bir çağda hayattaki anlam arayışına çözümler sunmada manevi tecrübenin değerini vurgulamaktadır. Bu durum, izlenen yollar farklı olsa da her ikisinin nihai amacının benzer olduğunu göstermektedir. Bu nihai hedef, bireyin günlük yaşamında varoluşunun manevi boyutuna erişip bütünlüklenmesinin mümkün kılınmasıdır. Her iki alan, bu manevi boyutun keşfedilmesi yolu ile kendisi ve çevresindeki dünyaya dair geniş perspektifli bir anlayış arayan birey için önemli bir bakış açısı sunmaktadır.³

Bu keşif aracılığı ile tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişkiye dair günümüzde birey ve toplumun karşılaştığı sorunlara somut çözümler sunabilen yeni bir yaklaşım ortaya konulabilir. Bu çalışma, tasavvufun manevi derinliği ile benötesi psikoloji arasındaki entegrasyonun, giderek artan manevi boşluk duygusu ve anlam krizinin aşılmasında sağlam bir temel sağlayabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır.

2. Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada, tasavvuf ile benötesi psikoloji arasındaki bütünlüklenmenin ve karşılıklı ilişkinin kapsamını ve bunun insanların manevi boyutunu anlama üzerindeki etkisini araştırmak amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşım

¹ A. Zamhari - J.D. Howell, "Taking Sufism To The Streets: Majelis Zikir and Majelis Salawat As New Venues For Popular Islamic Piety In Indonesia", *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 46/2 (2012), 47-75.

² A.C.S. Peacock - Bruno De Nisco, *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* (Oxford: Routledge, 2015).

³ Paola Abenante - Fabio Vicini, "Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self", *Culture and Religion* 18/2 (2017), 57-71.

uygulanacaktır.⁴ Bu yaklaşım ile araştırma, tasavvuf pratiklerini uygulayan ve benötesi psikoloji ile ilgilenen katılımcıların öznel deneyimlerini derinlemesine anlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda seçilen katılımcıların her birinin tasavvuf uygulamaları ya da benötesi psikoloji veya her ikisiyle birden doğrudan deneyimlerine dayanan öznel içgörüler sunması sağlanacaktır.⁵ Veri toplama sürecinde, katılımcıların manevi yönü nasıl anlamlandırıp hayatlarına entegre ettiklerini ve tasavvuf ile benötesi psikoloji arasındaki etkileşimin manevi görüş ve uygulamaları nasıl etkilediğini araştırmak için kapsamlı görüşmelere ve grup tartışmalarına yer verilecektir. Fenomenolojik yöntem uygun olarak, elde edilen veriler katılımcıların deneyimlerindeki ve yaklaşımlarındaki ortak temaları ve farklılıkları belirlemek ve incelenen olgunun onların bakış açıları yolu ile anlaşılmasını sağlamak sureti ile analiz edilecektir. Bu analiz, bulguları doğrulamak için çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgilerin karşılıklı kontrolünü ve verilerin doğru yorumlanmasını sağlayabilmek adına katılımcıların bir geri bildirim sürecine dahil edileceği üçgenleme süreciyle desteklenecektir. Bu metodolojik yaklaşım, bir yandan analiz derinliğini sağlarken diğer taraftan bireylerin yaşamın sıklıkla açıklaması zor manevi boyutlarını nasıl deneyimleyip yorumladıklarını anlamayı sağlamaktadır.⁶ Titizlikle sürdürülen ve katılımcı yaklaşımın uygulandığı çalışma, manevi deneyim bağlamında tasavvuf ve benötesi psikoloji arasındaki etkileşimler hakkında önemli bilgiler sağlayarak her iki alanın literatür ve uygulamalarına önemli ölçüde katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

3. Bulgular

3.1. Benötesi Psikoloji Ne Demektir?

Benötesi Psikoloji, psikolojinin geleneksel sınırlarının ötesine geçip insan deneyiminin manevi ve metafiziksel yönlerini kapsayan bir psikoloji dalıdır. Bu alanın temel odak noktası, kişisel kimlik veya benin (ego) ötesine geçen, birlik, maneviyat ve yüksek bilince ait alanları keşfetmektir.⁷ Bu yaklaşım, farklı manevi ve felsefi gelenekleri modern psikolojinin ilkeleriyle birleştirerek, bireyin kapasitesini aşan kişisel gelişim ve dönüşüm sürecini anlamaya, tanımlamaya ve kolaylaştırmaya çalışmaktadır. Benötesi psikoloji, doruk deneyimler, meditasyon, ölüme yakın deneyimler ve değişen bilinç durumları gibi

⁴ Karen A. Jehn, "A Qualitative Analysis of Conflict Types and Dimensions in Organizational Groups", *Administrative Science Quarterly* 42/3 (1997), 530-557.

⁵ Peter C. Austin - Elizabeth A. Stuart, "Moving towards Best Practice When Using Inverse Probability of Treatment Weighting (IPTW) Using the Propensity Score to Estimate Causal Treatment Effects in Observational Studies", *Statistics in Medicine* 34/28 (10 Aralık 2015), 3661-3679.

⁶ Diana Hicks vd., "Bibliometrics: The Leiden Manifesto for Research Metrics", *Nature* 520/7548 (2015), 429-431.

⁷ Devanshi Agrawal vd., "Antecedents and Consequences of Grit Among Working Adults: A Transpersonal Psychology Perspective", *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1-13.

kavramları incelemek suretiyle insanın kendisi ve hakikat hakkında daha kapsamlı bir anlayış ve iyi oluş elde etmeyi amaçlamaktadır.⁸

Benötesi Psikoloji, gelişim sürecinde özellikle bilinç ve hakikati anlamaya dair geleneksel psikolojinin bazı temel varsayımlarına meydan okumuştur. Karmaşık ve çoğu zaman ölçülebilmesi zor bu psikolojik olguları anlamak amacı ile nitel ve nicel yaklaşımları benimseyerek daha esnek ve kapsamlı araştırma metotlarının uygulanmasını teşvik etmiştir.⁹ Örneğin, anlatı analizi, fenomenolojik çalışmalar ve içgörü kazanmak için değişen bilinç durumlarını açıkça tanıyan ve kullanan transpersonel çalışmalar benötesi psikolojide kullanılan araştırma yöntemlerindedir.¹⁰ Dahası bu yaklaşım klinik uygulamalara ve psikoterapiye önemli katkılar sağlamaktadır. Holotropik Nefes Terapisi ve meditasyona dayalı terapiler gibi çeşitli transpersonel terapi yöntemleri bireyin ruhsal ve metafiziksel deneyimlerini günlük yaşamına entegre etmesine yardımcı olmak ve zihinsel sağlık sorunlarının daha bütünsel ve birey merkezli bir yaklaşımla ele alınmasına katkı sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. Bunlar genellikle, psikolojik iyi oluşun temel bileşenleri olarak manevi gelişim ve kişisel dönüşümün önemini kabul etmektedir.¹¹

Bu alanda çalışan araştırmacılar, transpersonel kavramların dünyanın bilimsel anlayışıyla nasıl etkileşime girdiğini anlayabilmek için nörobilim (sinir bilim), kuantum fiziği ve dini çalışmalar gibi farklı disiplinlerle işbirliği yapmaktadır.¹² Böylece insanın potansiyeli ve hakikate dair daha kapsamlı bir bakış açısı sağlamak için farklı alanlardan bilgiler bir araya getirilerek daha etraflıca ele alınan bir multidisipliner bakış açısı ortaya konmaktadır. Diğer taraftan benötesi psikolojinin her ne kadar manevi unsurlar içerse de herhangi bir dine veya manevi geleneğe bağlı olmadığını belirtmek gerekmektedir.¹³

3.2. Tasavvuf Ne Demektir?

Tasavvuf, İslam tarihinde ve manevi boyutlarda gerçekleştirilen yolculuğu ile görüş ve uygulamaları açısından geniş bir yelpazeye sahiptir. Tasavvuf kelimesi etimolojik manada Arapça kökenlidir. Genellikle “yün” anlamına gelen “sûf” kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Böylece ilk sufiler tarafından sadeliğin ve dünyevi lüksü reddetmenin sembolü olarak giyilen yün abâlara atıfta bulunmaktadır. Bu yaşayış,

⁸ David Luke, “Anomalous Psychedelic Experiences: At The Neurochemical Juncture of The Humanistic and Parapsychological”, *Journal of Humanistic Psychology* 62/2 (2022), 257-297.

⁹ Sasha Strong, “Mindfulness Practice in Recovery From Bipolar Disorder: Qualitative Study Results and Humanistic Implications”, *Journal of Humanistic Psychology*, (2023).

¹⁰ Ben Laws, “Reimagining ‘the Self’ in Criminology: Transcendence, Unconscious States and the Limits of Narrative Criminology”, *Theoretical Criminology* 26/3 (2020), 475-493.

¹¹ Kaitlyn Creasy, *The Problem of Affective Nihilism in Nietzsche: Thinking Differently, Feeling Differently* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020).

¹² Aynur Koçak - Sümeyye Kübra Gündoğdu, “Ben-Ötesi Psikolojinin İzinde Yunus Emre’yi Anlama”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (2022), 15-28.

¹³ Charmaine Sonnex vd., “Flow, Liminality, and Eudaimonia: Pagan Ritual Practice as a Gateway to a Life With Meaning”, *Journal of Humanistic Psychology* 62/2 (2020), 233-256.

kalbin arındırılması arayışı, Allah'ın iradesine tam teslimiyet, Yaradan'a yakınlaşmak için maddi zenginlikten uzaklaşmak gibi unsurlar içeren manevi yolculuğun da özünü yansıtmaktadır.¹⁴

Terim olarak tasavvuf, İslam inancının ve uygulamasının derinliklerini araştıran, bireyin nefsinin (benlik) ve ruhunu arındırması ve arzularını kontrol etmesi üzerine odaklanan bilimsel bir disiplindir. Bu husus, ritüeller ve ibadetlerin yanı sıra içsel dönüşümle de ilgili olup kalbin tamamen Allah'a bağlı bulunduğu, O'nun rızasını aradığı, Allah'ın rehberliğinin farkında olduğu bir duruma ulaşmasıdır.¹⁵

Kur'an'da nefsin arındırılmasının önemini destekleyen ayetler yer almaktadır: "Doğrusu arınan ve Rabb'inin adını anıp namaz kılan kurtuluşa ermiştir," (A'lâ Suresi, 14-15). Bu ayet, hayatta gerçek başarıya ulaşmak için nefsi arındırmak gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Bir Müslüman, kendini arındırma (tezkiyetü'n-nefs) ve Allah'ı anma (zikir) yolu ile kurtuluşa ve nihai mutluluğa eriştiren Yaradan ile daha derinden bir yakın olma haline ulaşabilir.

Böylece tasavvuf, kalp temizliği ve hayatı ilahi değerlere göre yaşama misyonunu gerçekleştirmek sureti ile İslam'da manevi bir yolculuğun temelini atmaktadır. Tasavvuf etimolojisi ve terminolojisi ile Kur'an'ın nefsi temizlemenin önemine yaptığı vurguyu anlamak suretiyle yalnızca ritüeller ve şeriatla sınırlı olmayan İslam'ın derinliklerine dalmaya davet edilmekteyiz. O aynı zamanda bizi yaşamın temel amacına yaklaştırıp kendimizi Allah'a bıraktığımız manevi boyuta da nüfuz etmektedir.¹⁶

Tasavvuf ve benötesi psikoloji kavramı birbiri ile ilişkilendirildiğinde ikisi arasında önemli benzerlikler bulunduğu görülmektedir. Her iki disiplin, bireyin benlik (ego) alanını ve sınırlı bireysel bilincin ötesindeki potansiyelini incelemek yolu ile insanın gündelik algı ve deneyiminin ötesindeki boyutlarını araştırmaktadır.¹⁷ Bu iki alanda bireyin dünyayı algılama, anlama ve onunla etkileşim kurma biçimini değiştiren manevi veya transpersonel bir dönüşüm sürecini kapsayan, benliğin ve hakikatin daha derinden anlaşılmasına yönelik gerçekleştirilen içsel yolculuğun önemi vurgulanmaktadır.¹⁸

Tasavvuf bağlamında manevi yolculukta amaç, bireyin Allah ile yoğun bir farkındalık ve birlikteliğe ulaşması ve nefsin arzularından uzaklaşıp ilahi nitelikler elde etmesidir. Benötesi psikoloji, egonun ötesinde varoluşun bireysel ve evrensel yönlerinin daha ileri

¹⁴ Sri Astuti, "Characteristics of Zuhud or Asceticism in The Qur'an", *Taqaddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* 2/2 (15 Aralık 2022), 1-12.

¹⁵ Jarman Arroisi vd., "Understanding God As Reality: Analysis of the Ontological Approach in the Tradition of Islamic Philosophy and Sufism", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12/1 (2022), 138-163.

¹⁶ Yasin Syafii Azami vd., "Terminologically of Tasawuf: An Introduction", *Advances in Humanities and Contemporary Studies* 4/2 (2023), 160-166.

¹⁷ Safdar Abbas vd., "Peoples' Perceptions about Visiting Sufi Shrine in Pakistan", *South Asian Studies* 28/2 (2015), 369-387.

¹⁸ Arroisi vd., "Understanding God As Reality", 139-163.

boyutta bütünleşmesi yolunda genişleyen bilinç ve kendini gerçekleştirme üzerine odaklanmaktadır.¹⁹

Haşr Suresi'nde, tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişkiyi doğrulayabilecek ayetler mevcuttur: "Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar gerçekten yoldan çıkmışlardır".²⁰ Bu ayette, bireyin kendisini unutmaması için Allah'ı hatırlaması gerektiğinin önemi vurgulanmaktadır. Tasavvufta Allah'ı anmak (zikir), kalbin arındırılmasında ve ilahi irade ile bütünleşmede öneme sahiptir. Diğer taraftan benötesi psikolojide birey aşkın olanı hatırladığında adına ister evrensel bilinç ister yüksek bilinç ister başka bir şey denilsin benliğin varlığını bütününden ayrı olmadığı meselesinin daha derinden bir anlayışla benimsenmesine yol açabilir.

Dolayısıyla hem tasavvuf hem de benötesi psikoloji kapsamında şöyle bir anlayış yer almaktadır: Benliğin arınması ve bilincin genişlemesi, benliğin daha da genişlemesine ve birbiri ile bağlantılı yönlerinin daha iyi anlaşılmasına ve bütünleştirilmesine katkıda bulunup daha dolu ve tatmin edici bir hayat sunmaktadır. Ayet, bireyi bilincinin kaynağını nasıl unuttuğu üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Manevi bağlamda Allah'ı unutmak olarak yorumlanabilen bu durum, insanın kendi hakikatine ve özüne yabancılaşmasının nedeni olarak ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, benötesi psikolojide varoluşun aşkın ile olan bağının kopması düşüncesine benzetilmektedir.²¹

3.3. Tasavvuf ve Benötesi Psikoloji'nin Bütünleştirilmesi

Tasavvuf ve benötesi psikoloji arasındaki entegrasyon ve ilişki, İslam'ın manevi geleneği tasavvufu psikoloji alanındaki modern keşiflerle birleştiren bir köprü oluşturmaktadır. Her ikisi de bireyin içsel dönüşüm yoluyla en yüksek potansiyeline ulaşmasını hedefleyerek maddiyata dayanan bencilce anlayışın sınırlarını aşan insan varoluşunun boyutlarını keşfetmeyi taahhüt etmektedir. Bu dönüşüm süreci tasavvufta, nefsi arındırma ve ilahî yakınlık arayışına dayanmaktadır. Benötesi psikolojide ise bilincin genişletilmesi ve kendini aşma sürecine odaklanılmaktadır.²² Diğer taraftan bu iki yaklaşım, doğru bir biçimde gelişmenin ve kendini anlamının, evrensel niteliklere bağlı iç derinliklerin keşfedilmesinden geçtiğini göstermek sureti ile temelde birbirlerini tamamlayıp bilgilendirmektedirler.²³

Âl-i İmrân Suresi'nde her iki disiplinle ilgili kapsamlı izahlar yer almaktadır: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akli selim sahipleri için elbette

¹⁹ Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Scriptures: Metaphysics and Sacred History in the Thought of 'Abd al-Karim al-Jili*. (London: I.B, 2020), 1-255.

²⁰ Haşr, 59/19.

²¹ Lynn Wilcox, "Sufi Psychology" (Cham: Springer Cham., 2014), 1746-1750.

²² Agrawal vd., "Antecedents and Consequences of Grit Among Working Adults", 2-12.

²³ Samuel Bendeck Sotillos, "The Eclipse of the Soul and the Rise of the Ecological Crisis", *Spirituality Studies* 8/2 (2022), 34-55.

ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (ve şöyle derler:) “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”²⁴ Bu ayetler, derin düşünme ve tefekkürün hakikatin anlaşılmasında haiz olduğu önemi ortaya koymakta ve evreni gözlemlemenin ve zamanın akıp gidişinin derin manevi ve transperonel anlam taşıdığını belirtmektedir. Bu bağlamda Allah'ı anmak ve O'nun yarattıkları üzerinde düşünmek, farkındalığı ve insan ile evren arasındaki hakiki bağın değerini artırmaktadır. Bu bakış açısı, benötesi psikolojinin daha kapsamlı bir benlik ve evren anlayışı ile transperonel tecrübelerin bütünleştirilmesinin önemini savunan benötesi psikoloji ilkeleri ile uyum göstermektedir.

Tasavvuf ve benötesi psikolojiden sağlanan görüşleri birleştirmek bireye anlam, amaç ve mutluluk arayışında daha bütüncül ve bütünleştirici bir anlayış sağlamaktadır²⁵ Bu bakış açısı, manevi gelenekler ile modern bilim arasında her iki alanı da zenginleştiren, yaşamın kendine, evrene ve maneviyatın yüksek kaynağına bağlı bir diyaloga imkân sağlamaktadır. Böylece, bu iki disiplin birbiri ile entegre edildiğinde kişisel dönüşüm ve insan varoluşunun daha kapsayıcı, kültürlerarası anlayışına temel oluşturmak sureti ile kendini anlamaya ve bütünlüğe doğru giden bir yol sunmaktadır.

Lombok'taki el-Huda İslami Yatılı Okulu'nun huzurlu ve manevi ortamında bir grup öğrenci ile tasavvuf ilkelerini öğrenme ve uygulama deneyimleri ile psikoloji özellikle benötesi psikoloji yolu ile içgörü kazanma konusunda kapsamlı bir görüşme başlatıldı.

Okulun öğrencilerden biri olan Vahid deneyimini şöyle paylaştı: “Tasavvufu öğrenmeye başladığımda, bunun sadece metinleri ve ritüelleri öğrenmekle ilgili olmadığını, daha çok bir içsel yolculuk olduğunu fark ettim. Benliğin manevi anlayış elde etmenin önündeki en büyük engel olabileceğini öğrendim.” Bir diğer öğrenci Fatıma “Benötesi psikolojiyi çalışmak, bu deneyimleri daha geniş bir perspektiften ifade etmeme yardımcı oldu. Tasavvuftaki içsel dönüşüm sürecinin, benötesi psikolojideki bilincin genişlemesine dair tartışılan hususa çok benzediğini anlamaya başladım.” İhsan isimli öğrencinin bakış açısı ise şöyledir: “Bu iki görüşün günlük yaşamda uyumunu sağlamak kolay değildir. Ancak aynı zamanda yapıcı bir meydan okuma sağlamaktadır. İçsel çatışmalarla yüzleşmek konusunda kendimi daha donanımlı hissediyor ve kalbi arındırmanın önemini anlıyorum.”

Çalışmada yatılı okulun danışmanı Resul da görüşlerini aktardı: “Bu İslami yatılı okuldaki öğretim uygulamalarında tasavvuf ve benötesi psikolojiye dair görüşleri bir araya getirmek, öğrencilerin maneviyatı farklı açılardan keşfetmelerine olanak tanımaktadır. Bu, insanlığın ve evrenin gizemlerinin daha iyi anlaşılması amacı ile dini konulara odaklanana daha kapsayıcı ve bütüncül bir kişilik gelişimi için alan açmaktadır.”

²⁴ Âl-i İmrân, 3/190-191.

²⁵ Mira Cataya Rodriguez, “Opening the Heart: Exploring The Interpersonal Neurobiology of Spiritual Practices Suitable For Public Education”, *Journal for the Study of Spirituality*, (2024), 1-14.

Tartışma sürerken daha önce zamanının çoğunu resmi akademik çalışmalarda geçirmiş bir öğrenci olan Zeynep bu tecrübenin kendi anlayışını nasıl geliştirdiğini ifade etti: “Tasavvuf ve benötesi psikolojiyi keşfetmek bana entelektüel ve ruhsal gelişim arasındaki dengenin önemi konusunda yeni bir bakış açısı kazandırdı. Hakiki bir eğitimin bu iki yönü bütünleştirebileceğini görmeye başladım,” dedi.

Ahmed, sufi meditasyon (murakabe) deneyimini ve psikolojideki meditasyon anlayışı ile nasıl etkileşime girdiğini paylaştığında bu diyalog daha da ilginç hale gelmektedir: “Başlangıçta meditasyonu yalnızca rahatlamak için bir araç olarak görürdüm. Ancak murakabe uygulaması ve benötesi psikolojideki bilinç çalışmaları sayesinde daha derin bir dönüşüm yaşadım.” Ahmed heyecanla, bununla kendi iç dinamiklerine ve Allah ile olan ilişkisi ile bağlantısına karşı daha duyarlı hale geldiğini söyledi.

Bu görüşme aynı zamanda klasik tasavvuf literatürünün ve benötesi psikoloji alanındaki güncel araştırmaların bilinç, benlik ve benlik dönüşümü hakkındaki görüşlerinde nasıl tutarlılık gösterdiğini vurgulamaktadır. Karşılaştırmalı çalışmalara ilgi duyan genç araştırmacı Ayşe: “İbn Arabi ve Mevlâna gibi klasik sufilerin bilincin yapısı ve içsel değişim süreçleri üzerine şu anda benötesi psikolojide gerçekleştirilen incelemelere çok benzer görüşlere sahip olduklarını görünce şaşırđım,” dedi.

Görüşmenin sonunda Resul, keşfetme ve sorgulama cesaretine sahip olmanın önemini vurguladı: “Bilgimizin sınırlarına nüfuz etmeye cesaret etmeli ve yeni olasılıklara açık olmalıyız. el-Huda’da her iki alanın entegrasyonu sadece akademik ufkumuzu zenginleştirmekle ilgili değil, aynı zamanda manevi yolculuk sırasında ve duygularımız üzerinde nasıl daha etkili olabileceğimizle de ilgilidir.” Bu düşünceler, her öğrencinin iki alanı birleştirmenin uygulanabilirliği üzerinde düşünmesine imkân tanımaktadır.

Bu görüşmelerden sağlanan dersler kıymetli olup tasavvuf gibi klasik manevi öğretilerin yorumlanmasının ve uygulanmasının modern psikolojinin içgörülerıyla nasıl zenginleştirilebileceğinin altını çizmektedir. Üstelik bu görüşmeler metin veya teoriler ile sınırlı kalmayıp kişisel, içsel ve daha geniş sosyal ve manevi ortamlarla ilişkili olan merak ve öğrenmeyi teşvik etmektedir. Bu röportaj, eğitimde bütüncül bir yaklaşımın kapsamlı ve gerçek bir dönüşüme imkân sağladığı İslami yatılı okullardaki kolektif ve bireysel gelişmeye tanıklık etmektedir.

Sonuç

Lombok’taki el-Huda İslami Yatılı Okul’da tasavvuf ve benötesi psikolojinin bütünleştirilmesine ilişkin yürütülen araştırma ve tartışmalar, her iki bilimsel disiplinin modern çağda sosyal ve bireysel zorluklarla yüzleşmede etkili ve konuyla ilişkili paradigmlar sunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Farklı köklere ve yöntemlere sahip bu iki alanın yolları, yaşamda anlam arayışı, kendi özünün derinlerine ulaşma arayışı ve bireyin manevi boyutunun günlük yaşamla bütünleşmesi hususlarında kesişmektedir.

İslami yatılı okul öğrencilerinin deneyimleri, tasavvuf ve benötesi psikolojinin entegrasyonunun daha bütüncül bir kişisel gelişime imkân sunduğunu ve bireyin kendisi, toplum ve evrenle ilişkilerindeki karmaşıklıkları yönlendirmede değerli bir bakış açısı sağladığını göstermektedir.

Ra'd Suresi, bu tartışmanın temelini ortaya koymaktadır: "Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur".²⁶ Ayette, tasavvuf ve benötesi psikolojide yer bulan bilinç genişlemesi anlayışının önemi izah edilmektedir. Tasavvuf, iç huzur ve daha derin manevi farkındalığa ulaşmada zikrin (Allah'ı hatırlamanın) önemini vurgulamaktadır. Diğer taraftan benötesi psikoloji, manevi unsurların ruh sağlığı ve kişisel bütünlük için önemini kabul etmektedir.²⁷ Tasavvufun bilgeliği ile benötesi psikolojinin bilimsel yaklaşımının birlikteliği, bireyin huzur, yaşam amacı ve derin bir hakikat arayışının yolunu açmaktadır. Dolayısıyla çalışma, iki disiplin arasında gerçekleşecek bütünleşmenin otantik manevi keşif ve gelişmiş bir psikolojik anlayış için sağlam bir temel sağlaması açısından modern varoluşsal krizle yüzleşmede hayati öneme sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu ilişki, bireye modern yaşamın genellikle materyalist ve yüzeysel bağlamında göz ardı edilen manevi derinliği bulup huzur ve mutluluğa ulaşmasının yolunu açmaktadır.

Sonuç olarak, tasavvuf ve benötesi psikolojinin entegrasyonu, manevi ve psikolojik yaşamın yelpazesini zenginleştirerek otantik gelişim ve bilinç genişlemesi için rehberlik sunmaktadır. Dolayısıyla, bu iki disiplinin iş birliği, kendini anlama ve daha anlamlı bir hayata doğru yapılan yolculukta, her iki dünyanın bilgeliğinin derinliklerinden faydalanarak bilim ve maneviyat arasında bir köprü kurabilir.

Teşekkür

Araştırmacılar, çalışmanın uygulanması sırasında desteklerini esirgemeyen Endonezya'nın Wonosobo şehrindeki Sains el-Qur'an Üniversitesi'ne teşekkür etmektedir. Bu çalışmanın sonuçları tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

Yazarın katkısı: Araştırmanın uygulanması ve makalenin yazılmasında Sri Haryanto ve Mohammad Muslih katkıda bulunmuştur.

Etik meseleler: Bu çalışma sırasında, insan ve hayvan deneklerle doğrudan temas olmaksızın yapılan araştırmalara ilişkin tüm etik standartlara uyulmuştur.

Finansman Bilgileri: Bu araştırma, Wonosobo, Endonezya Sains el-Qur'an Üniversitesi tarafından finanse edilmiştir.

²⁶ Ra'd, 13/28.

²⁷ Lara Larisa Bardsley, "Creatively Exploring Self: Applying Organic Inquiry, a Transpersonal and Intuitive Methodology", *Qualitative Report* 25 (2020), 1996-2010.

Veri kullanılabilirliği: Bu çalışmada yeni veri oluşturulmadığından veya analiz edilmediğinden veri paylaşımı bu makale için geçerli değildir.

Sorumluluk reddi beyanı: Bu makalede ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlara ait olup onların bağlı bulunduğu herhangi bir kurumun resmi politikasını veya pozisyonunu yansıtmamaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): çev. Cemile Sağır

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abbas, Safdar vd. "Peoples' Perceptions about Visiting Sufi Shrine in Pakistan". *South Asian Studies* 28/2 (2015), 369-387.
- Abenante, Paola - Vicini, Fabio. "Interiority unbound: Sufi and modern articulations of the self". *Culture and Religion* 18/2 (2017), 57-71.
- Agrawal, Devanshi vd. "Antecedents and Consequences of Grit Among Working Adults: A Transpersonal Psychology Perspective". *Frontiers in Psychology* 13 (2022), 1-13.
- Arikhah, Arikhah vd. "The Experiences Of Gratitude in Female Ulama: An Interpretation From Sufi Psychology and PERMA-Model Perspective". *Psikohumaniora: Jurnal Penelitian Psikologi* 7/2 (2022), 231-248.
- Arroisi, Jarman vd. "Understanding God As Reality: Analysis of the Ontological Approach in the Tradition of Islamic Philosophy and Sufism". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12/1 (2022), 138-163.
- Astuti, Sri. "Characteristics of Zuhud or Asceticism in The Qur'an". *Taqaddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* 2/2 (15 Aralık 2022), 1-12.
- Austin, Peter C. - Stuart, Elizabeth A. "Moving towards Best Practice When Using Inverse Probability of Treatment Weighting (IPTW) Using the Propensity Score to Estimate Causal Treatment Effects in Observational Studies". *Statistics in Medicine* 34/28 (10 Aralık 2015), 3661-3679.
- Azami, Yasin Syafii vd. "Terminologically of Tasawuf: An Introduction". *Advances in Humanities and Contemporary Studies* 4/2 (2023), 160-166.
- Bardsley, Lara Larisa. "Creatively Exploring Self: Applying Organic Inquiry, a Transpersonal and Intuitive Methodology". *Qualitative Report* 25 (2020), 1996-2010.
- Creasy, Kaitlyn. *The Problem of Affective Nihilism in Nietzsche: Thinking Differently, Feeling Differently*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.
- Hicks, Diana vd. "Bibliometrics: The Leiden Manifesto for Research Metrics". *Nature* 520/7548 (2015), 429-431.
- Jehn, Karen A. "A Qualitative Analysis of Conflict Types and Dimensions in Organizational Groups". *Administrative Science Quarterly* 42/3 (1997), 530-557.
- Koçak, Aynur - Gündoğdu, Sümeyye Kübra. "Ben-Ötesi Psikolojinin İzinde Yûnus Emre'yi Anlama". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (2022), 15-28.
- Laws, Ben. "Reimagining 'the Self' in Criminology: Transcendence, Unconscious States and the Limits of Narrative Criminology". *Theoretical Criminology* 26/3 (2020), 475-493.
- Luke, David. "Anomalous Psychedelic Experiences: At The Neurochemical Juncture Of The Humanistic and Parapsychological". *Journal of Humanistic Psychology* 62/2 (2022), 257-297.
- Morrissey, Fitzroy. *Sufism and the Scriptures: Metaphysics and Sacred History in the Thought of 'Abd al-Karim al-Jili*. London: I.B, 2020.
- Peacock, A.C.S. - Nicco, Bruno De. *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*. Oxford: Routledge, 2015.
- Rodriguez, Mira Cataya. "Opening the Heart: Exploring The Interpersonal Neurobiology Of Spiritual Practices Suitable For Public Education". *Journal for the Study of Spirituality*, 1-14.
- Sonnex, Charmaine vd. "Flow, Liminality, and Eudaimonia: Pagan Ritual Practice as a Gateway to a Life With Meaning". *Journal of Humanistic Psychology* 62/2 (2020), 233-256.
- Sotillos, Samuel Bendeck. "The Eclipse of the Soul and the Rise of the Ecological Crisis". *Spirituality Studies* 8/2 (2022), 34-55.
- Strong, Sasha. "Mindfulness Practice in Recovery From Bipolar Disorder: Qualitative Study Results and Humanistic Implications". *Journal of Humanistic Psychology*.
- Wilcox, Lynn. "Sufi Psychology". 1746-1750. Cham: Springer Cham., 2014.
- Zamhari, A. - Howell, J.D. "Taking Sufism To The Streets: Majelis Zikir and Majelis Salawat As New Venues For Popular Islamic Piety In Indonesia". *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 46/2 (2012), 47-75.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 8, Sayı: 2, 2024, ss. 400-406/ Volume: 8, Issue: 2, 2024, pp. 400-406

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

FIKİH USULÜNDE ŞART NAZARİYESİ (AKİTLER ÖRNEĞİ)

Şahin, Süleyman. Fıkıh Usulünde Şart Nazariyesi (Akitler Örneği). Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Saygın ŞAHİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya
Master's student, Selçuk University Institute of Social Sciences, Konya/Türkiye

drsaygin@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7963-3940

ror.org/045hgzm75

Öz

Hüküm teorisi, fıkıh usulü disiplini içerisinde kritik bir öneme sahiptir. Çalışmanın odak noktası olan şart kavramı, hüküm teorisi içerisinde vaz'i hüküm başlığı altında konumlandırılmış, şer'i/hukuki fiillerin sonuç doğurabilmesi için gerekli olan vasıf olarak nitelendirilmiştir. Fıkıhın gerek ibadet gerekse muamelat alanındaki ahkamıyla yakın bir ilişki içinde olan şart bu eserde hüküm teorisindeki yeri haricinde akit şartları bağlamında da furu örnekleri ve dört mezhebin görüşleri ışığında incelenmiştir. Günümüz akitleri perspektifinden bakıldığında neredeyse şarta bağlanmamış akit yok gibidir. Bu husus şartın konumu ve işlevinin akitler açısından önemini ortaya koymaktadır. Eser şart bağlamında hüküm teorisine ve şartın akitlerdeki konum ve işlevine tafsilatlı bir bakış açısı sunmaktadır. Akitleri şart bağlamında inceleyen az sayıda çalışmadan bir olarak fıkıh usulü literatürüne katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Akitler, Şart, Akitlerde Şart

THE THEORY OF REQUIREMENT IN ISLAMIC LAW (THE EXAMPLE OF CONTRACT)

Abstract

The theory of rulings (hukm theory) holds a critical position within the discipline of usul al-fiqh (Islamic legal principles). The concept of "condition" (shart), which serves as the focal point of this study, is situated within the hukm theory under the rubric of "posited rulings" (ahkam wad'iyah). It is characterized as a necessary attribute for legal acts to produce consequences. This work delves into the concept of condition, exploring its place within hukm theory and its role in the context of contractual conditions. The analysis is enriched by references to fiqh rulings pertaining to both ibadah (ritual acts) and mu'amalat (transactions), as well as the views of the four prominent schools of Islamic law. From the perspective of contemporary contracts, it seems that almost no contract exists without conditions. This underscores the significance of the concept of condition in terms of its position and function within contracts. This study provides a detailed examination of hukm theory and the position

Geliş Tarihi: 13.07.2024

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1515471

Kabul Tarihi: 04.08.2024

and function of conditions in contracts. It stands as one of the few studies that specifically analyze contracts from the perspective of conditions, thereby contributing to the literature of usul al-fiqh.

Keywords: Fiqh, Islamic Law, Islamic Jurisprudence, Islamic Law Theory, The Theory of Conditions, Conditions of Contracts

Giriş ve Genel Değerlendirme

Fıkıh usulü; İslâmî ilimler manzumesi içerisinde, akli ve nakli delillere şümûlü, diğer disiplinlerle olan çok yönlü ilişkisi, dünyaya ve olaylara müslümanca bakışın getirdiği metodolojik özgünlüğü ile özel bir yere sahiptir. Fıkıh usulü içerisinde hüküm teorisi, temel ve mühim konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şari'nin, mükelleflerin fiilleri ile ilgili ilahî hitâbı olarak tanımlanabilecek hüküm kavramı; târifi, çeşitleri, kaynağı ve taalluk ettiği hususlar ile ilk dönem usûl eserlerinden günümüze kadar farklı tasnifler altında tartışılıp incelenmiştir. Teklifî ve vaz`i hükümler olmak üzere müteahhir dönemde yerleşik kabul görmüş hüküm tasnifinde şart kavramı, vaz`i hükümler altında yer bulmuştur. Hukuki fiillerin netice doğurması varlığına bağlı olan hâl ve nitelikler, fıkıh usulünde şart kavramı ile ifade edilmiş olup gerek ibâdât gerekse muâmelât alanında, hüküm üzerindeki etkisi itibariyle önemli usul konularından biri olarak kabul görmüştür.

İncelemeye konu ettiğimiz eserde Süleyman Şahin, fıkıh usulünde şart teorisini akitler özelinde inceleyerek İslam hukukunda şart nazariyesini ayrıntılarıyla okuyuculara sunmaktadır. Bunu yaparken konuyla doğrudan ilişkisi olan hüküm teorisine de temas ederek bütün bunları geniş bir literatür taraması ve zengin bir kaynakça ile sunmakta, konunun tarihsel dönüşüm ve evrelerine ışık tutmaktadır. Yazarın zikredilen konulara değinirken mütekellim ve fukaha menhecini benimseyen iki usul ekolünün öncü isimlerinin tarif, kanaat ve ihtilaflarını; ekollerin temel usûl kaynaklarından kronolojiye riayet ederek dakik bir şekilde aktardığı göze çarpmaktadır. Bu nokta, bahsedilen hususlarda gerek mezhep içi gerekse mezhepler arası kıyası kolaylaştırmakta ve okuyucunun zihninde kavramlara dair bir şablon oluşturmaya imkân sağlamaktadır.

Yazarın, doktora tezi olarak hazırlayıp kitaplaştırdığı çalışmasına kuşbakışı baktığımızda eserin; giriş, fıkıh usulünde şart nazariyesi ve akitler bağlamında şartın sırasıyla anlatıldığı iki bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluştuğunu görmekteyiz. Yazar eserinde şart kavramını fıkıh usulü disiplinin nazarı ile teorik zeminde incelemiş, bunu yaparken mezheplerin ve önde gelen usulcülerin konuya yaklaşımını ortaya koyup analiz ederek netice ve çıkarımlarını okuyucuya sunmuştur. Günümüzde akitlerin ekseriyetinde şart bulunması durumu göz önünde bulundurulduğunda bu kavramının akitler özelinde incelenmesinin yerinde bir husus olduğu görülmektedir. Bu minvalde yazar, şart kavramının akit muamelelerinde tezahür şeklini, işlevini, bazı akit türleri ve örnekler üzerinden tartışmıştır. Sonuç bölümünde ise hem aktardıklarının bir özetini hem de tanım ve içerikteki ihtilaflı hususlarda kendi tercihlerini toplu bir şekilde sunmaktadır.

Şahin'in çalışmasının, klasik eserlerin kaynak olarak kullanılmasında olduğu kadar konuya ilişkin güncel literatürü sunmada da başarılı olduğu kanaatindeyiz. Okumamız öncesi yaptığımız literatür taramasında erişebildiğimiz hemen bütün kaynaklara yazarın atıfta bulunduğu görülmüştür. Yazarın konusuna en yakın çalışma Dr. Mahmut Samar'ın "İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'lî Şartlar" adlı yüksek lisans tezidir. Samar çalışmasını daha sonra "Akitlerde Şart Hürriyeti" ismiyle kitaplaştırmıştır. Mezkûr çalışmada Şahin'in eserinden farklı olarak hüküm teorisi üzerinde detaylı durulmamış doğrudan şart teorisi açıklanmıştır. Bunun yanısıra sadece ca'lî şartlara değinilmiş, şer'i şartlar kapsam dışı bırakılmıştır. Ayrıca Şahin'in çalışmasında şer'i şartların belirlenmesinde siyasi otoritenin rolü ve siyasi otoritenin öne sürdüğü şartlar müstakil başlıklar altında değerlendirilmiştir ki benzer çalışmalarda rastlamadığımız bu konular eseri, emsallerinden ayıran bir husus olarak dikkat çekmektedir. Konu ile doğrudan ve dolaylı olarak bağlantılı pek çok çalışma olmakla beraber şart bağlamında akitleri konu alan, akitlerin bir türü olan ivazlı akitleri şart nazariyesi kapsamında inceleyen Abdülbâsit Saltekin'in makalesini bir örnek olarak zikredebiliriz. Şartın tanım ve sınıflandırmasında Şahin ile benzer yaklaşım sergileyen Saltekin'in, akdin gaye ve yapısına uygun, genel şer'i hükümlere aykırılık göstermeyen şartların cevazı ve akitlerde belli ölçülerle var olan irade serbestisini kabul noktasında da Şahin ile benzer sonuca vardığı görülmektedir. Mehmet Boynukalın'ın Fıkıh Usulünde Şart Kavramı makalesinde şartın muhtelif tanımları, kavram içeriği, yakın kavramlar ile olan fark ve ilişkisi gibi konulara değinilmiş olup konunun kapsamı daha sınırlı tutulmuştur. Bu genel bakıştan sonra kitabın bölümler özelinde değerlendirmesine geçmek uygun olacaktır.

Kitabın Bölümler Özelinde Değerlendirmesi

İlk bölümde yazar, şart kavramının hükümle ilgili konular altında ele alınması hasebiyle öncelikle hükmün tarifi, kısımları ile başlayıp daha sonra şart kavramının hüküm teorisi içerisindeki yeri, usul konuları ile olan bağlantısı gibi hususları açıklamıştır. Hüküm tanımının tarihsel süreçteki değişimi aktarılmış farklı ekollerden usûlcülerin konuyu ele alış şekilleri ve ihtilaf noktaları gözler önüne serilmiştir. Fukaha ve Müteteklim ekollerinin hüküm teorisine yaklaşımları mukayeseli olarak verilmiştir.

Hüküm kavramının tarihi seyri aktarıldıktan sonra yazarın çalışmanın konusuyla alakalı bizce de önemli üç hususa değindiği göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, şartın kendisinden bir cüz kabul edildiği vaz'i hüküm kategorisi ve bu kategorinin usûlcülerin kitaplarında yer bulma şeklindedir. İkincisi, hükmün hitabın bizatihi kendisi mi yoksa sonucu mu olduğu konusundaki ihtilafıdır. Yazar bu bölümde şartı vaz' etme yetkisinin kime ait olduğu sorusuna cevap bulmak üzere zikredilen hususları tartışır. Şart ve vaz'i hüküm kapsamındaki diğer vasıfları hüküm olarak kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerinden, şartın kadim olup olmadığı gibi kelama ilişkin hususların usule yansımalarından detaylıca bahseder. Bu kısımda kelim disiplininin ıstılahını bolca içeren teknik ve ağır bir dil

kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu durum yer yer konunun uzmanı olmayan kişiler açısından ifadelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Üçüncü ve son husus ise mükellefin hüküm karşısındaki durumu ve şartın mükellefiyetin oluşmasındaki vazifesidir. Yazar fürudan verdiği örnekler neticesinde mükellefin durumunun, özel olarak şartın, teklifin vasfını değiştirdiği sonucuna ulaşır ve "teklifi hükümler vaz'i hükümlere bilhassa da şarta göre şekillenir" önermesini ortaya koyar. Yazar daha sonra vaz'i hükümlerin kısımlarını sebep, illet, rükün, mâni, alamet ve şart olmak üzere tanım ve mümeyyiz özellikleri ile misaller vererek anlatır. Bu kısmın, yazarın odağına aldığı konu ile doğrudan ilgisi olmasa da vaz'i hükümlerden biri olan şartı anlamayı ve konuya bütüncül bakmayı kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Şart kavramı ise çalışmanın ana konusu olması sebebiyle bölümün sonunda ve etraflıca ele alınmıştır. Tanımı, lügavi ve ıstilahî anlamları yanında şartın ele alındığı cihete göre farklılık gösteren taksimatı verilmiştir. Kaynağı, işlevselliği, sıhhati ve mükellefin kudreti açısından yapılan bu taksimlerin usulcülerin şart konusuna yaklaşımlarını özetleyip derli toplu olarak sunması okuyucuya kolaylık sağlamakta ve sistematik bir yaklaşım sunmaktadır. Şartın illet, sebep, alamet konumunda oluşu yahut hükme taalluk etmeden sadece ismen kullanılışı gibi hüküm açısından işlevinin örnekler üzerinden anlatılması hususunun bilhassa Hanefi usulünün şarta bakışı ve taksimatını anlamak açısından önem arz ettiği kanaatindeyiz. Kullanılan tablolar konunun anlaşılabilirliğini arttırmıştır. Yazarın ca'li şartları, ortaya koyan iradenin çeşitliliği açısından incelemeye tâbi tutan bir tasnif sunması çalışmanın dikkat çeken özgün taraflarından biridir.

İlk bölümün sonunda yazar şartın fonksiyonuna ilişkin bazı ihtilafı konuları ele almıştır. Bunlar arasında şarta bağlanmış bir emrin tekrarı gerektirmesi, şartın yokluğunun hükmün muhalifini icap edip etmediği, şartın yokluğunun hükme ve illete mâni olması konuları hususi başlıklar altında, klasik usûl eserlerinden referanslar da kullanılarak tartışılmıştır.

Eserin ikinci bölümünde akitler özelinde şart kavramı incelenmiştir. Akit kavramının kökeni ve tanımı ile başlayan yazar daha sonra üzerine şart hürriyetini bina etmek üzere akitlerde irade serbestliğini farklı boyutlarıyla gündeme getirip tartışmıştır. Akit serbestisi konusunda klasik usûlcülerin ve mer'i hukukun yaklaşımları dile getirilmiştir. Bu hususta yazar "Akit, akdi meydana getirenler için kanun niteliğindedir" kaidesini de sunarak bireysel iradenin şeriata çizdiği sınırlar içerisinde bir nev'i hüküm vaz' edebileceği tezini benimsediğini ifade eder. Yazar akde taalluk eden şartları ve buna ilişkin meseleleri değerlendirmeden önce fıkhî bağlamıyla akdin yapısını rükün ve bu rükünlerin ifade çeşitlerini beyan etme ihtiyacı hissetmiştir ki bunun, şartın akit üzerindeki etkisini daha iyi anlamlandırmak adına gerekli bir ön bilgi olduğu kanaatindeyiz. Akdin şart bağlamında değerlendirilmesinde İslam hukukçularının kaynağı esas alan tasnifine yer verilmiş, şer'i ve ca'li şart kavramları izah edilmiştir. Hanefi usulcülerin erken dönemde gerek şer'i gerekse ca'li şartları mahza şart kavramı altında ele almaları ilerleyen dönemde ise bilhassa memzuc metodu benimseyenlerin

mahza şartı hakiki ve ca'li olarak kendi arasında ikiye ayrılmasından bahsedilerek ca'li şartın kategorik gelişimine de değinilmiştir. Bunun yanında mütekellimin metodunu benimseyen usulcülerin yalnızca şer'i şartları vaz'i hüküm kapsamında kabul etmelerinin akdin şartlarına yaklaşımlarında oluşturduğu farka dikkat çekilmiştir. Sonraki başlıkta Hanefi mezhebinin akdin oluşumunda şartın fonksiyon ve önemini göz önünde bulundurarak yaptıkları dörtlü şer'i şart tasnifini; (in'ikad, sıhhat, nefâz ve lüzum şartları) okuyucuya sunmuştur. Diğer mezheplerdeki şartı bir bütün olarak alan ve önem derecesine göre kategorize etmeyen anlayışın fesad/butlan ayrımında doğurduğu farklı sonuçlara dikkat çekilmiştir.

Yazar daha sonra şart teorisinin oluşumunda mezheplerin ve icthadi yaklaşımların etkisini tartışmıştır. Furu örnekleri üzerinden mezheplerin şarta ilişkin görüşlerinin nasıl teşekkül ettiği izah edilmeye çalışılmıştır. Şer'i şartların şekillenmesinde siyasi otoritenin etkisi de yazarın değindiği konular arasındadır. Yazar bu bölümde, devletin teşriye ilişkin tasarruflarının İslam hukuku açısından mahiyeti ve konunun toplumsal maslahat ile ilişkisini incelemiştir. Devletin yasama faaliyeti kapsamında bir mezhebi benimsemesi, zaman zaman mezhep içindeki zayıf görüşler ya da mezhebe muhalif görüşlerle hüküm verilmesini tercihi gibi bazı tasarruflarını şer'i şartların vaz ve uygulanması hususunu tarihten vakıalar ile serdetmiştir. Konunun bu noktasında yazar, akde taraf olanların kendi iradelerine bağlı olarak koyduğu şartlar şeklinde tanımladığı ca'li/irâdi şartların muhtelif tasnif ve görüşler üzerinden akdin meydana geliş noktasındaki etkisini ortaya koymaya çalışır. Şart açısından ta'lik ve takyid'in manasını ifade eder. İzafi şartın hususiyetleri ve ta'likî şartla arasındaki benzerlik ve farklılıklara, izafi şartın hangi durumlarda ta'lik olarak değerlendirilmesi gerektiğine değinilir. Yazar ca'li şartları onu ortaya koyan iradeye göre de değerlendirmiştir. Bu minvalde bireysel irade, örf ve siyasi otoritenin şartın teşekkülündeki yeri ortaya konmuştur. Bölümün sonunda yazar ca'li şartları, geçerliliği zaviyesinden de ele alıp tasnife tabi tutmuştur. Farklı akit türlerinin ta'likî, izâfi şarta uygunluğu, çoğunlukla dört mezhebin görüşleri ve zaman zaman diğer müctehidlerin görüşler de verilerek değerlendirilmiştir. Son olarak sahih, müfsid ve batıl şartlar olmak üzere takyidî şartlar konusuna değinilmiştir.

Eserin sonuç bölümü kitabın bir özeti mahiyetindedir. Hüküm teorisinin ve vaz'i hüküm kavramının usulcüler ve eserlerinde yer alışının tarihsel gelişimi, mütekellim ve fukaha ekollerinin vaz'i hükmün mahiyeti üzerine getirdikleri farklı yaklaşımlar, vaz'i hükmün kısımları konusundaki ihtilafları aktarılmıştır. Öneme binaen bazı özel konulara tekrar dikkat çekilmiştir. Şartın yokluğunun hükmün yanında illete de mâni olup olmadığı ve bu tercihin iki usul ekolü mensuplarının şart tanımında oluşturduğu farklılık bunlardan biridir. Bir diğeri ise mütekellim usulcülerin ilahi hitap ile olan ilişkisi bağlamında şartın kaynağını esas alan bir tasnife meyletmeleri, fukaha metodunu benimseyenlerin ise, olaylara pratik ve meseleci zeminde yaklaşmanın tabii sonucu olarak, şartın işlevselliğini esas alan bir tasnife gitmeleridir.

Yazarın sonuç bölümünde ortaya koyduğu önemli çıkarımlardan biri de otorite kaynaklı iradenin koymuş olduğu şartların işlev noktasında nefâz şartlarına benzetilmesidir. Bu tür şartların akitlerin hukuki varlık kazanması açısından etkisinin olmadığı, yalnızca ta'zir cezasını gerektirdiğini kabul eden genel kanının aksine yazar, otoritenin koyduğu şartı velayet yetkisine sahip olan kimsenin icazetine kıyas etmektedir. Bu hususta Şahin şöyle demektedir: "Her ne kadar ca'lî şartlar beşerî iradenin ürünü olsa da Şâri'nin hitabıyla dolaylı olarak vaz'î hüküm kapsamında görülmesi akdin meydana gelmesinde bu tür şartların etkili olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bireysel ve kollektif iradenin söz konusu ettiği şartların lüzum, otorite kaynaklı iradenin söz konusu ettiği şartların ise nefâz şartı olduğu kanaatine ulaşılmıştır"

Sonuç

Süleyman Şahin'in bu çalışması, şart kavramı bağlamında hüküm teorisinin genel hatlarını, tarihsel süreçteki değişimini, fıkıh usulü disiplinindeki farklı yaklaşımları, şart kavramının akit teorisi içindeki konum ve işlevini, akdin taraflarının koymuş olduğu şartların hükmün ortaya çıkması noktasındaki rolünü, klasik usul eserleri ve temelde dört mezhebin görüşleri çerçevesinde ortaya koymaktadır. Çalışma fıkıh usulünde şart konusunu akitler özelinde inceleyen az sayıda çalışmadan biridir ve bu konuda yapılacak farklı araştırmalara kaynaklık sunmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Saygın Şahin

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Samar, Mahmut. Akitlerde Şart Hürriyeti. 2020.

Saltekin, Abdulbasit. "İslam Hukukunda İvazlı Akitlerde Şart Nazariyesi". Şarkiyat. 12/4

Boynukalın, Mehmet. "Fıkıh Usulünde Şart Kavramı". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (2014),
5-46.