

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة دجلة

CİLT: XXI, SAYI:2 2019



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ • CİLT: XXI • SAYI: 2019/2



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

CİLT: XXI • SAYI: 2019/2

Yayınlanma Tarihi: 20.09.2021

DİYARBAKIR / 2021

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: XXI • SAYI: 2019/2 YAYIN NO: 53

D.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİ KURULU

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ADINA SAHİBİ

PROF. DR. H. MUSA BAĞCI

DERGİ EDITÖRÜ

DOÇ. DR. HAYREDDİN KIZIL

EDİTÖR YARDIMCILARI

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULKERİM ÖNER

YAYIN KURULU ÜYELERİ

PROF. DR. METİN BOZAN

PROF. DR. MEHMET BİLEN

PROF. DR. CANAN SEYFELİ

PROF. DR. M. CEVAT ERGİN

DOÇ. DR. NECMİ DERİN

DOÇ. DR. DAVUT İŞIKDOĞAN

DOÇ. DR. ABDURAHİM ALKIŞ

DOÇ. DR. HACİ ÖNEN

DOÇ. DR. İHSAN AKAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDUSAMET KAYA
PROF. DR. ABDALLAH İBRAHİM ABDEL-HALİM ZAİD ALKİLÂNİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ AZAD SAİD SEMU

DR. ÖĞR. ÜYESİ ÂMAD KAZİM MUHAMMED SALİH

MİZANPAJ & TASARIM

ARŞ. GÖR. ÜSAME BOZKURT

ALAN EDİTÖRLERİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ALAN EDİTÖRLERİ

HADİS - DR. ARŞ. GÖR. TANER KARASU

İSLAM HUKUKU-DR. ARŞ. GÖR. İMRAN HÜSEYİN ÇELİK

TEFSİR - DR. ARŞ. GÖR. HÜSEYİN ZAMUR

ARAPÇA - ARŞ. GÖR. CENNET ASANA

KELAM - ARŞ. GÖR. AHMET AKDENİZ

TASAVVUF - ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU

KIRAAT VE KURAN-I KERİM - DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ LOKMAN ŞAN

MEZHEPLER TARİHİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

İSLAM SANATLARI VE TARİHİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ

DR. ARŞ. GÖR. SACİDE AKCAN

ARŞ. GÖR. ÖMER GÜKAN

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ ALAN EDİTÖRLERİ

DİN FELSEFESİ - DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM

DİN EĞİTİMİ - DR. ARŞ. GÖR. FATİH ÖZKAN

DİN SOSYOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

DİNLER TARİHİ - ARŞ. GÖR. DİLEK ÖZBEY TAN

MANTIK - ARŞ. GÖR. ALAATTİN TEKİN

İSLAM FELSEFESİ - ARŞ. GÖR. AHMET PEKAYDIN

DİN PSİKOLOJİSİ - ARŞ. GÖR. MERVE ZEYBEL

DİL ALAN EDİTÖRLERİ (ARAPÇA)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ORHAN CANPOLAT

DR. ÖĞR. ÜYESİ M. MUHAMMED NASSAN

DİL ALAN EDİTÖRLERİ (İNGİLİZCE)

DR. ÖĞR. ÜYESİ ESRA ASLAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ EMİNE GÖREN BAYAM

DR. ÖĞR. ÜYESİ HALİDE RÜMEYSA KÜÇÜKÖNER

ARŞ. GÖR. FARUK EVRENK

KİTAP KRİTİĞİ ALAN EDİTÖRÜ

ARŞ. GÖR. ABDULMELİK İBRAHİMOĞLU

EDEBİYAT ALAN EDİTÖRÜ

DOÇ. DR. MUSTAFA UĞURLU ARSLAN

TARİH ALAN EDİTÖRÜ

DR. ABDULLAH CENGİZ

EĞİTİM ALAN EDİTÖRÜ

DR. ZAKİR ELÇİÇEK

İçindekiler

01

Faruk Kazan

İbn Arabî'ye Yöneltilen Eleştirilere
Karşı Molla Câmî'nin Savunması

21

Zübeyir Aslan

İslâm Hukukunda
Gayri Müslimlerin İbadethânelerine
Dair Hükümler

46

Mehmet Yusuf Haklı

Hz. Alî İle İlgili Yorumlar
Çerçevesinde Ayyâsî Tefsirinin Tahlili

62

Abdullah Temizkan

Âdem ve Nûh (As) Kıssalarının Esmâ-i
Hüsna Işığında Okunması

85

**Mahmoud Mohammad
Naassan**

فَنُّ الطَّابَةِ فِي سَبِّ الْقَارَةِ الْمَهْرِيَّةِ
(من الفتح الإسلامي إلى نهاية الاحتلال البريطاني)
(القسم الأول)

115

Abdurrahim Kızıışeker

Kitap Kritiği: Salah Abdulfettâh
el-Hâlidî, el-Kur'ân ve Nakdu
Metâ'ini'r-Ruhbân

ARAŞTIRMA MAKALESİ

İBN ARABÎ'YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERE KARŞI MOLLA CÂMÎ'NİN
SAVUNMASI

Faruk KAZAN*

Öz

Vahdet-i vücud ekolünün kurucusu olan İbn Arabî'nin (ö.1240) taraftarları olduğu kadar ona karşı çıkanlar da olmuştur. Karşı çıkanların asıl gerekçeleri, onun eserlerinde geçen bazı ifadelerin geleneksel olarak süre gelen din öğretisinin zahir anlamıyla çelişiyor olmasıdır. İbn Arabî'nin eserlerinde geçen bu ifadelerle karşı eleştiriler o kadar ileri boyuta varmıştır ki onun muhipleri, takipçileri ve manevi öğrencileri söz konusu eleştirilere karşı O'nu savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Savunanlar arasında önemli şârihlerden Sadreddin el-Konevî (ö. 1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 1309), Dâvûd el-Kayserî (ö.1350), Abdullah Bosnevî (ö.1644), Abdülğanî en-Nablûsî (ö. 1731) ve Molla Câmî (ö. 1492) yer almaktadır.

İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin başında velâyet-nübüvvet ilişkisi, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesiyle ilgili rüyası, cehennem ehlinin durumu, azabın ebedîliliği meselesi ve Firavun'un imanı gibi konular yer almaktadır.

Bu çalışmada Molla Câmî'nin İbn Arabî'nin eserlerine yazdığı *Şerhu'l-Fusûs* ve *Nakdü'n-Nüsûs* adlı eserler temel alınarak İbn Arabî'ye yöneltilen tenkitlere karşı yapılan savunmalara yer verilmiştir. Temel alınan bu eserlerin yanında Câmî'nin diğer eserlerinde tespit edilen yorumlara ve yorumlardaki savunmalara da değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Mollâ Câmî, *Şerhu'l-Füsûs*, *Nakdü'n-Nüsûs*.

MOLLA JAMI'S ADVOCACY AGAINST CRITICAL RELATED TO IBN ARABI

Abstract

There have been those who oppose him as well as the supporters of Ibn Arabi (d.1240), the founder of unity of existence. The objections of those who oppose it are that some of the expressions in his works contradict the traditional meaning of religious teaching. The criticisms against these expressions in Ibn Arabi's works were so advanced that his followers and spiritual students felt the need to defend him against these critics. Some of the important ones among the defenders of him are Sadreddin al-Kawawi (d. 1274), Abdulaziz al-Kashani (d. 1309), Dawud al-Kayseri (d.15350), Abdullah Bosnevi (d.1644) 1731) and Mollah Jami (d. 1492).

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Makale, "Mollâ Câmî'nin Kelam Anlayışı" adlı doktora çalışmamızdan derlenmiştir.

* Faruk Kazan, (Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü) e-posta:

fkazan21@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4128-4535>

The goal of the criticisms directed against Ibn Arabi are the relation of Walayah-Nubuwwah, the subject of Ibrahim's dream about sacrificing his son, the situation of people of hell, the question of the eternal punishment and the question of the faith of Pharaoh.

This work is based on the defenses against the criticisms directed against Ibn Arabi on the basis of the works of Sharh al-Fusus and Nakd an-Nusus on Ibn Arabi's works written by of Mollah Jami. In addition to these basic works, the interpretations found in other works and the defenses in the interpretations are also included.

Keywords: Ibn Arabî, Mollah Jami, Sharh al-Fusus, Nakd an-Nusus

GİRİŞ

İbn Arabî'nin (ö.638/1240) en çok eleştirilen yönü şüphesiz kurduğu, geliştirdiği ve daha sonraları birçok takipçisi olduğu Vahdet-i vücud düşüncesidir. Bu düşünceyi sert bir şekilde eleştirenlerin başında İbn Teymiye (ö.728/1328) gelmektedir. İbn Teymiye'ye göre vahdet-i vücûdu savunanlar hulûl ve ittihadî savunan mülhitlerden farkları yoktur. İbn Teymiye, söz konusu teoriyi savunanların mülhitlerden daha kötü bir konumda olduğunu iddia ederek¹ o yolu takip edenleri çok katı bir şekilde tenkide tabi tutmaktadır. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd teorisine yönelik yapılan eleştiriler, sadece tasavvuf dışındaki âlimler tarafından yapılmamıştır. Vahdet-i vücûdu savunanların bazı ifadeleri şeriat sınırlarını zorladığı gerekçesiyle tasavvufu benimseyen âlimler de-İbn Teymiye gibi sert bir biçimde olmasa da- bazı noktalarda vahdet-i vücûdu eleştirdikleri

¹ İbn Teymiye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *el-Fetâva'l-kübrâ*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, III, 502; V, 59, 122, İbn Teymiye, *İktizâü's-Sirâti'l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahim*, Thk. Nâsir b. Abdilkerim el-Akl, Dâru İşbilyâ, Riyad, 1998, II, 325; İbn Teymiye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men Beddele dîne'l-Mesih*, Thk. Ali b. Hasen-Bşk. Dâru'l-Âsime, Riyad, 1999, III, 335; IV, 501; İbn Teymiye, *er-Red ale'l-Mantukiyîn*, Dâru Tercemâni's-Sünne, Lahor, 1976, 36; 103; İbn Teymiye, *er-Risâletü't-Tedmürîyye*, Thk. Muhammed b. Avde es-Sev'î, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 2000, 18; İbn Teymiye, *Kitâbü's-Safediyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Hüda'n-Nebevî-Dâru'l-Fazîle, Mensura-Riyad, Tsz. I, 268; İbn Teymiye, *Şerhu'l-'Akîdeti'l-İsfahâniyye*, Thk. İbrâhîm Sa'îdây, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995, 77, 163; İbn Teymiye, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dimaşk, 1985, 113; Muhammed b. Abdirrahmân b. Kâsım, *el-Müstedrek 'alâ Mecmû'î Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiye*, yyy. 1418, I, 33-39; İbn Teymiye, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, Thk. Abdülazîz b. Sâlih et-Tavyân, Advâtü's-Selef, Riyad, 2000, I, 281, 342, 396, 402, 407; İbn Teymiye, *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red 'ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye*, Thk. Mûsâ b. Süleymân ed-Düveyş, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2001, 395; İbn Teymiye, *Beyânü telbisi'l-Cehmiyye fi te'sisi bide'ihimi'l-kelebiyye*, Thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî, Mecme'u'l-Meliki'l-Fehd, Medine, 1426, I, 429; İbn Teymiye, *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1991, II, 305, III, 165, IV, 49, V, 23, 173, VII, 125; İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine, 2004, II, 64, 124, 231, 239, 296, 351, 367, 372, III, 24, VIII, 308, X, 59, 397, 365, XI, 386, XIV, 356, XVIII, 222, XXXII, 254, XXXV, 44, 144; İbn Teymiye, *Muhtasarü'l-fetâvâ'l-Misriyye li'bnî Teymiyye*, Thk. Abdülmecîd Selîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, 130; İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İslâmiyye, Riyad, 1986, II, 359; İbn Teymiye, *Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Thk. M. Reşîd Rızâ, Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, Tsz. I, 61, 68, 111, 174, III, 113, IV, 1, 66, 72, 137, V, 87, 180; İbn Teymiye, *Câmi'u'l-Mesâil*, Thk. Muhammed Azîz Şems, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke, 1422, III, 189, IV, 279; İbn Teymiye, *Emrâzü'l-kulûb ve Şifâühâ*, Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1402, 63; İbn Teymiye, *el-Hasene ve's-Seyyie*, Thk. Muhammed Cemîl Gâzî, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, Tsz. 108.

göze çarpmaktadır. Örneğin Abdülkerîm el-Cîlî² (ö.826/1422), Alauddevle Simnânî³ (ö.736/1336) ve Simnânî'nin takipçisi ve Nakşibendîliğin önde gelen simalardan biri olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk-i Sirhindî'yi (ö.1034/1624)⁴ vahdet-i vücûdu eleştirenler arasında zikretmek mümkündür.

Hem mutasavvıflar arasında hem tasavvufa mesafeli olan âlimler arasında farklı tonlarda eleştirilen vahdet-i vücûd düşüncesi birçok âlim tarafından da kabul görmüş, kurucusunun kaleme aldığı eserler şerh edilmiş ve yöneltile eleştirilere cevap verilmeye çalışılmıştır. İbn Arabî'nin önemli Şârihlerinden biri olan Molla Câmî de diğer şârihler gibi hemen hemen bütün eserlerinde bu düşünceyi vahdet-i vücûdu savunmaya, izah etmeye çalışmış ve benimsediği bu düşünceyi hem doğrudan bazı eserlerinde işlemiş hem de söz konusu düşünceyle doğrudan alakalı olmayan eserlerine de yansıtılmıştır. Karşı çıkanlar tarafından eleştirilen benimseyenlerce savunulan hususları dokuz başlıkta toplamak mümkündür.

1. Vahdet-i vücüt

“Allah'tan başka varlık yoktur.” veya “mutlak varlık Allah'tır.” şeklinde özetlenen vahdet-i vücûd anlayışının temel karakteristik özellikleri arasında şunlar zikredilebilir: a) Varlığın zâta zâid bir sıfat değil zâtın aynısı olarak görülmesi, b) Varlık sıfatı dışında ilim, irade kudret, kelim gibi diğer sübutî sıfatların da itibari olarak telakki edilmesi ve aynı şekilde zâtın kendisi olarak kabul edilmesi c) İtibari sıfatların tecellisi ve yansıması olarak okunan Allah dışındaki diğer varlıkların gölge olarak addedilmesi ve aynalardaki misal olarak değerlendirilmesi.⁵

İbn Arabî'nin bu düşüncesi hem mutasavvıf âlimlerce hem mutasavvıf olmayan âlimler tarafından eleştirilmiştir. Yapılan bu eleştirilere karşı O'nun düşüncesini benimseyen ve sahip çıkan kişilerce cevap verilmiştir. Cevap verenler arasından önemli bir yer tutanlar arasında Mollâ Câmî gelmektedir. Bu düşüncenin yansımaları hemen

² Abdülkerîm el-Cîlî, eserlerinin büyük bir kısmını İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini yorumlamaya ayırmış, bazı konularda ona muhalif olsa da tasavvufun ana meselelerinde, vahdet-i vücûd ve hazarât-ı hams gibi anlayışlarda tamamen onu sadık kalmıştır. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, “Abdülkerîm el-Cîlî”, *DİA*, I, 250.

³ Simnânî diğer ikisine nazaran daha çok İbn Teymiyye gibi İbn Arabî'yi sert ifadelerle eleştirmektedir. Vahdet-i vücûd yerine *vahdet-i ma'bûdun* (İbadet edilenin birliği) esas alınması gerektiği vurgulayan Simnânî'ye göre âlem, Allah tarafından yoktan ve tedricî bir biçimde yaratılmıştır. Allah yalnızca “muzhirü'l-eşyâ” değil aynı zamanda “hâlikü'l-eşyâ”dır. Hâlik yarattığı şeyin aynı olmaktan beridir. Bunun tersi yani “her şey O'dur” şeklindeki vahdet-i vücûd anlayışın İslâm'da yeri yoktur. Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, “Alâüddeve-i Simnânî”, *DİA*, II, 346.

⁴ İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Fârukî Serhendî, *Mektubat*, (Arapçaya Çev. Muhammed Murad-el Kazânî el-Menzilevî), İhlas Vakfı, İstanbul, 2002, I, 20,73, 242, 370.

⁵ Ebubekir Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *Fusûsu'l-Hikem*, Tlkt. Ebu'l-A'lâ Afifî, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Tsz., 49; İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. Osman Yahya, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 2. Baskı, Kahire, 1985, I, 193-194, 203, II, 77, 223; İbn Arabî, *Resâil-u İbn Arabî (Nass-u Kitabi'l-Marife)*, Thk. Said Abdülfettah, el-İntişârâtü'l-Arabiyye, Beyrut, 309; İbn Arabî, *Resâil-u İbn Arabî (el-İttihâdu'l-Kevnî fî Hazreti'l-İşhâdi'l-Aynî)*, Thk Said Abdülfettah, el-İntişârâtü'l-Arabiyye, Beyrut, 94-95; İbn Arabî, *Zehâiru'l-E'alâk Şerh-u Tercümâni'l-Eşvâk*, Thk. Abdurrahman el-Kürdî, Bibliyon, Paris, 1968, 43; İbn Arabî, *Resâil-u İbn Arabî (Ukletü'l-Müstevfız)*, Thk Said Abdülfettah, el-İntişârâtü'l-Arabiyye, Beyrut, 72-73; İbn Arabî, *Resâil-u İbn Arabî (Kitabu'l-Hüve)*, Thk Said Abdülfettah, el-İntişârâtü'l-Arabiyye, Beyrut, 69; Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 59-80.

hemen bütün eserlerinde görülen Câmî, güneş ve ayna,⁶ bir sayısı,⁷ deniz suyu,⁸ öz ve kabuk,⁹ ney ve kalem¹⁰ metaforları ile elinden geldiğince vahdet-i vücûd düşüncesini savunmaya, izah etmeye ve anlaşılır kılmaya çalışmıştır.

Câmî, adı geçen metaforları kullanarak savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilgili eserler de kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Risâletun Vucûdiyye, Levâih, Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr, Şerh-i Hadîsi'l-Amâ/Şerh-u Hadis-i Ebu Rizin el-Ukaylî, Şerh-i Mîmiyye-i Hamriyye-i Fâriziyye (Levâmî'), Şerh-i Ba'zî ez Kasîde-i Tâiyye-i Fâriziyye, Risâle der Şerh-i Rubâiyyât, Risâle-i Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî, Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî, Eşî'atu'l-Lema'ât, ed-Durratu'l-Fâhira, Şerh-u Fusûsi'l-Hikem ve Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs.*¹¹

Bu eserlerle Câmî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine tevcih edilen eleştirilere karşı yaptığı savunmaların yanında onu daha iyi açıklama, İslam düşüncesine uyarılama ve yapılan eleştirilerin haksız olduğunu ortaya koyma gayesini de güttüğü anlaşılmaktadır.

2. İnsanın Konumu ve İnsan-ı Kâmil Nazariyesi

“Bakıp gören İnsan için göz nasılsa Hak için de insan öyledir. Allah, insanla mahlûkatına nazar etmiş ve onlara onunla merhamet etmiştir. Dolayısıyla İnsan, hâdis-i ezeli, neşe'y-i ebedî ve hem camî hem ayıran bir sözdür. Âlemin varlıkta kalabilmesi insanın varlığına bağlıdır. Bir anlamda insan, âlem için yüzükteki taş gibi değerlidir.”¹² Bu ifadeleri sert bir şekilde eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir¹³

Câmî ilkin bu itirazlara İbn Arabî'nin önemli şârihlerinden biri olan Sadreddin Konevî'nin *el-Fukûk* adlı eserinden alıntı yaparak şöyle der: *Gerçek insan-ı kâmil, zorunlu ile imkân arasında olandır, kadim sıfatları ve hükümleri ile hâdis sıfatları arasında bir aynadır. Başka bir ifade ile hak ile halk arasında vasıttadır.*¹⁴ Bu alıntının hemen akabinde İbn Arabî'nin hakkın halka nazar ve onlara rahmet etmesinden sadece ve sadece O'nun

⁶ Câmî, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz. 259.

⁷ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Tsz. 59; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004, 55, 153.

⁸ Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî*, 55; Câmî, *Nefahatu'l-Üns min Hadârâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri*, Çev. Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 2014,104-105; Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul, 2011, 90-91.

⁹ Câmî, *İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr)*, 78.

¹⁰ Câmî, *Ney'in Feryadı (Nay- Nâme)*, Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007, 42, 44,48.

¹¹ Bu eserlerin baskı veya el yazması ile ilgili daha fazla bilgi için kaynakça kısmına müracaat edilebilir.

¹² İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. Osman Yahya, II, 300, 370; III, 64-65, 328; IV, 154, 160; IX, 61, 332; XII,255, 268-269, 520-521; XIII, 126-127, 283, 355-354, 354-356, 504, 129, 190 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Thk. Ebu'l-Alâ Afifi, Beyrut, 1980, 50.

¹³ Bkz. İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye fî Te'sîsi Bide'ihimi'l-Kelâmiyye*, VI, 616-621.

¹⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004, 57. Krş. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, Kapı, 1.Baskı, İstanbul, 2014, 18.

mertebesinden feyze ulaşmayı kast ettiğini¹⁵ zikrederek bu konuda yapılan eleştirilerin bir anlamda haksız olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır.

Başka bir eserinde Câmî kendisinin yazdığı bir dördlüğü¹⁶ şerh ederken insan-ı kâmil anlayışına bazı temsiller vererek konunun daha iyi anlaşılması için çaba göstermektedir:

İnsan türünün gerçeğinde yazı yazma, şiir, ilim, fazl vb. sıfatlar potansiyel olarak vardır. Bu vasıflar, birbirinden temayüz etmeksizin onda mündericidir. İnsan türünün bireylerinde örneğin; Zeyd'de şiir, Amr'da yazı yazma, Bekir'de ilim, Halid'de erdem açığa çıkınca, söz konusu nitelikler birbirinin yerine kullanılamaz ve bunlardan hiçbirine, diğerlerinin hükmüyle muamele edilemez. Örneğin, kâtip; şâir, bilgili ve erdemlidir. denilemez. Ancak bu nitelikler bir kişide bulunursa olabilir. Şöyle ki hem âlim hem şair hem de erdemli olan bir şahıs için onun kâtiplik sıfatına; şair, âlim ve erdemlidir, denilebilir. Veya şairlik sıfatı için; kâtip, âlim ver erdemlidir. denilebilir.¹⁷

Bu şekilde örneklerle izah etmeye çalışan Câmî'ye göre, İbn Arabî'nin savunduğu *insan-ı kâmil* nazariyesinin değerlendirilmesi şöyle yapılabilir:

Bahsedilen niteliklerden her birinin diğerleriyle nitelenmek veya onlara özgü olmamak noktasında şe'n-i külliye benzerler. Kendisine benzetilen şe'n-i külli, bahsi geçen niteliklere kabiliyet anlamına gelen insanî hakikattir. Tabiri yerindeyse hakikat-i insaniyye, ahadiyyet-i cem'-i ilahi konumundadır. Kitabet, şiir vb. sıfatlar ilahi şe'nler mesabesinde. Zeyd, Amr, Halit ve Bekir'de detaylı bir şekilde ortaya çıkan sıfatlar âlemin numunesidir. Dolayısıyla beşer, insanî ahadiyyet-i cem'in yansımasıdır. Bu yansımayla onda her bir şe'n tüm renklerle açığa çıkmış ve gaybın bir anahtarı olan şe'n-i külliye benzemiştir.¹⁸

Câmî'ye göre âlemin parçalarından her biri ilahi isimlerden birinin mazharı olduğundan bütün âlem de aslında bütün ilahi isimlerin mazharıdır. İnsan-ı kâmil ise bu anlamda bütün mazharları kendinde topladığından bir nevi küçük bir âlemdir. Çünkü âlemin cüzlerinden insan-ı kâmilde bulunmayan bir cüz yoktur. Ancak İnsan-ı kâmilde oluşan bu toplanma âlemde detaylı bir şekilde değildir aksine genel ve özet

¹⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57-58.

¹⁶ Rübâi şudur:

هستی که بمراتب چو تنزل فرمود
هر جا زرخ شأن دگر پرده کشود
در مرتبه باز پسین کانسان بود
هر یک ز شیون بوصف مجموع نمود

Vücûd, mertebelerde tenezzül etmek isteyince
Her yerde başka bir şe'nin cemalinden perde kaldırdı
En son derecesi insan(-ı kâmil) ise

Şuundan her birini toplanmış birer nitelik olarak gösterdi. Bkz. Molla Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, Litera, Çev. Tahiru'l-Mevlevî, Haz. Abdulrahman Acer, İstanbul, 2014, 102.

¹⁷ Molla Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, Litera, Çev. Tahiru'l-Mevlevî, 103-104.

¹⁸ Molla Câmî, *Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dâir Şerh-i Rubâiyyât*, Litera, Çev. Tahiru'l-Mevlevî, 104.

şeklindedir. Başka bir ifade ile âlem büyük bir kitap insan-ı kâmil de kitabın içindekiler kısmı gibidir.¹⁹

3. Hz. İdris'in Hz. İlyas olarak gönderilmesi

*İlyas İdris peygamberdir. Hz. Nuh'tan (a.s.) önce gelen bir peygamberdi. Allah onu yüce bir makama yükseltti. O, yörüngelerin kalbi olan Güneş yörüngesinde kalmaktadır. Sonra Ba'lebek adında bir köye peygamber olarak gönderildi.*²⁰

İbn Arabî'nin bu sözüne yapılan itirazlara Câmî'nin iki farklı şekilde cevap verdiği gözükmemektedir.

a) *Şerhu'l-Fusûs* adlı eserinde İlyas Peygamber'in Hz. İsa gibi göğe çıkarıldığını daha sonra İdris adıyla tekrar indirilip halka peygamber olarak görevlendirildiğini söyleyerek İbn Arabî'ye yöneltilen *reenkarnasyon* veya *tenasüh* (ruh göçü) suçlamalarına cevap vermektedir.²¹

b) *ed-Durratu'l-Fâhira* adlı eserinde ise insan-ı kamil nazariyesi ile cevap vermektedir. Bu nazariyeye göre Azrail, Mikail ve Cebrail gibi meleklerin ve bazı veli kulların aynı anda farklı zamanlarda farklı işlerle uğraşmaları mümkün olduğu gibi Hz. İdris'in de Hz. İlyas olarak farklı zamanda ve farklı mekânda peygamber olarak görünmesi mümkündür.²²

Hz. İdris'in Hz. İlyas olarak gönderilme meselesini insan-ı kâmil nazariyesi ile açıklamaya çalışan Câmî'ye göre söz konusu nazariye filozofların ifade ettikleri nefis-i natika ile aynıdır.²³ Nitekim filozofların nefis-i natika için söyledikleri ile mutasavvıfların ifade ettikleri ve yükledikleri anlam aynı şeydir. Örneğin filozoflar, nefis-i natika için şöyle derler: Eğer gerçeklere uygun niteliklere bezenir ve onun doğru hükümleri ile tahakkuk ederse nefis-i natika vücûdun kendisi olur. Ama insanların geneli kendilerini bedensel niteliklerle olan ilişkilerinin şiddeti ve maddi suretle olan yoğun ilgilerinden ötürü kendilerini ondan kurtaramamaktalar ve suretleri siretleri haline gelebilmektedir. Böylece onlar hayvanlar gibi olabilmekteler.²⁴

Câmî'ye göre filozofların bu sözü ile mutasavvıfların şu sözü arasında pek bir fark yoktur:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی

Ey kardeş! Sen sadece düşüncesin

¹⁹ Molla Câmî, *Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî*, (Çev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), Haz. Halil Karabulut), İstanbul, 2016, 63; Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, Tsh. William C. Chittick, Müessesesi-i Mutalat û Tahkikât-i Ferhengi, Tahran, hş.1370, 91.

²⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 181.

²¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 434. Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 91.

²² Molla Câmî, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, 258.

²³ Molla Câmî, *Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira*, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz.257-258.

²⁴ Molla Câmî, *Levâih*, Tsh. Yan Rişar, Esâtîr, Tahran, 1383 hş.58; Krş. İbn Sinâ, *Metafizik*, Litera, İstanbul, 2013, II, 172.

Geri kalanın et ve kemiktir,
Düşüncen gül olursa, gül bahçesisin,
Düşüncen dikense çalılıksın.²⁵

4. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

“Bu ilim sadece hâtemü’r-rusul (resullerin sonu) ve hâtemü’l-evliyâyâ (velilerin sonu) özgüdür. Nebi ve resuller Onu ancak hâtemü’r-rusulün penceresinden görürler. Veliler de sadece hâtemü’l-velînin penceresinden görürler. Hatta peygamberler de o ilmi ne zaman görseler, ancak hâtemü’l-evliyânın penceresinden görürler. Zira risâlet ve nübüvvet, yani kanun koyucu nübüvvet ve risâlet kesilmesine rağmen Velâyet ebediyen kesilmez. Dolayısıyla Peygamberler evliyâ olduklarından dolayı zikrettiğimiz ilmi, ancak hâtemü’l-evliyânın penceresinden görürler. Durum bu ise peygamberlerden daha aşağı mertebede olan veliler söz konusu ilmi hâtemü’l-evliyâdan almaları çok doğaldır. Hâtemü’l-evliyâ, hükümde hâtemü’r-rusûlün getirdiği kanunlara tabi olsa da bu durum, onun makamının değerini düşürmez ve bizim düşüncemize de ters değildir. Çünkü hâtemü’l-evliyâ bir yönüyle daha aşağı derecede iken, diğer yönüyle daha üst derecededir..... Ve “Âdem su ve çamur arasında iken ben peygamber idim.²⁶ Diğer peygamberler de henüz peygamber olmuş değillerdi, ancak gönderildiklerinde peygamber oldular. Aynı şekilde hâtemü’l-evliyâ da Âdem su ve çamur arasında iken velî idi. Diğer velîler henüz velî olmuş değillerdi.”²⁷

İbn Arabî'nin en çok eleştirilen görüşlerinden biri velayetin nübüvvetten üstün olduğuna dair ileri sürdüğü yukarıdaki ifadelerdir.

Câmî, takipçisi olduğu İbn Arabî'nin yukarıdaki sözlerine yöneltilen itirazlara hakikat-i Muhammediyye nazariyesi ile cevap vermektedir. Ona göre hakikat-i Muhammediyye hem nübüvveti hem velayeti kapsamaktadır. Nübüvvet zahire; velayet batına bakar. Peygamberler, peygamber olmaları hasebiyle zahir olan peygamberlik penceresinden istimdat ederler. Veli olmaları hasebiyle de batın olan velayet penceresinden yararlanırlar. Aynı şekilde Hz. Muhammed'e tabi olan veliler de batın olan velayetinden istimdat etmektedirler. Dolayısıyla bütün peygamber ve veliler hakikat-i Muhammediyyenin yansımalarıdır. Peygamberler onun zahir olan nübüvvetine mazhar olurken veliler onun batın olan velayet yönüne mazhar olmaktadır. Hatemu’l-evliyâ da ikisinin kesiştiği ve birleştiği hakikatin velayetin mazharıdır. Dolayısıyla Hatemu’l-evliyâ penceresinden yapılan istimdat aslında hatemu’l-enbiyadan yapılan istimdattır. Bu durumda esasında sadece hatemu’l-enbiyadan istimdat yapılmaktadır. Hatemu’l-evliyâdan yapılan istimdat, onun gerçekte

²⁵ Molla Câmî, *Levâih*, 58; Krş. Mevlânâ Celalettin er-Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, Neşr-i Tulû’, Tahran, hş. 1370, 215.

²⁶ İbn Arabî'nin sık sık atıfta bulunduğu bu hadis, sahih hadislerde geçmemektedir. Ancak bu anlama yakın bir rivayet vardır. Rivayete göre bir gün peygamberimize “Peygamberlik ne zaman size vacip oldu? “Diye sorulunca O da :“Âdem, ruh ile beden arasında iken.” şeklinde cevap vermektedir. Bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Bşk. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır, 1962-1977, V, 585.

²⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 62- 64.

hatemu'l-enbiyaya ait olan hakikatin bir parçası olması hasebiyledir. Bu durumda hatemu'l-enbiyanın hatemu'l-evliyâdan istimdat ediyor olması, aslında kendisine ait olan velayet yönüyledir. Başka bir ifade ile başka birinden değil de kendi kendinden istimdat etmektedir.²⁸

Câmî'nin bu cevabı aslında İbn Arabî'nin daha önce kendi kendisinin verdiği cevaba paraleldir. Çünkü İbn Arabî de aynı eserin daha sonraki sayfalarında tekrar bu konuyu ele alır ve şayet Allah'ın veli kullarının birinden “*Velayet nübüvvetten daha üstündür veya veli nebiden daha üstündür.*” Sözünün işitilmesi durumunda bunu şu şekilde anlamak gerektiğini vurgular: Buradaki üstünlük farklı kişiler arasında değil tek bir kişide bulunan iki farklı özellik arasındadır. Şöyle ki peygamberimiz (s.a.v.) veli olması cihetiyle nebi ve resul olma cihetinden daha mükemmeldir. Yoksa burada kast edilen nebiye tabi olan velinin nebiden daha üstün olması değildir. Çünkü tabi olan asla kendisine tabi olduğu kişiye yetişemez. Yetişseydi *tabi olan* olmazdı.²⁹

Velayet-nübüvvet ilişkisinde anlaşılan İbn Arabî'nin kendisinin koyduğu sıralamaya göre üstünlük anlayışına göre düşünmektedir. Çünkü ona göre kapsamı en geniş olan velayet sonra nübüvvet sonra risalet gelmektedir.³⁰ İçlem ve kaplama göre bir değerlendirme yapan İbn Arabî'ye göre her resul aynı zamanda hem nebi hem velidir. Ama her veli, nebi veya resul değildir.

5. Tenzîh ve Teşbîh Meselesi

“*Tenzîh teşbîhsiz, teşbîh de tenzîhsiz olmaz. Marifeti tam olan ârif insan, marifetullah meselesinde tenzîhle teşbihi aynı anda birleştiren kişidir.*”³¹

Câmî, ilk önce bu eleştirilere karşı üzüntüsünü belirtir. Çünkü ona göre İbn Arabî'nin konumu ve derecesi çok yücedir. Bu nedenle ona yöneltilen eleştiriler yersiz ve insafsızdır. İbn Arabî'yi bu şekilde eleştirmelerinin asıl sebebi onu gerçek anlamıyla anlamamış olmalarıdır. Hatta bazıları onun bu sözlerini zoraki yorumlamalarla başka anlamlara çekmekte. Bu durumdan çok rahatsız olan Câmî, teşbih ve tenzih meselesini düşünürken bir anda kendisine ilham yoluyla manevi üstadı İbn Arabî'ye neden bu kadar eleştiri yapıldığını idrak eder. Vardığı kanaat şudur: İşaret ehli olan insanlar Kur'an'dan sıradan insanların anlayamayacağı ve bulamayacağı hususları ve ayrıntıları da fark ederler. Onlar kelimelerin siyak ve sibakından bağımsız olarak da bazı hakikatlere işaret ettiğini görebiliyorlar. Örneğin bu meşrepten olan biri Kur'an-ı Kerim'de geçen

وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلَ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ

²⁸ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 101; Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 213.

²⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 135.

³⁰ İbn Arabî, *Nekşu'l-Fusûs*, Tsh. William C. Chittick, Müessese-i Mutalat û Tahkikât-i Ferhengi, Tahran, hş.1370, 8.

³¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 69, 182.

Onlara bir ayet geldiği zaman, “Allah’ın peygamberlerine verilen size de verilmedikçe inanmayız” derler. Allah, peygamberliğini vereceği kimseyi daha iyi bilir.³² ayeti okuyunca normal anlamın dışında bazı anlamları da görmektedir. Şöyle ki ikinci الله kelimesi normal anlamı itibariyle hem özne olabilir hem de işârî anlamı itibariyle yüklem olabilir. İşte iki anlamı da göz önünde bulundurmak suretiyle tenzihte teşbihi, teşbihte tenzihi idrak edebilirler.³³

Câmî’ye göre sadece teşbihte veya sadece tenzihte kalmak ifrat ve tefrite düşmektir. Başka bir ifade ile ona göre de sadece tenzihte kalmak insanı nefiy ve inkâra götürürken buna mukabil sadece teşbihte kalmak insanı tecsim ve tescide götürülebilmektedir. İfrat ve tefrite düşmemek için vasat ve itidal yolunu tercih etmek gerekir. Kaldı ki kelime-i tevhitte (لا اله الا الله) bile önce nefiy sonra ispat vardır. İnsan sadece teşbih veya tenzihle Allah’ın sıfatlarına yaklaşırsa deccal gibi tek gözle bakmış olur. Hakk’ı olması gerektiği gibi görmez.³⁴

6. İbadet Edilen Her Şeyde (Mabud) Hakk’ın Bir Vechinin Bulunması

“Onlar putlarına tapmaktan vazgeçselerdi, vazgeçtikleri oranda Hakk’ı bilememiş olurlardı. Zira ibadet edilen her mabudda Hakk’ın bir vechi vardır (ki o şeye bundan dolayı ibadet edilir).”³⁵ İbn Arabî’nin hem *Fusûs*’taki bu sözlerine hem de *Fütühât*’ta geçen ve bu ifadeye benzeyen “İnsanlar aslında farkında olmadan Allah’tan başka kimseye ibadet etmemektedirler. Onlar ibadet ettikleri varlıklara Menat, Lat ve Uza adını vermişlerdir. Putlara ibadet edenler öldüklerinde gözlerindeki perde kalktığında kendilerinin aslında Allah diye bunlara taptığını göreceklerdir. Yoksa putlarda ilahlık boyutunu görmeselerdi ne diye onlara ibadet etsinler.?!”³⁶ Sözüne yapılan itiraz Camî’nin ifade ettiği gibi yersizdir. Çünkü insanın hakikati organların ve potansiyellerin çokluğuyla hâle görmediği gibi gerçek olan mabudun birçok surete ve yansımalara sahip olması da onun hakikatine hâle getirmez.³⁷ Putlara tapanlar mutlak varlık olan Allah’ı tikel varlık olan putlarla örtmeye çalıştılar ve küfre girdiler. Kaldı ki küfür, sözlükte örtmek anlamına gelmektedir.³⁸

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Molla Câmî, İbn Arabî’nin her Mabud’da yaratıcının bir vechinin var olduğu düşüncesini savunmanın ötesinde gerçekten de bu düşüncüyü içtenlikle benimsediği görülmektedir. Benimsediği bu anlayış aslında vahdet-i vücûd düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü eğer sadece mutlak bir varlık varsa ve var olan her şey, mutlak varlığın bir tecellisi bir yansıması ise yanlış da olsa

³² En’âm, 6/124.

³³ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 438.

³⁴ Câmî, *Sûfilere Armağan (Tuhfetü’l-Ahrâr)*, Kurtuba, 1.Baskı, Çev. Yusuf Öz, İstanbul, 2009, 34; *Mesnevi-yi Heft Evreng*, Tsh. Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, Kitâpfurûş-i Sa’dî, 2. Baskı, Tahran, 1337 hş, 4-6.

³⁵ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 72.

³⁶ İbn Arabî, *el-Futuhatu’l-Mekkiye*, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Tsh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1999, VII, 382.

³⁷ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 133.

³⁸ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 134; Krş. Ahmet Hasan ez-Zeyyât- Bşk., *Mu’cemu’l-Vesît*, Mektebetu’ş-Şurûku’d-Devliyye, 4. Baskı, Kahire, 2004, 791.

kendilerine ibadet edilen putların da bundan nasibini almış olması kaçınılmazdır. Zira insanlara rububiyet ve ubudiyet özelliği de verilmiştir.³⁹ Ancak insan bazen bu özellikleri yanlış yerlerde arayabilmekte ve doğru olmayan yerlerde kullanabilmektedir.

7. Hz. İbrahim'in Oğlunu Kurban Etmesiyle İlgili Rüyası

“İbrahim (as) oğluna dedi ki: Rüyamda seni boğazladığımı görmekteyim. Rüya hayal mertebesidir. İbrahim (as) rüyasını tabir etmedi. Ashında onun rüyasında gördüğü şey, oğlu suretinde görünen koçtu. Buna rağmen İbrahim (as) (tabir etmeksizin) rüyasını tasdik etti. Rabbi de İbrahim'in (as) vehminden dolayı oğluna bedel olarak ona zibh-i azîm (büyük bir kurban) verdi.”⁴⁰

Câmî'ye göre İbn Arabî'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle bazıları tarafından edep sınırları zorlayacak şekilde itirazlar yapılmıştır. Gerekçeleri ise Hz. İbrahim, gerçekten doğru bir rüya görmüştür, uyanırken de rüyasında gördüğünü gerçekleştirmek istemiştir. Ancak Allah Hz. İbrahim'in ciğer paresi olan oğluya sınıandığı imtihanı kazandığını görünce gerçek bir kurbanla yardıma yetişmiştir. Onu böylece oğlunu kurban etmekten vaz geçirmiştir.⁴¹

Câmî, güya Hz. İbrahim'in İbn Arabî tarafından yapılan yukarıdaki yorumla küçük düşürüldüğü gerekçesiyle itiraz eden zatlara hayret etmektedir. Çünkü ona göre İbn Arabî'nin bu yorumu O'nun makamını değersizleştirmemektedir. Aksine yüceltmektedir. Şöyle ki: Hz. İbrahim bu makama yükselmeden önce rüyasında misal âleminden gerçek âleme uygun olan bazı olaylar gösterilir idi. Rüyasında gördüğü olayları uyandığında gerçekleştiğini görürdü. Rüyasındaki ile uyanık halindeki gördüğü şeyler birebir örtüşürdü. Bu sebeple her hangi bir yoruma gerek duymazdı. Ne zaman ki Hz. İbrahim Allah'da tamamen fani olunca Allah varlıkları misal âleminden daha yüce olan bir şekilde ona göstermek istemiştir. Bu sebeple faniliği koçun kurban edilmesini olarak kendisinden istedi ancak bunu oğlunu feda ederek rüyada ona göstermiştir. Hz. İbrahim de mutlak anlamda fena olduğu için daha önce alıştığı üzere rüyasını hemen gerçekleştirmek istemiştir. İşte bu yorum İbn Arabî'nin Hz. İbrahim'i küçük düşürdüğü anlamına gelmemektedir.⁴²

8. Cehennem Ehlinin Durumu ve Azabın Ebedîliliği Meselesi

Kâfirler her ne kadar ateşten çıkmasalar da her şeyi kuşatan ilahî rahmetin sonucu olarak bir zaman sonra cehennem azabı onlar için uzb (tatlı) olacaktır; ve cennetlikler nimetlerden zevk alırken onlar da cehennemde bir çeşit nimetle nimetlendirileceklerdir.⁴³

Bilindiği gibi Mu'tezile ekolünün beş temel esaslarından biri va'd ve va'id (الوعد والوعيد)dir. Bu esasa göre iyi amel işleyenlere Allah cennetle ödüllendirme sözü vermiştir,

³⁹ Câmî, *Nekdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Fusûs*, 103.

⁴⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 85.

⁴¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 181.

⁴² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 180-18.

⁴³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 94, 172. İbn Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. Osman Yahya, XII, 298.

günah işleyenleri ise cehennemle tehdit etmiştir. Allah bunu “adil” ismi gereği ahirette gerçekleştirmek mecburiyetindedir.⁴⁴

Ehl-i Sünnet âlimleri ise kâfirlerin ebedi cehennemde kalacağı, müminlerin ise ebedi olarak cennette kalacağı hususunda Mu'tezile ile aynı düşünüyor⁴⁵ olsalar da va'd ve va'id meselesinde Mu'tezile ile hem fikir değildir. Çünkü onlara göre Allah'ın cenneti vermesi bir zorunluluk değil bir lütuftur ve onu yerine getirmeme bir eksiklik olduğundan Allah'ın sözünü yerine getirmemesi bir eksiklik sayılır. Buna karşılık cehennemi hak edenleri cehennemle cezalandırması adalettir. İsterse cezasının gereğini yerine getirir, isterse affeder O'nun va'idini yerine getirmemesi bir eksiklik değildir.⁴⁶

İbn Arabî'ye göre, ahirette va'd kesinlikle gerçekleşecektir ama va'id olmayacaktır. Çünkü Allah, müminleri cennete koyması ile va'dini gerçekleştirdiği gibi kâfirleri cehenneme koyarak da bu va'dini gerçekleştirmiştir. Çünkü onlar cehennemde uzun süre kaldıktan sonra cehennemden artık tat alacaklardır.⁴⁷

İnsanlardan biri diğer insanlara karşı ihsanda bulunma sözü verdiğinde ve bunu yerine getirmediğinde yerilir ama buna mukabil birini tehdit ettiğinde ve eline bir fırsat geçtiğinde o tehdidin gereğini yerine getirdiği zaman övülmez. Aksine bundan vazgeçtiğinde başka bir ifadeyle karşıdakini affettiğinde övülür. İşte tam da bu anlamda İbn Arabî Allah'ın va'dine muhalefet etmeyeceğine dair Allah'ın şu sözünü hatırlatır: *Sakin Allah'ın, Peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma!*⁴⁸ Allah'ın tehdidinden vaz geçmeyeceğine dair herhangi bir ayetin bulunmadığını, aksine bundan vaz geçeceğine dair ayetler bulunduğunu iddia eden⁴⁹ İbn Arabî mealen şu ayeti delil olarak öne sürmektedir: *Günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler...*⁵⁰

İbn Arabî'in bu anlayışı ne Ehl-i Sünnet âlimlerini memnun etmiştir ne de Mu'tezile ekolüne uygun düşmüştür. Bu sebeple de eleştirilmiştir. İbn Arabî'ye yöneltilen eleştirileri her zaman ki gibi haksız bulan Câmî, cehennem ehli olan kâfir insanların üç hallerini üç aşamaya ayırarak sözlerini yorumlamaya çalışmaktadır. Bunlar:

1. Kâfirler, cehenneme girip o azabı tadınca iliklerine kadar bu azabı hissedince Allah'tan azabın kaldırılmasını veya hafifletilmesini ya da dünyaya geri gönderilmelerini talep ederler. Ama hiçbiri kabul edilmez.

2. Onların bu istekleri kabul edilmeyince bu sefer cehenneme alışmaya başlarlar. Allah onların içindeki azabı söndürür.

3. Çok uzun yıllar cehennemde kaldıktan sonra azapla bir ülfet kazanırlar. Artık onun şiddetinden azaplanmazlar. Her ne kadar azapları büyük olsa da acı çekmezler.

⁴⁴ Kadı Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3.Baskı, Kahire, 1996, 301, 611, 644.

⁴⁵ Tefîzânî, Sâdu'd-dîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk. Abdurrahman Ömeyra, Âlemu'l-Kutub, 2.Baskı, Beyrut, 1998, V, 134.

⁴⁶ İcî, Adudu'd-dîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, Tsz., 378.

⁴⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 94.

⁴⁸ İbrahim, 14/47.

⁴⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 95-96.

⁵⁰ Ahkâf, 46/ 16.

Aksine artık azaptan lezzet almaya başladılar. Hatta cennetten bir esinti onlara doğru gelse ondan tiksinipler ve pislik böceği⁵¹ gibi onun kokusundan azap çekerler.⁵²

Câmî, “mademki Kur’an ve sünnette bunun vuku bulacağına dair nass var ve mademki Müslümanlar kâfirlerin cehenneme gideceğinde hemfikirdirler. Bu durum, vaîdin gerçekleştiği anlamına gelmez mi, gibi bir itirazı şöyle yanıtlamaktadır: Ta’zîbin (azap vermenin) iki şekli vardır: Birincisi, zâil ta’zîb, ikincisinin ise zâil olmayan ta’zîb. Burada kast edilen birinci anlamdır. Çünkü vaid, ateşle azaplandırmanın ürkütücülüğünü haber verme gerçeğidir ki bu da O’na nispetle vaîd değil va’didir.⁵³

Sonuçta bu insanlar, dünyada iken Peygamberin mizaçları ve istidâtları gereği peygamberin getirdiği dini kabul etmediler. Beğenmedikleri gibi bundan tiksindiler ve *sizinle uğursuzlandık*⁵⁴ dediler. Tıpkı pislik böceği gibi, gül gibi dini/vahyi kabul etmeyip pislik gibi şirki ve kötü amelleri seçtiler.⁵⁵ Bunun karşılığı da elbette ki amellerine uygun olan cehennemdir.

Molla Câmî’ye göre de Allah’ın vaîdine muhalefet etmesi tehdidin yalan olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre vaîd, salt hayır değildir, aksine tehdittir. Kaldı ki Allah, günahları affedeceğini de haber vermiştir. Bu da aslında bir va’didir. Dolayısıyla bu va’din yerine getirilmesi kesindir.⁵⁶ Ama buna mukabil vaîdin yerine getirilmesi kesin değildir.⁵⁷ Câmî bu düşüncesi ile Mutezile’nin beş temel esaslardan biri olan adalet ve onun türevleri olan va’d ve vaîd ile ters düşmektedir.

9. Melek ve İnsan Arasındaki Üstünlük Tartışması

*İnsanın envâ-ı unsûriyeden kendisinin dışındakilere üstünlüğü ancak topraktan beşer olmasıdır. Dolaysız olarak yaratılan insan, anâsırdan yaratılan her şeyden üstündür. Şu halde insan, rütbe bakımından arzî ve semavî meleklerden üstündür. Ve melâike-i âlîn ilahî nasla bu nevi insandan hayırlıdır.*⁵⁸

⁵¹ Burada Mevlana Celaleddin er-Rûmî’nin güzel bir hikâyesini hatırlatmakta fayda vardır. Hikâye şöyledir: Bir gün iri bir derici, koku satanlar çarşısından geçer, geçtiği sırada ıtır ve misk kokusunu duyumsayınca kendinden geçer iki büklüm olup yere düşer ve bayılır. Halk başına toplanır. Telaşla bir şeyler yapma derdine düşerler. Biri avucunu ovarken bir diğeri ona gül suyu serpiyordu. Biri başını ovuştururken bir diğeri ıslak samanlı çamur getiriyordu; biri öd ağacı ve şeker bir arada tütsü yapıyordu. Bir diğeri elbisesini çıkartıyordu; biri nabzını yoklarken diğeri ağzını kokluyordu. Bunlar, ne oldu buna şarap içti afyon mu çekti? Kendi aralarında tartışırken biri onun gülbüz bilgili bir kardeşine haberi ulaştırdı. Kardeşi hemen geldi. Yeninde biraz köpek pisliğini getirmişti. Halkı yardı ve onun kulağına eğildi onun kulağına bir şeyler fısıldaşmış gibi yapıp yeninde sakladığı köpek pisliğini gizlice kardeşinin burnuna soktu. Çünkü Yunan hâkimi Calinus “ hastaya alışık olduğu şeyi ver” demişti. İnsanlar efsun okunduğunu zannettiler ama aslında beyinde ve damarında kat kat o köpek pisliğinin kokusu vardı ve ancak o kokuyu koklayınca kendine gelebilmişti. Bkz. Mevlana, *Mesnevi-i Manevi*, 634-635.

⁵² Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 207.

⁵³ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 206.

⁵⁴ Yasin, 36/18.

⁵⁵ Tevbe, 9/95; Maide, 5/90; En’âm, 6/145; Araf, 7/71.

⁵⁶ Buna benzer bir hadis şöyle rivayet edilmektedir: *Peygamber(s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Cennette Reyyan adında bir kapı vardır. Bu kapıdan sadece oruç tutanlar girebilecektir. Bu kapıdan girenler bir daha susamazlar.* Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünen-i Tirmizî*, Sahnûn-Çağrı, 2.Baskı, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul, 1992, Savm, 55, Hds. No:765.

⁵⁷ Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-Hikem*, 206.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 145.

İbn Arabî'nin bu nassları farklı yerlerde farklı zamanlarda yorumlarken birçok konuda olduğu gibi üstünlük meselesinde birbiriyle çelişen sözleri sarf ettiği görülür. Bu yüzden de yine eleştiri oklarına maruz kaldığı göze çarpar. O bu meseleyi iki yönlü ele alır. Birinci yönü peygamber-melek üstünlüğü ikincisi ise insan-melek bağlamıdır. Kimisine göre her iki bağlamda da o meleğin üstün olduğunu savunmuştur.⁵⁹ Mollâ Câmî onun her iki eserindeki çelişki gibi görünen ve eleştirilen görüşlerini uzlaştırmaya çalışır. Câmî, İbn Arabî'nin *Fütuhât* adlı eserine atıfta bulunur. Orada şöyle demektedir: Ben peygamberi rüyamda gördüm. İnsanların mı yoksa meleklerin mi daha üstün olduğunu sordum. Peygamber de Allah'ın her kim beni kendi içinde anarsa ben de onu kendi içimde anarım, her kim beni yanındaki topluluk içerisinde anarsa ben de onu yanındakilerinden daha hayırlı bir toplulukta anarım,⁶⁰ dediğini bilmiyor musun? diye cevap verdi.⁶¹ Buradan hareketle insanın Allah'ın iki eli ile yaratılmış olması fazilette, kemal ve şerefte yerdeki ve gökteki meleklerden üstün olduğu ancak göklerin üstündeki Alûn melekler de normal insan türünden daha üstün⁶² oldukları sonucu çıkmaktadır.

10. Firavun'un İmanı Meselesi

“(Hz. Asiye) Musa hakkında Firavun’a ‘Muhakkak ki, o benim ve senin için göz nurudur’ (Kasas, 28/9) dediğinde, bizim söylediğimiz gibi onun için hâsıl olan kemâl ile gözü nurlandı. Musa (as) boğulma esnasında Firavun’a verilen iman ile onun için göz nuru oldu. Böylece Allah Firavun’un ruhunu tâhir ve mutahhar olarak kabzyledi; ve (ruhunun kabzedilmesi esnasında) kirden (şirkten) hiçbir şey kalmadı. Zira Allah onun ruhunu, hiçbir günah işlemeden evvel imanlı olarak kabzetti. Ve Firavun’u dilediği kimseye kendi inayeti için bir ayet kıldı. Öyle ki bunu görerek hiç kimse O’nun rahmetinden ümit kesmesin. Çünkü kâfirlerden başkası O’nun rahmetinden ümit kesmez. Şayet Firavun (Allah’ın) rahmetinden ümit kesenlerden olsaydı iman etmeye yeltenmezdi. Diğer taraftan Firavun, öleceğini kesin olarak bilmediği karîne-i hâlden anlaşılmalıdır.”⁶³

İbn Arabî'nin yukarıdaki ifadeleri Azabımızı gördükleri vakit, “Yalnız Allah’a inandık; O’na şirk koşmakta olduğumuz şeyleri inkâr ettik” dediler. Fakat azâbımızı gördükleri vakit iman etmeleri, kendilerine fayda vermedi. Bu, Allah’ın kulları hakkında eskiden beri yürürlükte olan kanunudur. İşte orada inkârcılar hüsrana uğradılar.⁶⁴ Ayeti ile çelişik olarak görüldüğü için Müslüman âlimler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir.

Müslüman âlimlere göre Firavun’un ve helak olan kavimlerin son nefeste ettikleri iman makbul değildir. Çünkü bu esnada edilen iman ölüm esnasında yapılan bir iman olduğundan kabul edilmemiştir. Başka bir ifade ile be’s (son nefeste) anında edilen iman

⁵⁹ Sancar, Faruk, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Sarkaç, Ankara, 2011, 266, 269.

⁶⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmâ‘îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut, 1993, Tevhîd, 15, h. No: 7405.

⁶¹ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 345-346

⁶² Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 345. Krş. İbn Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekiyye*, XII, 210-211.

⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 201.

⁶⁴ Mu'min, 40/85.

ahirette kurtuluş vesilesi olamayacağı için Firavun'un ölümü de küfür üzerine gerçekleşmiştir.⁶⁵ Delilleri ise Kur'an'da mealen geçen şu ayetlerdir:

*İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım" dedi. Şimdi mi?! Oysa daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuşsun. Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız. Çünkü insanlardan birçoğu ayetlerimizden gerçekten habersizdir.*⁶⁶

Firavun'un imanı meselesinde ilk kez farklı bir şey söyleyen ve Müslüman kamuoyunun düşüncesine ters gelebilecek bir yorumda bulunan İbn Arabî'dir. İbn Arabî'nin bu iddiası, İslam düşünce çevresinde çok büyük bir infiale yol açmıştır. Ortaya atılan bu aykırı söylem sebebiyle İbn Arabî, çok şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Hatta bu eleştiri, Nuh kavminin imanın kabul olduğu iddiasını bile gölgede bırakmıştır.⁶⁷

Yalnız İbn Arabî, bu söyleminde ısrarcı ve tutarlı değildir. Çünkü *Fütühât* adlı eserinin başlarında Firavun'un iman etmediğinden⁶⁸ bahsederken aynı eserin başka bir yerinde Firavun'un iman üzerine öldüğünü hatta su ile boğulduğu için şehit hükmünde olduğunu savunmaktadır.⁶⁹ Başka bir eserinde bu ikinci görüşünü savunur mâhiyette tezini şöyle gerekçelendirmektedir:

Hz. Musa'nın annesi konumundaki Hz. Asya, Firavun'a "onu sana ve bana göz nuru olması için evlatlık alalım demişti."⁷⁰ İşte Allah da Hz. Musa'yı kendisine iman etmesine sebep olması cihetiyle ona göz nuru kılmıştı. İslamiyet kendinden önceki bütün şirk ve günahları temizlediğinden Allah onun ruhunu tertemiz bir şekilde almıştır. Nitekim *Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez.*⁷¹ mealindeki ayette geçtiği gibi Firavun kâfirlerden olsaydı neden iman etmeye doğru yönelsin ki?⁷²

Mollâ Câmî de çağdaşı Devvânî⁷³ gibi İbn Arabî'ye yöneltilen bu sert eleştirilere karşı onu korumaya çalışır ve yapılan saldırıları haksız bulur. Çünkü ona göre ayetin açık anlamı Firavun'un iman ettiği şeklindedir. Bazı hadisler de bunu teyit etmektedir. Aksini iddia edenlerin öne sürdükleri delillerin hemen hemen hepsi iman ettiğine uygun olarak

⁶⁵ Kemâleddin Abdülvasî Nizâmî Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016, 111.

⁶⁶ Yunus, 10/90-92.

⁶⁷ Mahmud Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, İhyâ-u Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tsz., XI,187.

⁶⁸ İbn Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, el-Kutubu'l-İlmiyye, I, 455.

⁶⁹ İbn Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, el-Kutubu'l-İlmiyye, III, 416.

⁷⁰ Kasas, 28/9.

⁷¹ Yusuf, 12/87.

⁷² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 198-202.

⁷³ Mustafa Akman, "Mümin Firavun" *Görüşü ve Eleştirisi*, Bilginin Kaynağı Kitap ve Hikmet, Süleymaniye Vakfı, Nisan-Haziran, İstanbul, 2015, Sayı:9, 106-111.

pekâlâ yorumlanabilir.⁷⁴ Kaldı ki Câmî aynı konunun sonuna doğru iman meselesini Allah'a havale edilmesini daha doğru olacağını belirtmektedir.⁷⁵

Câmî'nin İbn Arabî'nin bu düşüncesini kabul etmesinin temelinde İbn Arabî'nin benimsediği şu prensip olabilir: Ölüm boğaza geldiğinde ve ahiret halleri görüldüğünde iman artık bir işe yaramaz. Ancak bu dünyada Allah'ın azabını görse ve iman etse her ne kadar azabı geri çevirmek anlamında dünyevi olarak bir işe yaramazsa bile ahirette geçerliliği vardır. Örneğin Firavun'un ve Nuh kavminin imanı bu türden bir imandır. Anlık ölümlerde ise O an'ın durumu geçerlidir. Hadiste geçtiği üzere *insanlar öldükleri konum üzerine diriltirler*⁷⁶ yani öldüğü anda mümin ise mümin olarak haşredilir; münkir ise münkir olarak diriltir.⁷⁷

SONUÇ

Bir sistemi kuran düşünür tenkitçileri ve savunucuları olmaksızın diğer insanlarca fark edilmesi, bilinmesi, tanınması ve hak ettiği üne kavuşması mümkün değildir. Batı'da da Doğu'da bu hep böyle olmuştur. Ortaya atılan yeni düşünce biçimi hele geleneklere ters düşüyorsa ses getirme ve tepkiler de o oranda artmaktadır. Tepkilere karşı göğüs germek veya en azından onları yavaşlatmak işi genelde kendisinden sonra gelen takipçileri tarafından gerçekleştirilmektedir.

Tez, antitez ve sentezin bir izdüşümü olan ifrat, tefrit ve vasatı veya diğer deyişle orta yolu bulma hususu da belki yeni geliştirilen, ortaya konan ve ifrat olarak görülen bu düşünce biçimlerinin ortaya çıkmasına bağlıdır. Ortaya çıkan yeni düşünce biçimi sayılabilecek vahdet-i vücûd anlayışı bir düşünme teorisi olması hasebiyle hem karşı çıkanlar hem savunular sayesinde hak ettiği bir konuma geldiği söylenebilir.

İbn Teymiyye öncülüğünde tenkide tabi tutulan ve günümüzde özellikle selefiye akımı taraftarlarınca söz konusu tenkit devam etmektedir. Ancak tenkide karşılık verenlerin ya teorik veya pratik açıdan eksik olduklarından ileri sürülen eleştirilere karşı yetersiz kaldığı görülmektedir. Oysa kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla önceki şârihlerin teorik olarak donanımları olduğu kadar pratik yönden de donanımlı olmaları münasebetiyle iyi derece savunma yaptıkları anlaşılmaktadır.

Savunma yapanların başında Sadreddin el-Konevî (ö. 1274), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 1309), Dâvûd el-Kayserî (ö.1350), Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Abdullah Bosnevî (ö.1644), Abdülğanî en-Nablûsî (ö. 1731) ve Molla Câmî (ö. 1492) gelmektedir. Câmî elliye yakın eserinde sürekli bu düşünceyi savunmuş, onu izah etmeye çalışmış ve ileri sürülen tenkitlere karşı cevap vermeye çalışmıştır.

⁷⁴ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 479-480; Hamid Algar, *Abdurrahman Câmî*, (Çev. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Hafsa Orhan), Litera, İstanbul, 2016, 124.

124; Bâharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 111-112.

⁷⁵ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 479-480. Krş. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 212.

⁷⁶ Müslim, İmam el-Hâfız Hucetü'l-İslam Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, *Sahih-u Müslim*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, 1998; Aynı Müellif, *Sahih-u Müslim*, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, Kitabu'l-Cenne, 83/2878.

⁷⁷ Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem*, 501-503; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 212.

Tenkitle ve cevaplar genelde dokuz-on başlık etrafında dönüp dolaştığı için bu bildiri de sadece bunlara yer verilmiştir. Yer verilen ve işlenen tartişmalı konular vahdet-i vücut, İnsanın Konumu ve İnsan-ı Kâmil Nazariyesi, Hz. İdris'in Hz. İlyas olarak gönderilmesi, Velâyet-Nübüvvet İlişkisi, Tenzih ve Teşbih Meselesi, İbadet Edilen Her Şeyde (Mabud) Hakk'ın Bir Vechinin Bulunması, Hz. İbrahim'in Oğlunu Kurban Etmesiyle İlgili Rüyası, Cehennem Ehlinin Durumu ve Azabın Ebedililiği Meselesi, Melek ve İnsan Arasındaki stnlk Tartışması ve Firavun'un İmanı Meselesidir.

Adı geçen meselelerde Câmî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinin kurucusu olan İbn Arabî'nin sadık bir takipçisi, yorumcusu ve savunucusu olduğu tespit edilmiştir. Yapılan eleştirilerin temelinde onun ne söylediğini tam olarak anlayamama yatmaktadır. Başka bir ifade ile tam olarak anlaşılmak isteniyorsa İbn Arabî gibi düşünmek, onun gibi hissetmek ve onun gibi görmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ALGAR, Hamid, Abdurrahman Câmî, (ev. Abdullah Taha Orhan-Zeynep Hafsa Orhan), Litera, İstanbul, 2016.

ALÛSÎ, Mahmud, Rûhu'l-Meânî, İhyâ-u Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tsz. XI,187.

BÂHARZÎ, Kemâleddin Abdlvasî Nizâmî, Makâmât-ı Câmî, (Haz. Veysel Başçı), İstanbul, 2016

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâ'îl, Sahîhu'l-Buhârî, Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut, 1993.

CÂMÎ, ed-Drretu'l-Fâhire, Thk. Ahmed Abdurrahim es- Salih- Ahmed Abduh Avez, Mektebetu's- Sekâfetu'd-Diniyye, 1. Baskı, Kahire, 2002.

....., Nureddin Abdurrahman, Bahâristân, Akçağ, ev. Adnan Karaismailoğlu, 3. Baskı, Ankara, 2004.

....., Aşk ve Şaraba Dâir Levâmî, (ev. Tâhiru'l-Mevlevî (Olgun), Haz. Halil Karabulut), İstanbul, 2016.

....., Bahâristân, Tsh. İsmail Hâkimi, Tahran, 1366 hş.

....., Divânı Kamil-i Câmî, Haz. Haşim Rıza, Pirz, Tahran, 1341 hş.

....., Divânı-Câmî, Messes-i İntişarat-i Nigah Tsh.. Muhammed Ruşen, 2. Baskı, Tahran, 1390 hş.

....., Divân-i Mollâ Câmî, Vezirhan, İstanbul, 1284 h.

....., Eşi'atü'l-Lema'ât, Beşir Diken Mat., Haydarâbâd, Tsz.

....., Eşi'atu'l- Lema'ât, Thk. Hadi Rustegar Mukkadem Gevheri, Kum, hş.1383.

....., İtikadnâme, ev. Duhânizâde Ali Çelebi, Haz. Mehmet Fatih akır, Semerkand, İstanbul, 2014.

....., İyilerin Tespihi (Subhatu'l-Ebrâr), ev. Hicabi Kırlangi, Kurtuba, 1. Baskı, İstanbul, 2011.

....., Kitab-u ed-Durratu'l-Fâhira, Kürdistanu'l-İlmiyye, Kahire, Tsz.

....., Lawaih, A Treatise On Sufism, Edward Harry William Meyerstein and Mirza Muhammad Kazvini, Oriental Translation Fund New Series Vol. XVI, London, Royal Asiatic Society, 22, Albemale Street, 1906.

....., Levâih, Tsh. Yan Rişar, Esâtîr, Tahran, 1383 hş.

....., Levâihu'l- Hak ve Levâimu'l- ışk, 1. Baskı, Meclisu'l- A'l-â li's-Sekâfe, Kahire, 2003.

....., Makamat-i Şeyhu'l İslam Hazret-i Hâce Abdullah Ensârî Herevî, Tsh. Fikri Selçûkî Herevî, Encümen-i Câmî, Kâbil, hk.1343.

....., Mecmuay-İ Mollâ Câmî, Asaduryân, İstanbul, 1309 h.

....., Mesneviy-i Heft Evreng, Tsh. Ağa Murtaza- Müderris Geylânî, Kitâpfurûş-i Sa'dî, 2. Baskı, Tahran, 1337 hş.

....., Mir'at-ül-Akaid (İnançlar Aynası),Çev. Tâhir-ül Mevlevî, Haz. Abdullah Işıklar, Orhan Mete-Koll. Şti. Mat. İstanbul, 1964.

....., Mollâ Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye), Salah Bilici, İstanbul, Tsz.

....., Molla Câmî'de Varlık (Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler), Ed. Abdulrahman Acer-Şamil Öçal, Litera, İstanbul, 2017.

....., Murakka'-i Ney Nâme-i Câmî, Tsh. Muzaffer Bahtiyar, Tahran, 1380 hş.

....., Nâmehâ ve Munşât-i Câmî, Miras-i Mektup, 1. Baskı, Tahran, 1378.

....., Nefahâtu'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs, Tsh. Mehdî Tevhidi Pûr, Kitapfurûş-i Mahmudî, 1337 hk.

....., Nefahatu'l-üns nin Hadarâti'l Kudüs (Mukaddes Makamlardan Huzur Nefesleri) Evliya Menkıbeleri, (Çev.: Lamiî Çelebi, Sad. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul, 2014.

....., Nefehâtü'l-Üns min Hazarati'l-Kudüs, eş-Şuûnu'l-Fenniye li Mektebet-i Şeyhi'l-Ezher, Kahire, 1989.

....., Nekdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nakşî'l-Fusûs, Tsh. William C. Chittick, Müessese-i Mutalat û Tahkikât-i Ferhengi, Tahran, 1370 hş.

....., Nekdu'n-Nusûs fi Şerh-i Nekşî'l- Fusûs, Tsh. Asim İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, Tsz.

....., Ney'in Feryadı (Nay- Nâme), Çev. Hoca Neş'et Efendi, Haz. Üzeyir Aslan, Sufi Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2007.

....., Resâlu's-Sûfiyye el-Mahtûta (RisaletuVahdeti'l-Vücûd kısmı),Haz. Said Abdulfettah, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

....., Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr, Tsh. Said Nefisî, İkbâl, Tahran, 1319 hş.

....., Risâle-i der Şerh-i Kaside-i Attâr, Tsh.: Said Nefisî, İkbâl, Tahran, hş.1319.

....., Risâletun fi'l-Vucûd, Müst. Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Hacı Abdülkerim b. Abdullah el-Ma'mûrî, Arşiv No: 06 Hk 2172/13, DVD No: 1327.

....., Risâletun fi'l-Vucûd, Müst. Ahmed Lutfi, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8221/4, DVD No: 539.

-, Risâletun Vucûdiyye, Milli Kütüphane-Ankara, Arşiv No: 6 Mil Yz A 8221/4, Dvd No: 539. Vrk. 36.
-, Rubâiler ve İlk Gazeller, Çev. M. Nuri Genç Osman, MEB, İstanbul, 1989.
-, Salaman ve Absal, (Çev.: Abdülvehhab Tarzî), İstanbul, 1985.
-, Serrişte-i Tariki Hâcegân, Tsh. Abdulhay Habibi, Encümen-i Câmî, Kabil, 1964.
-, Seyr u Sülûk ve Vahdet-i vücûda Dâir Levâih, Şemseddin Sivâsî, Haz. Melek Gündüz Karacan, Litera, İstanbul, 2016.
-, Sırlar Denizi Lüccetü'l-Esrâr, Çev. M. Ali Özkan, Semerkand, İstanbul, 2016.
-, Sûfilere Armağan (Tuhfetü'l-Ahrâr), Kurtuba, 1.Baskı, Çev. Yusuf Öz, İstanbul, 2009.
-, Şerh-i Beyt-i Hüsrev-i Dihlevî, Milli Kütüphane Ankara, Arşiv No: 03 Gedik 18420/2.
-, Şerh-i Rubâiyyât-i Câmî, Tsh. Mayil Herevî, Encümen-i Câmî, Byy., Tsz.
-, Şerh-u Mollâ Câmî (el-Fevâidu'z-Ziyâiyye), Tsh.: el-Yusuf Âbâdî, Nihâvendî, Kum, 1393 h.ş.
-, Şerhu'l- Arûz, Çev. Seyyid Ahmed Sâfi, Byy. İstanbul, 1267 h.
-, Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-Hikem, Tsh. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut, 2004.
-, Şerhun alâ Fusûsi'l- Hikem, Zaman Mat. İstanbul, 1304 h.
-, Şevâhidu'n-Nübüvve, Çev. Mehmed Şevket Eygi, Bedir, İstanbul, 2002.
-, Vücûd ve Vahdet-i Vücûda Dair Şerh-i Rubâiyyât, Çev.: Tahiru'l-Mevlevi, HZR.: Abdulrahman Acer, İstanbul, 2014.
- İBN ARABÎ, el-Futuhatu'l-Mekiyye, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Tsh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1999.
-, Fusûsu'l-Hikem, Tlkt. Ebu'l-A'lâ Afifi, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, Tsz.,
-, Fusûsu'l-Hikem'in Sırları, Çev. Ekrem Demirli, Kapı, 1.Baskı, İstanbul, 2014.
-, İnşau'd-Devâir, Mektebetu's-Sekâfiyye ed-Diniyye, Kahire, 1998.
-, Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî, el-Futuhatu'l-Mekiyye, el-Mektebtu'l-Arabiyye, Thk. Osman Yahya, 2. Baskı, Mısır, 1985.
-, Resâil-u İbn Arabî (Kitabu'l-Marife Kısmı) 4, Thk. Said Abdulfettah, İntişaratu'l-Arabî, Beyrut, Tsz. 198.
- İBN SİNÂ, Metafizik, Litera, İstanbul, 2013.
- İBN TEYMİYYE, Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l- kelâmiyye, Thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî, Mecme'u'l-Meliki'l-Fehd, Medine, 1426.
-, Buğyetü'l-mürtâd fî'r-red 'ale'l-mütefelsefe ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye, Thk. Mûsâ b. Süleymân ed-Düveys, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2001.
-, Câmî'u'l-Mesâil, Thk. Muhammed Azîz Şems, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke, 1422.

....., Der'u te'âruzî'l-'akl ve'n-nakl, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyad, 1991.

....., el-Cevâbü's-sahîh li-men Beddele dîne'l-Mesîh, Thk. Ali b. Hasen-Bşk. Dâru'l-Âsime, Riyad, 1999.

İBN TEYMİYYE, el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân, Thk. Abdülkâdir el-Arnaût, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımaşk, 1985.

....., el-Hasene ve's-Seyyie, Thk. Muhammed Cemîl Gâzî, Matba'atü'l-Medenî, Kahire, Tsz.

....., Emrâzü'l-kulûb ve Şifâühâ, Matba'atü's-Selefiyye, Kahire, 1402.

....., er-Red ale'l-Mantıkiyyîn, Dâru Tercemâni's-Sünne, Lahor, 1976.

....., er-Risâletü't-Tedmüriyye, Thk. Muhammed b. Avde es-Sev'î, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 2000.

....., İktizâü's-Srâti'l-Müstakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm, Thk. Nâsır b. Abdilkerîm el-Akl, Dâru İşbilyâ, Riyad, 1998.

....., Kitâbü'n-Nübüvvât, Thk. Abdülazîz b. Sâlih et-Tavyân, Advâü's-Selef, Riyad, 2000.

....., Kitâbü's-Safediyye, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Hüda'n-Nebevî-Dâru'l-Fazîle, Mensura-Riyad, Tsz.

....., Mecmû'atü'r-Resâil ve'l-Mesâil, Thk. M. Reşîd Rızâ, Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, Tsz.

....., Mecmû'u'l-fetâvâ, Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine, 2004.

....., Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmi'atü'l-İslâmiyye, Riyâd, 1986.

....., Muhtasarü'l-fetâva'l-Mısriyye li'bni Teymiyye, Thk. Abdülmecîd Selîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

....., Şerhu'l-'Akîdeti'l-İsfahâniyye, Thk. İbrâhîm Sa'îdây, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995.

....., Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, el-Fetâva'l-kübrâ, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

ÎCÎ, Adudu'd-dîn Abdurrahman b. Ahmed, el-Mevâkîf, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, Tsz.

İMÂM-I RABBÂNÎ Ahmed-i Fârûkî Serhendî, Mektubat, (Arapçaya Çev. Muhammed Murad-el Kazânî el-Menzilevî), İhlas Vakfı, İstanbul, 2002.

KADI ABDULCEBBAR b. Ahmed, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3.Baskı, Kahire, 1996.

KARTAL, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı", Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 59-80.

MEVLÂNÂ, Celalettin er-Rûmî, Mesneviy-i Manevî, Neşr-i Tulû', Tahran, hş. 1370.

MUHAMMED b. Abdurrahmân b. Kâsım, el-Müstedrek 'alâ Mecmû'i Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye, yyy. 1418.

MÜSLİM, İmam el-Hâfız Hucetü'l-İslam Müslim İbnü'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, Sahih-u Müslim, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Riyad, 1998.

MÜSLİM, Sahih-u Müslim, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.

SANCAR, Faruk, Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği, Sarkaç, Ankara, 2011.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, “Abdülkerîm el-Cîlî”, DİA, I, 250.

ŞAHİNOĞLU, M. Nazif, “Alâüddevle-i Simnânî”, DİA, II, 346.

TEFTÂZÂNÎ Sâdu'd-dîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, Şerhu'l-Mekâsîd, Thk. Abdurrahman Ömeyra, Alemu'l-Kutub, 2.Baskı, Beyrut, 1998.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, Sünen-i Tirmizî, Sahnûn-Çağrı, 2.Baskı, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, İstanbul, 1992.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa Sünenü't-Tirmizî, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Bşk. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, Mısır, 1962-1977.

ZEYYÂT, Ahmet Hasan-Bşk., Mu'cemu'l-Vesît, Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, 4. Baskı, Kahire, 2004.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

İSLÂM HUKUKUNDA GAYRİ MÜSLİMLERİN İBADETHÂNELERİNE DAİR
HÜKÜMLER

Zübeyir ASLAN*

Öz

İbadethânelerin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir. Hz. Âdem'den itibaren insanların, ibadetlerini düzenli olarak icra etmek amacıyla çeşitli ibadethâneler edindikleri bir gerçekliktir. Nitekim Kur'ân'da Yahudi, Hıristiyan, müşrik ve Müslümanların ibadet edindikleri mekânlar bildirilmiştir. Kur'ân ve Sünnet'ten beslenen İslâm hukukunun, gayri müslimlere tanıdığı haklar arasında, onların kendi ibadethânelerini kurma/yönetme hürriyeti de vardır. Bu itibarla İslâm coğrafyasında Müslümanlarla birlikte yaşayan gayri müslimlerin ibadethânelerine yönelik fikhî ilgilendiren çeşitli tasarruflar söz konusudur. Nitekim fikhî sayesinde, bazı istisnalar hariç gayri müslimlerin ibadethânelerini istedikleri yerde inşa etmelerine müsaade edilmiştir. Zorunlu bazı durumlar haricinde var olan ibadethâneler yıkılmamış veya mescide dönüştürülmemiştir. Keza Müslümanların veya gayri müslimlerin; gayri müslim ibadethânelerine vakfetme, vasiyet etme, arsa kiralama-satma gibi hususlar ile Müslümanların bu ibadethânelerde ibadet etmeleri, içinde çalışmaları, buraları ziyaret etmeleri gibi durumlar hakkında da fukaha çeşitli izahlar yapmışlardır. Biz bu makalede fikhîn gayri müslim ibadethânelerine yönelik hükümlerini ele aldık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Ehl-i Kitâp, Gayri Müslim, İbadethâne.

JUDGEMENTS OF ISLAMIC LAW ON NON-MUSLIM TEMPLES

Abstract

In the most general sense, the history of sanctuaries, regardless of their religion, is as old as the history of humanity. It is a reality that since Adam, people had various sanctuaries in order to perform their worship regularly. As a matter of fact, the places where Jews, Christians, polytheists and Muslims worship were reported in the Quran. Among the rights granted to non-Muslims by Islamic law, which is fed by the Quran and Sunnah, is the freedom to establish / manage their own prayers. In this respect, there are various acts concerning fiqh regarding the worship of non-Muslims living with Muslims in the Islamic geography. As a matter of fact, thanks to fiqh, except for some exceptions, non-Muslims are allowed to build their sancuaries wherever they want.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi:25/05/2021, Accepted / Kabul Tarihi:30/08/2021

* Dr., Diyarbakır / Çınar Müftülüğü, e-posta: zubeyrmejd@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4834-8749>

Except for some compulsory cases, the existing places of worship were not demolished or converted into mosques. Likewise, Muslims or non-Muslims; They also made various explanations on the issues such as devoting to non-Muslim sanctuaries, bequeathing, renting-selling land, and the situations such as Muslims worshipping in these places of worship, working in them, visiting these places. In this article, we discussed the provisions of fiqh regarding non-Muslim sanctuaries.

Keywords: Islamic Law, Ehl-i Kitap, Non-Muslim, Worship.

Giriş

Kullukla muhatap olan insanların Yaradana belli mekânlarda ibadet etmeleri hemen hemen bütün dinlerde var olan bir olgudur. Bu itibarla toplumların bulunduğu her yerleşim merkezinde dinlerin nişanesi olan ve özel olarak geliştirilen ibadethâneler inşa edilmiştir. İnsanlar, kutsadıkları söz konusu ibadethânelere gitme ve orada kulluk ve acziyetlerini gösterme ihtiyacı hissetmişlerdir. İbadethânelere duyulan ilgi sayesinde ma'bedler, varlığını hep korumuştur. İbadethâne gibi kutsal yerler, toplumların dinî hayatının merkezi sayılan ve onların hayatına yön veren, anlam kazandıran yerlerdir. İnsanlar, ibadethânelerde sergiledikleri kulluğu, başka yerlere nazaran daha derin hissederler. Çünkü insanların zihninde kutsal yerler, ilahi âlemle dünyevi âlemin kesiştiği, kişinin kendisini ilahi huzurda hissettiği mekânlar olarak yer edinmiştir.¹ Bu nedenle günah işlerken aklına gelmese de ibadethâne de tevbe/dua ederken insanın Yaradana kendini daha yakın hissettiği bir vakiadır. İnsanların inanç temayüllerini konu edinen bazı istatistiklere göre² dünya nüfusunun büyük çoğunluğu günümüzde bir dine inanmaktadır. Nitekim dünyanın hemen her yerinde insanların ibadetlerini yapmadıkları bir tapınak veya ibadethânenin bulunmadığı yerleşim merkezinden söz etmek mümkün görünmemektedir.³

Geçmişten-günümüze kadar, içinde bulunduğumuz ve Ortadoğu diye tabir edilen coğrafya dâhil birçok din ile bu dinlerin ibadethâneleri birlikte varlığını sürdürmüştür. Nitekim Arabistan yarımadasında İslâm dininin yayılmaya başladığı dönemde, Kur'ân'da isimleri zikredilen Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Sâbiîlik ve bir kısım müşriklerin ibadethâneleri mevcuttu. Bu sebeple-İslâm hukukunun adı geçen dinlerdeki ibadethâne hükümleri sayesinde diğer tüm gayri müslim ibadethânelerine dair bir disiplini meydana gelmiştir. Kur'ân'da bahsedilen dinler ehl-i kitap olan dinlerdir. Bununla birlikte İslâm hukukunun bu hususta vazettiği hükümler genel olup İslâmî kaynaklarda adı geçsin veya geçmesin bütün gayri müslim ibadethânelerini de kapsadığını söylemek mümkündür.

¹ Ahmet Güç, *Dinlerde Ma'bed ve İbadet*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2005, s. 19-20.

² https://tr.wikipedia.org/wiki/Ülkelere_göre_dinler (Erişim Tarihi: 03/05/2021).

³ Diyanet Dergi, https://dosya.diyaret.gov.tr/DYYSDDosya/Dergiler/Aylik/2001/ekim_2001.pdf (Erişim Tarihi: 30/04/2021)

İslâm literatüründe “ma’bed”e ilişkin hükümleri fûru fıkha dair kaynaklarda bulmak mümkündür. Zira bu konu fikhin “cihâd”, “siyer”, “cizye” gibi başlıkları altında işlenmiştir. Ayrıca ilk dönemlerde İbn Kayyım (ö. 751/1350), gayri müslim ve ma’bedlerine ilişkin hükümleri kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir ki o, “Ahkâmü ehli’z-zimme” adında bu konuya münhasır müstakil bir çalışma yapmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha sonraki dönemlerde; Demenhûrî (ö. 1192/1778) tarafından “İkâmetü’l-hucce’ti’l-bâhire alâ hedmi kenâisi Masr ve’l-Kahire”; İsmâil b. Muhammed el-Ensârî (ö. 1417/1996) tarafından “Hükmü binâi’l-kenâis ve’l-maâbidi’ş-şirkiyye fi bilâdi’l-müslimîn” ve 2009 yılında Abdurrahmân b. Dahîl el-‘Usaymî tarafından “Ahkâmü’l-maâbidi dirâsetün fikihiyye mukarene” isimli eserler telif edilip neşredilmiştir.

A. İBADETHÂNE KAVRAMI VE TANIMI

1. İbadethânenin Sözlük ve Terim Anlamı

“İbadethâne” kelimesi, kökeni itibariyle Arapça-Farsça bileşik isimden meydana gelmiştir.⁴ Bu tabir, Arapça “ma’bed” kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Sözlükte “ma’bed”; “boyun eğmek, kulluk etmek, teslim olmak” anlamındaki ‘a-b-d kökünden türeyip “tapınak, tapınılan yer” anlamına gelen ism-i mekândır.⁵ İslâmî kaynaklarda “معبد /ma’bed” kavramı gayri müslimlerin ibadethâneleri anlamında kullanılmakla birlikte, Kur’ân’da söz konusu ibadethâneler için; صوامع/savâmî’ (tekili savmaa), بيع/biya (tekili bîa), صلوات/salavât (tekili salât) kavramları kullanılmıştır.⁶ Bu sebeple “ma’bed” kavramı İslâm terminolojisinde ve örfte daha çok diğer dinlerin ibadethânelerine verilen isim olarak bilinmektedir.⁷ Keza ıstılahta, ibadethâneler bazı dinler tarafından verilen has isimleriyle anılmıştır. Nitekim İslâmî kaynaklarda; Hıristiyan ibadethânesine “kenîse”,⁸ Yahudi ibadethânesine “kennis”⁹ denilmiştir. Ülkemizde gayri müslim ma’bedlerinden; Hıristiyanların ibadethânesine “kilise”,¹⁰ Yahudilerin ibadethânesine “sinagog” ve “havra”¹¹ denilmektedir. Bir terim olarak ibadethâne; “hangi dinden olursa olsun ibadet yeri, ibadete mahsus bina”,¹² “ehl-i kitap

⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul 2005, s. 587.

⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Darü’l-maârif Yayınları, Kahire tsz., c. 4, s. 2780; Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhü’l-münîr*, Darü’l-fayhâ Yayınları, Dımaşk 2016, 331; Komisyon, *el-Mu’cemü’l-vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, c. 2, s. 579; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 241.

⁶ Hac, 22/40.

⁷ Güç, *Dinlerde Ma’bed ve İbadet*, s. 220.

⁸ Abdurrahmân b. Dahîl Usaymî, *Ahkâmü’l-ma’âbid*, Künûzü İşbiliyâ Yayınları, Riyâd 1420, s. 21.

⁹ Usaymî, *Ahkâmü’l-ma’âbid*, s. 21.

¹⁰ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 220.

¹¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2019, 509; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 162.

¹² Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1899, s. 1369.

ile putlara tapanların ibadet ettikleri yer”,¹³ “bir dine bağlı olanların belirli zamanlarda toplu olarak veya tek başlarına ibadet etmeleri için yapılmış özel bina”¹⁴ ile “çeşitli dinlerde tapınmak için yapılan yapı, tapınak”¹⁵ anlamlarına gelmektedir. İslâm kaynaklarında adı geçen ibadethânelere, beytülmidrâs, beytüssanem, beytünnâr da denilmiştir.¹⁶ Günümüzde genel olmamakla birlikte, Batı dillerindeki “temple”ın karşılığı olarak kullanılan “ibadethâne” kavramıyla; mescidler, kiliseler, havralar ve diğer tapınaklar kastedilmektedir.¹⁷

2. Hıristiyan İbadethânesinin Tanımı

Klasik İslâmî kaynaklarda Hıristiyan ibadet yerlerini karşılamak üzere “bîâ”¹⁸, “kenîse”¹⁹ ve “deyr”²⁰; manastır karşılığında da “savmaa”²¹ kavramları kullanılmaktadır. Hıristiyanlıkta, uzlete çekilmek amacıyla inşa edilen “kalâya” ise minare gibi yüksektir ve rahipler için inşa edilir.²² “Bîâ”, İbn Abbas (ö. 68/687) hariç müfessir ve dilcilerin birçoğuna göre, Hıristiyanların ibadethânesine verilen isimdir. “Deyr” de Hıristiyanlara özel bir ibadethânedir ve şehrin dışında, ruhban sınıfı için inşa edilir. Deyr’de herkes toplanabilirken, kalâya’da sadece bir kişi tek başına kalır.²³ İbn Kayyım’a göre, “savmaa” Sâbiîlerin, “bîâ” Hıristiyanların, “salavât” Yahudilerin ibadethânelerine verilen isimdir.²⁴ Ancak İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) göre “savmaa” Hıristiyan ruhban sınıfının kullandığı küçük ma’bedlerdir.²⁵ Aynî’ye (ö. 855/1451) göre de “savmaa” Hıristiyanların ruhban sınıfına ait olup, genel ibadethânelerine “kenîse” veya “bîâ” denir.²⁶ Günümüz Türkçesinde Hıristiyan ibadethânesi için “kilise” kavramı kullanılmaktadır.

¹³ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 21.

¹⁴ Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*, 1369; Güç, *Dinlerde Ma'bed ve İbadet*, 13; Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 21.

¹⁵ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 331.

¹⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye Yayınları, Beyrut 2014, c. 2, s. 116-118; Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi Şerhi sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dârü'l-fıkr Yayınları, Beyrut 1993, c. 1, s. 531.

¹⁷ Güç, *Dinlerde Ma'bed ve İbadet*, s. 223.

¹⁸ Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dârü İbn Kesîr Yayınları, Dımaşk 2002, “Salat”, 54; Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Humus 1969, s. 30.

¹⁹ Buhârî, *Salât*, “Salât”, 48, 54; Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhü'l-Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dârü İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut 1955, “Mesâcid”, 16, 17.

²⁰ Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, “Birr”, 7; “Fiten”, 119; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Edeb”, 44; “Melahim”, 15.

²¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Edeb”, 44; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasît*, c. 1, s. 523.

²² İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 118.

²³ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 118; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)* Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye Yayınları, Riyad 2003, c. 6, s. 327.

²⁴ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 118.

²⁵ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 29.

²⁶ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-fıkr Yayınları, Beyrut tsz., c. 4, s. 191.

3. Yahudi İbadethânesinin Tanımı

Arapça'da daha sonra "kennis"²⁷ dönüştürülen Yahudi ibadethânesinin adı olan "salavât",²⁸ Kur'ân-ı Kerîmde *bâa* ve *mescid* kavramlarıyla birlikte zikredilen ma'bed isimlerindedir: "...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar (salavât) ve mescidler muhakkak yerle bir edilirdi..."²⁹ Türkçede Yahudi ibadethâneleri için "sinagog" ve "havra" kavramları kullanılmaktadır. Yunanca kökenli bir kelime olan sinagog (synagogue), "toplanma, dua ve ibadet yeri" anlamına gelip Müslümanlardaki "mescid" kelimesinin anlamını ifade etmektedir. Havra ise, kökeni İbrânîce olup "birlik, grup, cemaat" anlamına gelmektedir.³⁰

4. Mecûsî İbadethânesinin Tanımı

Mecûsî ibadethânesinin Arapça'daki herhangi özel bir ismine rastlayamadık. Ancak onların ibadethânesi için Beytü'n-nâr (Âteşkede) veya Ma'bedü'l-Mecûs kavramları kullanılmıştır.³¹ Âteşkede, Mecûsîlerin tapınaklarını ateşin içinde korudukları, sürekli olarak bir ateşi yaktıkları yerin özel adıdır.³² Bunlar Âteşgâh veya Ateş Tapınağı olarak da bilinmekte olup, Mecûsîlerin (Zerdüştilerin) ateşi tazim ettikleri özel yapının adıdır.³³ Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta, Vendidad bölümündeki dolaylı bir anlatımla ateş tapınaklarından bahsetmektedir.³⁴ İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten farklı olarak, âteşkedeler, Mecûsîlerin hem ibadet yeri olarak hem de Tanrı Ahura Mazda'nın sembolü olarak kabul edilen ve devamlı yakılan kutsal ateşin muhafazası için inşa edilmiştir.³⁵ Özellikle Sâsânîler³⁶ döneminde, sıralaması günümüzde de aynı şekilde devam eden âteşkedelerin dereceleri din adamları tarafından standardize edilmiştir.³⁷ Bu tasnife göre Âteş Behram, Âteş Adaran ve Âteş Dâdgâh olmak üzere üç âteş vardır.³⁸

5. Sâbiî İbadethânesinin Tanımı

Bazı İslâmî kaynaklarda Sâbiîlerin ma'bedine "salavât" denmiştir.³⁹ Sâbiîler kendi ma'bedlerine "Mandi" ya da "Manda" kavramlarını kullanmaktadırlar. Kutsal

²⁷ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 22.

²⁸ Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, s. 349.

²⁹ Hac, 22/40.

³⁰ Baki Adam, *Dinler Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2019, s. 97-98; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 509; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 162.

³¹ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 35.

³² Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008, s. 104.

³³ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 252.

³⁴ Mary Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire" (XCV, 1975), sy 95/455.

³⁵ Ahmet Güç, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Ma'bed*, Ankara 2003, c. 27, s. 277.

³⁶ 226-651 yılları arasında hüküm süren bir İran hânedanı (Esko Naskali, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Sâsânîler*, İstanbul 2009, c. 36, s. 174.

³⁷ Jamsheed Choksy K., "Encyklopedia of Religion", *Ateshgah*, USA 2005, s. 569.

³⁸ James Hope Moulton, *The Treasure Of The Magi A Study Of Modern Zoroastrianism*, Bombay 1917, s. 142.

³⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, c. 4, s. 191.

metinlerinde bu isim aynı zamanda *Bimanda* ya da *Bitmanda* şeklinde de geçer.⁴⁰ Bu terimin, Sâbiîlerin kendilerine isim olarak kullandıkları Mandenler teriminin de kökeni olan Manda (hikmet, bilgi) teriminden türetilmiş olduğunu ifade edenler olmuştur.⁴¹ Sâbiî literatüründe *Maşkna* terimi de Sâbiî ma'bedleri için kullanılan bir yer ismidir.⁴² Sâbiîler'in ibadethânesi, diğer dinlerdekinin aksine içerisinde tapınılan ya da ibadet edilen yer değildir. O, daha ziyade ışık âleminin yeryüzündeki bir sembolü olarak kabul edilen sembolik bir yapıdır.⁴³

B. İBADETHÂNELERE AİT HÜKÜMLER

İslâm evrensel olan, vakiya duyarsız kalmayan, dinler arasında problemlere pratik çözümler üreten ve insan doğasıyla en fazla uyumlu olan din iddiasındadır. Bu sebeple İslâm'ın diğer din ve milletlerin ibadethâneleri hakkında kendine has bir bakış açısıyla oluşturduğu ma'bed ahkâmı bulunmaktadır. Bu başlıkta İslâm hukukunun gayri müslim ibadethânelere yönelik çeşitli hükümlerine değinilmiştir.

1. İlk Dönemlerde Ehl-i Kitab'a Tanınan İbadethâne Hürriyeti

İslâm, âlemşümül daveti açısından ilk dönemlerden itibaren Müslümanlarla gayri müslimlerin birbirlerine kaynaşmalarını ve bir arada yaşamalarını temel bir ilke kabul etmiş ve bunu başarmıştır. Gayri müslimler, "vatandaş" sıfatıyla İslâm devletine intisap ederek, başta ibadet etme ve ibadethâne kurma özgürlüğü olmak üzere onun himayesi altında serbestçe yaşama hakkına sahip olmuşlardır.⁴⁴ Müslümanlarla gayri müslimler bunu çeşitli zaman ve mekânlarda "zimmet sözleşmesi" adı altında güvence altına almışlardır. Nitekim vahyin ışığında, Müslümanların ehl-i kitab olan gayri müslim kadınları nikâhlamaları ve kestikleri hayvan etlerini yiyebilmeleri, sağlanan güvenin toplum nezdindeki yansımaları olarak değerlendirilebilir. Gayri müslimlere ait hakların tanınması, Hz. Peygamber tarafından hazırlanan Medine Vesikası ve Veda Hutbesiyle belgelendirilmiştir.⁴⁵ Hz. Peygamber, Medine'de Yahudilerin Beytülmidrâs denen bir mekânda Tevrat okuduklarını öğrenmiş⁴⁶ ve O, bu yere yönelik olumsuz herhangi bir tavır sergilememiştir. Aksine bizzat kendisi Yahudilere, İslâm'ı anlatmak için Beytülmidrâs'a gitmiştir.⁴⁷ Keza Hz. Peygamber Medine'de karşılaştığı Necranlı Hıristiyanlarla yaptığı sulh anlaşmasında, ibadethânelere dokunmayacağını, dahası

⁴⁰ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016, s. 199.

⁴¹ Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s. 199.

⁴² Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s. 199.

⁴³ Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s. 199-200.

⁴⁴ Ahmet Özel, *Dârulislâm Dârulharb (İslâm Hukukunda Ülke Kavramı)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 213.

⁴⁵ Buhârî, *Salât*, "Cizye ve Muvadae", 58; "Cihâd ve Siyer", 174; Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Edeb", 111.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi Şerhi sahîhi'l-Buhârî*, c. 16, s. 329.

⁴⁷ Ebu Muhammed Abdilmelik el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Mısır 1955, s. 522.

dinlerinin Allah Resûlünün teminatında olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Müslümanların diğer din müntesipleriyle yaşayabildikleri, Hulefâ-yi Râşidînin tatbikatıyla devam etmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Şam'a İslâm ordusunu gönderdiğinde komutanlarına, orada bulunan Yahudilere ait ibadethâneler, manastırlar ve kendilerini ibadete adanmış olan kimselere kötülük etmemelerini tembih etmiştir.⁴⁹ Aynı dönemlerde Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ile Hîreliler arasında yapılan ahitnamede, namaz vakitleri hariç, Hıristiyanların diledikleri gün ve saatte ibadethânelerinde çan çalabilecekleri ve bayram günlerinde çarmıhı dışarı çıkarabilecekleri belirtilmektedir.⁵⁰ Hz. Ömer, sahâbilere zimmîleri korumalarını ve onlara verdikleri sözleri tutmalarını tavsiye etmiştir.⁵¹ Onun halifeliği döneminde Amr b. Âs (ö. 43/664) ve maiyetindeki sahabiler, Mısır'daki ibadethânelerde bulunan putları çıkarmaya teşebbüs etmediler.⁵² Fethedilen İskenderiye için yapılan anlaşmada da kiliselerin himaye edileceği bildirilmektedir.⁵³ Dımaşk'ta ganimet olarak verilen bir kiliseyi Hz. Ömer'e şikâyet eden Hıristiyanlara, Hz. Ömer kiliseyi Müslümanlardan alarak iade etmiştir.⁵⁴ Keza Beytûlmakdis'in sulh anlaşmasını imzalayan Hz. Ömer, şehrin piskoposuna verdiği ahitnamede; hasta ve sağlıklı bütün fertleri hakkında güvence verip kiliselerinin tahrip edilmeyeceğini, oralara ait arsa ve mallara dokunulmayacağını, kimsenin dini kabule zorlanmayacağını garanti etmektedir.⁵⁵ Nitekim Makrîzî'ye (ö. 845/1441) göre, Hz. Ömer, kilisenin dışına çıkıp kapının eşliğinde namaz kılmış, sonra patriğe hitaben şunları söylemiştir: "Şayet kilisede namaz kılsaydım, benden sonra Müslümanlar, 'Ömer burada namaz kıldı' diye kiliseyi alırlardı."⁵⁶ İyâz b. Ğanm'ın (ö. 20/641) Halep halkıyla yaptığı antlaşmada; kendileri, malları ve kiliseleri için "emân" verildiği rivayet edilmektedir.⁵⁷ Aynı komutan tarafından er-Ruha ve Cezîre halkları için yapılmış antlaşmalara göre, kiliseleri ve çevresindekiler onlara ait olacaktır.⁵⁸ Hz. Ali de kanlarının ve mallarının korunması hususunda Müslümanlarla zimmîlerin eşit seviyede olduklarını, zira zimmîlerin bunun için cizye'ye

⁴⁸ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, Dârü'l-marife Yayınları, Beyrut tsz., s. 72-73; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut 1998, c. 3, s. 555; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Harâc", 30; Ali Bakkal, *İnanç Özgürlüğü Açısından Ma'bedlere ve Manevi Değerlere Saygı (Sempozyum)*, Çanakkale 2010, s. 209.

⁴⁹ Muhammed Ebû Zehre, *İslâm'da Beşeri Münasebetler*, (Terc. Hüseyin Algül-Osman Şekerci), Şamil Yayınları, İstanbul tsz., s. 173.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, s. 143.

⁵¹ Abdülkerîm Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kuds Yayınları, Bağdat 1982, s. 88.

⁵² Yusuf Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, Dârü'l-kalem Yayınları, Kuveyt 2009, c. 4, s. 806.

⁵³ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 183.

⁵⁴ Muhammed Kürd Ali, *el-İslâm ve'l-hadâretü'l-arabiyye*, Kahire 1968, c. 2, s. 179.

⁵⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Tarihü'l-umem ve'l-mülûk*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 1997, c. 2, s. 449; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, s. 161, 190-191.

⁵⁶ Takiyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkadir el-Ubeydî Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri hitâti ve'l-âsâr*, (thk. Halil Mansur), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 1998, c. 4, s. 408.

⁵⁷ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, s. 160.

⁵⁸ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, s. 167.

tabi tutulduklarını söylemiştir.⁵⁹ Aynı şekilde İslâm tarihinde Endülüs İslâm Devleti ile Toledo şehrinde farklı dinlere ait kilise, mescid ve havra bir arada bulunmuştur. Keza Osmanlı tarihinde, birçok mezhebiyle Hıristiyanlar, Ermeniler, Yahudiler ile Yezîdîler, Müslümanlarla birlikte yaşayıp, genel anlamda bunlara iç hukuklarında özerklik verilerek kendi ibadethânelerini kurma ve yönetme hakkı tanınmıştır.

Günümüzde de gayri müslim hakları, Müslüman devlet ve kurumların çeşitli yasal beyannameleri ile tanınmaktadır. Bu itibarla İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimler, genel anlamda hem ibadetlerinde/ibadethânelerinde hem de çeşitli tasarruflarında özgürce yaşamaktadırlar.

2. Cezîretülarab'da Gayri Müslim İbadethânelerinin Durumu

İslâm terminolojisinde "Cezîretülarab"⁶⁰ olarak bilinen Hicaz bölgesinde inşa edilecek gayri müslim ma'bedlerine cevaz verilmemiştir. Bu itibarla, Cezîretülarab'da inşa edilecek gayri müslim ibadethânelerinin inşası ile bakım-onarımı, en baştan beri tartışılan konular arasında yer almıştır. Bu husus, rivayet edilen bazı hadislerle dayandırılmaktadır: "Resûlüllah (s.a.v.), Yahudilerin Cezîretülarab'dan çıkarılmasını emretti."⁶¹; "Cezîretülarab'dan Müslüman hariç Yahudi ve Hıristiyanları mutlaka çıkaracağım."⁶²; "İslâmiyet'te, kadından uzak durmak ve kilise inşa etmek yoktur."⁶³; "Arap diyarında iki din bir araya gelmez."⁶⁴; "Cezîre'de iki din bir arada bulunamaz."⁶⁵

Yukarıda verilen hadislerin vürûd sebebi, Yahudilerin Mekkeli müşriklerle işbirliği yaparak Müslümanlarla yaptıkları sözleşmeyi ihlal etmeleridir. Bu sebeple bazı fakihler Cezîretülarab'dan genel anlamda gayri müslimlerin çıkarılması gerektiğini, Cezîretülarab içerisinde bulunan Müslüman memleketlerde ibadethâne inşa etmenin

⁵⁹ Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*, s. 88-89.

⁶⁰ Ebu Ubeyde'ye (ö. 209/804) göre; Cezîretülarab'ın uzunluğu, Tihâme'nin en uzak yerlerinden Hafer-i Mûsâ denilen yere kadar, genişliği ise Yebrin-Semâve arasındır. Ahbâr râvisi Asma'î'ye (ö. 216/831) göre; Cezîretülarab'ın uzunluğu, Şam taraflarından Ebyen Adeni'ne kadar, genişliği ise, Cidde ve ardından gelen deniz kıyısından Irak kırsalına kadardır. Endülüslü coğrafya âlimi Bekrî'ye (ö. 487/1094) göre; Cezîretülarab Mekke, Medine, Yemen ve Yemâme'yi kapsamaktadır. (Muhammed Bahâdır b. Abdillâh Zerkeşi, *İ'lâmü's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*, (thk. Mustafa el-Merâğî), Kahire 1996, s. 76-77; Diğer bazı kaynaklara göre de Cezîretülarab beş kısımdan/bölgeden ibarettir: Tihâme, Necd, Hicaz, Arud ve Yemen. Bunlardan Tihâme, Hicaz'ın güneyidir. Necd, Hicaz-Irak arasına düşen bölümdür. Hicaz, içinde Medine ve Uman'ın olduğu ve Yemen'den başlayıp Şam'da biten bölümdür. Arud, Yemâme'den Bahreyn'e kadarki bölümdür. Yemen ise, Tihâme'den sonraki bölümdür. (Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, s. 104-105.; Günümüzde ise içerisinde tamamı Arap Müslümanların yönetiminde olan yedi bağımsız devleti barındıran Cezîretülarab 3.184.515 km²'yi kapsamaktadır. Kudret Büyükcoşkun, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Cezîretülarab*, İstanbul 1991, c. 3, s. 252.

⁶¹ Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, "Cihâd ve Siyer", 1767; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü Tirmizî)*, (thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf), Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, "Siyer", 1606.

⁶² Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, "Cihâd ve Siyer", 1767; Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü Tirmizî)*, "Siyer", 1607; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3030.

⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 2003, c. 10, s. 24.

⁶⁴ Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Kahire 1950, s. 217.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnavût), Müessesetü'r-risâle Yayınları, Beyrut 2001, c. 2, s. 395.

caiz olmadığını savunurlar. Nitekim bu görüşte olan İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre, Müslümanların şehirleştirdiği yerlerde ma'bed inşa etmek caiz değildir.⁶⁶ Hanefiler'den İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre, ister köy ister şehir olsun Arap yurdunda kilise ve bâlar buldukları yerde bırakılmaz (yıkılmalıdır).⁶⁷ Kâdîhan (ö. 592/1196), kırsal bölge (kurâ) ile şehirdeki (masr) ma'bedler hakkında farklı yorumlar yapmıştır. Ona göre, gayri müslimlerin kırsalda bulunan eski bâları yıkılmaz. Yıkılmış olanlar da herhangi bir ekleme yapılmadan eskisi gibi onarılabilir.⁶⁸ Mevsilî'ye (ö. 683/1284) göre, gayri müslimler İslâm ülkesinde kilise ve havra inşa edemezler. Ancak yıkıldığında onarabilirler.⁶⁹ İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre, Müslümanların şehirleştirdiği yerlerde gayri müslimlerin ibadethâne inşa etmelerine izin verilmez.⁷⁰ Şâfiî fukahaya göre de, gayri müslimlerin Hicaz'da ikamet etmelerine izin verilmez. Dolayısıyla burada ibadethâne inşa edemezler.⁷¹ Nitekim Şâfiî fakih Taberî (ö. 310/923), zimmîlerin Hicaz toprağında kilise ihdas edemeyecekleri hususunda âlimler arasında icma vardır,⁷² demektedir. Keza Şâfiî fakih Mâverdî (ö. 450/1058), Dârü'l-İslâm'da bâ ve kenîselerin ihdas edilemeyeceğini, edilse bile yıkılacağını söylemektedir.⁷³ Şâfiîler'in müteahhirîn fakihlerinden Ensârî'ye (ö. 926/1520) göre de Cezîretülarab'da bulunan ve Müslümanlar tarafından inşa edilen Bağdat, Kûfe, Basra ile sonradan halkı Müslüman olan Medine ve Yemen gibi yerlerde kilise, bâ ve savmaa benzeri ibadethâneler ihdâs edilemez.⁷⁴ İbn Müflih (ö. 736/1362) de Hanbelîler'in cumhur görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: Barış yoluyla alınan ve zimmet sözleşmesine eklenenler hariç, gayri müslimler ma'bed inşa etmekten men edileceklerdir.⁷⁵ Ezher şeyhi Demenhûrî'ye (ö. 1192/1778) göre, Müslümanların inşa ettikleri şehirler ile anveten (zor kullanılarak) alınan ve devlet başkanının fetihten sonra eski gayri müslim sahiplerine verilmesini uygun görmediği köylerde kilise, bâ ve savmaa gibi ibadethâneler inşa edilemez.⁷⁶

Günümüz fakihlerinden Zeydân'a göre de Kûfe, Basra ve Bağdat gibi Müslümanların inşa ettiği kasaba ve şehirlerde, gayri müslimler için ma'bed inşa etmek

⁶⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 1995, c. 3, s. 436.

⁶⁷ Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*, Beyrut 1937, c. 4, s. 140.

⁶⁸ Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhan*, Beyrut 2009, c. 3, s. 535.

⁶⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*, c. 2, s. 389.

⁷⁰ Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 2003, c. 6, s. 58.

⁷¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü'l-marife Yayınları, Mısır 1989), c. 5, s. 423; Cemalüddin Yusuf b. İbrâhim Erdebîlî, *el-Envâr li a'mâli'l-ebâr*, Mektebetü't-ticâriyeti'l-kübrâ Yayınları, Mısır tsz., c. 2, s. 364.

⁷² Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, Leiden 1933, s. 236.

⁷³ Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (thk. Ahmed Câd), Dârü'l-hadis Yayınları, Kahire 2006, s. 226-227.

⁷⁴ Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya Ensârî, *Esna'l-metâlib fi şerhi ravdi't-tâlib*, Byy. 1895, c. 4, s. 219.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Kitâbü'l-furu ve maahü Tashîhu'l-furu*, (thk. Raid Sabri b. Ebî Alfa), Beytü'l-efkâr ed-devliyye Yayınları, Ammân 2004, s. 1616.

⁷⁶ Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf el-Mezâhibî Demenhûrî, *İkâmetü'l-hucce'ti'l-bâhire alâ hedmi kenâisi Masr ve'l-Kahire*, Kahire 2012, s. 101.

asla caiz değildir.⁷⁷ Ona göre ayıca zimmîler Hicaz toprağında yeni kilise ihdas edemezler.⁷⁸ Karadâvî bu konuda şunları söylemektedir: “Arap yarımadasının spesifik bir durumu bulunmaktadır. Zira Allah Teâlâ, oranın yeryüzünde İslâm dini ve Allah’ın birliğini temsilen bir kale olmasını irad etmiştir. Bu yüzden orada iki dinin olmasını yasaklamıştır. Cezîre, İslam dininde özel bir konuma sahiptir. Özellikle Hicaz bölgesi, Mekke-i Mükerreme ve Meccid-i Haram’ın daha özel bir yeri bulunmaktadır.”⁷⁹ “Çağımızda Batının Müslümanlara Hoşgörüsü”⁸⁰ isimli çalışmasında Abdullatîf el-Hüseyn’in şöyle der: “Cezîretülarab’a gelince, burası İslâm’ın, Allah’a ve Peygamber’e inanan gerçek Müslümanlara bıraktığı vakıf malıdır. Burası Hz. Peygamber’in son zamanlarında ümmetinden korunmasını istediği emanetidir.”⁸¹ Görüldüğü üzere, genel manada âlimler Cezîretülarab’da gayri müslim ibadethânelerinin inşa edilmesini menetmişlerdir. Şu halde Hz. Peygamber’in uygulamalarından ve sonraki fukahanın ictheadlarından yola çıkarak diyebiliriz ki, Cezîretülarab’da gayri müslim ibadethânelerinin inşasına cevaz verilememektedir. Ancak başta tarihi olanlar olmak üzere eskiden beri mevcut olan ibadethânelerin onarımı ile şehir merkezlerindeki dâhil yıkılanlar, eski hal üzere onarılabilir.

3. Cezîretülarab Dışında Gayri Müslim İbadethânelerinin Durumu

Cezîretülarab dışında kalan Müslüman ülkelerde inşa edilecek ibadethâneler hususunda İslâm âlimleri arasında az da olsa ihtilâf yaşanmıştır. Zira ilk dönem fukaha, genel anlamda Cezîretülarab dışında da gayri müslim ibadethânelerinin inşa edilmesine cevaz vermeyen görüşlere sahiptirler. Nitekim Kesîr b. Mürre (ö. 75/695), Hz. Ömer’den şu sözleri duyduğunu söylemektedir: “İslâm döneminden itibaren yeni kilise inşa etmeyin, harap olanları da onarmayın.”⁸² Bu anlayışta olan fukaha, Cezîretülarab dışında da olsa Müslüman memleketlerde yeni ibadethâne ihdas etmenin caiz olmadığını savunmaktadırlar. Buna göre İslâm egemenliğindeki topraklarda herhangi bir maslahat yoksa gayri müslim ibadethânelerinin çoğaltılmasına izin verilmez. Nitekim Hz. Ömer’in bazı uygulamaları, cevaz vermeyenlere dayanak olarak gösterilmektedir. Zira Hz. Ömer’e şu söz de nispet edilmektedir: “İslâm hükmü geldikten sonra kilise

⁷⁷ Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmîyyîn ve’l-müste’minîn fi dâri’l-İslâm*, s. 96.; İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli’z-zimme*, c. 2, s. 120-121.

⁷⁸ Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmîyyîn ve’l-müste’minîn fi dâri’l-İslâm*, s. 84; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr Şerhu’l-Hidâye*, c. 6, s. 56; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, c. 6, s. 328.

⁷⁹ Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, c. 4, s. 809.

⁸⁰ Çalışmanın orijinal ismi şu şekildedir: *تسامح الغرب مع المسلمين في العصر الحاضر*

⁸¹ Abdullatif b. İbrâhim b. Abdullatif Hüseyn, *Tesâmühü’l-ğarbi ma’a’l-müslimîn fi’l-asrı’l-hâdir*, Dârü İbnü’l-Cevzî Yayınları, Demmâm 1999, s. 330.

⁸² İsmail b. Muhammed b. Mahî Ensârî, *Hükmü binai’l-kenâis ve’l-ma’abid fi bilâdi’l-müslimîn*, Byy., tsz., s. 5.

yapılmasına ve hayvanların kısırlaştırılmasına izin verilmez.”⁸³ Keza eş-Şurûtu’l-Ömeriyye’de (Ömer’in şartları) geçtiği üzere, Suriye’deki Hıristiyanlar; bundan sonra şehirleri ile çevresinde, manastır, kilise, patrik evleri ve keşişhane kurmayacaklarına, özellikle Müslüman mahallelerinde bulunan ibadethâneleri tamir etmeyeceklerine söz vermektedirler.⁸⁴

Cezîretülarab dışındaki Müslümanların hâkim oldukları ülkelerde gayri müslim ibadethâneleri ile ilgili yukarıda verilen uygulamalar neticesinde fukahanın görüşlerini şu şekilde dile getirmek mümkündür: Şâfîler’e göre, Cezîretülarab dışında sulhen alınan şehirlerde, mülkü İslâm devletine ait olması kaydıyla kiliseler yıkılmaz. Aynı şekilde, mevcut olan ancak Müslümanların fethinden sonra ihdas edilip edilmediği bilinmeyen ibadethâneler de yıkılmaz. Keza sulhen alınan şehirlerde, zimmet sözleşmesine bağlanan veya mutlak olup herhangi bir şekilde değinilmeyen durumlarda da gayri müslimlerin yeni ibadethâne inşa etmelerine izin verilir.⁸⁵ Nitekim Nevevî (ö. 676/1278), Şâfî mezhebinin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Sulhen alınan şehirlerde, mülkü İslâm devletine ait olması kaydıyla (zira devlet başkanı, Müslüman memleketlerdeki gayri müslimlere ait ma’bedlerin, Müslümanlara zarar verdiğini düşündüğünde el koyabilir) kiliseler (ma’bedler) yıkılmaz. Aynı şekilde, mevcut olan ancak Müslümanların fethinden sonra ihdas edilip edilmediği bilinmeyen ma’bedler de yıkılmaz. Keza sulhen alınan şehirlerde, zimmet sözleşmesine bağlanan veya mutlak olup herhangi bir şekilde değinilmeyen durumlarda da gayri müslimlerin yeni ma’bed inşa etmelerine izin verilir.⁸⁶ Hanefîler’e göre, gayri müslimler, içinde Müslümanların ikamet etmediği köylerinde, eskiyen ibadethânelerini tamir edebilirler. Nitekim Mevsîlî’ye göre, bazı âlimlerin gayri müslim ibadethânelerini hem ihdas hem de var olanları onarmayı caiz görmemeleri hususu, şehirlerdeki ibadethânelerle ilgilidir.⁸⁷ İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836), kendiliğinden yıkılan gayri müslim ibadethânelerinin onarılması gerektiğini bildirmektedir.⁸⁸ Ayrıca o, şehirleri ayrıma tabi tutarak; anveten (savaşarak) alınan şehirlerdeki ibadethânelerin gayri müslimler için mesken olarak bırakılacağını, sulhen alınan şehirlerdeki ma’bedlerin ise gayri müslimlere ibadethâne olarak bırakılacağını söylemektedir.⁸⁹ İbnü’l-Hümâm’a göre ise, sulhen alınan ve içinde Müslüman yaşamayan köylerde, gayri müslimler kendi ibadethânelerini inşa

⁸³ el-Kasım b. Sellâm b. Miskîn Herevî, *Kitâbü’l-Emvâl*, (thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb), Mısır 2007, c. 1, s. 189. (Not: Hz. Peygamber’den rivayet edilen bu hadis, aynı kaynak ve sayfada, ufak bir değişiklikle Hz. Ömer’in sözü olarak da aktarılmıştır).

⁸⁴ İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmâm eş-Şâfî*, (thk. Muhammed ez-Zühaylî), Dârü’l-kalem Yayınları, Dımaşk 1996, c. 5, s. 329-330; İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli’z-zimme*, c. 2, s. 113-115; Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler, s. 198-199.

⁸⁵ Muhyiddîn Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc*, İstanbul, tsz., s. 553; Demenhûrî, *İkâmetü’l-hucetü’l-bâhire alâ hedmi kenâisi Masr ve’l-Kahire*, s. 153.

⁸⁶ Nevevî, *Minhâcü’t-Tâlibîn*, Mektebetü Eser, İstanbul tsz., s. 553; Demenhûrî, *İkâmetü’l-hucetü’l-bâhire alâ hedmi kenâisi Masr ve’l-Kahire*, s. 153.

⁸⁷ Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-muhtâr*, c. 2, s. 389.

⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, c. 6, s. 328.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, c. 6, s. 332.

edebilirler.⁹⁰ Hanbelî İbn Kayyım'a göre zimmîlerin içinde bulunduğu şehirler, ma'bed yönüyle üç kısma ayrılır: Birincisi, Basra, Kûfe, Vasıt ve Bağdat gibi Müslümanlar tarafından inşa edilen şehirlerdir. Bu şehirlerde kilise ve bâa gibi gayri müslimlere ait yeni ibadethâne ihdas edilemez.⁹¹ İkincisi, gayri müslimlerin inşa ettikleri, ancak daha sonra Müslümanlar tarafından anveten alınan şehirlerdir. Bu gibi şehirlerde gayri müslimlere ait ibadethânelerin yıkılıp / yıkılmayacağı hususunda ihtilâf yaşanmıştır. Ancak, Hz. Peygamber'in Hayber'i anveten alırken Yahudilere ait ibadethâneleri onlara bırakması ile daha sonraki dönemlerde sahâbenin birçok fetihde ibadethânelere dokunmamaları durumu göz önünde bulundurularak, ibadethânelerin yıkılmaması evla görülmüştür. Bununla birlikte ihtiyaç fazlası ibadethâneler, Müslümanların hizmetine sunulabilir.⁹² Üçüncüsü ise gayri müslimlerin inşa ettikleri, ancak daha sonra Müslümanlar tarafından sulhen alınan şehirlerdir. Bu sulh iki şekilde yapılır: Birincisi, fethedilen toprak veya şehrin mülkiyeti gayri müslimlere bırakılır ve harâc alınır. Bu durumda gayri müslimler, şehirlerinde ibadethânelerini inşa edebilirler.⁹³ İkincisi de fethedilen şehrin mülkiyeti Müslümanlara geçer, gayri müslimler de cizye öderler. Bu durumda antlaşmada hangi şartlar koşulmuşsa o şartlara uyulur.⁹⁴ Hamidullah'a göre de, İslâm diyarında yeni kurulan şehirlerde prensip olarak gayri müslim ibadethânesi yapımına izin verilmemekle birlikte uygulamalar farklı gerçekleşmiş ve kiliseler inşa edilmiştir. Keza sulhen alınan yerleşim merkezlerinde ibadethânelere dokunulmamış, yenilerinin inşası antlaşmaya bağlanmıştır. Binaenaleyh, bir zaruret bulunmadıkça mevcut ibadethâneler yıkılmaz. İslâm devleti ile yaptıkları antlaşmada hüküm varsa, ibadethânelerini de yeniden inşa edebilirler, yoksa inşa edemezler.⁹⁵ Hz. Peygamber devrinden günümüze kadarki uygulamalar gösteriyor ki, Müslüman devletlerdeki havra ve kiliseler yıkılmamıştır. Nitekim bazı fukahanın görüşüne göre anveten alınan topraklarda da gayri müslimlere yeni ibadethâne inşa etme izni verilebilir.⁹⁶ İslâm hukukunda cumhur'u oluşturanlar, İslâm tarihinde gayri müslim ibadethânelerinin onarım ve inşalarına karışılmadığını, bu nedenle ibadethânelerin restorasyonlarının caiz olduğunu savunmaktadırlar. Gerekçe olarak da, üzerinden uzun zamanların geçmesi, deprem, yangın, sel vs. doğal afetlere maruz kalması gibi sebeplerle hiçbir binanın ilelebet ayakta duramaması ve bakım ve onarıma ihtiyaç duymasını gösterirler.⁹⁷ Osmanlı döneminde de kilise, manastır ile havraların tamiri ve inşasında, İslâm

⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, c. 6, s. 59; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî Sâvî, *Bülğatü's-salik li akrabi'l-mesâlik (Haşiyetü's-sâvî alâ's-Şerhi's-sağîr)* Dârü'l-ma'arif Yayınları, By., tsz., c. 2, s. 316; Şâfiî, *el-Ümm*, c. 4, s. 219; Mansur b. Yunus b. Salâheddin b. Hasan b. İdris Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an Metni'l-iknâ'*, Beyrut 1983, c. 3, s. 134.

⁹¹ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 119-120.

⁹² İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 130-132.

⁹³ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 122.

⁹⁴ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 132.

⁹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslâm, Geschichte, Religiou, Kültür*, TDV Yayınları, Ankara 1996, s. 432, 434.

⁹⁶ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 234.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, c. 6, s. 331; Ensârî, *Hükmü binai'l-kenâis ve'l-ma'âbid fi bilâdi'l-müslimîn*, s. 5.

hukukunda öngörülen “kadîm”lik hükmüne istinaden aslına herhangi bir ekleme yapılmama prosedürü kullanılmıştır. Sadece bu kurala uyulmaksızın yapılan veya tamir edilen ibadethânelere müdahale edilmiştir.⁹⁸ Zeydân bu hususta şöyle demektedir: “Bu hususta benim tercih ettiğim ile Zeydîler ve İbnü’l-Kasım’ın da (ö. 191/806) tercih ettikleri görüş şudur: Müslümanlara ait olan şehirler ile anveten alınan şehirlerde, yetkililerin izin vermesi kaydıyla gayri müslimler kilise ve diğer ibadethânelerini ihdas edebilirler. Zira İslâm, zimmîleri, dinleri ve inançlarıyla beraber kabul etmektedir. O hâlde onların ibadethâne inşa etmelerine müsamaha gösterilmelidir.”⁹⁹ Karadâvî de, Zeydîler, İbnü’l-Kâsım (ö. 191/806) ve bazı Mâlikî fukahânın; devlet başkanının uygun bulması koşuluyla, gayri müslimlerin hem Müslümanlara ait şehirlerde hem de Müslümanların zorla aldığı şehirlerde kilise, havra gibi ibadethâneleri inşa edebileceklerine cevaz verdiklerini söylemektedir.¹⁰⁰ Karadâvî bazı gayri müslim ma’bedlerine, günümüzde tarihi eser olması yönüyle değer biçilebileceğini ve onların bu açıdan da değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁰¹ Günümüzde devletlerarası mütekabiliyet esasına dayalı olarak barış antlaşmalarına mevzu bahis olanları başta olmak üzere, gayri müslimlere ait ibadethânelerin restore edilmesine, onlara ilave yapılmasına ve genişletilmesine izin verilmektedir. Bu hususta, İslâm tarihinin müsamahakâr genel teamülüne uygun olarak ülkemizde de gayri müslim ibadethâneleri maddi olarak desteklenmekte ve tarihi olanları ilk inşalarına uygun olarak restore edilmektedir.

Aynı mekân ve bölgede toplanmalarının temini amacıyla, gayri müslim ibadethânelerinin bir yerden başka bir yere nakledilmesinde maslahat mülhaza ediliyorsa, buna ruhsat verilebilir. Ancak gayri müslimlerin hâkimiyetindeki topraklarda yeni ibadethâne inşa etme, eğer meydan okuma gibi bir anlam taşıyorsa, bir yerden başka bir yere nakline cevaz verilmez. Bu hususta İbn Kayyım şöyle demektedir: “Eğer ma’bed, Müslümanların bulunduğu mahalden daha uzak bir yere naklediliyorsa ve bunda Müslümanların bir menfaati varsa söz konusu nakil kesinlikle caizdir. Nitekim daha yararlı olduğu gerekçesiyle Müslümanlar, Dımaşk Camii civarında bulunan gayri müslimlere ait kiliseyi, şehrin dışındaki bir yere taşımışlardır.”¹⁰² İbadethânelerin iç bölümlerinde, üzerinde veya bahçe ve avlu müstemilâtında bulunan haç gibi çeşitli semboller bizzat ibadethânenin sayılır. Bunların, Müslümanlar için sakınca ve eziyet (psikolojik baskı dâhil) oluşturmadığı sürece gayri müslimlerce kullanılabilceği düşünülmektedir.

⁹⁸ M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlıda Millet Sistemi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007, s. 289.

⁹⁹ Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmîyyîn ve’l-müste’mînîn fi dâri’l-İslâm*, s. 82, 84.

¹⁰⁰ Yusuf Karadâvî, *Gayrû’l-müslimîn fi’l-mücteme’i-İslâmî*, Müessesetü’r-risâle Yayınları, Beyrut 1985, s. 20-21.

¹⁰¹ Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, c. 4, s. 615-617; Ayrıca Bkz. Hac, 22/46; Rûm, 30/9; Fecr, 89/6-14.

¹⁰² İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli’z-zimme*, c. 2, s. 142.

4. Gayri Müslim İbadethânelerinin Mescide Dönüştürülmesi

Fetihlerden sonra gayri müslimlere ait bazı ibadethânelerin Müslümanlar için mescidlere dönüştürüldüğü hususu, asr-ı saâdette meydana gelmiş bazı uygulamalarla ispatlanmıştır. Kaynaklarda zayıf olarak değerlendirilen Osman b. Ebi'l-Âs'tan şu şekilde bir hadîs rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber, bana Tâif'te, içinde putların bulunduğu ibadethâneyi mescide çevirmemi emretti. Burada O (s.a.v.), bizzat ibadethâne olarak kullanılan bir mekânı mescide çevirtmelerini emretmiştir.”¹⁰³ Keza zayıf olduğu bildirilen Kays b. Talk'tan rivayet edilen hadîs şu şekildedir: “Biz bir grup olarak Hz. Peygamber'in huzuruna çıktık ve onunla namaz kıldık, mubayaa yaptık. Biz, memleketimizde içinde ibadet ettiğimiz bîamız var, onu size hibe ediyoruz, dedik. O da yurdunuza vardığınızda onu yıkın ve yerine mescid yapın, buyurdu. Biz de döndüğümüzde ibadethânemizi yıktık ve yerine mescid yaptık.”¹⁰⁴ Bazı halifelerin uygulamaları da bu yönde cereyan etmiştir. İbn Kesîr'in tespitine göre sahâbe, Dımaşk'taki Yuhanna adındaki kilisenin (Kıyame kilisesi) doğu kısmını Hıristiyanlarla anlaşarak mescide çevirmişler ve bunun karşılığında başka bir yerde ibadethâne yapmaları için onlara yer tahsis etmişlerdir. Batı kısmını ise kilise olarak bırakmışlardır.¹⁰⁵ Görülüyor ki, Hz. Peygamber, yeni Müslüman olmuş bir gruba, talepleri üzerine eski ibadethânelerini mescide çevirmelerini istemiş, onlar da emre imtisal etmişlerdir. Şevkânî (ö. 1250/1834) bu hadisin, kilise, havra ve beytüssanem'lerin mescide çevrilebileceğinin delili olduğunu, birçok sahâbenin, fethettikleri şehirlerin ibadethânelerini mescide çevirdiklerini söylemektedir.¹⁰⁶ İbn Kayyım bu tür durumlar için şu açıklamayı yapmaktadır: “Devlet başkanı inisiyatif kullanarak Müslümanların lehine olana karar vermek durumundadır: Şayet, ihtiyaçtan fazla bulunması, Müslümanların mescide ihtiyaç duyması, gayri müslim nüfusun azlığı gibi sebeplerle ibadethâneyi mescide çevirmek Müslümanların maslahatına ise, devlet başkanı bunları mescide tahvil etme cihetine gidebilir. Eğer gayri müslimler, ibadethâneye ihtiyaç duyuyorlarsa, Müslümanların da buna ihtiyacı yoksa devlet başkanı bu tür ibadethâneleri gayri müslimlere bırakabilir.”¹⁰⁷ Nitekim Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), âteşkedeler dâhil gayri müslimlere ait ibadethâneler hakkında valilere yazdığı mektupta, ibadethânelerin yıkılmayıp eski halleri üzere bırakılmasını emretmiştir.¹⁰⁸ Onun valilere bu emri göstermektedir ki, ibadethâneler her hâlükârda mescide çevrilmeyebilir, bu

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dârü İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye Yayınları, Kahire tsz., “Mesâcid”, 3.

¹⁰⁴ Ebu Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdulmunim Şelebî), Beyrut 2000, “Mesâcid”, 11.

¹⁰⁵ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1992, c. 7, s. 21; Hüseyin Mü'nîs, *el-Mesâcid*, Alemü'l-marife Yayınları, Kuveyt 1981, s. 159.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-evtâr Şerhu Münteka'l-ahbâr*, (thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dârü İbnü'l-Cevzî Yayınları, Demmâm 2006, c. 3, s. 542.

¹⁰⁷ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 2, s. 131.

¹⁰⁸ Abdulhamîd b. Hüseyin ed-Dâğıstânî Şîrvânî, *Hâşiyetu'ş-Şîrvânî 'ale't-Tuhfe*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ Yayınları, Kahire 1938, c. 2, s. 258.

hususta Müslümanların maslahatı ile günün ahval ve şeraiti göz önünde bulundurulmalıdır.

Günümüz fakihlerinden Karadâvî, Afganistan'da bulunan Buda heykelinin, Taliban hükümeti tarafından yıktırılmak istenmesiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Ma’bed olarak görülen bazı heykel ve binaların, tarihi ve antik eser olarak değerlendirilmesi ve bu gibi ma’bedler hususunda, fikhin “*siyaset-i şer’iyye*” kaidesi işletilmesi gerekir. Zira dünya, bu antik eserleri paha biçilemeyen ve milyar dolarlarla satın alınamayan insanlığın harika ve kıymetli hazineleri olarak görmektedir. İslâm’dan önce insanların yapmış olduğu heykeller de tarihimizin eseridir. Şayet heykeller, Müslümanların akideleri konusunda bir tehlike teşkil etmiş olsaydı ya da insanların tevhid inancından fitneye düşeceklerinden ve eski putlara dönmelerinden korkulsaydı, işte o vakit diyecektik ki: “Ümmetin akidesini ve tevhidini korumak adına bu heykellerin yıkılmaları ve izale edilmeleri vaciptir.”¹⁰⁹

İslâm tarihinde, herhangi bir fihhi gerekçesi olmasa bile, fethedilen bir şehrin en büyük ibadethânesini mescide çevirmek ve diğerlerini olduğu üzere bırakmak, yer yer bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira fetihlerle birlikte Müslümanların hâkimiyetine geçen bazı gayri müslim ibadethânelerinin mescide çevrilme teamülünün örnekleri mevcuttur.¹¹⁰ Nitekim ülkemizde bulunan Ayasofya, Müslümanların İstanbul’u fethetmelerinin bir nişanesi olarak ma’bedken mescide çevrilmiştir. Ancak kible tahvili gibi zorunlu bazı değişiklikler hariç mimarisine dokunulmamış, Hagia Sophia (Ayasofya) olan ismi dahi değiştirilmemiştir.

5. Müslümanların Gayri Müslim İbadethânelerinde İbadet Etmeleri

Üzerinde ibadet etmek için, asıl olan bütün yeryüzünün tâhir (dinen temiz) olmasıdır. Yüce Allah tarafından yeryüzü ve gökyüzünün insanların hizmetine sunulmuş olması¹¹¹ ve herhangi bir mekân istisnasının yapılmamış olması, gayri müslimlere ait ibadethânelerin içi dâhil her yerin, fihhi açıdan Müslümanların ibadetine elverişli olduğunu göstermektedir. Tirmizî’nin Abdullah b. Ömer’den rivayet ettiği hadîse göre, yedi yerde namaz kılmak mekruh görülmüştür ve bunların içinde gayri müslim ibadethânesi yoktur: “Resûlullah (s.a.v.) yedi yerde namaz kılınmasını yasakladı: Mezbeleler (çöplükler), mezbahaneler (hayvan kesim yerleri), mezarlıklar, içinden herkesin geçtiği yollar, hamamlar, develerin ağılları ve Kâbe’nin üstü.”¹¹² Bu itibarla Hanefî ve Şâfîler’e göre, duyularla hissedilebilen başkaca necaset bulunmuyorsa, gayri müslimlere ait ibadethâneler temiz olup bunların içinde namaz kılmak kerahetle

¹⁰⁹ Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, c. 4, s. 804, 809, 811.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, c. 7, s. 21; Mü’nis, *el-Mesâcid*, s. 159.

¹¹¹ Bakara, 2/29; Câsiye, 45/13.

¹¹² Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr (Sünenü Tirmizî)*, “Salât” 346. (Bu hadiste Kâbe hariç adı geçen diğer mekânlarda, necasetten uzak olamayacağı nedeniyle namaz kılmak mekruh görülmüştür. Kâbe’nin üzerinde namaz kılmanın keraheti ise hürmetine hâlel getireceği gerekçesiyledir.)

(Hanefîler'e göre tahrimen kerahet) birlikte caizdir.¹¹³ Hanbelîler'e göre, eğer kilise vs. mekânsal anlamda temiz iseler içinde namaz kılmanın herhangi bir mahzuru bulunmamaktadır.¹¹⁴ Kurtubî de (ö. 671/1273) bu konuda şöyle demektedir: "Gayri müslim ibadethânelerinin temeli kötülük üzere inşa edilmiş olsa da, bununla Müslüman mescidine zarar verme kastedilmemiştir. Zira Hıristiyanlar kiliseyi, Yahudiler de havrayı ibadethâne olarak inşa ettiklerini iddia ederler. Bu nedenle, kilise ve havranın temiz olan yerlerinde kılınan namazların geçerli olduğu hususunda âlimlerimiz icma etmişlerdir."¹¹⁵ Ancak Mâlikîler'in cumhuruna göre, gayri müslimlere ait ibadethânelerde namaz kılmak caiz değildir. Zira kâfirin, bizzat aynının necis olmasından kaynaklı, bastığı yer de necis olur. Ayrıca ibadethâneler, hamam ve benzeri yerlere kıyasla necis olması muhtemel yerler arasındadır. Bu sebeple zaruret hali hariç bu gibi yerlerde namaz kılmak caiz değildir.¹¹⁶

6. Gayri Müslim İbadethânelerini Ziyaret Etmek

Genel anlamda İslâm, çeşitli suret ve heykellere mesafeli durmaktadır. Gayri müslim ibadethâneleri ise canlı-cansız çeşitli figürlerle resmedilmiştir. Hz. Peygamber, Müslümanların gayri müslim ibadethânelerini ziyaret etmelerini mekruh görmüştür: "Melekler, içinde köpek ve sûretlerin bulunduğu eve girmezler."¹¹⁷ Karadâvî bu hususta şöyle demektedir: "Heykellerin yapılması veya üç boyutlu cisimlerin çizilmesi konusunda İslam dininde bilinen bir hükmü vardır ki o da bunların haram olmasıdır. Buna dair yeterli miktarda pek çok sahih hadis bulunmaktadır. Klasik dönem âlimleri de bu hadislerin sıhhati hakkında ittifak etmiştir. Her ne kadar üç boyutlu olmayan resimler (gölgesi olmayan) noktasında ihtilâf bulunsa da özellikle Allah Teâlâ'dan başkasına ibadet edilen resimlerin haramlığı konusunda bir ihtilâf yoktur."¹¹⁸ Bu sebeple, insanları hak dine davet etmek, hastaları ziyaret etmek, cenaze törenlerine katılmak, ibret almak ve zaruri ihtiyaçları karşılamak gibi durumlar hariç; çeşitli irtidad hadiselerine sebep olma, içinde medfun olanlar ile put ve heykelleri tazim etme gibi sakıncaları barındırdığından, gayri müslim ibadethânelerini ziyaret etmek uygun görülmemektedir.¹¹⁹

¹¹³ Şîrvânî, *Hâşiyetu's-Şîrvânî 'ale't-Tuhfe*, c. 2, s. 166; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, c. 2, s. 43; Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, c. 4, s. 283.

¹¹⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1948, c. 2, s. 478.

¹¹⁵ *Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîrû'l-Kurtubî)*, Kahire 1983, c. 10, s. 372.

¹¹⁶ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, c. 1, s. 182.

¹¹⁷ Müslim, *Sahîhü'l-Müslim*, "Libâs ve Zînet" 102.

¹¹⁸ Karadâvî, *Fetâvâ Muâsıra*, c. 4, s. 806.

¹¹⁹ Muhyiddîn Ebu Zekerîya Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Beyrut 1991, c. 3, s. 205-206; İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 1, s. 158; Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 139.

7. İbadethâne İçin Gayri Müslime Mülk Satmak, Kiraya Vermek

Fukaha, karşılığında herhangi somut bir yararın gerçekleşmeyeceği, dahası buralarda Allah'ın inkâr edilmesine sebebiyet verileceğinden bahisle, üzerinde kilise, sinagog vs. ibadethânelerin inşa edilmesi için gayri müslimlere arsa satışına genel anlamda ruhsat vermezler. Bu nedenle ülkenin idare biçimine bakılmaksızın, Müslümanların uhdesinde olan bir yerin, ibadethâne yapmak amacıyla bedel karşılığında da olsa gayri müslimlere satılması veya kiraya verilmesi caiz görülmemiştir. Nitekim Mâlikîler¹²⁰ ve Hanbelîler¹²¹ bu görüştedirler. Şâfîler ise Müslümanlar tarafından bir mekânın gayri müslimlere satışının veya kiralamasının caiz olmadığı hususunu doğrudan dile getirmemişlerdir. Ancak, Müslümanların gayri müslimlere, salîb gibi onlara özel şiarlar¹²² ile ibadethânelerin içinde bulunan sanemlere güzel kokular sürülmesi amacıyla misk gibi hoş kokuların satmalarını caiz görmezler.¹²³ Bu nedenle Şâfîler'in genel kanaatlerinin de satış ve kiralamaya cevaz vermeyen nitelikte olduğu söylenebilir.¹²⁴ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise, memleketin kırsal kesimlerinde olması kaydıyla üzerinde ibadethâne inşa edilse bile gayri müslimlere arsa satışına cevaz vermiştir.¹²⁵ Bu itibarla, yazılı hukukun genel anlamda cevaz vermeyen hükmüyle birlikte, tarihi süreç içerisinde mahzur olarak görülen durumlar aşılmış ve Ebû Hanîfe'nin yukarıda verilen görüşü doğrultusunda uygulamalar yaşanmıştır. Şu halde Ebû Hanîfe'nin üzerinde ibadethâne inşa edilse bile gayri müslimlere mülk satışının cevazına kıyasla, onlara bu amaçla mülk kiralama cihetine de gidilebilir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre kiraya verilen yerler, "sevâd" denilen kenar mahallelerde bulunuyorsa gayri müslimlere kiraya verilebilir. Ancak kira konusu olan şey, şehir içindeyse ve ibadethâne amacıyla kiraya veriliyorsa Hanefîler'ce de caiz görülmemiştir.¹²⁶

8. Gayri Müslim İbadethânelerinde Çalışmak

Genel anlamda Müslümanların ücret karşılığı gayri müslimler için çalışmalarının herhangi bir mahzuru görülmemiştir. Ancak onların ibadethânelerinde çalışmak hoş karşılanmamıştır. İmam Şâfî, Müslümanların, Allah'a isyan etmenin merkezi olan ibadethânelerde usta, marangoz veya başka şekillerde çalışmayı hoş karşılamadığını belirtmektedir.¹²⁷ Bu itibarla, gayri müslimlerin, ücret karşılığında bile olsa Müslümanlara ibadethâne inşa ettirmeleri, onları buraların hizmetinde çalıştırmaları

¹²⁰ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, Darü ihyai'l-kütübî'l-arabiyye Yayınları, (By., tsz.), c. 3, s. 7.

¹²¹ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, c. 1, s. 118.

¹²² Ensârî, *Esna'l-metâlib fi şerhi ravdi't-tâlib*, By., 1985, c. 2, s. 10.

¹²³ Ebû Bekir (Bekrî) Osman b. Muhammed Şeta Dimyâtî, *Îânetü't-tâlibîn alâ helli elfâzi Fethi'l-muîn*, Dârü'l-fikr Yayınları, Beyrut 1997, c. 3, s. 23-24.

¹²⁴ Nitekim Usaymî de *Ahkâmü'l-maâbid* adlı eserinde, "Şâfîler'in usul ve kaideleri, ev veya arsanın mabêd yapılması amacıyla gayri müslimlere satılmasını haram kılmaktadır." demektedir. (Usaymî, *Ahkâmü'l-maâbid*, 155.)

¹²⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 2/389.

¹²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, c. 2, s. 389.

¹²⁷ Şâfî, *el-Ümm*, c. 5, s. 510.

caiz görülmemiştir. Nitekim bazı âlimler, gayri müslim ibadethânelerinde çalışan bir müminin suç işlemekte olduğunu ve tazir edilmesi gerektiğini bildirmişlerdir.¹²⁸ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye dayandırılan görüşe göre; Müslümanların, kilise ve havra gibi ibadethânelerde çalışmalarının bizzat Allah'a karşı isyan anlamı taşımadığından haram olmadığı, Allah'a isyanın, kilisenin içinde yapılan başka sebeplerden dolayı olduğu, bu nedenle ma'bedlerde çalışmakla Allah'a karşı isyanda yardımlaşma gerçekleşmediği savunulmuştur.¹²⁹ Bu görüşte olanlara göre Müslümanlar, gayri müslim ibadethânelerinde ücret karşılığında çalışabilirler. Nitekim asırlardır uygulanagelen teamülün de bu son görüş çerçevesinde cereyan ettiği söylenebilir.

9. Gayri Müslim İbadethânelerine Vakfetmek, Vasiyet Etmek, Adak Adamak

Fukahanın çoğunluğuna göre, harcanılacağı şeyin dinen mübah bir cihet olması gerektiğinden¹³⁰ bahisle Müslümanların, gayri müslim ibadethânelerine herhangi bir mülkü doğrudan vakfetmeleri, gelirini vakfetmeleri veya vakıf malından onarmaları, tefriş etmeleri, yakıt vb. masrafları karşılamaları caiz görülmemiştir.¹³¹ Râfiî'ye (ö. 623/1226) göre, içinde masiyet barındırdığından kilise ve bâa onarımı için yapılan bağış geçersizdir.¹³² Şirbînî (ö. 977/1570) kilise gibi ibadethânelerin onarılması için yapılan vakfin geçersiz olduğunu şöyle dile getirmektedir: "Gayri müslimlere ait ibadethânelerin hasırları ve kandil yakıtları ile hizmetçilerine verilen vakıf geçersizdir."¹³³ Hanbelî fakihlerden Bühûtî (ö. 1051/1641), Müslüman kişinin muayyen bir gayri müslime, gayri müslimin de muayyen bir Müslümana vakfedebileceğini, ancak ne Müslümanın ne de gayri müslimin, kilise, ateşkede ve bîalara herhangi bir şeyi vakfedemeyeceklerini söylemektedir.¹³⁴ Bu nedenle Müslümanın, adı geçen ibadethânelere mülkünü veya gelirini vakfetmesi, onları önemsemesi, gayri müslimlerin Allah'a karşı işledikleri masiyete katkı sağlama endişesi taşıdığından, fukaha tarafından geçersiz bir akit olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, İslâm hukukunda vâkıf (vakfeden) için üç şartın koşulduğu görülmektedir: Akil olması, baliğ olması ve teberra ehliyetine sahip olması (kısıtlı ve sefih olmaması). Bu şartlara bakıldığında vakfedenin kadın-erkek veya Müslüman olması şartı koşulmadığı görülmektedir.¹³⁵

¹²⁸ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, 153.

¹²⁹ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, 163-165.

¹³⁰ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, (thk. Abdurrezzak Şahûd en-Necm), Dımaşk 2009, c. 3, s. 522.

¹³¹ Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, c. 3, s. 674.

¹³² Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Râfiî, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, Beyrut 1997, c. 6, s. 258-259.

¹³³ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, c. 3, s. 710.

¹³⁴ Bühûtî, *Şerhu Müntehâ'l-îrâdât*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü er-Rîsâle Yayınları, Byy., 2000, c. 4, s. 336.

¹³⁵ Mustafa Ahmed Zerkâ, *Ahkâmü'l-Evkâf*, Dârü Ammâr Yayınları, Ammân 1997, s. 55-56.

Vasiyet, “bir malı veya menfaati ölümden sonra izafetle bir şahsa veya bir hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmek”¹³⁶ demektir. Vasiyet’ten güdülen amaç, kişiyi Allah’a yakınlaştırmasına vesile olmasıdır. İmam Şâfi’ye göre, gayri müslimin; malının 1/3’ünü veya malının bir miktarını kilise yapmak, kiliseye bakıcı/hizmetçi tutmak, kilisenin bir bölümünü tamir etmek, aydınlatmasında sarfetmek veya kilise yararına başka şekillerde kullandırmak amacıyla yaptığı vasiyet geçersizdir.¹³⁷ Şîrâzî’ye (ö. 476/1083) göre, herhangi bir hayır umulmadığından, gayri müslimlere ait kilise, havra ve âteşkede benzeri ibadethânelerin inşa edilmesi, onarılması, aydınlatılması gibi giderlerinin karşılanması için yapılan vasiyet geçersizdir.¹³⁸ Şîrbînî de bu hususta şöyle demektedir: “Vasiyet’in şartlarından biri de vasiyet edilecek tarafın masiyet olmaması gerekir. Şu hâlde içinde ibadet edilebilsin diye ibadethâneye vasiyette bulunulması veya bu amaçla onarılması için yapılan vasiyet geçerli değildir. İçinde ibadet edilmeyip gayri müslimlerin, içinde ikamet etmeleri gibi istifadelerine sunulan ibadethâneler ile genel anlamda yolcular için han olarak kullanılan ibadethânelere ise vasiyet edilebilir.¹³⁹ İbn Kudâme (ö. 620/1223), masiyete ve haram fiile sebebiyet vereceğinden bahisle, vâsî’nin (vasiyet eden) Müslüman veya zimmî oluşuna bakılmadan gayri müslime yapılacak vasiyetin geçersiz olduğunu, İmam Şâfi’ ile Ebû Sevr’in de (ö. 240/854) bu görüşte olduğunu, ancak rey ehli ile Ebû Hanîfe’nin gayri müslime yapılacak vasiyeti caiz gördüklerini dile getirmektedir.¹⁴⁰ Nitekim Ebû Hanîfe’ye göre, eğer vasiyet etmek kendi inançlarında sevap getirici bir husus olarak telakki ediliyorsa zimmî olan gayri müslimlerin, ibadethânelerine vasiyette bulunmaları da caizdir.¹⁴¹ Müslümanların gayri müslim ibadethânelerine çeşitli şekillerde adak adamaları da caiz görülmemiştir. Nitekim Müslümanların gayri müslimlere ait ibadethânelere gitmeleri, içinde kurban kesmeleri veya bunlara hediyeye sunmayı adamaları, nezr-i masiyet yani şirk ve günah (gayri meşru) olduğundan yerine getirilemez.¹⁴²

10. Farklı Dinlere Ait İbadethânelerin Bir Arada Yapılması

Aynı mekânda da olsa, her ibadethânenin kendi salikleri tarafından kullanılmasında ve bunların, mescidlerin yanında bulunmasında İslâm tarihinde örneklerinin olduğunu ve fukaha tarafından bu hususta herhangi bir beis görülmediğini daha önce söylemiştik.¹⁴³ Ancak, kimi kaynaklara göre¹⁴⁴ kökü İhvân-ı Safâ Cemiyetine¹⁴⁵

¹³⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 598.

¹³⁷ Şâfi, *el-Ümm*, c. 5, s. 510.

¹³⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi*, c. 5, s. 370.

¹³⁹ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, c. 3, s. 601-602.

¹⁴⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, c. 8, s. 513-514.

¹⁴¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*, c. 5, s. 545.

¹⁴² Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, c. 6, s. 235.

¹⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. 7, s. 21; Mü'nîs, *el-Mesâcid*, s. 159.

¹⁴⁴ <https://www.milligazete.com.tr/makale/5491815/siyami-akyel/ihvan-i-safanin-dinleri-birlestirme-ve-mezhepsizlik-tesebbusu>. (Erişim Tarihi: 31/10/2020).

¹⁴⁵ İhvân-ı Safâ, 10. yy'da Basra ve Bağdat'ta, İslâm dünyasında bilim anlayışını ve felsefi düşüncüyü hâkim kılmak amacıyla kurulan gizli cemiyet. (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 185.)

kadar götürülen bazı masonik¹⁴⁶ hareketlerin, “İbrâhimî dinler” adı altında vahiy kaynaklı olan dinler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırma teşebbüsleri bulunmaktadır. Dinî bir kisveye bürünerek aynı müstemilât içindeki ortak ibadethânelerde birlikte ibadet edilmektedir.¹⁴⁷ Bu hususta Tâvûs b. Keysân’dan (ö. 106/725) şöyle bir söz rivayet edilmiştir: “Rahmet evinin (mescidin) yanına azap evi (ma’bed) bulunmasını uygun bulmam.”¹⁴⁸ Bu itibarla, Müslümanları İslâm’dan uzaklaştırıp onları “Hıristiyanlaştırma” ve “Yahudileştirme” girişimlerinin ibadethâneleri olarak bilinen söz konusu yerlerde namaz kılmaya fukaha cevaz vermemiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Masonluk (Biraderler cemiyeti): Dışa kapalı bir sır dini görünümünde olan gizli cemiyet. Masonlukta bir tanrıya inanç vardır. (Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 250.)

¹⁴⁷ <https://www.dw.com/tr/tek-çatı-altında-üç-din/a-15209906> (Erişim Tarihi: 04/05/2021).

¹⁴⁸ Herevî, *Kitâbü'l-emvâl*, c. 1, s. 181.

¹⁴⁹ Usaymî, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, s. 304.

Sonuç

İslâm inancına göre; ilk olarak Hz. Âdem insanları Allah'a ibadete davet ettiğinden, ilk ibadethâne geleneğinin ondan itibaren başladığını söylemek mümkündür. Zira Kur'ân'ı Kerîm'de insanlar için inşa edilen ilk ma'bedin Kâbe (Beyt) olduğu bildirilmektedir.

Müslümanlarla birlikte, gayri müslimlerin temel hak ve hürriyetleri, Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamber'in sünneti'nde yer almıştır. Bu sebeple İslâm tarihinde gayri müslimler ibadethânelerini özgürce kurmuşlardır. Nitekim bunun tatbikatı, Hz. Peygamber döneminde yapılmıştır. Zira "Medine Vesikası"nda, Yahudiler, Müslümanlarla birlikte asıl vatandaş olarak kabul edilip, ibadethânelerinde hür bırakılmışlardır. Keza Necrânlı Hıristiyanlara ibadethâne kurma hürriyeti tanınmıştır. Ancak sonraki dönemlerde, Cezîretülarab'da gayri müslim ibadethânelerine yönelik kimi kısıtlamalar, Yahudilerin Müslümanlarla akdettikleri sözleşmeye muhalefet etmelerinden kaynaklanmıştır. Bu husustaki bazı hadisleri temel alan fukaha, Cezîretülarab içerisinde bulunan Müslüman devletlerde yeni gayri müslim ibadethânesi inşa etmenin caiz olmadığını savunurlar. Genel anlamda Cezîretülarab dışında da gayri müslim ibadethânesinin inşasına fukaha sıcak bakmamıştır. Ancak Zeydîler ile Mâlikîler'e müçtehitlere göre, Müslüman yetkililerin izin vermeleri kaydıyla gayri müslim ibadethânesi inşa edilmesine cevaz verilebilir. Fukahanın genel kanaatine göre, sulhen alınan beldelerde, mülkü İslâm devletine ait olması kaydıyla var olan kiliseler yıkılmaz. Nitekim Hz. Peygamber devrinden günümüze tevarüs edilen uygulamalar gösteriyor ki, Cezîretülarab'da bulunan bazı ülkeler dâhil Müslüman devletlerde gayri müslimler için hem yeni ibadethânelerin inşa edilmesine ruhsat verilmiş hem de harap olanlar onarılmıştır. Birkaç istisna dışında mevcut olanlar da yıkılmamıştır.

Genel anlamda Müslümanların, gayri müslim ibadethânelerini ziyaret etmelerinde, içinde çalışmalarında ile bunların içinde ibadet etmelerinde her hangi bir mahzur görülmemiştir. Müslümanların gayri müslimlere, üzerinde ibadethâne inşa etmek amacıyla mülk satmaları, kiralamaları ile ibadethânelere vakıf yapmaları, vasiyette bulunmaları ise fukahanın cevaz vermedikleri hususlardır. Aynı mekânda da olsa, her ibadethânenin kendi salıkları tarafından kullanılmasında ve herhangi bir kasıt olmaksızın gayri müslim ibadethânelerinin mescidlerin yanında inşa edilmesinde bir beis görülmemiştir. Ancak günümüzde bazı cemiyetler tarafından Müslümanlar arasına fitne sokmak amacıyla, aynı müştemilât içinde mescid, kilise ve havra inşa etmek caiz görülmemiştir.

Günümüzde ibadethâne kavramı, başta ilahi kaynaklı dinlerde olmak üzere önemini korumaktadır. Bu sebeple, hemen her dinin merkezinde yer alan ibadethânelerle ilgili kimi tasarruflar hususunda Müslüman yönetimlerden beklenen tavır, konunun uzmanları olan İslâm hukukçularına danışmaları ve alacakları kararlarda fikhi temeller ile siyaset-i şer'iyeye referans almalarıdır. Bu sayede İslâm'ın, süregelen huzur içinde birlikte yaşama modelinin pekiştirileceği değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm.
- Adam, Baki, *Dinler Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnavût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2001.
- Ali, Muhammed Kürd, *el-İslâm ve'l-hadâretü'l-arabiyye*, Kahire 1968.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî Şerhu sahîhi'l-Buhâr*, Dârü'l-fikr Yayınları, Beyrut tsz.
- Bakkal, Ali, *İnanç Özgürlüğü Açısından Ma'bedlere ve Manevi Değerlere Saygı (Sempozyum)*, ÇOMÜ Yayınları, Çanakkale 2010.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Atâ), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 2003.
- Boyce, Mary, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", XCV, 1975.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Darü İbn Kesîr, Dımaşk 2002.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâheddin b. Hasan b. İdris, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an Metni'l-iknâ'*, Beyrut 1983.
- Bühûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Şerhu Müntehâ'l-îrâdât*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü er-rîsâle Yayınları, Byy., 2000.
- Büyükcoşkun, Kudret, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Cezîretülarab*, C. 3, İstanbul 1991.
- Choksy K., Jamsheed, "Encyclopedia of Religion", *Ateshgah*, (ed. Lindsay Jones, USA 2005.
- Demenhûrî, Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf el-Mezâhibî, *İkâmetü'l-hucetü'l-bâhire alâ hedmi kenâisi Masr ve'l-Kahire*, Kahire 2012.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr*, Darü ihyai'l-kütübi'l-arabiyye Yayınları, Byy., tsz.
- Dimyâtî, Ebû Bekir (Bekrî) Osman b. Muhammed Şeta, *Îânetü't-tâlibîn alâ helli elfâzi Fethi'l-muîn*, Dârü'l-fikr Yayınları, Beyrut 1997.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Humus 1969.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-harâc*, Dârü'l-marîfe Yayınları, Beyrut, tsz.
- Ebû Zehre, Muhammed, *İslâm'da Beşeri Münasebetler*, (Terc. Hüseyin Algül-Osman Şekerci), Şamil Yayınları, İstanbul tsz.
- Ensârî, İsmail b. Muhammed b. Mahî, *Hükmü binai'l-kenâis ve'l-ma'abid fî bilâdi'l-müslimîn*, Byy., tsz.

Ensârî, Zekerîya b. Muhammed b. Zekerîya. *Esna'l-metâlib fi şerhi ravdî't-tâlib*, (thk. Muhammed ez-Zehrî el-Gamrâvî), Byy., 1985.

Erdebîlî, Cemalüddin Yusuf b. İbrâhim. *el-Envâr li a'mâli'l-ebrâr*, Mektebetü't-ticâriyeti'l-kübrâ Yayınları, Mısır tsz.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2019.

Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhü'l-münîr*, Dımaşk 2016.

Güç, Ahmet, *Dinlerde Ma'bed ve İbadet*, Ensar Yayınları, İstanbul 2005.

Güç, Ahmet, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Ma'bed*, C. 27, Ankara 2003.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Gündüz, Şinasi, *Sâbiûler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları İstanbul 2016.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm, Geschichte, Religiou, Kültür*, TDV Yayınları, Ankara 1996.

Herevî, el-Kasım b. Sellâm b. Miskîn, *Kitâbü'l-emvâl*, (thk. Ebû Enes Seyyid b. Receb), Mısır 2007.

Hüseyn, Abdullatif b. İbrâhim b. Abdullatif, *Tesâmühü'l-ğarbi ma'a'l-müslimîn fi'l-asrı'l-hâdir*, Demmâm 1999.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddü'l-Muhtâr ala'd-dürri'l-Muhtâr (Haşiyetü İbn Âbidîn)*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye yayınları, Riyad 2003.

İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi Şerhi sahihi'l-Buhârî*, (thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz), Dârü'l-fıkr Yayınları, Beyrut 1993.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdilmelik el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Mısır 1955.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, (thk. Taha Abdurrauf Sa'd), Beyrut 2014.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut 1998.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1992.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, Kahire 1967.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbâki), Dârü'ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye Yayınları, Kahire tsz.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Darü'l-maârif Yayınları, Beyrut 1968.

Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî, *Kitâbü'l-fûru ve maahü Tashîhu'l-furu*, (thk. Raid Sabri b. Ebî Alfa), Beytü'l-efkâr ed-devliyye Yayınları, Ammân 2004.

İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvahid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr Şerhu'l-Hidâye*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 2003.

Kâdîhan, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd, *Fetâvâ Kâdîhan*, Beyrut 2009.

Karadâvî, Yusuf, *Fetâvâ Muâsıra*, Darü'l-kalem Yayınları, Kuveyt 2009.

Karadâvî, Yusuf, *Gayrü'l-müslimîn fi'l-mücteme'î-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle Yayınları, Beyrut 1985.

Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlıda Millet Sistemi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2007.

Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Tefsîrû'l-Kurtubî), Kahire 1983.

Makrîzî, Takiyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkadir el-Ubeydî. *el-Mevâiz ve'l-itibâr bi zikri hitâti ve'l-âsâr*, (thk. Halil Mansur), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 1998.

Mâlik b. Enes, Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, Kahire 1950.

Mâlik b. Enes, Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye Yayınları, Beyrut 1995.

Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, (thk. Ahmed Câd), Dârü'l-hadis Yayınları, Kahire 2006.

Mevsilî, Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*, Beyrut 1937.

Moulton, James Hope, *The Treasure Of The Magi A Study Of Modern Zoroastrianism*. Bombay 1917.

Mü'nis, Hüseyin, *el-Mesâcid*, Âlemü'l-marife Yayınları, Kuveyt 1981.

Müslim, Ebu'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî, *Sahîhü'l-Müslim*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dârü'ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut 1955.

Naskali, Esko, "TDV İslâm Ansiklopedisi", *Sâsânîler*, C. 36, İstanbul 2009.

Nesâî, Ebu Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdulmunim Şelebî), Beyrut 2000.

Nevevî, Muhyiddîn Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *el-Minhâc*, Mektebetü Eser Yayınları, İstanbul tsz.

Nevevî, Muhyiddîn Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Beyrut 1991.

Özel, Ahmet, *Dârulislâm Dârulharb (İslâm Hukukunda Ülke Kavramı)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.

Râfîî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, Beyrut 1997.

Sâmi, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1899.

Sâvî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî, *Bülğatü's-salik li akrabi'l-mesâlik (Haşiyetü's-sâvî alâ's-Şerhi's-sağîr)*, Byy., tsz.

Şâfî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dârü'l-marife Yayınları, Mısır 1989.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr Şerhu Münteka'l-ahbâr*, (thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk), Dârü ibnü'l-Cevzî Yayınları, Demmâm 2006.

Şîrâzî, İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfî*, (thk. Muhammed ez-Zühaylî), Dârü'l-kalem Yayınları, Dımaşk 1996.

Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc îla marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, (thk. Abdurrezzak Şahûd en-Necm), Darü'l-fayhâ' Yayınları, Dımaşk 2009.

Şîrvânî, Abdulhamîd b. Hüseyin ed-Dâğîstânî, *Hâşiyetu's-Şîrvânî 'ale't-Tuhfe*, el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ Yayınları, Kahire 1938.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *İhtilâfü'l-fukahâ*, Leiden 1933.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihü'l-umem ve'l-mülûk*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünenü Tirmizî)*, (thk. Beşşâr 'Avvâd Marûf), Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî Yayınları, Beyrut 1998.

Usaymî, Abdurrahmân b. Dahîl, *Ahkâmü'l-ma'âbid*, Künûzü İşbîliye Yayınları, Riyâd 2009.

Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Ahkâmü'l-Evkâf*, Dârü Ammâr Yayınları, Ammân 1997.

Zerkeşî, Muhammed Bahâdır b. Abdillâh, *İ'lâmü's-sâcid bi ahkâmi'l-mesâcid*, (thk. Mustafâ el-Merâğî), Kahire 1996.

Zeydân, Abdülkerîm, *Ahkâmü'z-zimmîyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*, Mektebetü'l-Kuds Yayınları, Bağdat 1982.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

HZ. ALİ İLE İLGİLİ YORUMLAR ÇERÇEVESİNDE AYYÂŞÎ TEFSİRİNİN TAHLİLİ

Mehmet Yusuf HAKLI*

Öz

Müfessir, Kur'an'ı tefsir ederken bütün etkilerden sıyrılıp tam bir nesnellik gösteremez. Onun nesnelliğini engelleyen çeşitli faktörler vardır. Bu faktörlerden biri de müfessirin bağlı olduğu mezheptir. Zira müfessirin ortaya koyduğu ürün, çoğu zaman mensubu olduğu mezhebin boyasıyla renklenmektedir. Şî müfessirlerin te'lif ettikleri eserlerde bunun en bariz örneklerini görebiliriz. Bu bağlamda ele aldığımız Ayyâşî, tefsirinde birçok âyeti, mezhebinin genel telakkisine uygun bir şekilde tefsir etmiştir. Özellikle Hz. Ali'ye yönelik yorumlarında alakasız bağlantılar kurmuş; zorlama te'villere girişmiştir. Biz de bu çalışmada, onun Hz. Ali'yle bağlantılı olarak tefsir ettiği âyetleri tespit ederek, Şî olmayan tefsirlerle kıyasladık. Böylece âyetlerin, Ayyâşî'nin iddia ettiği gibi Hz. Ali'yle ilgili olmayıp başka konuları ihtiva ettiğini ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler: Ayyâşî, Hz. Ali, Bağlantı, Tefsir.

THE ANALYSIS OF THE TAFSIR AYYASHI WITHIN THE FRAMEWORK OF THE COMMENTS ABOUT CALIPH ALI

Abstract

The interpreter (Mufassir) cannot express complete objectivity by eluding all the influences while interpreting the Quran. There are several factors that hinder his objectivity. One of these factors is the sect that the interpreter belongs to. In fact, the output presented by the interpreter is often colored with the paint of the sect he belongs to. We can see the most obvious examples of this in the works compiled by the Shi'ite interpreters. In this context, Ayyashi interpreted many verses as per the general viewpoint of his sect. Especially, irrelevant connections were formed on the comments for Caliph Ali, and strained interpretations were made. And in this study, we identified the verses which were interpreted in connection with Caliph Ali and compared them with the non-Shi'ite interpretations. Thus, we revealed that the verses were not about Caliph Ali, as Ayyashi claimed, but they involved other issues.

Keywords: Ayyashi, Caliph Ali, Connection, Interpretation.

GİRİŞ

Tefsir, Kur'an'ı anlama faaliyetidir. Başlangıç tarihi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar götürülen bu faaliyet,¹ İslâm tarihinin I. asrının sonlarına doğru siyasi ve itikadi farklılıklar neticesinde ortaya çıkan mezheplerin etkisiyle büyük bir ivme kazanmıştır. Çünkü her mezhebin kurucusu, mezhebine intisap edenlerin sayısını arttırmak için fikrini Kur'an ve Sünnet'e dayandırma gayretinde olmuştur. Bu durumda, yapılan bazı tefsirler müfessirin mensup olduğu mezhebin esaslarına dayalı olarak yapılmıştır.²

Mezhebi tefsir denilince, belki de akla gelen ilk mezhep Şia'dır. Şîilerin tefsire karşı ilgisi Emevi dönemine rastlar. Bu dönemde yaşayan bazı takva ehli alimler, Emevi yöneticilerin sergiledikleri davranışlardan hoşnut değillerdi. Zahiren yönetime bağlılık göstermelerine rağmen, gönülleri Hz. Alî'nin soyundan yanaydı. Bu meyillerini meşrulaştırmak isteyen alimler, Kur'an'dan Hz. Alî'nin neslinden gelenlerin hilafetine dair işaretler aramaya başladılar. Bu taraflı arayış, bazı münafıkların da müdahil olmasıyla, çok asılsız iddiaların Kur'an tefsirine karıştığı yeni bir anlayışın doğmasına sebep oldu. Şîi tefsir anlayışı giderek öyle bir hal aldı ki Kur'an sanki Hz. Alî'nin ve zürriyetinin hilafetini onaylayan bir kitap şeklinde telakki edildi.³

Şîi tefsir denilince akla ilk olarak Şia'nın İmamiyye kolu gelir. Zira İmamiyye, tefsirde özgün bir anlayış geliştirmiştir. Bu tefsirin ilk dönemleri aşırı ideolojik bir izlenim vermektedir. Bu aşırılık Kummî (ö. 307/941) ile başlar; Tabersî (ö. 548/1153) ile son bulur. Zira Tabersî, artık Şîi tefsirin itidal döneminin başlangıcında yer alan bir müfessirdir. Bu iki dönem arasında yer alan müfessirlerden biri de Ayyâşî'dir (ö. 320/932).⁴ Kummî ile aynı dönemlerde yaşayan Ayyâşî, metod ve hedef bakımından onunla aynı çizgidedir.⁵ Elimizde sadece ilk yarısı bulunan eserinde Ayyâşî, kendi fikrini beyan etmese de aktardığı rivayetlerle mezhebinin genel telakkisine uygun bir tavır sergilemiştir. Âyet tefsirlerinde, aktardığı rivayetlerin birçoğunda zorlama te'viller görünür. Birçok âyeti, hiç alakası olmadığı halde mezhebinin temel kavramlarına ve Hz. Alî'ye dayandırır. Biz de bu çalışmayla Ayyâşî'nin, Hz. Alî'yle bağlantı kurarak tefsir ettiği âyetler özelinde konuyu işleyeceğiz. Bu âyetler hakkındaki görüşlerini tefsirinden tespit ettikten sonra, başka tefsirlere müracaat ederek, âyetlerin aslında hangi konuları içerdiğini ortaya koyacağız.

1. Ayyâşî ve Tefsiri

İsmi tam olarak, Muhammed b. Mes'ud b. Muhammed b. Ayyâş es-Sülemî es-Semerkândî⁶ olan müellifin, doğum tarihi ve yeri hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Semerkantlı olarak bilinen Ayyâşî, Ebu'n-Nadr nisbesiyle anıldığı gibi, ikinci

¹ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2013), 34.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 6. Bs. (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 233-235; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, 50; Yağır, Mehmet Yusuf, "İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîi Eksenli Yorumları", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2016), 164.

³ Süleyman Ateş, "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 20 (1975), 150.

⁴ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 87.

⁵ Nâsır b. 'Abdullâh b. 'Alî Kaffârî, *Usûlu Mezhebi's-Şia': el-İmâmiyyetu'l-İsnâ 'Aşeriyye*, (y.y: b.y.), 3/1056.

⁶ Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Muhammed Cevvâd en-Nâ'inî, (Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1408/1988), 2/247.

kuşaktan dedesine nispeten el-Ayyâşî künyesiyle meşhur olmuştur.⁷ O, Şia'nın İmamiyye kolunun önemli şahsiyetlerindedir. Fakih, muhaddis ve müfessirdir.⁸ Şîi rical kitaplarında övgüyle anılır. Sikâ ve doğru sözlü olarak kabul edilir.⁹ Hayatı hakkında çok fazla malumat sahibi olmadığımız Ayyâşî'nin hicri 320'lerde vefat ettiği söylenir.¹⁰

Kaynakların verdiği bilgiye göre Âyyâşî velud bir müellif idi. Yazmış olduğu iki yüzü aşkın eser bunun en önemli kanıtıdır. Bu eserler, Horasan civarında büyük şöhret kazanmıştır.¹¹ Bunların en önemlisi elimizde ilk kısmı, yani Fatiha Sûresinden başlayıp Kehf Sûresinin sonuna kadar devam eden kısmı mevcut olan tefsiridir.¹² Bu tefsir salt rivayet yöntemiyle yazılmıştır. Müfessir, âyetleri tefsir ederken hiçbir fikir beyan etmemiş; sadece rivayetleri nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla Kehf Sûresinin sonuna kadar olan bölümde dahi iki bin altı yüz civarında hadis nakletmiştir.¹³

Yazıldığı günden bugüne, Şia'nın itimat ettiği Âyyâşî tefsiri¹⁴ içindeki zayıf rivayetlerin çokluğundan dolayı tenkit edilmiştir.¹⁵ Ayyâşî ve tefsiri, Şîi olmayan bazı müellifler tarafından sert eleştirilere maruz kalmıştır. Alî Ahmed es-Sâlûs, onun konumu ile Şia'nın diğer önemli bir müfessiri olan Kummî'nin, konumunun bir olduğunu ve Kummî ile aynı yolda ifade etmiş; metod ve hedeflerinde, aşırılık ve sapkınlıkta aralarında herhangi bir farkın olmadığını söylemiştir.¹⁶ Ayyâşî, Kur'an'ı imamlar ve onların düşmanlarına yönelik tefsir etmiş; tefsirinde tahrif satırlarını gizlemiştir.¹⁷

2. Ayyâşî'nin Hz. Alî ile Bağlantılı Olarak Tefsir Ettiği Âyetler

Ayyâşî bütünüyle rivayet esaslı olarak te'lif ettiği eserinde, birçok âyeti Hz. Alî ile bağlantılı bir şekilde tefsir etmiştir. Bağlantının hangi münasebetle kurulduğu belli olmayan bu âyetlerin tefsirinde Ayyâşî, kendi fikrini beyan etmemiş; sadece iddia ettiği hususa dair rivayet aktarmakla yetinmiştir. Aktardığı rivayetlerde nüzul ortamını göz ardı etmiş; daha çok mezhebi yönelimini te'yid eden rivayetleri tercih etmiştir. Âyetlerin tefsirinde anlam bütünlüğüne dikkat etmeyen Ayyâşî, parçacı bir yaklaşım sergilemiş ve sadece âyetin bir kısmına vurguda bulunmuştur.¹⁸

⁷ Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Musevî el-Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâki'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullâh İsmailiyyân, (Tahran; Kum: 1313/1895), 129.

⁸ Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, 129; Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm : Kamûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikîn*, 6. Bs. (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâîyn, 1992), 95.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasen et-Tûsî, *el-Fihrist*, 3. Bs. (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983), 167; Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 2/247.

¹⁰ 'Alî b. Ahmed 'Alî Sâlûs, *Maa'l-İsnâ 'Aşeriyye fi'l-Usûl ve'l-Füru'*, (Riyâd: Dâru'l-Fadile, 1424/2003), 518; Mehmet Suat Mertoğlu, "Ayyâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek:1, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 151.

¹¹ Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, 129; Ziriklî, *el-A'lâm*, 95.

¹² Mertoğlu, "Ayyâşî", 151.

¹³ Recep Emin Gül, "Şii Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirine Zayıf Hadis", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, (2017), 66.

¹⁴ Kaffârî, *Usûlu Mezhebi's-Şia'*, 1/165.

¹⁵ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 2/247; Hansârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, 130.

¹⁶ Sâlûs, *Maa'l-İsnâ 'Aşeriyye*, 520.

¹⁷ Kaffârî, *Usûlu Mezhebi's-Şia'*, 3/1056.

¹⁸ Çelik, Hüseyin, Shahavatov, "Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık –Ayyâşî Örneği–" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2017), 705.

2.1. Âyetlerde Yer Alan İslâmî Bir Kavram veya Şiârı Hz. Ali Olarak Tefsir Etmesi

Ayyâşî'nin tefsirine bakıldığında âyetlerde geçen bir bir takım İslâmî kavram veya şiarların, Hz. Alî olarak tefsir edildiği görülür. Sûre bazında, bu âyetleri tek tek inceleyelim.

1. Fatiha Sûresi

Ayyâşî'nin Ebû Abdillâh'dan aktardığı bir rivayete göre Fatiha sûresinin 6. âyeti olan إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “bizi doğru yola ilet”te geçen, “sırât-ı müstakîm” ibaresi Emiru'l-mü'minin (Hz. Ali) anlamındadır.¹⁹ Şiî olmayan tefsirlere baktığımızda genelde “sırât-ı müstakîm” ibaresi, Allah'ın kitabı Kur'an, iman, İslâm Dini, Allah'ın dinine götüren yol ve cennetin yolu olarak tefsir edilmiştir.²⁰ Ancak bir kaynakta bu ifade, Allah'ın Resûlü, onun Ehl-i Beyti'nin hayırlıları ve ashabı olarak tefsir edilmiştir.²¹ Hz. Ali, Hz. Peygamberin hem ashabından biri hem de Ehl-i Beytinin hayırlı üyelerinden biridir. Bu anlamda Ayyâşî'nin aktardığı rivayetle, bu tefsir arasında bir benzerlik olsa da burada, anlam herhangi bir şahıs seviyesine indirgenmemiş; Hz. Peygamberin Ehl-i Beyti'nin ve ashabının tamamı “sırât-ı müstakîm” terkibine dahil edilmiştir.

2. Bakara Sûresi

Ayyâşî aktardığı rivayetlerle, Bakara sûresinin 38. Âyetini Hz. Ali'le bağlantılı bir şekilde tefsir etmiştir. Ayyâşî, Cabir'in “Ebû Ca'fer'e isnad ederek aktardığı bir rivayete göre قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Dedik ki: Hepiniz oradan (cennetten) inin! Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.” (Bakara, 2/38) âyetinde geçen “هُدًى=bir hidayet” Hz. Ali'dir. Dolayısıyla Allah onun hakkında “her kim hidayetime²² tâbi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler.” buyurmuş olur.²³

İbn Kesîr (ö. 774/1373) Ebu'l-Aliye'den (ö. 90/709) aktardığı bir rivayetle bu âyette geçen “هُدًى=bir hidayet”in, nebiler, resuller veya mucizeler olduğunu söyler.²⁴ İbn Kesîr'in Mukatîl b. Hayyân'dan aktardığı bir rivayetle “hidayetin” Hz. Muhammed, Hasen'e (ö. 110/728) göre de Kur'an olduğunu söyler ve bu iki görüşün isabetli olduğunu, Ebu'l-Aliye'nin sözünün ise daha genel bir mana ifade ettiğini söyler.²⁵ Hz. Ali'nin Şia

¹⁹ Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tlk. Hâşim Resûlî Muhallâtî, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1411/1991), 1/38.

²⁰ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Matûridî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâslûm, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/367; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr bi Ahmed el-Mervizî es- Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim ve Ganim b. Abbâs b. Ganîm. 4 Cilt. (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997); 1/38; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi ilmi't-Tefsîr*, Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422), 1/20-21.

²¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîbu'l-Basrî el- Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 159.

²² Yani Âli'ye.

²³ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/60.

²⁴ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. M. Hüseyin Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/146; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebûbekr es- Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.), 1/552.

²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/147.

indinde ifratkarane bir değeri olduğu için, âyette geçen “hidayet” kelimesi Ali diye tefsir edilmiştir. Evet, konum itibariyle Hz. Ali’nin büyüklüğü inkâr edilemez ama o, ne bir nebi ne de bir resuldür. Dolayısıyla bu âyette, ona bu ölçekte bir yer vermek doğru bir davranış değildir.

Âyyâşî’nin konusu İslâmî bir kavram olduğu halde, o kavrama işaret eden kısmını, Hz. Alî olarak tefsir ettiği âyetlerden biri de Bakara, 2/138. âyettir.

Müellifimizin, tefsirinde Ebû Abdullâh’tan aktardığı bir rivayete göre صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ صِبْغَةَ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ “İşte Allah’ın boyası! Allah’tan daha güzel boyası olan kim vardır? Biz yalnız ona kulluk ederiz!” âyetinde geçen “sıbga=boya” misakta (bezm-i eleste) Emiru’l-mü’minin’i (Hz. Ali’yi) velayetiyle tanımaktır.²⁶

Müracaat ettiğimiz Şîi olmayan tefsirlere göre “sıbga” kelimesi, “din” anlamında kullanılmıştır.²⁷ Kurtûbî (ö. 671/1273) boya ile din arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: Boya izi elbisede açıkça görüldüğü gibi, din de dindar üzerinde eylemleriyle ve alametiyle açık açık görünür. Bu yüzden dine istiârî ve mecâzî olarak boya (sıbga) ismi verilmiştir.²⁸ Bu âyette din ile boya arasındaki bağlantının neden kaynaklandığı husus da şöyle izah edilmiştir: Hıristiyanlar, çocuklarını Hıristiyan yapmak istedikleri zaman, Müslümanlardaki “Hitane”nin yerine geçen “takdis=vaftiz” diye iddia ettikleri bir suya batırırlardı. Buna, çocuğun Hıristiyanlıktaki boyası derlerdi. Sonra da Müslümanlara; “Yahudî veya Hıristiyan olunuz.” dediklerinde Yüce Allah, Hz. Peygamberin, onlara şöyle demesini istemiştir: “Doğrusu biz, İbrahim’in dinine uyarız. Bu, Allah’ın boyasıdır ki, boyaların en güzeldir. O da Allah’a yönelmeye ve teslimiyete vesile olan dindir; çocuklarınızı batırdığınız şey değildir.²⁹ Maturîdî (ö. 333/944) de “sıbga”nın din ve sünnet anlamına geldiğini ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapar: Hıristiyanlar çocuklarını temizlemek maksadıyla bir suyun içinde boyarlardı. Buna karın Yüce Allah onlara şöyle buyurmuştur: “İşte Allah’ın boyası! O, sizi temizleyen İslâm’dır; yoksa su değildir.”³⁰

3. İbrâhîm Sûresi

Ayyâşî, İbrâhîm Suresi’nin أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ “Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir.” (İbrâhîm, 14/24.) âyetini de İslâmî bir şiar içerikli olduğu halde Hz. Ali’ye yönelik tefsir etmiştir. Onun tefsirinde bu âyetle ilgili Muhammed b. Yezid’den aktarılan bir rivayet şöyledir: “Ben, Allah’ın “فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ=dalları göğe yükselen” (ifadesini) Ebû Abdullah’a sordum; o da şöyle dedi: Allah’ın resulü onun köküdür. Emirü’l-mü’minin ise (ağacın) kollarıdır. Onların zürriyetinden gelen imamlar

²⁶ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/81.

²⁷ Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el Vâhidî, *el-Vecîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. (Beyrut: Daru’l-Kalem, 1415), 134.

²⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr Şemsuddîn el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li Ahkami’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdunî, İbrahim Etfiş, (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Misriyye, 1384/1964), 2/144.

²⁹ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Büluğî’n-Nihâye*. (b.y: Mecmuatu Buhûsi’l-Kitâbi ve’s-Sünne, 1429/2008), 1/470.

³⁰ Maturîdî, *Te’vilât*, 1/579.

da onun (ağacın) dallarıdır. İmamların ilmi ise onun meyveleri, taraftarları da onun yapraklarıdır...”³¹

İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), Celâleddîn el-Mahâllî (ö. 864/1459) Celâluddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), es-Sem’ânî (ö. 489/1096) el-Cevzî (ö. 579/1201) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müfessirler bu âyetin tefsirinde, Ayyâşî’nin aktardığı rivayetten çok farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bazı müfessirler “kelime-i tayyibe=güzel bir söz” ifadesini, kelime-i tevhid olan “la ilahe illallah” sözü³² olarak tefsir ettikleri gibi, bazıları da Kur’ân³³ olarak tefsir etmiştir. “Şecere-i tayyibe=güzel bir ağaç” ifadesini de bazı müfessirler, hurma ağacı,³⁴ Hindistan cevizi ağacı³⁵ veya cennetteki bir ağaç³⁶ şeklinde fiziksel ağaç olarak yorumladıkları gibi bazıları da bu ifadenin mecazi olduğunu düşünerek, bunun Mü’mine işaret ettiğini³⁷ söylemişlerdir.

Âyette mevzu-bahis edilen ağacın kökünün sabit, dallarının semada olmasıyla ilgili olarak da şu yorumlar yapılmıştır: “Kelime-i tayyibe=güzel bir söz” ifadesinin Kur’an olduğunu söyleyen Maturidî (ö. 333/944) aralarındaki benzetmeden dolayı “şecere-i tayyibe=güzel bir ağaç” ifadesinin karşılığını da Kur’an olarak görmekte ve bu Kur’an’ın kökünün hüccetler ve bürhanlarla sabit olduğunu söylemektedir.³⁸ “Şecere-i tayyibeyi” yani güzel bir ağacı, mü’min olarak yorumlayanlar ise ağacın kökünün sabit oluşunu “la ilahe illallah” kelime-i tevhid sözünün, mü’minin sabit sözü olduğu şeklinde tefsir etmişlerdir. Buna göre ağacın dallarının semada olması da mü’minin amellerinin “la ilahe illallah” sözü ile semaya yükselmesi anlamına gelir.³⁹

4. Nahl Sûresi

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” (Nahl, 16/90) âyeti de Hz. Ali’yle bağlantılı olarak tefsir edilmiş âyetlerden biridir.

Ayyâşî’nin Sâid b. Ebî Ca’fer’den aktardığı bir rivayete göre âyette geçen “adl” Hz. Muhammed (s.a.v.), “ihsan” ise Hz. Ali’dir. Ebû Ca’fer’den aktarılan bir rivayete göre de “adl” Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik etmek, “ihsan” ise Emirü’l-mü’mininin velayetidir. Bu rivayette, âyetin olumsuzluk ifade eden kelimelerine de temas edilmiş ve maalesef sahabeye karşı saygı sınırları dışına çıkılarak, bu kelimeler ilk üç halifeyle bağlantılı bir şekilde tefsir edilmiştir. Buna göre “fahşa” birincisi, “münker” üçüncüsü, “bağy” ise üçüncüsüdür.⁴⁰

Müfessirler Nahl sûresinin 90. âyetinde geçen “adl” kelimesini farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Vâhidî’nin (ö. 468/1076) tefsirinde “adl” kelimesi, “Allah’tan başka

³¹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/241.

³² Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/510; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/422; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5/20.

³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/387.

³⁴ Celâluddîn Muhammed b. Ahmed Celâluddîn Mahallî, Abdurrahman b. Ebibekr es-Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, (Kahire: Daru’l-Hadîs, t.y.), 333.

³⁵ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/113-114.

³⁶ Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/510-511.

³⁷ Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/510; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/422; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5/20.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/387.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/422; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5/20.

⁴⁰ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/278-279.

ilah olmadığına şahadet etmek"⁴¹ anlamına gelirken, Celaleyn tefsirinde bu kelime, "tevhid veya insaf"⁴² şeklinde tefsir edilmiştir. Cevzî (ö. 597/1201) ise "adl"ın muhtemel manalarını değişik rivayetlerle destekleyerek ortaya koymuştur. Buna göre "adl"; Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmek, hak, Allah için yapılan amellerin gizlisinde ve açığında eşit davranmak ve hak ile hükmetmek⁴³ mânâlarına gelmektedir. Farzları eda etmek⁴⁴ anlamında kullanılan "ihsan" kelimesi de yine Cevzî tarafından değişik rivayetlerle desteklenerek "ihsan" kelimesinin gelebileceği farklı anlamlar ortaya konulmuştur. Bu anlamlar, Farzları eda etmek, af, ihlâs, Allah'ı görür gibi ibadet etmek ve amellerde gizli olanı, açık olandan daha iyi yapmaktır.⁴⁵

Ayyâşî, âyette geçen ve Allah tarafından sakınılması gereken "fahşa, münker ve bağy" kelimelerini, sırasıyla Hz. Ebubekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman olarak tefsir etmiştir. Âyetten böyle bir mânâyı çıkarmak mümkün değildir. Zira müracaat ettiğimiz tefsirlerde bu kelimelere verilen anlamlar, Ayyâşî'nin tefsirinde geçen anlamlarla yakından-uzaktan hiçbir alakası yoktur. "fahşa" kelimesini, "zina" veya "günahlar"⁴⁶ şeklinde tefsir etmişlerdir. "Münker" ise şirk⁴⁷ anlamında kullanılmakla beraber, şu anlamlarda da kullanılmıştır: Şeriatta ve sünnette yeri olmayan şey, Yüce Allah'ın, karşılığında ateşi vadettiği şey ve insanın açık olarak işlediği amellerinin, gizli bir şekilde işlediği amellerden daha iyi olması.⁴⁸ "Bağy" kelimesi de "zulüm veya insanlara ederek kibirlenmek" mânâsında tefsir edilmiştir.⁴⁹

2.2. Âyetlerde Yer Alan Kur'an-ı Kerim'le İfadeyi Hz. Ali Olarak Tefsir Etmesi

Ayyâşî Tefsirinde Kur'an'ı konu edinen veya Kur'an'a işaret eden bazı âyetlerin Hz. Alî'ye yönelik olarak tefsir edildiği görülür. Buna örnek olarak şu beş âyet verilebilir:

1. Âl-i İmrân Sûresi

Ayyâşî'nin Ebû Abdillâh'tan aktardığına göre

"O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir..." (Âl-i İmrân, 3/7.) âyetinde geçen "muhkemat" kelimesinden maksat, Emiru'l-mü'minin ve (diğer) imamlardır.⁵⁰

Tefsir Usulü kitaplarında bu âyet, Kur'an âyetleri anlama kolaylığını veya zorluğunu ifade eden muhkem ve müteşabih kavramlarına dayanak olarak kabul edilir. Müfessirler de âyeti bu şekilde kabul etmiş; muhkem ve müteşabih ile hangi âyetlerin

⁴¹ Vâhidî, *el-Vecîz*. 617.

⁴² Mahallî, *Suyûtî, Tefsiru'l-Celâleyn*, 359.

⁴³ Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/579.

⁴⁴ Vâhidî, *el-Vecîz*. 617.

⁴⁵ Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/579.

⁴⁶ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (By: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/280; Vâhidî, *el-Vecîz*. 617; Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/579.

⁴⁷ Vâhidî, *el-Vecîz*. 617.

⁴⁸ Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/579.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/280; Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/579.

⁵⁰ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1/185.

Sair tefsirlere baktığımızda Ayyâşî'nin tefsirinde geçen açıklamayı destekleyecek herhangi bir bilgiye rastlamak nümkün değildir. Müracaat ettiğimiz tefsirlerin hemen hepsinde “ve Rabbinizden size indirileni” ifadesinin karşılığının Kur’an-ı Kerim olduğunu gördük.⁵⁸ Zaten âyete sathi bir nazarla bile baksak, Tevrat ve İncil’den sonraki sıraya yerleştirilecek ibare, Kur’an-ı Kerim’den başkası değildir.

4. Hûd Sûresi

Ayyâşî, Hûd sûresinin 13 ve 14. âyetlerinin bazı yerlerine Hz. Ali’yle ilgili açıklamalar eklemek suretiyle âyetleri tefsir etmiştir. 13. âyetin başında geçen, ... *أَمْ يَقُولُونَ* “Yoksa, «O’nu kendisi uydurdu?» mu diyorlar?” ifadesinin sonuna “=Ali’nin velayeti” açıklamasını yerleştirmiştir. Yani bu durumda “onu kendisi mi uydurdu?” sorusunda uydurulduğuna şüphe ile bakılan şey, Hz. Ali’nin velayeti olmaktadır. Bir sonraki, *فَإَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ*, “Eğer sizin (bu önerinize) olumlu cevap vermezlerse, bilin ki O, Allah’ın ilmiyle donatılarak indirilmiştir. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur, ancak O vardır. Artık siz teslimiyet gösterip İslâm’ı kabul etmez misiniz?” âyetine de iki yerde Hz. Ali ile ilgili açıklama eklemiştir. Bunlardan birincisi, âyetin başındaki *فَإَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ* ifadesinin sonuna eklenen, “=Ali’nin velayeti hakkında” açıklamasıdır. Dolayısıyla “Eğer sizin (bu önerinize) olumlu cevap vermezlerse...” ifadesinde, Hz. Ali’nin velayeti hakkında olumlu bir cevabın verilme gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Yine bu âyetin sonuna da “... فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” “=Ali’nin velayetine” eklenmiştir. Bu durumda âyetin bu kısmının anlamı “artık siz Ali’nin velayetine teslimiyet göstermez misiniz?” olur.⁵⁹

Hûd sûresinin 13 ve 14. âyetleri tahaddi (meydan okuma) âyetleridir. Yani burada Kur’an’a karşı dil uzatanlara yönelik bir meydan okuma söz konusudur. Zaten konuyla ilgili başvurduğumuz kaynaklarda *أَمْ يَقُولُونَ* “Yoksa, «O’nu kendisi uydurdu?» mu diyorlar?” sorusunda ön plana çıkan şey bizzat Kur’an-ı Kerim’dir. Zira müşrikler Hz. Muhammed’in (sav) Kur’an’ı kendi yanında uydurduğunu iddia ediyorlardı.⁶⁰ Ayyâşî’nin tefsirinde Hz. Ali ile iki kez ilişkilendirilen 14. âyet hakkında Maturîdî (ö. 333/944) şöyle der: Eğer siz, bunun (Kur’an’ın) bir benzerini ortaya koymaya güç getiremez ve bu konuda size yardımcı olabileceklerden bir cevap almazsanız, bilin ki o (Kur’an), ancak Allah’ın ilmiyle donatılarak indirilmiş; O’nun emriyle Hz. Peygambere indirilmiş ve O’nun katından nazil olmuştur. Sizin iddia ettiğiniz gibi uydurulmuş değildir. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Sizin taptığınız hiçbir putun ilahlık vasfı yoktur.⁶¹ Öyleyse aleyhinize delil sabit olduktan sonra, siz Allah’a itaat edip boyun eğmez misiniz? İbadeti O’na has kılmaz mısınız? (Taberî, 1420/2000: 15/261). Yani “... فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” ifadesi,

⁵⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/473; Matûridî, *Te’vilât*, 3/277; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 3/1807; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/141.

⁵⁹ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 2/152.

⁶⁰ Matûridî, *Te’vilât*, 6/106; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. ‘İsâ el-Mürrî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, thk. Ebû ‘Abdullâh Huseyn b. ‘Ukkâş ve Muhammed b. Mustafâ el-Kenz, (Kahire: el-Fârûku’l-Hâdise, 1423/2002), 2/282; Ebû’l-Hasen ‘Alâuddîn ‘Alî b. Muhammed b. İbrâhim el-Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fi Maa’ni’t-Tenzîl*, tas. Muhammed Ali Şahin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 2/475; Mahallî, *Suyûtî, Tefsîru’l-Celâleyn*, 286; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr*, (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 1417/1997), 2/7.

⁶¹ Matûridî, *Te’vilât*, 6/107.

aslında müşriklerin kesinleşmiş delile teslim olmaları, Müslüman olmaları gerektiğini ortaya koymaktadır.⁶²

2.3. Âyetlerde Yer Alan Meleklerle İlgili Bir İfadeyi Hz. Ali Olarak Tefsir Etmesi

Ayyâşî bazen de bir âyette yer alan meleklerle ilgili bir kısmı veya ifadeyi, Hz. Alî olarak tefsir etmiştir.

1. A'râf Sûresi

Ayyâşî, Ebû'l-Hasan er-Rızâ'dan aktardığı bir rivayette, A'râf sûresinin وَنَادَىٰ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ "Cennetlikler cehennemliklere, "Rabbimizin bize va'dettiğini biz gerçek bulduk. Siz de Rabbinizin va'dettiğini gerçek buldunuz mu?" diye seslenirler. Onlar, "Evet" derler. O zaman aralarında bir duyurucu, "Allah'ın lâneti zalimlere!" diye seslenir." (A'râf, 7/44) âyetinde geçen "مُؤَذِّنٌ = müezzin/duyurucu" nun Emirü'l-mü'minin olduğunu söylemiştir.⁶³

Ayyâşî'nin tefsirinde, A'râf sûresi'nin 44. âyetinde geçen "مُؤَذِّنٌ = müezzin/duyurucu" nun Hz. Ali olduğuna dair iddiayı sair tefsirlerle mukayese ettiğimizde, bu müezzinin kim olduğuna dair çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Bunlardan hiçbiri Ayyâşî'nin iddiasını destekleyecek mahiyette değildir. Tefsirlerde genel olarak bu şahıs herhangi bir melek veya İsrâfil olarak tanıtılmaktadır.⁶⁴ Maturîdî ise bunun bir melek veya başka bir varlık olma olasılığının olabileceğini söyledikten sonra şu anlamlı ifadeleri ekler: "Bu ancak rivayetlerle bilinebilir. Zaten bizim bunu bilmeye ihtiyacımız da yoktur."⁶⁵

2. Hûd Sûresi

Ayyâşî, Hûd sûresinin 17. âyetine de iki yerde Hz. Ali'ye dair açıklamalar ekleyerek âyeti tefsir etmiştir. O, أَقَمَنَ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً... "Rabbin tarafından (gelmiş) açık bir delile dayanan ve kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği, ayrıca kendisinden önce, bir önder ve bir rahmet olarak Musa'nın Kitab'ı (elinde) bulunan kimse (inkârcılar gibi) midir?... " âyetinde, "أَقَمَنَ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ" = Rabbin tarafından (gelmiş) açık bir delile dayanan ve kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği kimse gibi midir?... " ifadesinin sonuna "Emirü'l-mü'minin" i getirerek "kendisini Rabbinden bir şahidin izlediği" kişinin Hz. Ali olduğunu iddia etmiştir. Âyetin "أَقَمَنَ كَانَ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ" = ayrıca kendisinden önce, bir önder ve bir rahmet olarak Musa'nın Kitab'ı (elinde) bulunan kimse..." kısmına da ilginç bir açıklama ekleyen Ayyâşî, Hz. Ali'nin velayetinin, Hz. Musâ'nın kitabında yazılı olduğuna dair bir iddiayı ileri sürmüştür.⁶⁶

⁶² Mahallî, Suyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 286.

⁶³ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 2/21.

⁶⁴ Vâhidî, *el-Vecîz*. 395; Nâsiruddin Ebû Sâid 'Abdullâh b. Âmr b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk., Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3/14; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Alî Büdeyvi, (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1988), 1/570.

⁶⁵ *Tefsiru'l-Kur'ân*, 2/418.

⁶⁶ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 2/152.

Hûd Sûresinin mezkur âyetine baktığımızda, Ayyâşî'nin tefsirinde Hz. Ali olduğu iddia edilen "şahid" ile ilgili farklı yorumlar mevcuttur. Ağırlıklı olarak "şahid" in Hz. Cebrail⁶⁷ olduğu görüşü ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber Kur'an, Hz. Peygamberin dili veya başka melektir.⁶⁸ diyenler olmuştur. Sem'ânî de bunun Hz. Cebrail veya Hz. Peygamber'in dili olduğuna dair rivayetler aktardıktan sonra üçüncü bir rivayette Hz. Ali'nin ismini zikreder. Hz. Ali'den aktarılan rivayet de şöyledir: "Her Kureyşli hakkında Kur'an'dan mutlaka bir ayet nazil olmuştur. Ona, peki senin hakkına bir şey nazil oldu mu? diye sorulunca o da benim hakkında "وَيَنْتَلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ" nazil oldu demiştir."⁶⁹

2.4. Âyetlerde Yer Alan Ahiretle İlgili Kısmı Hz. Ali Olarak Tefsir Etmesi

Ahiret hayatına dair bilgi veren aşağıdaki âyetin de Ayyâşî'nin eserinde Hz. Ali'ye yönelik tefsir edildiğini görüyoruz. Bu âyet de A'râf Sûresinin 46. Âyetidir.

Ayyâşî, A'râf sûresinin وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ "İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: «Selâm size!» diye seslenirler." âyetini tefsir ederken, Selmân'dan şu rivayeti nakletmiştir: "Allah Resûlü'nün, Hz. Ali'ye on defadan daha fazla şöyle dediğini duydum: Ey Ali! Sen ve senden sonraki vâsiler cennet ile cehennem arasında A'râfsınız. (A'râf, cennet ile cehennemi birbirinden ayıran sûrun zirvesine verilen isimdir.)⁷⁰ Cennete ancak sizi tanıyan ve sizin de kendisini tanıdığınız kişi girecektir. Cehenneme ise ancak sizi inkar eden ve sizin de kendisini inkar ettiğiniz kişi girecektir."⁷¹

A'râf sûresi'nin 46. âyeti için müracaat ettiğimiz tefsirlerde A'râf'ta bekleyen "rical= adamlar, erler" hakkında değişik görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre onlar, sevapları ve günahları eşit olan kullardır.⁷² Onlar, keramet ehlidirler ki Allah onlar ikramda bulunmuştur. Ya da onlar A'râf'ta ümmetlerini müşahede eden peygamberlerdir.⁷³ Ayrıca bunların, babalarının izni olmadan savaşıp şehit olan mücahitler olduğu söylenmiştir. Bu mücahitler A'râf'ta bekleyeceklerdir. Çünkü şehadetleri, onları cehenneme girmekten meneder. Babalarına isyanları ise cennete girmelerine mani olur.⁷⁴ Beydâvî (ö. 685/1286) de âyette geçen ricalin sevapları ve günahları eşit olan kişiler olduğunu söyledikten sonra, şu üç grubu da muhtemel yorumlar arasına dahil eder. Buna göre âyette bahsedilen adamlar, dereceleri peygamberler gibi yüksek olan bir kavim, mü'minlerin en hayırlıları ve alimler, insan suretinde görünen melekler veya şehitlerdir.⁷⁵

⁶⁷ Matûridî, *Te'vilât*, 6/110; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/283; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/7.

⁶⁸ Matûridî, *Te'vilât*, 6/110; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3363; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/418-419.

⁶⁹ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/418.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 259.

⁷¹ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/22.

⁷² Matûridî, *Te'vilât*, 4/430; Vâhidî, *el-Vecîz*, 395; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/184.

⁷³ Matûridî, *Te'vilât*, 4/431.

⁷⁴ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 2/184.

⁷⁵ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, 3/14.

2.5. Âyetlerde Yer Alan İbadetlerle İlgili Kısımların Hz. Ali Olarak Tefsir Edilmesi

Bakara Sûresinin 238. âyetinde geçen “orta namazı” terkibi de Ayyâşî’nin tefsirinde Hz. Alî ile bağlantılı olarak tefsir edilmiştir. Ayyâşî, حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَفُؤِمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ “Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.” (Bakara, 2/238) âyetinde geçen “es-selâtu’l-vüstâ=orta namazı” ibaresi hakkında birçok rivayet aktararak ibareyi tefsir etmeye çalışmıştır. Bu rivayetler arasında en ilginç, Ebû Abdillâh’tan aktarılan şu rivayettir: “salât (namaz), Allah’ın resulü, Emirü’l-mü’minin, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’dir. Vüstâ (orta) ise Emirü’l-mü’minindir.”⁷⁶

Manası gayet açık olan bu âyetten anlaşılan şey, beş vakit namazdan başka bir şey değildir. Zaten bir sonraki ayet de namaza daırdır.⁷⁷ Ancak âyette geçen “es-selâtu’l-vüstâ” ifadesi mübhem olup Hz. Peygamber tarafından tafsil edilerek vuzuha kavuşturulmuştur.⁷⁸ Yalnız burada “orta namazı”nın hangi namaz olduğu hususunda ihtilaflar vardır. Müfessirler bu ayetin tefsiri sadedinde şunları zikretmişlerdir: Vâhidî’ye göre âyette geçen “namazlara dikkat edin.” emrinden maksat, namazların vaktinde eda edilmesidir. “Orta namaz” ise sabah namazıdır. Çünkü bu namaz, gece ve gündüz namazlarının tam ortasıdır.⁷⁹ Semerkândî’nin (ö. 373/983) tefsirinde İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) aktarılan bir rivayete göre âyetteki emir şu anlamı ifade etmektedir: “Farz olan beş vakit namazı vaktinde, abtestiyle, rükûsuyla ve secdesiyle eda edin.” “Orta namazı”nın hangi namaz olduğu hususunda ise ihtilaf vardır. Bu, sabah, öğle veya ikinci namazıdır.⁸⁰ İbn Kesîr de bu âyette geçen “orta namazı”nın sabah, öğle, ikinci veya akşam olabileceği ile ilgili farklı rivayetler aktarmıştır. Ancak onun, “akşam namazı” olduğuyla ilgili aktarmış olduğu şu ifadeler ilgi çekicidir: “Kimilerine göre bu, akşam namazıdır. Zira bu namaz kasr edilemez. Yine akşam namazı, kasr edilebilen dört rekâtlı iki namaz arasındadır. Bir de bu namaz, cehri (açık) ve hafi (gizli) kıraati olan iki namaz arasında yer alır.”⁸¹

2.6. Âyetlerde Yer Ehl-i Kitab’a Dair Bilgilerin Hz. Alî’ye Yönelik Tefsir Edilmesi

Ehl-i Kitab’a dair şu âyetler de *Tefsîru’l-Ayyâşî*’de Hz. Alî ile bağlantılı bir şekilde tefsir edilmiştir.

1. Bakara Sûresi

Ayyâşî’nin, Semaat b. Mihrân’dan aktardığı bir rivayete göre Semaat şöyle demiştir: Ben Abdullah’a, Yüce Allah’ın وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ “Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim.” (Bakara, 2/40) sözünü sordum. O da “bir farz olarak Alî’nin velayeti hususunda verdiğiniz sözü yerine getirin ki

⁷⁶ Ayyâşî, *Tefsîru’l-Ayyâşî*, 1/147.

⁷⁷ “Eğer (bir tehlikeden) korkarsanız, namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılın. Güvenliğe kavuşunca da, Allah’ı, daha önce bilmediğiniz ve onun size öğrettiği şekilde anın (namazı normal vakitlerdeki gibi kılın).”

⁷⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2019), 61.

⁷⁹ Vâhidî, *el-Vecîz*. 176.

⁸⁰ Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahîm es-Semerkândî, *Bahru’l-Ulûm*. (by: ty.), 1/156.

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/489-490.

karşılığında size cenneti vereyim.” dedi.⁸² Âyetin bu kısmının Hz. Ali ile bağlantılı olarak tefsir edilmesi izah edilebilir bir durum değildir. Zira âyet, “*ey İsrailoğulları!*” şeklinde Yahudilere edilen açık bir hitapla başlamıştır. Cumhura göre İsrailoğullarının uymaları gereken ahit, bütün emirler, nehiyeler ve tavsiyelerdir.⁸³ Taberî'nin (ö. 310/923) kabul ettiği görüşe göre de buradaki ahit, Yüce Allah'ın İsrailoğullarından almış olduğu Tevrat'taki sözü ve vasiyetidir. Bu da kendi kitaplarında yazılı olarak buldukları Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'ın elçisi olduğuna dair bilgiyi insanlara açıklamaları, Hz. Peygamber'e ve onun Allah'ın katından getirdiklerine inanmalarıdır.⁸⁴

Müfessirimizin Ehl-i Kitab'ı konu edindiği halde, Hz. Alî ile irtibatını kurarak tefsir ettiği Bakara Sûresindeki diğer bir ayett de 41. âyettir.

Ayyâşî'nin Cabiru'l-Cu'fi'den naklettiği bir rivayete göre Bakara sûresinin وَأَمَّا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوْلَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونَ “*Elinizdeki Tevrat'ı tasdik edici olarak indirdiğim (Kur'an'a) iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın. Ayetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin ve bana karşı gelmekten sakının.*” (Bakara, 2/41) ayetindeki “وَلَا تَكُونُوا أَوْلَٰ كَافِرٍ بِهِ” “*Onu inkâr edenlerin ilki olmayın.*” ifadesinde kasıt Hz. Ali'dir.⁸⁵ Burada âyetten anlaşılan mânâ, Hz. Ali'yi inkar edenlerin ilki olmayın şeklindedir. Başka tefsirlere baktığımızda bu âyet, “*ey ehli kitap! Muhammed'e (s.a.v.) inen ve sizin yanınızda bulunanları (Tevrat'ı ve İncil'i) tasdik eden Kur'an'a iman edin.*” şeklinde tefsir edilmiştir. Zira onlar (ehl-i kitap) Hz. Muhammed'in isminin Tevrat'ta ve İncil'de yazılı olduğunu görüyorlardı.⁸⁶ O halde burada inkar edilmemesi gereken ya Hz. Muhammed'dir (sav) ya da Kur'an-ı Kerim'dir.⁸⁷

2.7. Âyetlerde Yer Alan Gök Cismi İle İlgili Kelimenin Hz. Ali Olarak Tefsir Edilmesi

Ayyâşî, tefsirinde bir âyeti de açık açık gök cismini içerdiği halde, âyeti Hz. Alî'ye yönelik tefsir etmiştir. O, tefsirinde naklettiği bir rivayete dayanarak, وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ “*Daha bir çok âlâmetler yarattı. Yıldızla da insanlar yollarını doğrulturlar.*” (Nahl, 16/16) âyetindeki “نَجْمٌ=yıldız”ın Hz. Ali olduğunu söylemiştir.⁸⁸

Yüce Allah Nahl sûresinin 5. âyetinden 16. âyetine kadar insanlar için kainata ve dünyaya yerleştirdiği nimetlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla müfessirler burada geçen “نَجْمٌ=yıldız” kelimesini herhangi bir te'vile tabi tutmayarak ilk manası üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onlara göre burada geçen “نَجْمٌ” kelimesi cins ifade eden bir kelime olup⁸⁹ bünyesinde çoğul bir manayı (نَجْمٌ =yıldızlar) barındırmaktadır.⁹⁰ Meseleye bu

⁸² Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/60.

⁸³ İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Ğâlib b. 'Abdurrahmân b. Ğâlib el-Muhâribî el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'an'il-'Azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/134.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/567.

⁸⁵ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 1/60.

⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/561. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/149.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/563. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/149.

⁸⁸ Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, 2/276.

⁸⁹ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/207.

⁹⁰ Vâhidî, *el-Vecîz*. 602; Mahallî, *Suyûtî, Tefsîru'l-Celâleyn*, 347.

cihetten bakan müfessirler, yıldızların üç işlevinden bahsetmişlerdir: Gökyüzünü süslemek, Şeytanlara atılan taş olarak kullanılmak ve insanlara yol gösterici olmak.⁹¹

Tefsirlerden elde edilen bu bilgiler, Ayyâşî'nin iddiasını iki yönden iptal etmektedir:

1. 5. âyetten 16. âyete kadar olan bölümde kâinattaki maddi nimetlerden bahsedilmesi. Yani burada kelimeyi, Hz. Ali diye te'vil ettirecek herhangi bir karine bulunmamaktadır.
2. Cins ifade eden “نجم=yıldız” kelimesinin aslında çoğul manaya sahip olması. Zira Ayyâşî'nin tefsirinde kelimenin karşılığı olarak zikredilen Hz. Ali tek bir şahıstır.

SONUÇ

Ayyâşî'nin tefsiri Şia'nın ilk dönemine ait önemli eserlerdendir. Bu dönem ideolojik bir karaktere sahip olduğu için Ayyâşî'nin eseri de o dönemin tipik özelliğini göstermektedir. Elimizde bulunan tefsirinin yarısı dahi, mezhebi saikle yorumlanmış bilgilerle doludur. Nitekim, herhangi bir bağlantısı olmadığı halde, sadece Hz. Ali'yle irtibat kurularak tefsir edilmiş birçok âyet mevcuttur.

Müellifin tefsirini incelediğimizde, Hz. Ali'ye yönelik tefsir edilen âyetlerin adedi –tespit ettiğimiz kadarıyla- on yedidir. Ayyâşî bu âyetlerin tefsirinde kendi fikrini ortaya koymaktan ziyade, bağlı olduğu mezhebin anlayışına uygun olan rivayetleri aktarmayı tercih etmiştir. Aktardığı rivayetleri hangi sebeple aktardığını açıklamayan Ayyâşî, Hz. Alî ile irtibatlandırılarak tefsir ettiği âyetlerde siyak-sibak ilişkisini dikkate almamış; parçacı bir yaklaşımla âyet bütünlüğünü ihlal etmiştir.

Yaptığı tefsirlerde sınırlardan ve kurallardan azade hareket eden Ayyâşî'nin, Hz. Alî'ye yönelik tefsir ettiği âyetleri, farklı tefsirlerle karşılaştırdığımızda, onun fikrini destekleyici mahiyette bir bilginin olmadığını gördük. Çünkü o, Kimi zaman İslâm'la ilgili bir kavramı veya İslâmî bir şiarını, Hz. Ali'yle ilintili olarak tefsir etmiş; kimi zaman da konusu Kur'an olan bir âyetin Hz. Ali'ye işaret ettiğini söylemiştir. Ahireti veya melekleri konu edinen âyetleri Hz. Alî'ye yönelik yorumladığı gibi, açık bir şekilde namaz ibadetini ifade eden âyeti de bu yönde tefsir etmiştir. Yine Ehl-i Kitab'a hitap eden âyetleri Hz. Alî'yle irtibatlandırma mahareti gösterdiği gibi, gök cismi olduğu açık olan bir kelime ile Hz. Alî arasında bağlantı kurmuştur. Yani müfessirimiz, bağlı bulunduğu mezhebin yönlendirmesiyle hareket ettiği için, âyetleri Hz. Alî'ye baktırmakta herhangi bir engel tanımamış; âyetlerin tefsirindeki birçok usulü göz ardı etmiştir.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/185; Sem'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, 3/164; Hâzin, *Lübâb*, 3/71.

KAYNAKÇA

- Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd b. Ayyâş, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, tlk. Hâşim Resûlî Muhallâtî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1411/1991.
- Ateş, Süleyman, (1975/20), "İmamiye Şiasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, ss. 147-172.
- Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Sâîd 'Abdullâh b. Âmr b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, thk., Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fi ilmi't-Tefsîr*, Thk. Abdurrezâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422).
- Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşım Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çelik, Hüseyin, Shahavatov, (2017/Şubat), "Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık –Ayyâşî Örneği–" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, ss. 703-709.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2013.
- , *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2019.
- Gül, Recep Emin, (2017 Aralık), "Şii Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinse Zayıf Hadis", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 4, ss. 61-76.
- Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Musevî, *Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâki'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullâh İsmailiyyân, Tahran; Kum: 1313/1895.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alâuddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhim, *Lübâbü't-Te'vil fi Maa'ni't-Tenzîl*, tas. Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdulahak b. Ğâlib b. 'Abdurrahmân b. Ğâlib el-Muhâribî el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kur'an'il-'Azîz*, thk. 'Abdüsselâm 'Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. 'İsâ el-Mürri, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîz*, thk. Ebû 'Abdullâh Huseyn b. 'Ukkâş ve Muhammed b. Mustafâ el-Kenz, Kahire: el-Fârûku'l-Hâdise, 1423/2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. M. Hüseyin Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Kaffârî, Nâsır b. 'Abdullâh b. 'Alî, *Usûlu Mezhebi's-Şia': el-İmâmiyyetu'l-İsnâ 'Aşeriyye*, y.y: b.y.
- Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr Şemsuddîn. *el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî, İbrahim Etfiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mahallî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed Celâluddîn, Abdurrahman b. Ebibekr es-Suyûtî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, Kahire: Daru'l-Hadîs, t.y.

- Matûridî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâslûm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîbu'l-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ Büluğî'n-Nihâye*. 13 Cilt. b.y: Mecmuatu Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne, 1429/2008.
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Ayyâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek:1, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Muhammed Cevvâd en-Nâ'inî, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1408/1988.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Alî Büdeyvi, (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1988.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Kahire: Dâru's-Sâbûni, 1417/1997.
- Sâlûs, 'Alî b. Ahmed 'Alî, *Maa'l-İsnâ 'Aşeriyye fi'l-Usûl ve'l-Füru'*, Riyâd: Dâru'l-Fadile, 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr bi Ahmed el-Mervizî. *Tefsiru'l-Kur'ân*. thk. Yasir b. İbrahim ve Ganim b. Abbâs b. Ganîm. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahîm. *Bahru'l-Ulûm*. 3 Cilt. by: ty.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebûbekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. By: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasen, *el-Fihrist*, 3. Bs. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vecîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1415.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3. Cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yagır, Mehmet Yusuf, (2016/Güz), "İlk Üç Sûredeki Bazı Ayetler Bağlamında Müfessir Kummî'nin Şîh Eksenli Yorumları", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14/2, ss. 163-182.
- Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm : Kamûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikin*, 6. Bs. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyiyn, 1992.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

ÂDEM VE NÛH (AS) KISSALARININ ESMÂ-İ HÛSNÂ IŞIĞINDA
OKUNMASI

Abdullah TEMİZKAN*

Öz

Kur'ân'ın büyük bir bölümünü oluşturan peygamber kıssalarında hatırı sayılır oranda esmâ-i hüsnâ zikredilmektedir. Makalemizde, Âdem ve Nuh (as) kıssalarında geçen esma-i hüsnâ'nın tespiti ve yer aldıkları kıssalarla olan anlamsal ilişkileri ele alınmıştır. Âdem ve Nuh (as) kıssalarında Allah ve rab isimleri merkezde yer almaktadır. Âdem (as) kıssasında ilim ve hikmetin anlatıldığı bölümlerde alîm-hakîm, pişmanlık ve tövbenin anlatıldığı kısımlarda ise tevvâb-rahîm isimleri zikredilmektedir. Nuh'un (as) davetinde Allah Teâlâ'nın kullarına sunduğu imkânlar gaffâr, O'nun hükmü ve adaleti ise ahkemü'l-hakimîn ile ifade edilmektedir. Helâkın gerçekleştiği durumlarda azîz ve rahîm, helaktan kurtuluşa ise gafûr-rahîm isimleri öne çıkarılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Esmâ-i Hüsnâ, Kur'ân Kıssaları, Adem, Nuh

READING THE STORY OF ADAM AND NUH (AS) IN THE LIGHT OF AL-
ASMA AL-HUSNÂ

Abstract

In the stories of the prophets, which form a large part of the Qur'an, a considerable number of al-asmâ al-husnâs are mentioned. In our article, the determination of the al-asmâ al-husnâ in the stories of Adam and Noah (as) and its semantic relations with the stories in which they take place are discussed. In the sections of the story of Adam (as) where knowledge and wisdom are described, the names of alîm-hakîm are mentioned and in the parts where regret and repentance are explained, the names of tewâb-rahîm are mentioned. Opportunities that Allah (cc) offered to His servants in the call of Noah (as) are expressed with gaffâr, and His judgment and justice are expressed with ahkemü'l-hakimîn. In the cases of destruction, the names azîz and rahîm are highlighted, and in salvation from destruction, the names gafur-rahîm are highlighted.

Keywords: Tafsîr, al-Asmâ al-Husnâ, Stories of Prophets, Adam, Noah

Giriş

Peygamber kıssaları Kur'ân'da önemli oranda yer tutmaktadır. Temel hedefi insanların ders ve ibret alması şeklinde belirlenen bu kıssalar,¹ fıkıh, tasavvuf, tarih, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi birçok açıdan okumaya tabi tutulmuştur. Söz konusu alanların zaviyesinden yapılan okumalar zengin bir ilmî birikim oluşturmuştur. Bu durum Kur'ân kıssalarının nasıl bir hazine olduğunu ortaya koymakla birlikte Kur'ân'ın i'câzını da göstermektedir. Ayrıca söz konusu hazinenin incelenmesi durumunda yeni zenginliklerin elde edilebileceğinin ipuçlarını da bize vermektedir. Bu bağlamda Kur'ân kıssaları üzerinde yaptığımız okumalarda kıssalarda yer alan esmâ-i hüsnâ dikkatimizi çekti. Okumalarımızı biraz daha derinleştirdikten sonra farklı bir tabloyla karşılaştık. Zira hem ayetlerin iç kısımlarında hem de sonlarında yer alan ilâhî isimler özelde ayetlerin, genelde ise kıssanın kendisiyle anlamsal bir ilişkiye sahip olduklarını gördük. Kur'ân kıssaları ile esma-i hüsnâ ilişkisini doğrudan ele alan bir çalışmanın olmaması da bizde mevzunun araştırılması gerektiği kanaatini uyandırdı. Bu sebeple esmâ-i hüsnâ ile Kur'ân kıssalarını Kur'ân'daki anlatımları çerçevesinde bir arada değerlendirmeye çalıştık.

Esmâ-i hüsnâ, varlığı ve hadiseleri doğru okumada bir anahtar mesabesindedir. Söz konusu anahtar sayesinde Allah Teâlâ'nın kâinatla ve insanla olan münasebetinin yanı sıra insanın bu ilişkide durması gereken yeri anlaşılabilir. Bu sebepten olacak ki Hz. Peygamber (as), "Allah'ın doksan dokuz-yüzden bir eksik- ismi vardır. Bunları ezberleyen (ihşâ) cennete girer."² Şeklinde buyurmuştur. Rivayette³ yer alan 'ihşâ'yı ezberleme olarak tercüme etsek bile aslında bu kelime ezberlemekten ibaret değildir. Belki de bu isimleri ezberlemenin yanında onları doğru anlama ve bunlar üzerinden kâinat kitabını ve indirilen kitabı (Kur'ân) okumak, anlamak ve hayata yansıtmaştır.

Kur'ân kıssalarının esmâ-i hüsnâ bağlamında okunması mevzubahis kıssaların kahramanları olan peygamberlerin daha iyi anlaşılıp tanınmalarına da katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte enbiyanın hayatında tecelli eden ilâhî isimlerden hangilerinin daha çok öne çıktığı tespit edilecek, bu sayede hangi peygamberin hangi isme mazhar olduğunun izi sürülebilecektir.

Kur'ân'da yirmi beş peygamber kıssasının tamamının esmâ-i hüsnâ açısından okunmasının bir makalenin sınırlarını aşacağını düşündüğümüz için ilk etapta bir giriş denemesi babından insanlığın ataları olan Âdem ve Nûh (as) peygamberlerin kıssalarını değerlendirdik. Hz. Peygamber (as) ve diğer enbiyanın kıssalarının okunmasını ise ayrı bir çalışma olarak tasarladık.

Çalışmamızda Âdem ve Nûh peygamberlerin kıssaları Kur'ân'da yer aldıkları şekliyle esas alınarak bölümler halinde ana hatlarıyla zikredilecektir. Daha sonra kıssada

¹Yûsuf, 12/111.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001, "Tevhid", 12/7392; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, y.y., Kahire 1374-75/1955-56, "Zikr", 2/5-6.

³ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ

yer alan esmâ-i hüsnânın kıssayla olan anlamsal ilişkisi, geçtiği bağlam çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda kıssada öne çıkan ilahî isimler tespit edilip değerlendirilecektir.

Kur'ân Kıssaları ve Esmâ-i Hüsnâ

Kur'ân kıssalarının anlatıldığı ayetler Kur'ân'ın genel anlatım üslubuyla uyum içerisindeyler. Kur'ân'ın her tarafına yayılmış bir şekilde geçen ilâhî isimler kıssalarda da serpiştirilmiş bir vaziyette yer almaktadırlar. Anlatımdaki bu birliktelik Kur'ân'ın anlatım tarzının merkezinde Allah'ın (cc) yer almasıyla izah edilebilir. Şöyle ki, onun anlam ve anlatım sisteminin bütün kodlarında bu husus içkin bir vaziyettedir. Bir konunun anlatımında ya doğrudan Lafzatullah veya esmâ-i hüsnâ kullanılır ya da edilgen yapı ve zamirler kullanılmak sûretiyle Allah'a (cc) isnad edilir. Bu durumu varlık aleminin tevhid eksenli olmasıyla da değerlendirmek mümkündür. Zira kâinat kitabında Allah Teâlâ'nın mührü olduğu gibi O'nun doğrudan mesajı olan kitabının (Kur'ân) ayetlerinde de bu mühür bariz bir şekilde görülmektedir.

Allah Teâlâ kıssaları anlatırken birçok ayette özel ismini (Allah) kullanmıştır. Ancak söz konusu anlatımlarda lafza-i celâl'in yanında en çok "rab" sıfatını zikretmiştir. Bu durum rab sıfatının anlamının kapsamlılığıyla ilgilidir. Zira rab sıfatı Kur'ân'da yaratan, işleri düzenleyip idare eden, mabûd, seyyid/efendi, sahip, rızık veren ve terbiye eden anlamlarında kullanılmaktadır.⁴ Öte yandan bu kullanımlar, Mekke ahalisinin rab algısının tashihine yöneliktir. Rab isminin çoğunlukla Mekkî ayetlerde yer alması da bunun bariz bir göstergesidir.⁵

Kur'ân kıssalarının anlatımında, kıssanın konusu ve bağlamına göre esmâ-i hüsnâ kullanılmıştır. Öyle ki ilim ve hikmetin anlatıldığı ayetlerde alîm ve hakîm, helâkın zikredildiği yerlerde kavî ve azîz, bağışlama ve merhametin geçtiği bölümlerde ise gafûr ve rahîm isimleri geçmektedir. Bu husus esmâ-i hüsnâ'nın kıssalarda gelişigüzel yer almadığını aksine Kur'ân i'câzının önemli bir boyutunu göstermektedir.

1. Âdem (as)

İlk insan ve ilk peygamber olan Âdem'in (as) adı Kur'ân'da yirmi beş kez geçmektedir. On altı yerde doğrudan Âdem ismi, dokuz yerde de beniâdem, zürriyetiâdem terkihiyle geçmektedir.⁶ Âdem'in (as) kıssası Bakara, A'râf, Hicr, İsrâ, Kehf, Tâhâ ve Sâd sûrelerinde yer almaktadır. Yer yer tekrar gibi gözükken bu anlatımların her birinde aslında kıssanın farklı bir boyutuna dikkat çekilmektedir.⁷

⁴ Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî, Darü'l-Kalem, Beyrût 2009/1430, s. 337; Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsûatü'l-Kelime ve Ahavâtuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1438/2018, IV,9.

⁵ Aydın Temizer, "Kur'ân'da "Rab" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 2013, c. 44, sayı: 44, s. 44, 45.

⁶ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemül-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1364/1945, s. 24, 25.

⁷ Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşli vd., Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1990/1410, III, 109; Abdülkerîm el-Hatîb, *el-Kasasü'l-Kur'ânî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1975/1395, s. 109; İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*, Otto Yay., Ankara 2019, s. 226.

a) Kıssada Kullanılan Esmâ-i Hüsnâ

Âdem'in (as) yaratılışı, eşyle birlikte cennette kalması, şeytan ve yasak meyve, dünyaya iniş ve şeytanla mücadele gibi konuların yer aldığı kıssa, insanoğlunun serüvenini anlatması bakımından son derece önem arz etmektedir. Kıssada esmâ-i hüsnâ'dan ism-i zat olan Allah (2), rab (13), alîm-hakîm (1), tevvâb-rahîm (1) sıfatları geçmektedir. Söz konusu sıfatlar Âdem (as) kıssasının temel bölümlerinde yer almaktadırlar. Bu sıfatlar adeta kıssanın özetini sunmaktadırlar.

Yukarıda ifade edildiği üzere Kur'ân kıssalarında özellikle ism-i zat olan Allah ve rab sıfatı çok kullanılmaktadır. Âdem (as) kıssasında da aynı durum görülmektedir. Kıssanın her safhasında doğrudan veya dolaylı bir biçimde rab sıfatı zikredilmektedir. Mesela, Bakara sûresi 30. ayette meleklerle "yeryüzünde bir halife yaratacağını" ve Hicr sûresi 28. Ayette "kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş balçıktan bir insan yaratacağını" bildirirken "وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ" ifadesini kullanmaktadır. Öte yandan Sâd sûresi 71. ayette de "Ben muhakkak balçıktan bir insan yaratacağım." şeklinde buyururken de "وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ" tabirine yer vermektedir. Söz konusu ayetlerde geçen yaratılış maddeleri olarak zikredilen toprak,⁸ balçık,⁹ yapışkan çamur,¹⁰ kuru çamur¹¹ ve pişmiş çamur¹² gibi kelimelerin farklılığı yaratılış aşamaları olarak değerlendirilmektedir.¹³ Tüm bu safhalarda yaratma ameliyesi Allah'a (cc) nispet edilmektedir.¹⁴ Nihayetinde Allah Teâlâ ruhundan üfleyerek insana can vermiştir.¹⁵

Âdem'in (as) yaratılışı, hilafeti, ilmi ile konularda (رَبِّكَ) "rabbin"¹⁶ ile ifade edilirken, Şeytan'ın Allah'tan mühlet istemesi ve insanoğlunu doğru yoldan saptıracağını belirtmesi (رَبِّ) "rabbim"¹⁷ kelimesi ile zikredilmiştir. Âdem ve Havva'nın ayaklarının sürçmesi (رَبِّ) "rabbine",¹⁸ Ondan kelimeler alması (مِنْ رَبِّهِ) "rabbinden",¹⁹ rahmetine sığınması (رَبَّنَا) "rabbimiz"²⁰ kelimeleriyle anlatılmıştır. Âdem (as) kıssasının "Hatırla ki **rabbin** meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi."²¹ ile başlayıp "Ben, âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım."²² ile bitmesi diğer bir anlatımla rab ile başlayıp rab ile bitmesi Kur'ân'ın mucizevî anlatımının güzel örneklerinden biridir.

⁸ Âl-i İmrân; 3/59; Hûd, 11/61; Tâhâ, 20/55; Rûm, 30/20; Nûh, 71/18.

⁹ A'râf, 7/12; Secde, 32/7; Sâd, 38/71.

¹⁰ Saffât, 37/11.

¹¹ Hicr, 15/28.

¹² Rahmân, 55/14.

¹³ Hicr, 15/29.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/59; En'âm, 6/2; Hicr, 15/26; 28, Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/12; Rûm, 30/20; Saffât, 37/11; Ğafir, 40/67; Rahmân, 55/14.

¹⁵ Sâd, 38/72; Secde, 32/9.

¹⁶ Sâd, 38/71; Hicr, 15/28; Bakara, 2/30.

¹⁷ Sâd, 38/79; Hicr, 15/39;

¹⁸ Tâhâ, 20/121.

¹⁹ Bakara, 2/37.

²⁰ A'râf, 7/23.

²¹ Bakara, 2/30.

²² Mâide, 5/28.

b) Âdem'in (as) Yaratılışı

Allah Teâlâ ilk insan Âdem'i (as) yaratmayı dileyince meleklerle şöyle bir muhavere gerçekleşmiştir: "Hatırla ki **rabbın meleklerle**: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. **Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.**"²³ Allah (cc), **rab** sıfatıyla yeryüzünde bir halife yani insanı yaratacağını meleklerle bildirmiş onlar ise bunun hikmetini anlamak için Ona soru sormuşlardır. Allah (cc) onların bilmediğinin bilgisine sahip olduğunu bildirerek sonsuz ilmine (alîm sıfatı) dikkat çekmiştir. Nitekim daha sonra Âdem'e (as) eşyanın ismini öğreterek onu meleklerden farklı kılmıştır. Eşyaya dair sorduğu soruları melekler bilememiş ve acizliklerini ikrar etmişlerdir. Meleklerin bu ikrarında *Sübân olan Allah'ı tesbih ettikleri* ve onu **alîm ve hakîm** sıfatıyla niteledikleri görülmektedir: "**Allah (cc) Âdem'e (as) bütün isimleri, öğretti.** Sonra, onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz **her şeyi hakkıyla bilen (alîm) ve her şeyi hikmetle yapan sensin (hakîm)** dediler."²⁴ Allah Teâlâ bir sonraki ayette "(Bunun üzerine:) Ey Âdem! Eşyanın isimlerini meleklerle anlat, dedi. Âdem (as) onların isimlerini onlara anlatınca: Ben size, muhakkak semâvat ve arzda görülmeyenleri bilirim. Bundan da öte, gizli ve açık yapmakta olduklarınızı da bilirim, dememiş miydim? dedi."²⁵ şeklinde buyurarak Âdem'in (as) hikmet gereği yaratıldığını ve bunun, ezeli ve ebedi ilminin bir göstergesi olduğunu bütün mahlukata göstermiştir.

Burada birlikte zikredilen alîm ve hakîm isimleri Kur'ân'da 36 ayette birlikte kullanılmıştır. Bu kullanımların yirmi dokuzunda alîm-hakîm, yedisinde ise hakîm-alîm şeklinde geçmektedir. Söz konusu farklılık (takdim-te'hîr) özellikle ayetlerin bağlamıyla ilgilidir. İlgili bölümde hangi anlam daha çok öne çıkmışsa aynı şekilde alîm veya hakîm ismi ona göre öne alınmıştır.²⁶ Nitekim Bakara sûresi 32. ayette aynı durum gerçekleşmiştir.

Âdem kıssasının anlatıldığı sûrelerin her birinde kıssanın bir boyutu daha belirgindir. Bakara sûresinde geçen Âdem (as) kıssasında insanın yaratılması ve meleklerin bu konudaki sualleri ve Allah Teâlâ'nın onlara verdiği cevaplar öne

²³ Bakara, 2/30.

²⁴ Bakara, 2/31, 32.

²⁵ Bakara, 2/33.

²⁶ Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Hatmü'l-Âyât bi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Delâlatühâ*, Dârü'l-Âsime, Riyâd 1418/1997, s. 55; Abdullah Temizkan, "*Âyet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâda Takdîm ve Te'hîr*", Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, ed. Mehmet Bilen vd., Şarkiyât Bilim ve Hikmet Vakfı Yay., Diyarbakır 2017, s. 508.

çıkartılmıştır. Allah Teâlâ kıssanın başında “**onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim**” diyerek ilmin asıl sahibinin kendisi olduğunu bildirmişti. Daha sonra bu ilmin ispatı sadedinde Âdem’e (as) eşyanın ismini öğretmişti. Ardından da meleklere, işaret ettiği varlıkların isimlerini sormuş onlar da acizliklerini itiraf etmiş ve siyak ve sibaka uygun olan ““Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz **her şeyi hakkıyla bilen (alîm) ve her şeyi hikmetle yapan sensin (hakîm)**” şeklindeki ifadeyi kullanmışlardır.

Ayette kullanılan alîm ve hakîm isimleri mübalağa kipinde gelmişlerdir. Alîm, mutlak ve sonsuz ilme sahip olan zat anlamına gelmektedir ki Allah Teâlâ’nın mükemmel ilmini; her şeyi bütün boyutlarıyla bilmeyi ifade eder.²⁷ Çünkü O, bütün malumatı bilir ve hiçbir şey O’na saklı kalmaz. “**Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim**” ifadesi de bunun ispatıdır. Hakîm ise mükemmel ve sağlam bir şekilde var eden, en doğru hükmü veren ve kâinattaki düzeni bozulmaktan koruyandır. Zira Hakîm her şeyi yerli yerince yaratandır.²⁸

Alîm ve hakîm isimlerinin ayetteki sıralaması bağlama uygunluk arz etmektedir.²⁹ Melekler ilmi kendi nefislerinden nefyettikten sonra en mükemmel sıfatlarla, onu Allah Teâlâ için ispat etmiş ve meseleyi anlayınca da ardından hikmeti eklemişlerdir. Böylece meleklerin bu sözleriyle başta tam olarak idrak edemedikleri ve itiraz gibi görünen bir vehim de ortadan kalkmış olmaktadır. Ayette “öğretti”³⁰ “bana haber verin”³¹ ve “ilmimiz yoktur”³² ifadeleriyle olan anlamsal ilişkisi sebebiyle alîm sıfatı öne alınmıştır. Hikmet ilmin eseri diğer bir tabirle ondan doğduğundan hakîm ismi alîm’den sonra gelmiştir. Öte yandan bu isimlerin tertibinde genelden özele bir yol takip edilmiştir. İlim genel, ilmin mükemmel halini ifade eden hikmet ise özeldir.³³ Diğer bir açıdan bakacak olursak, bu ifadelerden meleklerin ilimlerinin sınırlı olduğu, istinbata ve artmaya elverişli olmadığı anlaşılmaktadır. Onların aksine insanın ilminin artabileceği ve bilgiden bilgi üretebileceği sonucu da açığa çıkmaktadır.³⁴

²⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dârü'l-Minhâc, Cidde 1439/2011, s. 168.

²⁸ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 234; Muhammed Hüseyin b. Mesud Begavî, *Meâlimü't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Taybe, Riyâd 1409/1988, I, 80; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1401/1981, II, 228; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1434/2013, I, 429; Nasiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâf, Mahmud Ahmed Atrûş, Dâru'r-Reşîd, Beyrût 1422/2001, I, 85; Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî Ebû's-Suûd, *İrşâdü Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü Tarîhi'l-Arabî, Beyrût 1431/2010, I, 85.

²⁹ Ubeyd, *Esmâullâhi'l-Hüsnâ fi Havâtimi'l-Âyâti Sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, Dârü'l-Âsime, Riyâd, 1418/1997, s. 15.

³⁰ Bakara, 2/31.

³¹ Bakara, 2/33.

³² Bakara, 2/32.

³³ Muhammed b.Yûsuf b. Ali b.Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, thk. Mahir Habbûş, er-Risâle el-'Alemiyye, Beyrût 2015, I, 404; Mahmûd b. Abdillâh Alûsî, *Ruhü'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'el-Mesânî*, thk. Mahir Habbûş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1431/2010, II, 105.

³⁴ Muhammed Tahir İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', Tunûs ts., I, 414.

Burada kullanılan alîm-hakîm ikilisi adeta kıssanın yaratılış bölümünü özetlemektedir. Şöyle ki insanın yaratılışı Allah Teâlâ'nın sonsuz ilmine ve hikmetine dayanmaktadır. İnsanın varlık sahasına çıkışı, ilminin yardımıyla hayatını sürdürmesi O'nun (cc) ilmi dahilinde olduğu gibi birçok hikmete mebnidir. Melekler başta sınırlı ilimleriyle bu hikmeti anlayamamış ancak Allah Teâlâ'nın talîmiyle meseleyi anlamışlardır. Öte yandan ayette fasıl zamiri olan “انت” zamirinin kelâmın ortasında kullanılması da “ilmin ve hikmetin mükemmelinin” Allah'â (cc) ait olduğu”nu göstermektedir.³⁵

Alîm ve hakîm isimleri Âdem (as) kıssasının başında geçmelerine karşın kıssanın tamamında bu iki ismin içkin olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Âdem'in (as) cennetten yeryüzüne olan yolculuğunda ve yaşamında tecelli eden diğer bir deyişle Âdem'in mazhar olduğu isimler alîm ve hakîm isimleridir. Şayet bunu tek bir isme indirgemek gerekirse söz konusu sıfatın alîm sıfatı olduğunu söylememiz mümkündür.

c) Secde

Allah Teâlâ, toprak, balçık, yapışkan çamur, kuru çamur, pişmiş çamur aşamalarından sonra şekillenen ve ruh üflenen Âdem'e (as) secde etmeleri için meleklerle emretmiştir.³⁶ Buradaki secde ihtiram ve selamlamadan ibarettir. İbadet secdesi olmayıp namaz kılarken kâbeye dönmek gibidir.³⁷ Her şeyden önce bu, Allah'tan (cc) gelen bir emirdir. Melekler bu emri derhal yerine getirmiş ancak İblis bu emre itaat etmemiş bunun neticesinde küfre girmiştir.³⁸ İblis'in bu itaatsizliğinin arka planında kibir yatmaktadır. Aslında o, Âdem'in yaratılışındaki ilmi ve hikmeti kavrayamamış ve bunu kibirle dışa vurmuştur. Kibri ve itaatsizliği sebebiyle de cennetten kovulmuştur.

Kıssada şeytan sıfatıyla zikredilen İblis, insandan daha üstün olduğunu iddia ederek emre karşı çıkmıştır. Ancak Allah Teâlâ ile olan muhaveresinde O'na (cc) “**rabbim**” şeklinde hitap etmektedir. Bu hitabın ardından “Beni azdırmama karşılık ben de yeryüzünde onlara (günahları) süsleyeceğim ve onların hepsini mutlaka azdıracam!”³⁹ şeklindeki sözleriyle insana olan düşmanlığını ortaya koymaktadır. Şeytan birçok ayette Allah Teâlâ'nın ona kıyamet gününe kadar verdiği mühlet süresince bu düşmanlığını farklı şekillerde icra edeceğini bildirmiştir.⁴⁰

Doğru yolun üzerinde oturma, dört yönden saldırma, yaratılışı değiştirme, boş kuruntu ve vesvese verme gibi eylemlerle insanları haktan saptırmak onun başlıca

³⁵ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, I, 416.

³⁶ Bakara, 2/34; A'râf, 7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50; Tâhâ, 116.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005, I, 420; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidî, *et-Tefsiru'l-Basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad 1430/2019, I, 366; Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, I, 81.

³⁸ Bakara, 2/34; Sâd, 38/74.

³⁹ Hicr, 15/39.

⁴⁰ A'râf, 7/16, 17; Hicr, 15/39, 40; Sâd, 38/82,83.

eylemleridir. Onun esas hedefi insanı aldatmak, saptırmak, şükürden uzaklaştırmaktır.⁴¹ Şeytan bu planını uygulamak için ilk icraatını cennete Âdem'e (as) karşı gerçekleştirmiştir.

d) Cennet ve Yasaklı Meyve

İlk insan Âdem'den (as) sonra eşi Havva yaratıldı.⁴² Âdem'e (as) eşiyile birlikte cennete yerleşmesi emredildi. Onlara cennetteki nimetlerden diledikleri kadar istifade etmeleri ancak gösterilen ağaca dokunmamaları söylendi.⁴³ Bunun yanında şeytanın düşman olduğu ve onları nimet yurdu olan cennetten çıkararak bedbaht kılmaya çalışacağı konusunda uyarılar yapıldı.⁴⁴

Şeytan nasihatçi edasıyla yemin ederek ikisiyle irtibat kurdu. Ardından insanın ebedi yaşama tutkusunu da kullanarak söz konusu ağacın meyvesinden yemeleri durumunda ya melek olacakları ya da ebediyen cennette kalacaklarını söyleyerek onları kandırdı.⁴⁵ Onlar da bir anlık aldanmayla yasaklı meyveden yiyerek emre itaatten çıktılar. Allah (cc) onların bu fiilleri hususunda onları azarladı. Âdem (as) ve eşi şaşkınlık ve pişmanlıkla Ona yöneldiler. Bu durum Bakara sûresi 37. ayette şöyle ifade edilmiştir: “Derken Âdem, **rabbinden** birtakım kelimeler aldı. O'na yalvarıp tövbe etti. O da tövbesini kabul buyurdu. *Çünkü (Tevvâb) tövbeyi çok çok kabul eden ve (Rahîm) merhameti bol olandır.*

Âdem'in (as) rabbinden aldığı kelimeler şunlardı:⁴⁶ “**Ey rabbimiz**, kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, muhakkak kaybedenlerden oluruz.”⁴⁷ Allah Teâlâ onların halis tövbelerini kabul etti. Ancak cennetten çıkarılarak yeryüzüne inmelerini ve şeytana düşman olarak orada yaşamalarını emretti. Ayrıca onlara şu uyarıda bulundu: “Ey Âdem oğulları! Şeytan, ana-babanızı, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık.”⁴⁸

Âdem (as) ve eşinin ayaklarının sürçmesi ve tövbe etmelerini ifade eden Bakara sûresi 37. ayetin sonu esmâ-i hüsn'dan olan *tevvâb ve rahîm* ile bitmektedir. Ayet sonlarında yer alan bu sıfatlar adeta yaşanan olayları özetlemektedir. Çünkü tevvâb sıfatı yapılan tövbeyi, tövbe ise ayağın sürçmesini gerektirmektedir. Nitekim olaylar da tam da bu şekilde gerçekleşmiştir. Âdem(as) ve eşi kendilerine verilen emri ihmal etmiş ve şeytana uymuşlardı. Ancak yaptıklarına pişman olmuş, bunu itiraf etmiş ve af dilemişlerdi. Allah Teâlâ onların samimi tövbelerine kabul ile karşılık verdi. Zira O

⁴¹ A'râf, 7/17; Hicr, 15/39; Sâd, 38/82,83.

⁴² A'râf, 7/27.

⁴³ Bakara, 2/35.

⁴⁴ Tâhâ, 117-119.

⁴⁵ A'râf, 7/20-22.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiül-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dârü Hicr, Kahire 1422/2001, I, 579, 580.

⁴⁷ A'râf, 7/23.

⁴⁸ A'râf, 7/27.

kendisine yönelip sığınan kimselere merhamet edendir. Ayağı sürçüp düşen ve pişmanlığını ifade edenlere merhamet etmesi ve özrünü kabul etmesi de O'nun şanındandır.

Ayetin sonundaki esmâ-î hüsnânın seçimi ve sıralaması oldukça dikkat çekicidir. Âdem'in (as) rabbinden aldığı kelimelerde "**Ey rabbimiz**, kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, muhakkak keybedenlerden oluruz." denilmektedir. A'râf sûresi 23. ayetteki "**Eğer bizi bağışlamazsan**"ın mukabilinde Bakara sûresi 37. ayette **tevvâb** sıfatı zikredilirken "**bize merhamet etmezsen**"ın karşılığında ise **rahîm** sıfatı zikredilmiştir. Âdem'in (as) duası karşılıksız kalmamış; tövbesi kabul edildiği gibi merhamet edilerek yeryüzü ona yaşam alanı kılınmıştır. Dahası seçilerek kendisine peygamberlik makamı verilmiştir.⁴⁹

Kök anlamı dönmek olan "توب" kökünden türeyen tevvâb, mübalağalı ism-i fail formunda tövbeleri çok kabul eden anlamındadır.⁵⁰ Bu sıfatla Allah (cc), kullarına defalarca tövbe etmenin sebeplerini kolaylaştırmıştır.⁵¹ Kulun, günahlarından pişman olup Allah'a (cc) dönmesine tövbe denildiği gibi Allah'ın kullarının tövbesini kabul etmesi de Kur'ân'da "فَتَابَ عَلَيْهِ" şeklinde ifade edilmiştir. Allah'ın kuluna dönmesi lütfuyla onun tövbesini kabul etmesidir.⁵² Ayette tevvâb sıfatının yer alması, Allah Teâlâ'dan bir vaad olarak değerlendirilmiştir. Yani kul nefesine yenilip defalarca günah işler sonra da pişmanlıkla tövbe ederse ve tövbesinde samimi olursa Allah (cc) yine de onun tövbesini kabul eder.⁵³

Rahîm ise Allah Teâlâ'nın, ihtiyaç sahibi kullarına olan lütûf ve keremini ifade etmektedir.⁵⁴ Ayette adeta tevvâb sıfatıyla iç içe geçmiş gibidir. Zira kulu cezalandırmayıp tevbe kabul etmek, Allah'ın (cc) kuluna olan rahmetinin sonucudur. Bu sebeple Allah (cc) kendisini, tevvâb'ın yanında rahîm sıfatıyla nitelemiştir. Ayette tevvâb'ın rahîm'den önce gelmesinin sebebi, siyakta فَتَابَ عَلَيْهِ ifadesinin geçmesiyle açıklanmıştır. Ayrıca ayetin sonunun rahîm diğer bir deyişle rahmetle bitmesi de muktezâ-i hal çerçevesinde son derece güzeldir.⁵⁵ Sonuç olarak tevvâb geçtiği bağlamla uyumlu iken rahîm sıfatı tevvâb sıfatı için illet mesabesindedir. Çünkü tövbenin kabulü bir tür rahmettir.⁵⁶

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/33; Tâhâ, 20/115, 122.

⁵⁰ İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 169.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 276.

⁵² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *en-Nüketü'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. er-Rahîm, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts., I, 110; Vahidî, *et-Tefsiru'l-Basît*, II, 410.

⁵³ Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habbûş, Dârü'l-Lübâb, Beyrût 1440/2019, II, 127; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 91.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 121; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğalib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2011, I, 190.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, III, 39; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîl*, I, 457.

⁵⁶ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 439; Ubeyd, *Esmâullâhi'l-Hüsnâ fi Havâtimi'l-Âyâti Sûreti'l-Fâtîha ve'l-Bakara*, s. 19.

Âdem'in (as) kıssasını bitirmeden onun mütemmim bir cüzü olan Hâbil ve Kâbil olayını zikretmemiz yerinde olacaktır. Mâide sûresi 27-31. ayetleri arasında zikredilen kıssa şöyle anlatılmıştır: “Onlara, Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş, kıskançlık yüzünden), «Andolsun seni öldüreceğim» dedi. Diğer de «Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder» dedi (ve ekledi:) «Andolsun ki sen, öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben isterim ki sen, kendi günahınla beraber benim günahımı da yüklenesin de cehennemliklerden olasın. Zalimlerin cezası işte budur! Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü: bu yüzden de kaybedenlerden oldu.” *Derken Allah (cc), kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi.* (Katil kardeş) «Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da olamadım mı ki, kardeşimin cesedini gömeyim» dedi ve ettiğine yananlardan oldu.

Âdem'in (as) iki oğlunun (Hâbil-Kâbil) kıssasının yaşanması adeta meleklerin “yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın?”⁵⁷ şeklindeki sözlerinin açığa çıkmasıdır. Şeytan planladığı üzere ilk büyük eylemini gerçekleştirmiştir.⁵⁸

Hâbil-Kâbil kıssasında ilk peygamberin çocuklarının imtihanı yer almaktadır. Allah'a (cc) adanan kurbanlardan biri niyetteki ihlas sayesinde kabul edilirken diğeri emre karşı lakaytlığı sebebiyle reddedilmiştir. “Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder” ifadesi de bu düşünceyi teyit etmektedir.

Kurbanın kabulü ve devamında artan kıskançlık krizleri ve şiddetli öfke, bir kardeşi diğer kardeşinin kanını dökmeye kadar götürmüştür. Bu noktada kendisini öldürmeye çalışan kardeşine karşı verdiği cevap kurbanın kimden kabul edileceğini göstermektedir. Kabil'in öldürme niyetini açığa vurmasına karşın “Ben, âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım.” diyerek ona karşılık vermeyeceğini belirtmiştir. Diğer bir tabirle o *alemlerin rabbine* olan bağlılığına vurgu yapmıştır. Zira mahlukatın idaresi alemlerin rabbine aittir ki bu konuda da hükmünü verecektir. Kabil'in öldürme eylemi onu kardeşsiz bıraktığı gibi cehennemlik kılmıştır. Dahası kardeşinin cesedini gömmeye Allah tarafından gönderilen bir karganın yol göstericiliğine muhtaç olmuştur. Bu durum kıssanın başında vurgulanan Allah'ın (cc) Âdem'e (as) esmâyı öğretmesiyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü Allah'ın (cc) öğretmesi olmadıkça insan işaret edilen isimleri bilemeyeceği gibi elindeki cesedi gömemeyecek kadar aciz ve şaşkın kalacaktır.

Âdem'in iki oğlunun kıssası asırlar boyu süren hayır ve şer çizgisinin kıssasıdır. Bu olaydan itibaren Alemlerin rabbinden korkup O'na dayanan takva ehli bir cenahta yer alırken O'na boyun eğmeyip zulüm yolunu takip edenler ise karşı cenahta yer almıştır.

⁵⁷ Bakara, 2/30.

⁵⁸ Salâh el-Hâlidî, *el-Kasasul-Kur'ânî 'Arzû Vekâi' ve Tahlîlü Ahdâs, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 2011/1432, I, 146.*

2. Nûh (as)

İnsanlığın ikinci atası kabul edilen Nûh (as), Ulu'l-azm peygamberlerden biridir.⁵⁹ Hz. Nûh, kavmini 950 yıl dinine davet etmiş ancak şiddetli bir muhalefetle karşılaşmıştı. Bin yıla yakın bir sürede yapılan davet neticesinde ancak bir avuç insan iman etmişti. Nûh'un (as) kavmi, onun Allah Teâlâ'dan getirdiği vahyi inkâr etmekle kalmamış aynı zamanda alay, hakaret ve tehdide başvurmuştu. Kavminin şiddetli muhalefetinden onların hidayete gelmeyeceğine kanaat getiren Nûh (as), halini rabbine arz etmiş ve onların cezalandırılmasını istemişti. Allah Teâlâ ona bir gemi hazırlamasını, müminleri ve her hayvandan bir çifti gemiye almasını istemişti. Gök kapıları açılıp yağmur indi ve yerden sular fışkırdı. Oluşan tufan etrafı kuşatmaya başlayınca, Nûh (as) müminleri ve hazırlanan hayvan çiftlerini gemiye bindirdi. Müminler rahmet eseri tufandan kurtulurken inkârcılar helâk oldu.

Nûh (as) ismi Kur'ân'da 43 kez geçmektedir.⁶⁰ Söz konusu isimlerin geçtiği Necm, Kaf, Sad, Furkân, Meryem, İsrâ, En'âm, Ğafir, Şura, Zariyat, İbrahim, Âl-i İmrân, Ahzab, Nisa, Hadîd, Hac, Tahrîm ve Tevbe sûrelerinde onun ismi diğer peygamberlerle veya bir duruma dikkat çekmek için zikredilmiştir. Nûh'un (as) kıssası ise Kur'ân'da parçalar halinde A'râf, Yunus, Hûd, Enbiyâ, Müminûn, Şuarâ, Ankebût, Saffât, Kamer ve Nûh sûrelerinde anlatılmıştır.

a) Kıssada Kullanılan Esmâ-i Hüsnâ

Nûh (as) kıssasının yer aldığı sûrelerde yaptığımız taramada, esmâ-i hüsnâ'dan Allah (24), rab (20), rahîm (2), azîz (1), gafûr (1), gaffâr (1) ve ahkemü'l-Hakimîn (1) sıfatları zikredilmiştir.

Kıssanın her aşamasında Allah Teâlâ'nın uluhiyet ve rububiyetinin kendisini hissettirdiği görülmektedir. Nûh (as) davet aşamasında Allah Teâlâ'nın birliğine ve gerçek mabud olduğuna dikkat çektiği gibi "rab" sıfatının tecellilerini açıktan zikretmiştir. Rab kelimesinin geçtiği ifadelerde, (ربہ) "onun rabbi"⁶¹ ve (ربك) "rabbin",⁶² Nûh'un (as) nübüvvetini, (ربي) "rabbim"⁶³ O'na sığınıp dayanmayı, (ربكم) "sizin rabbiniz"⁶⁴ insanlara olan yakınlığını, (رب العالمين) "alemlerin rabbi"⁶⁵ ise bütün varlığın idaresinin O'nun yed-i kudretinde olduğunu göstermektedir.

Nûh'un (as) daveti ve iman edenlerin tufandan kurtulmasında, Allah'ın bağışlaması ve merhameti (gaffâr/gafûr ve rahîm) tecelli ederken, inkârcıların helâkinde

⁵⁹ Ahzâb, 33/7.

⁶⁰ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres* s. 722, 723.

⁶¹ Kamer, 54/10.

⁶² Şuarâ, 26/122.

⁶³ Şuarâ, 26/113, 117; Hûd, 11/28, 41, 45, 47.

⁶⁴ A'râf, 7/63; Hûd, 11/34.

⁶⁵ A'râf, 7/61; Şuarâ, 26/109.

ise galebesi (azîz) tecelli etmiştir. Nûh'un (as) oğlu olsa bile şirkin cezasız kalmayacağı ahkemü'l hakimîn ile belirtilmiştir.

b) Davet

Bütün peygamberler en başta kavimlerini tevhide çağırılmışlardır.⁶⁶ Nûh da (as) kendisine verilen risalet görevi gereği kavmini gece, gündüz, gizli ve açık bir şekilde imana davet etmiştir. Kavmine hitabında özellikle ism-i zat olan Allah ve rab sıfatını ısrarla kullanan Nûh (as), dokuz yüz elli yıl süren davetinde,⁶⁷ Allah Teâlâ'nın ibadete layık tek ilâh, kendisinin de O'nun elçisi olduğunu sadece Allah'a ibadet etmeleri gerektiğini anlatmıştır.⁶⁸ O, davetini icra ederken kavminin ileri gelenleri "Biz seni gerçekten apaçık bir sapıklık içinde görüyoruz!"⁶⁹ dediler. Onların bu tutumlarına karşı Hz. Nûh şöyle karşılık verdi: "Dedi ki: «Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yoktur; fakat ben, **âlemlerin rabbi** tarafından gönderilmiş bir elçiyim."⁷⁰ Onun kendisini âlemlerin rabbine nispeti, türedi olmadığını ve sağlam bir dayanağının olduğunu vurgulaması noktasında önemlidir. Öyle ki o bu iddiasını ve davetini bin yıla yakın bir sürede zor süreçlerden geçmesine rağmen durmadan sürdürmüştür. Bu süre bile Nûh'un (as) elçi olduğunun bir diğer göstergesidir.

Nûh (as), peygamberliğine karşı çıkan bu azgın topluluğa kendisinin **emin** bir insan olduğunu,⁷¹ onlardan bir beklentisinin olmadığını, mükâfatının Allah'a (cc) ait olduğunu ve Allah'tan korkmalarını defalarca bildirmiştir.⁷² Menfaat ve çıkarın olmadığı ve emin bir kişiden gelen daveti, düşünebilen bir insanın dikkate alması beklenir. Ancak onlar bunun doğru olabileceğine ihtimal dahi vermemiştir.

Rivayetlere göre ilk resul olan Nûh (as),⁷³ diyaloglarında nazik bir dil kullanmış; sapkın olmadığını, **rabbinden** gelen risâleti onlara ulaştırdığını, onlara nasihat ettiğini ve *Allah'ın bildirmesi* ile onların bilmediği şeyleri bildiğini ifade etmiştir.⁷⁴ Ayrıca *onların rabbinden* ve yine kendi kavimlerinden olan bir kişi aracılığıyla öğüt ve uyarının gelmesinin şaşılacak bir durum olmadığını belirtmiştir. Çünkü gelen mesaj onları uyarmak, yanlış yoldan sakındırmak ve iman ederek rahmete vasıl olmaları içindir.⁷⁵

Hûd sûresindeki anlatımda Nûh'un (as) davetinde vahye karşı çıkan kavmin ileri gelenlerinin gerekçelerine yer verilmiştir. Onlar, Nûh'u (as) kendileri gibi sıradan bir beşer ve bir üstünlüğe sahip olmayan bir kişi olarak niteliyorlardı. Ona tabi olanları da toplumun düşük kesimlerinden olduğunu vurguluyorlardı. Dahası bunlarla da

⁶⁶ Enbiyâ, 21/25.

⁶⁷ Ankebût, 29/14.

⁶⁸ A'râf, 7/59; Hûd, 11/25,26; Mü'minûn, 23/23; Nûh, 71/3.

⁶⁹ A'râf, 7/60.

⁷⁰ A'râf, 7/61.

⁷¹ Şu'arâ, 26/107.

⁷² Şu'arâ, 26/108, 109; Hûd, 11/29, 51.

⁷³ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebi Hatîm, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1998/1419, II, 377.

⁷⁴ A'râf, 7/61, 62.

⁷⁵ A'râf, 7/63.

yetinmeyip Hz. Nûh'u ve tabilerini yalancılıkla itham ediyorlardı⁷⁶ Nûh (as) onların eleştirilerine karşı kendisini ve kendisine gelen vahyi Allah Teâlâ'ya nispet etmiş⁷⁷ ve ona tabi olanları asla terk etmeyeceğini ısrarla vurgulamıştır.

Nûh (as) bu diyaloglarda 'rab' sıfatını öne çıkararak vahyin ve peygamberlik görevinin kaynağına dikkat çekmiştir. Kavmiyle olan diyaloglarında özellikle "sizin rabbiniz" diyerek onlar ile Allah arasındaki yaratıcı-yaratılan yakınlığını hissettirmek istemiştir. Ayrıca Onun kulların iyilik ve rahmetini isteyen bir yaratıcı olduğuna atıfta bulunmuştur. Nitekim günah işleseler bile onlara fırsatlar vereceğini bazı sıfatlar aracılığıyla zikretmiştir. Meselâ Nûh sûresi 10. ayetinde "Dedim ki: rabbinizden mağfiret dileyin; çünkü O çok bağışlayıcıdır. (Gaffâr)" şeklinde buyurarak başta 'rab' sıfatına dikkat çekmiş devamında ise olan bol bol yağmur yağdırma, mal ve evlat sayısını artırma, bahçeleri yaratıp ve nehirleri akıtma gibi rab sıfatının tecellilerini sıralamış ve hala neden Allah'a iman etmediklerini sormuştur. Halbuki Allah (cc) onları birkaç aşama sonrasında var etmiş, göğü yedi kat olarak yaratmıştır. Ayı nûr, güneşi ise bir lamba halinde vücuda getirmiştir. Ayrıca yeryüzünde faydalanacakları bitkileri yeşerttiği gibi yeryüzünü yaşama elverişli kılmış ve gezebilecekleri yollar var etmiştir.⁷⁸

Nûh (as) tüm bu nimetleri kavminin, rab olan Allah Teâlâ'nın ilahlığını kabul etmeleri için zikretmiştir. Aslında onun dile getirdiği bu nimetler onların yaşamlarının bir parçasıdır. Onun yaptığı her nimetin bir sahibinin olduğunu onlara hatırlatmak olmuştur. Ancak onlar nimetlerden istifade etseler de sahibini arama bir yana Nûh'un (as) söylediklerini reddedip onun delirdiğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.⁷⁹

Öte yandan "Dedim ki: rabbinizden mağfiret dileyin; çünkü O, çok bağışlayıcıdır(gaffâr)." ayetinde rab sıfatının dışında esmâ-i hüsnâ'dan olan gaffâr kullanılmıştır. Gaffâr sıfatıyla örtme anlamındaki (غفر) kökünde birleşen gaffâr, mübalağa kipinde çok bağışlayan anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ, kendisine iman eden kulunu imanı sebebiyle dünyada günahlarını örttüğü gibi ahirette de bağışlar.⁸⁰ Ayet sonunda yer alan gaffâr, ayetteki mananın bir illeti/neticesidir. Bu kullanımla tövbeye teşvik vardır. Zira tövbenin günahları yok edeceği bildirilmiştir.⁸¹ Nûh (as) kavminden, başka ilahlara tapmayı bırakıp tevhide gelmelerini, ibadeti Allah'a (cc) has kılmalarını ve bağışlanma dilemelerini istemiştir. Onların dönmeleri durumunda bağışlanacaklarını çünkü Allah Teâlâ'nın kendisine dönenleri bağışlayacağını yani Gaffâr olduğunu

⁷⁶ Hûd, 11/27.

⁷⁷ Hûd, 11/28.

⁷⁸ Nûh, 71/11-20.

⁷⁹ Mü'minûn, 23/25.

⁸⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 156.

⁸¹ Maverdî, *en-Nüketü'l-Uyûn*, VI, 101; Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XXI, 253.

bildirmiştir.⁸² Buradaki istiğfar kafirler için Allah'a iman etmek iken müminler için günahlardan tövbe etme şeklinde gerçekleşmektedir.⁸³

Bu sıfatla Nûh'un (as) kavmine şu mesaj verilmiştir: Siz şirk koşmuş olabilirsiniz. Ancak şirkten tövbe edip rabbinize dönerseniz, O'nu çokça bağışlayan olarak göreceksiniz. Zira O, Gaffârdır. Nitekim ayetin metninde إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا “Şüphesiz O, çok bağışlayandır.” Yani Allah (cc), geçmişte bağışladığı gibi şu an da bağışlamaya devam etmektedir. Bağışlamak O'nun sanatı gibidir.⁸⁴ Ayrıca zikredilen bunca nimeti vermesi sizi bağışlayabileceğinin de bir göstergesidir.

Yukarıda yer verdiğimiz diyaloglar Nûh'un (as) davetinin birinci etabında yer almaktadır. Onun sabır ve metanet dolu davetinin semeresi ancak bir avuç iman eden kimseyle sınırlı kalmıştır. Geriye kalanlar inkâra saplanıp kalmışlardır. Dahası inkârla yetinmeyip Nûh (as) ve tabileriyle amansız mücadele etmişlerdi. Onlarla alay etmiş ve iman etmedikleri takdirde kendilerini bekleyen azabın bir an önce gelmesini istemişlerdi. Nûh (as) gelecek azabın sahibinin Allah olduğunu ve Onu asla aciz bırakamayacaklarını onlara söylemişti.⁸⁵

Müşrik topluluk azgınlığın dozunu iyice artırmış ve “Ey Nûh! Eğer bu davandan vazgeçmezsen, muhakkak ki taşla öldürülenlerden olacaksın.”⁸⁶ diyerek onu ölümle tehdit etti. Nûh (as) ise Allah Teâlâ'ya sığınıp ve O'nun yardımına başvurdu. Onların eziyet, hakaret ve ölümle tehditlerine karşı: “Nûh: *rabbim!* dedi, kavmim beni yalanladı. Artık benimle onların arasında sen *hükümünü* ver. Beni ve beraberimdeki müminleri kurtar.”⁸⁷ Onun bu duasına cevap olarak Allah Teâlâ hükümünü bir topluluğun kurtuluşu bir topluluğun da helaki yönünde verdi.⁸⁸

Gece ve gündüz demeden dokuz elli yıllık davetin sonucunda Nûh (as) kavminin durumunu net olarak görmüştür. Artık davetin bir fayda vermediğini iyiden iyiye hissetmiştir. Bunun üzerine beşer takatinin geldiği son noktayı fark etmiş ve sahibinin yardımına müracaat etmiştir: “Nihayetinde **rabbine**: Ben yenik düştüm, bana yardım et! diyerek yalvardı.”⁸⁹

Aslında inkârın devamı ve gönderilen elçiyile alay edilmesi ve ölümle tehdit, Nûh'u (as) yolun sonuna gelindiği düşüncesine sevk etmiştir. Bu sebeple rabbine

⁸² Taberî, *Câmiül-Beyân*, XXIII, 293; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyâd 1418/1997, VIII, 232.

⁸³ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, 265; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1404/1984, VIII, 370; Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidü't-Tenzîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavved, Mektebetü'l-Ubeykân, Beyrût 1418/1998/VI, 215; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 451.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, XXX, 138.

⁸⁵ Hûd, 11/32-34.

⁸⁶ Şu'arâ, 26/116.

⁸⁷ Şu'arâ, 26/117, 118.

⁸⁸ Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, IV, 80.

⁸⁹ Kamer, 54/10.

sığınarak şöyle demiştir: “*rabbim!* dedi, doğrusu bunlar bana karşı geldiler de malı ve çocuğu kendi ziyanını arttırmaktan başka işe yaramayan kimseye uydular.”⁹⁰

Nûh (as), yalanlama ve inkâra karşı Allah Teâlâ'nın hükmüne teslim olmuş ve O'na tevekkül etmiştir.⁹¹ Allah Teâlâ, elçisinin geldiği noktada hadiseye müdahale etmiştir. Nûh'un (as) kavminden ümidini kesmesine sebep olan şiddetli muhalefetlerine atıfta bulunarak davetin fayda vermediğini vurgulamıştır. “Nûh'a vahyolundu ki: Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başkası artık asla iman etmeyecek. Öyle ise onların işlemekte olduklarından (günahlardan) dolayı üzülme.”⁹² Bu ayette hem Nûh'un (as) kavmi hakkındaki kanaati tasdik edilmiş hem de ona teselli verilmiştir.

İnkârcı topluluğun vahye karşı tutumları, helakin gelişinin bir habercisiydi. Çünkü peygamberleri, inkârlarının helake sebep olacağını defalarca söylemişti. O, Allah Teâlâ'nın helaki takdir etmesi durumunda geri dönüşün ve öğüdün bir faydasının olmayacağını vurgulamıştı. Nûh (as) tüm bunları söylerken özellikle Allah'ın (cc) *hakîmiyet ve izzetine* dikkat çekmiştir.⁹³ Kavmi ise onun bütün uyarılarına rağmen inkâr ve azgınlıklarından vazgeçmemiş ve helaki hak etmiştir.

Nûh'un (as) gece gündüz demeden bitmek bilmeyen bir enerjiyle dokuz yüz elli yıl davette bulunması onun esmâ-i hüsnâ'dan es-Sabûr ismine mazhar olduğunu göstermektedir. Zira o bu sürede eşine, oğluna ve kavmine karşı şefkat ve merhametle sabretmiştir. Sonunda Allah'ın hükmüne müracaat etmesi ise Allah'ın sabrı ile kulun sabrının farkının ortaya çıkmasıdır.

c) Tufân

Allah Teâlâ Nûh'un (as) kavmi hakkındaki kararını açıkladıktan sonra elçisine gemi yapmasını emretti. Onun bu emrinde câlib-i dikkat husus “nezaretimiz altında ve vahyimiz dâiresinde gemi yap!”⁹⁴ denilmesidir. Diğer bir anlatımla geminin ilahî vahiy ve gözetimle inşa edilmesidir. Nûh (as) denizin olmadığı bir yerde gemi yapımı emrine itiraz etmemiş veya herhangi bir soru sormamıştır. Çünkü o, “iman etmiş kullarımızdandır.”⁹⁵ övgüsüne mazhar olmuş bir kul idi.

Allah Teâlâ tufan öncesi Nûh'a (as) gelecek azabın kaldırılması konusunda kendisine dua etmemesini çünkü bu zalim topluluğun kesinlikle boğulacağını bildirmişti.⁹⁶ Allah'ın elçisi bu emre uyup gemi yapımına başlamıştı. O gemiyi inşa ederken suyun olmadığı bir mekânda gemi yapımını garipseyen inkârcılar ise onunla alay etmişti. Kur'ân bu olayı şöyle ifade ediyor: “Nûh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler ise, yanına her uğradıkça onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: «Eğer bizimle alay

⁹⁰ Nûh, 71/21.

⁹¹ Yûnus, 10/71.

⁹² Hûd, 11/36.

⁹³ Hûd, 11/33, 34.

⁹⁴ Hûd, 11/37.

⁹⁵ Saffât, 37/81.

⁹⁶ Hûd, 11/37.

ediyorsanız, iyi bilin ki siz nasıl alay ediyorsanız biz de sizinle alay edeceğiz. Kendisini rezil edecek azabın kime geleceğini ve sürekli bir azabın kimin başına ineceğini yakında bileceksiniz.»⁹⁷

Geminin yapımı bitince Allah Teâlâ onu yüzdüreceği suyu da var etti. “Bunun üzerine, biz de bardaktan boşanırcasına bir yağmur ile göğün kapılarını açtık. Yeryüzünde kaynaklar fışkırttık. (Her iki) su, takdir edilmiş bir işin olması için birleşti.”⁹⁸ Bu hadisenin adı tufandı. “Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nûh'a dedik ki: Her hayvan türünden birer çift ile haklarında helâk hükmü verilmiş olanları hariç olmak üzere, aileni bir de iman edenleri gemiye al!”⁹⁹ Nûh (as) verilen emri yerine getirdi. Ardından iman edenlere şöyle dedi: “Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır. Şüphesiz ki **rabbim gafûr ve rahîmdir**.”¹⁰⁰ Kur'ân'da gemilerin yüzdürülmesi Allah Teâlâ'ya nispet edildiği gibi bu ayette de geminin hareketi ve durması O'na nispet edilmiştir.

Ayetin sonunda yer alan gafur ve rahîm isimlerinin geçtikleri bağlamla ilişkileri ilk bakışta güç görünmektedir. Ancak mekân, şahıs ve olaylar bütüncül bir tarzda düşünüldüğünde söz konusu isimlerin burada yer almasının hikmeti anlaşılmaktadır. Gafûr ve rahîm isimleri Kur'ân'da en çok kullanılan esmâ-i hüsnâ ikilisidir. Gafûr, günahları çok olmasına rağmen müminlerin kusurlarının üstünün örtülmesini, rahîm ise ihsan ve kerem ile merhamete mazhar olmalarını ifade etmektedir.¹⁰¹

Gafûr ve rahîm isimlerinin mevzubahis ayetle irtibatı için farklı yorumlar yapılmıştır. Zemahşerî, “O'nun, günahlarınızı bağışlaması ve size merhameti olmasaydı sizi kurtarmazdı” der.¹⁰² İbn Atiyye ise Allah'ın, ayette, onlara verdiği nimetlerin değerine ve onlara olan rahmeti ve kusurlarını örtmesinin yanında onların tövbesi ve Allah'a dönmeleriyle günahlarını bağışlamasına dikkat çektiğini ifade eder.¹⁰³

Râzî ise helak ve kahrın, mağfiret ve rahmet ile birlikte zikredilmesinin anlamını sorgulamıştır. Ona göre, gemiye binenler, ilimlerinin bereketi sayesinde kurtulduklarını düşünmüş olabilirler. Allah Teâlâ onları uyararak kendini beğenmişliği bırakmalarını istemiştir. Râzî bu yorumunu insanın yapısını dayandırır. Çünkü insan çeşitli hatalardan şehvetin karanlıklarından kurtulamaz. Her hâlükârda insan, Allah'ın fazlına, lütfuna ve yardımına olduğu gibi ceza gerektiren işlerde merhamet edecek (rahîm), günahlarını bağışlayacak (gafûr) birine muhtaçtır.¹⁰⁴

Nûh (as) ve müminler gemiye çıkıp yerleşince, Allah Teâlâ ona şöyle ferman buyurdu: (Ey Nûh), “Sen ve beraberinde olanlar gemiye yerleşince: «Bizi zalimler topluluğun elinden kurtaran **Allah'a** hamdolsun» de.”¹⁰⁵ Bu emirle Allah (cc), Nûh'un (as)

⁹⁷ Hûd, 11/38, 39.

⁹⁸ Kamer, 54/11,12.

⁹⁹ Hûd, 11/40.

¹⁰⁰ Hûd, 11/41.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 82, 205.

¹⁰² Zemahşerî *el-Keşşâf*, III, 200.

¹⁰³ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, IV, 580.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, XVII, 239.

¹⁰⁵ Mü'minûn, 23/28.

şahsında müminlere bir sıkıntıdan kurtulunca nasıl şükretmelerini öğretmiştir. Ayrıca “Ve de ki: **rabbim!** Beni bereketli bir yere indir. Sen, iskân edenlerin en hayırlısısın.”¹⁰⁶ ayetiyle de bolluk ve bereketin Allah Teâlâ’dan talep edilmesi istenmiştir.

Tufan etrafı sardı. Suyun seviyesi gittikçe yükseldi. Dev dalgalar oluştu. Nûh’un (as) gemisi dağlar gibi olan dev dalgalar içerisinde¹⁰⁷ Allah Teâlâ’nın kontrolünde¹⁰⁸ yüzdü. Hz. Nûh ve iman edenler boğulmaktan kurtarılırken¹⁰⁹ inkâr edenlerin tamamı boğularak helak oldu.¹¹⁰ Gemi, Allah’ın (cc) dilediği kadar suyun yüzeyinde kaldı. Onun emriyle gök suyu tutup yer de suyu içine çekince gemi Cudî dağına oturdu.¹¹¹

Nûhûn (as) kavminden boğulanların helak sebepleri kıssanın geçtiği ayetlerde şöyle zikredilmiştir:

1. Yalanlama: Bunun üzerine Nûh'u *tekzip ettiler*. Biz de Nûh'u ve kendisiyle beraber gemide bulunanları kurtardık ve ayetlerimizi *yalanlayanları* (tufan ile) boğduk. Çünkü onlar, *basiretleri körleşmiş* bir kavim idiler.¹¹²

2. İnkâr: Onu, *ayetlerimizi inkâr eden* kavimden koruduk. Gerçekten onlar, *fena bir kavim* idi; bu yüzden Biz de onların hepsini suda boğduk.¹¹³

3. Zulüm: “Andolsun ki biz Nûh'u kendi kavmine gönderdik de o bin yıldan elli yıl eksik bir süre onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tufan kendilerini yakalayiverdi.”¹¹⁴

4. Yoldan çıkma: Bunlardan önce de Nûh kavmini helâk etmiştik. Çünkü onlar yoldan çıkmış bir toplum idiler.¹¹⁵

5. Hakaret: Onlardan (Mekke'lilerden) önce Nûh kavmi tekzip ettiler de kulumuzu (Hz. Nûh'u) yalanladılar; “mecnundur” dediler ve onu tebliğden alıkoydular.¹¹⁶

6. Muhalefet ve saptırma: (Öğütlerinin fayda vermemesi üzerine) Nûh: rabbim! dedi, doğrusu bunlar *bana karşı geldiler* de malı ve çocuğu kendi ziyanını arttırmaktan başka işe yaramayan kimseye uydular. Bunlar da büyük hileler, büyük desiseler kurdular! Ve dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yeğûs'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin! (Böylece) onlar gerçekten birçoklarını saptırdılar. (Rabbim!) Sen de bu zalimlerin ancak şaşkınlıklarını arttır!

¹⁰⁶ Mü'minûn, 23/29.

¹⁰⁷ Hûd, 11/42.

¹⁰⁸ Kamer, 54/14.

¹⁰⁹ A'râf, 7/64; Yûnus, 10/73; Hûd, 11/40; İsrâ, 17/3; Enbiyâ, 21/76; Mü'minûn, 23/27; Şu'arâ, 26/119; Saffât, 37/76.

¹¹⁰ A'râf, 7/64; Yûnus, 10/73; Hûd, 11/40; Enbiyâ, 21/77; Furkân, 25/37; Şu'arâ, 26/120; Saffât, 37/82; Nûh, 71/25.

¹¹¹ Hûd, 11/44.

¹¹² A'râf, 7/64; Yûnus, 10/73; Furkân, 25/37.

¹¹³ Enbiyâ, 21/77.

¹¹⁴ Ankebût, 29/14; Mü'minûn, 23/28.

¹¹⁵ Zâriyât, 51/56.

¹¹⁶ Kamer, 54/9.

Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular ve o zaman Allah'a karşı yardımcılar da bulamadılar.¹¹⁷

Bu ayetlerde Nûh'un kavminin basiretlerinin köreldiği, inkâra ve yalanlamaya başvurdukları, yoldan çıkıp peygamberi alıkoydukları ve hakaret ederek zalimleştikleri ifade edilmektedir. Daha da önemlisi uydurdukları ilahlarından vazgeçmediklerine dikkat çekilmektedir. Tüm bu anlatımlarda dikkat çeken üslup şudur: Allah Teâlâ peygamberini hidayetle kavmine tebliğ etsin ve uyarısın diye gönderdiğini, onların gelen vahye şirke direnç göstermeleri neticesinde helak olduklarını vurgulamaktadır. Yapılan bu vurguda söz konusu eylemlerin tamamını kendi zatına izafe etmektedir. Etken ve edilgen yapılarla belirtilen hususlar aslında Tevhid akidesinin tecellisinden ibarettir.

Nûh (as) tufanının Kur'ân'daki anlatımındaki en ilginç tablolardan biri Nûh'un (as) inkârcı oğluyla ilgili anlatımdır. O, sular her tarafı sarıp yükselmeye başlayınca dağlara çıkıp kurtulmaya çalıştı. Nûh (as) babalık şefkatiyle onun iman edip Allah'ın azabından kurtulmasını istedi. Ancak oğlu bu teklifi reddedip dağa sığınıp kurtulacağını söyledi. Lakin bütün kafirler gibi o da boğuldu.¹¹⁸ Allah Teâlâ daha önce Nûh'a (as) zalimler için çağrıda bulunmamasını emretmişti.¹¹⁹ Nûh (as) şefkatinden kaynaklanan bu davranışı için Allah'tan (cc) bağışlanma diledi.¹²⁰

Tufanda oğlu boğulan Nûh (as) babalık duygusuyla ve meseleyi anlamak için Allah Teâlâ'nın, kendisine ailesini gemiye bindirmesini emrettiğini oğlunun da ehlinden olduğunu bu sebeple gemiye binmesi gerektiği düşünerekten **“Ey rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâ'din ise elbette haktır. *Sen hakîmler hakîmisin.*»** dedi.¹²¹ Bu hitabında rabbinin hükmüne müracaat eden Nûh (as) oğlunun durumunu Allah Teâlâ'ya havale ederken esmâ-i hüsnâdan olan “Ahkemü'l-hakimîn” sıfatını kullanmıştır.¹²² Ahkem kelimesi “حکم” “hüküm” kökünden geldiği düşünülürse “en sağlam hükümler veren” anlamı öne çıkar. Allah'ın hükmünün mükemmelliğini ifade eder. Şayet bu kelimenin kökü “hikmet” kelimesi olarak kabul edilirse bu durumda “en hikmetli hükümler veren” anlamı açığa çıkacaktır.¹²³ İfrat ve tefritten uzak, dengeli hükümler ancak “ahkemü'l hakimîn”in vereceği kararlarda mevcuttur.

Müfessirlerin çoğu ifadesini ‘hüküm verenlerin en adili, adillerin adili veya hükmedenlerin en alîmi ve hikmetli olanı’ şeklinde tefsir etmişlerdir.¹²⁴

¹¹⁷ Nûh, 71/21-25.

¹¹⁸ Hûd, 11/43.

¹¹⁹ Hûd, 11/37.

¹²⁰ Hûd, 11/47.

¹²¹ Hûd, 11/45.

¹²² Hûd, 11/45.

¹²³ İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, XXX, 431.

¹²⁴ Vahidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, XI, 435; Zemahşerî *el-Keşşâf*, III, 204; Beyzâvî, *Envârü't- Tenzîl*, II, 133; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrût 1418/1997, II, 64; Ebû's-Suûd, *İrşâdü Aklî's-Selîm*, IV, 212; Alûsî, *Ruhü'l-Meânî*, XI, 481; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr ve't- Tenvîr*, I, 416; Muhammed Mütevellî, Şa'râvî *Tefsîrü'ş-Şa'râvî*, Matâbî'u Ahbâri'l-Yevm, Kâhire 1418/ 1997, XI, 6476.

Allah Teâlâ ise ehinden kastının ehinden iman edenler olduğunu söylemiştir. “Allah buyurdu ki: Ey Nûh! O asla senin aileden değildir. Çünkü o, sâlih olmayan bir amel sahibidir (kâfirdir). O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.”¹²⁵ Bu ifadelerden din bağının nesep bağından daha önce olduğu bariz bir şekilde anlaşılmaktadır.¹²⁶ Meseleyi anlayan Nûh (as) “Ey rabbim! Ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ben ziyana uğrayanlardan olurum!” diyerek rabbine sığınıp teslim olan bir kul olduğunu bir kez daha ispatlamıştır.

Dokuz yüz elli yıl tebliğ yaptığı halde kendisine inanmayan oğulunun yanında bir de eşini zikretmek gerekir. Zira Lût (as) gibi peygamber eşi olmasına rağmen iman etmeyen Nûh’un (as) eşine dair şöyle buyurulmuştur:¹²⁷ “Allah, inkâr edenlere, *Nûh’un ve Lût’un hanımlarını* misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki sâlih kişinin nikâhları altında iken onlara (iman hususunda) hainlik ettiler. Kocaları Allah’tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara: Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin! denildi.” Bu durum hidayetinin peygamber ailesinden olmakla garanti altında olmayacağını bir göstergesidir.

Nûh (as) kıssası “Denildi ki: Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle (gemiden) in! Kendilerini (dünyada) faydalandıracağımız, sonra da bizden kendilerine elem verici bir azabın dokunacağı ümmetler de olacaktır.”¹²⁸ ayetiyle bitmektedir. Ancak kıssanın yer aldığı sûrelerin çoğunda bu kıssanın gelecek nesiller için bir ibret olduğu ve ayetler taşıdığı ifade edilmektedir.¹²⁹

Son olarak kıssa’nın Şuarâ sûresinde geçen bölümünde yer alan aziz ve rahîm isimlerini değerlendirmek yerinde olacaktır. Azîz ve rahîm isimleri Kur’ân’da on üç yerde geçmektedir. Bunlardan dokuz tanesinin zikredildiği Şuarâ sûresindeki bağlamlarının tamamında peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkileri anlatılmaktadır. Söz konusu anlatımların genelinde kıssaların bitimi veya kavimlerin helaki yer almaktadır.

Şu’arâ sûresi 105-122 ayetler arasında yer alan Nûh (as) kıssasında 122. ayette geçen “Şüphesiz rabbim *aziz ve rahîmdir.*” ayeti Nûh kıssasında anlatılan inkâr ehlinin tufanda boğulması ve Nûh’a (as) iman edenlerin helakten kurtarılmasını anlatan ifadelerden hemen sonra gelmesi son derece manidardır. Çünkü ayetteki iki isimden önce geçen *azîz*, gücü, galebeyi ve cezalandırmayı ifade etmektedir. Nitekim müfessirler bu ayetteki *azizi*; “kendisini inkâr edenden intikam alan, imandan yüz çevirip büyülenen ve zayıf müminleri küçümseyip alay eden kimseleri cezalandıran” şeklinde açıklamışlardır.

¹²⁵ Hûd, 11/46.

¹²⁶ Zemahşerî *el-Keşşâf*, III, 204; Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, XXX, 138.

¹²⁷ Tahrîm, 66/10.

¹²⁸ Hûd, 11/48.

¹²⁹ Yûnus, 10/73; Hûd, 11/49; Mü’minûn, 23/30; Furkân, 25/37; Şu’arâ, 26/121; Saffât, 37/80; Kamer, 54/15, 16.

Rahîmi ise “Allah’a karşı cüretkâr davranıp isyan edenleri derhal cezalandırmayan, inkârdan vazgeçip tövbe edenlere merhamet eden” şeklinde izah etmişlerdir.¹³⁰

Özetle, kıssada yer aldığı üzere rabbin, kendisini inkâr eden Nûh’un (as) kavmini helak ederek intikam almada azîz, iman eden müminleri tufandan kurtararak nimet bahşetmede rahîmdir.

SONUÇ

Kur’ân’ın büyük bir bölümünü oluşturan kıssaların anlatılmasında esas hedef muhatapların yararına olacak birtakım dersler vermektir. Burada dikkat çeken hususların başında söz konusu kıssaların özgün bir anlatıma sahip olması gelmektedir. Bu anlatımda zikre şayan öğelerden biri de esmâ-i hüsnânın kullanımudur.

Kur’ân kıssalarında yer alan esmâ-i hüsnâ adeta kıssanın temel kodlarını vermektedir. Makalemize konu olan Âdem ve Nûh (as) kıssaları üzerinde yaptığımız okumalarda bu kodlar bariz bir şekilde görülmektedir. Farklı iki kıssada en çok zikredilen isimler, ism-i zât olan “Allah” ve “rab” sıfatıdır. Allah Teâlâ, kıssalarda geçen olayların tamamında söz konusu isimler üzerinden varlığını hissettirmektedir. İlk insan ve ilk peygamber olan Âdem’in (as) yaratılması, O’nun ilminin ve hikmetinin bir tecellisidir. Meleklerin suallerine verilen cevap üzerine "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz **her şeyi hakkıyla bilen (alîm) ve her şeyi hikmetle yapan sensin (hakîm)**" şeklindeki ifadeleri bu hakikati göstermektedir.

Âdem’e secde etmeyerek itaatsizliğini ortaya koyan İblis, insana olan düşmanlığını cennete yasaklı meyveyi yedirmesiyle ortaya koymuştur. Bir anlık gaflet sonucu şeytana kanan Âdem ve Havva, Allah’tan (cc) aldıkları kelimelerle tövbe edip yalvarmışlardır. Allah Teâlâ, “tevvâb” sıfatıyla onların tövbesini kabul etmiş, “rahîm” sıfatıyla da onlara ihsanda bulunmuştur. Bu kıssada esmâ-i hüsnâdan “tevvâb” ve “rahîm” sıfatlarının öne çıkması muktezâ-i hal çerçevesinde oldukça manidardır.

Nûh (as) insanlığın ikinci atası ve ilk resul olarak kabul edilmektedir. Dokuz yüz elli yıl davette bulunarak Allah’ın (cc) Sabûr ismine mazhar olduğunu düşündüğümüz Nûh (as), kavminin şiddetli muhalefetine rağmen Allah Teâlâ’nın Gaffâr sıfatına dikkat çekmiştir. Onun rahmetine sığınmayan bu topluluğun akibeti tufanda boğulmak olmuştur. Çünkü Allah (cc) inkârcılardan intikamını almada azîz, müminleri kurtarıp nimetlendirmede rahîm’dir. Öyle ki, Allah Teâlâ’nın, müminleri tufandan kurtarması, onların günahlarını bağışladığını (gafûr), onlara ihsanda bulunması merhametini (rahîm) göstermektedir.

Kan bağından ziyade din bağıнын esas olduğunu söyleyen Allah (cc), -bir peygamberin oğlu olsa bile- Nûh’un (as) oğlunu helak ettiğini bildirmektedir. Zira o hükmü en doğru ve en adil (Ahkemü’l-Hakimîn) olandır.

¹³⁰ Taberî, *Câmiül-Beyân*, XVII, 606; Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru’l-Ulûm*, Dârü’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, II, 478; Alûsî, *Ruhü’l-Meânî*, XIX, 143.

KAYNAKÇA

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazî'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1364/1945.

ALÛSÎ, Mahmûd b. Abdillâh Ruhü'l-Meânî fi Tefsîri'l- Kur'âni'l-'Azîm ve's-*Seb'îl-Mesânî*, thk. Mahir Habbûş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1431/2010.

BEĞÂVÎ, Muhammed Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dârü Taybe, Riyâd 1409/1989.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Dâru Tavki'n-Necât, b.y. 1422/2001.

EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf, thk. Mahir Habbûş, *el-Bahrü'l-Muhît*, er-Risâle el-'Alemyye, Beyrût 1436/2015.

EBÛ'S-SUÛD, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü Tarihi'l-Arabî, Beyrût 1431/2010.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dârü'l-Minhâc, Cidde 1439/2011.

HÂLÎDÎ, Salâh *el-Kasasu'l-Kur'ânî 'Arzü Vekâi' ve Tahlîlü Ahdâs*, Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1432/2011.

HATÎB, Abdülkerîm, *el-Kasasu'l-Kur'ânî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1395/1975.

İBN 'AŞÛR, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't- Tevzi', Tunûs ts.

İBN 'ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1432/2011.

İBN CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1404/1984.

İBN EBÎ HATÎM, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1419.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el- Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, Riyâd 1997/1418.

İSFAHÂNÎ, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Rağib, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî, Darü'l-Kalem, Beyrût 1430/2009.

KUBEYSÎ, Ahmed Ubeyd *Mevsu'atü'l-Kelime ve Ahavatuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 2018/1438.

KURTÛBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1434/2013.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm, Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrût 1426/2005.

MAVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketü'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. er-Rahîm, Darü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrût ts.

MÛSENNÂ, Muhammed Hebyân, *Min Ravai'l-Beyân fi Suveri'l-Kur'ân*, Dârü'l- Fikr, Beyrût 1435/2014.

MÛSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, y.y., Kahire 1374- 75/1955-56.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1430/2009.

NESEFÎ, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habbûş, Dârü'l-Lübâb, Beyrût 1440/2019.

RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihi'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1426/2005.

ŞA'RÂVÎ, Muhammed Mütevellî, *Tefsîrüş-Şa'râvî*, Matâbi'u Ahbârî'l-Yevm, Kahire 1397/1997.

ŞENGÛL, İdris, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri*, Otto Yay., Ankara 2019.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Câmiül-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Daru Hicr, Kahire 1422/2001.

TEMİZER, Aydın "Kur'ân'da "Rab" Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 2013, c. 44, sayı: 44.

TEMİZKAN, Abdullah, "Ayet Sonlarında Yer Alan Esmâ-i Hüsnâda Takdîm ve Te'hîr", Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, ed. Mehmet Bilen vd., Şarkiyât Bilim ve Hikmet Vakfı Yay., Diyarbakır 2017.

UBEYD, Ali b. Süleyman, *Esmâullâhi'l-Hüsnâ fi Havâtimi'l-Âyâti Sûreti'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, Dârü'l-Âsime, Riyâd 1418/1997.

-----, *Hatmü'l-Âyât bi Esmâillâhi'l-Hüsnâ ve Delâlatühâ*, Dârü'l-Âsime, Riyâd 1418/1997.

VÂHÎDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-Basît*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, Riyad 1430/2009.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidit-Tenzîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavved, Mektebetü'l-Ubeykân, Beyrût 1418/1998.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*,
Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşli vd., Dârü'l-Ma'rife, Beyrût 1410/1990.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

فَنُّ الخطابة في شبه القارة الهندية
(من الفتح الإسلامي إلى نهاية الاحتلال البريطاني)
(القسم الأول)

Mahmoud Mohammad Naassan*

الملخص :

تُعَدُّ الخطابة من أهم الفنون الأدبية، فقد اعتنى بها العلماء والأدباء عبر العصور الإسلامية وما قبلها، فنالت في تاريخ النثر العربي أهمية بالغة عند المثقفين اللغويين بالدراسة والتصنيف، واعتمدوا عليها في كثير من المواقف، واتخذوها وسيلة لإقناع الجمهور برأي ما، أو مبدأ، أو توجيه، والاستمالة إليه أو التأثير فيه، وساقوها بكلام بليغ، وأسلوب أنيق بغية الوصول إلى تحقيق الأهداف وإنجاز الخطط لقضية من القضايا، وقد غني الإسلام بها أهمية بالغة؛ إذ شرعها في المناسبات الدينية كالجموع والأعياد ومواسم الحج وغيرها، واعتبرها أداة طيعة لتبليغ الإسلام وأداء الرسالة، ومنذ طلوع فجر الإسلام في بلاد الهند والسند وانتشاره في أطرافها أولى العلماء والأئمة الدعاة عناية خاصة للخطابة؛ حيث قاموا باستخدامها للدعوة إلى الله - عز وجل - ونشر الدين الإسلامي، واتخذوها في كثير من المناسبات الشرعية والمواقف الاجتماعية والسياسية والحربية، حتى أصبحت الوسيلة الأكثر انتشاراً، والأقوى تأثيراً في الإقناع بالمبادئ الإسلامية والقيم الأخلاقية والمذاهب الفكرية، وذلك بفضل رعاية السلاطين والأمراء المسلمين في شبه القارة الهندية، وتلك الخطب كانت تدعو إلى اتباع الدين والتمسك به بالمواعظ الحسنة، والنصائح اللطيفة، والقيام بإرشاد الناس والإصلاح فيما بينهم، وفصل الخصومات وإحلال السلم، وإثارة حماس الجمهور، واستنفار المهتم للجهد والدفاع عن الدين وشعائره المقدسة، وتهدف إلى تحذير المسلمين من الانحدار والانزلاق في طرق الشهوات والزلات، وتمييز الأوهام من الحقائق، ودفع كيد الأعداء ومحاربة المعتدين، وتلك الخطب قد تولاه كبار العلماء ممن اتصفوا بالنباهة والعلم والبلاغة والأدب بتلك البلاد، وصاغوها بالأساليب البليغة والصور البيانية، وشاركوا في إلقائها بالمساجد والمراكز والحفلات لتعليم الناس العلوم الدينية والعربية وإظهار أهدافها الحكيمة، وظلت الخطابة تتطور وتؤثر وتؤدي دورها في عدة مجالات عبر العصور الإسلامية، وظهر لإعدادها ودراسة أنواعها والتصنيف فيها باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية علماء وأدباء من أبناء شبه القارة الهندية، واستطاعوا بذلك الوصول إلى طبقة عالية من البلاغة والأسلوب، وجذب العواطف، واستمالة القلوب بموضوعاتها، والتأثير والإقناع في طريقة إلقائها، وذلك بفضل أسلوب القرآن واقتباس الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الذي تأثر بهما الخطباء بتلك البلاد.

الكلمات الافتتاحية: شبه القارة الهندية، الخطابة، الخطباء، المساجد، الأدباء، السلاطين، الأدب العربي، الفتح الإسلامي.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-posta: mahmoud.naassan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0568-0776>

Hindistan Yarımadası'nda Hitabet Sanatı (İslami Fetihden İngiliz İşgalinin Sonuna Kadar)

Öz

Hitabet, en önemli edebi sanatlardan biridir. İslami dönemler boyunca ve öncesinde âlimler ve yazarlar tarafından halledilmiştir. Arap ve entelektüel nesir tarihinde, inceleme ve sınıflandırma yoluyla düşünürler için büyük önem kazandı. Ve birçok vaziyette dilin bu durumuna güven sağladır. Halkı bir fikir ki, ilke veya yön konusunda ikna edici ve ona hitap edici veya etkileyici olabilmesi için bir araç olarak aldılar ve (tebliğ edici etkileyici) olan anlamlı sözler verdiler. Hedeflere ulaşmak ve konulardan birinin planlarını gerçekleştirmek için zarif bir yöntem, İslam bununla ilgileniyordu ve dil büyük önem taşıyordu. Cuma namazı, bayramlar, Hac mevsimleri gibi dini günlerde buyurduğu gibi ve bunu İslam'ı tebliğ metodunu iletmek ve mesajı yerine getirmek için uysal bir araç olarak görüyordu ve Hindistan ve Sind ülkelerinde İslam'ın doğuşundan ve bölgelerinde yayılmasından bu yana, âlimler ve imamlar tebliğ ve irşada özel önem verdiler. Allah Teâlâ cc' ya çağırarak için kullandılar ve İslam dinini yaymak ve bu dil konusunu birçok yasal olayda ve sosyal, politik ve savaş durumlarında ele aldılar ta ki, en yaygın yöntem haline gelene kadar. Ve İslami ilkeleri, ahlaki değerleri ve entelektüel doktrinleri ikna etmede en etkili güç olana değin ve bu, Hindistan yarımadasındaki yaşayan Müslüman sultanların (yöneticiler) ve emirlerin himayesi sayesinde olmuştur. Ve bu vaazlar, dinin takipçilerine iyi ve güzel öğütlerle, insanlara rehberlik ve onlar arasında reform ile ona bağlılık çağrısında bulunuyordu. Anlaşmazlıkları ayırmak, barışı çözmek, halkın coşkusu uyandırmak, cihat coşkusu harekete geçirmek, dini ve kutsal dini törenleri savunmak ve Müslümanları arzu ve şehvani durumlara kayma yollarına düşmeye ve kaymaya karşı uyarmayı ve hezeyanları gerçeklerden ayırmayı amaçlamaktadır. Ve düşmanların komplolarını geri püskürtmek ve saldırganlarla savaşmak için ve bu vaazlar, bu ülkelerdeki İslam ve edebiyat sanatlarında zekâ, ilim, belagat ve edebiyat ile karakterize edilen en kıdemli âlimler tarafından verildi. Ve bu işleri etkili yöntemlerle ve grafik imgelerle formüle ettiler. Ve insanlara dini ve Arapça ilimleri öğretmek ve bilge hedeflerini göstermek için camilere, merkezlere ve partilere atılmalarına katıldılar. Dini törenler gelişmeye ve etkilemeye ve İslami çağlar boyunca çeşitli alanlarda rolünü oynamaya devam etti. Ve dili hazırlamaya, türlerini incelemeye ve Hint yarımadasında bilim adamları ve yazarlar Arapça, Farsça ve Urduca olmak üzere üç dilde sınıflandırmaya başlayıp, ta ki yüksek bir dini törenle, üslup, ikna ve etki sınıfına ulaşıncaya kadar. Bu, Kuran'ın üslubu, Kuran ayetlerinin alıntıları ve Hz. Peygamber'in hadislerinin hutbelerin kullanımında, tebliğ usulünde ve konularındaki kompozisyonundan etkilenmiş olmaları sayesinde, böylece ruhları etkileyebildiler, duyguları çekebildiler ve kalplere hitap edebildiler.

Anahtar kelimeler: Hindistan, Sind, Hint Yarımadası, Hatipler, Vaizler, Camiler, Âlimler, Yazarlar, Sultanlar, Kitaplar, Tarih, İslam Fethi.

المقدمة

فَنُّ الخطابة في الأدب العربي من أهم أقسام النثر الفني، فقد اعتنى بدراستها الأدباء والنقاد، واهتم بشأنها الأئمة والعلماء في عديد من المجالات الأدبية، والدينية، والسياسية، والاجتماعية وغيرها، فلا يكاد يخلو أديب ماهر، ولا مفكر مبدع، ولا داعٍ مرشد يتعرّض لدراسة تلك الفنون إلا ويذكر شيئاً من معالمها الفنية، وآثارها التاريخية، وتوجيهاتها الدينية؛ ولذلك ارتقت مكانتها في الأدب، واستعملت في الدعوة إلى الله - عز وجل -. واتخاذ المواقف السياسية، وظهر فيها الكثير من أعلام الخطباء، وأساطين البلاغة عبر تاريخها الطويل، ومع عظمة الإسلام حصلت لها القوة والرقى، ومست الحاجة إليها في كثير من المشاهد حتى أضحت من مستلزمات المناصب السياسية والإدارية والعسكرية، واستخدمها أمراء الجيش، وعمال الأعمار، ومن أهم الشعائر الدينية المقدسة يتناولها الأئمة والعلماء، ويتخذونها للتعبير عن المدارك والحقائق للوصول إلى معرفة ذات الله - عز وجل -. وتوحيده، ويستعينون بها لمناقشة الآراء المغرضة ودحضها والجدال عما يثبت به إحقاق الحق وإزهاق الباطل، وبهذا الاعتبار احتلت الخطابة مكانة بارزة من بين الفنون العربية والإسلامية، وشكلت أهمية كبيرة لدى علمائها اللغويين والأدباء نظراً لدورها الكبير في نشر الإسلام، وتأثيرها على المستمعين والجمهور، واستثارتها للأذهان والمشاعر، واستمالتها للقلوب والعواطف.

والخطابة في مفهومها الدلالي وطورها التاريخي تشكل فناً قديماً وُجد في الأمم القديمة، ونوعاً من أنواع المحادثات التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذين يستمعون إليها، ويتأثرون بها، ويتفاعلون معها في كافة عصورها الجاهلية والإسلامية الأولى وما تلاها من العهد الأموي والعباسي والدول والحكومات في العالم الإسلامي، وكان لها شأن عظيم، وازدادت علواً وقدرًا لما شُرِعَتْ في الإسلام لصلاة الجمعة والعيدين والكسوف والخسوف والاستسقاء وغيرها من القضايا الدينية، واتخذت منطلقاً لنشر التوحيد، وإرشاد الناس إلى مبادئ الإسلام وقيمه السامية، وإظهار الحق والإصلاح، والتعبير عن الصدق والعدالة، والاستبعاد عن المفاسد والمنكرات، والاستعمال لقمع الظلم وإخماد الفتن، وتحرير الجنود، وتنفيذ الاتجاهات الفاسدة، والدفاع عن الآراء المستقيمة، والتغلب على حجاج الضالين، وإبطال رأي المنكرين، وبهذه المكانة البارزة، والأهمية البالغة ازدهرت الخطابة في العصور الإسلامية ازدهاراً ملحوظاً، وتأثرها بالإسلام كان واضحاً، فجاءت ذروة من بين أنواع النثر، وظلت تتطور عناصرها حتى جاء فتح بلاد السند بقيادة القائد المجاهد محمد بن قاسم الثقفي عام / 92هـ / خلال العصر الأموي، فقد أسس فيها أول حكومة إسلامية، وشيّد مساجد ومراكز دينية، وجعل مناصب شرعية في أرجائها، وعيّن لها أئمة وخطباء وقضاة وعلماء يقومون بالمواعظ والنصائح والتعليم والقضاء، وانتشرت الدعوة إلى الله - عز وجل -. وتبليغ الإسلام، والانشغال بالثقافة الإسلامية والعربية إلى أن انتقلت سلطة الحكم إلى الدولة

¹ . بالسند المشددة المكسورة والنون الساكنة، وهي إقليم من أقاليم باكستان الآن، وفي الماضي كانت مقاطعة من الهند في ولاية بمبي، وقاعدة بلادها كراچي، وكان العرب في القديم يطلقون اسم السند على كل منطقة واقعة في غربي بحر السند بما فيه البنجاب الجنوبية ومقاطعة بلوچستان، ويطلقون على البلاد الفسيحة العريضة الواقعة في شرقيها اسم الهند. ينظر: إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية)، جامعة بنجاب - لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006م (رسالة دكتوراه غير منشورة) ص 127، وأظهر المباركوري، أبو المعالي، العقد الثمين في فتوح الهند ومن ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، [القاهرة]، د ط، 1977م ص 45 وما بعدها، والندوي، معين الدين، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزهة الخواطر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بمجيد آباد الدكن [الهند]، د ط، 1353هـ ص 33.

العباسية، فانقل حكم السند إليها تبعاً، وما لبثت الحملات الإسلامية بالتوالي حتى دخلت إقليم كُجرات²، والمُلتان³، وكشمير⁴ تحت النفوذ الإسلامي في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، وكثر فيها بناء المساجد والجامع ووجود العلماء والأئمة كغيرها من المدن، ولما ضعفت سلطة الخلافة العباسية، انفصلت السند عن مركز الخلافة في بغداد، وقامت فيها دولة عربية إسلامية بالبلاد المفتوحة، وأنشأت لمملكتها إمارتين للمسلمين، إمارة في الجنوب وعاصمتها مدينة المُصَوَّرَة⁵، وإمارة في الشمال وعاصمتها مُلتان⁶، ولما جاء العصر الغزنوي كثرت الفتوحات الإسلامية، ولا سيما في عهد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (388 . 421 هـ)، ودخل الهند، وأسس فيها دولة إسلامية قوية، فاستمرت هذه الدولة في الحكم قرابة ثلاثة قرون، وبدأت رقعة الدولة الإسلامية تتسع في تلك البلاد، ويتعاقب عليها سلاطين المسلمين وأماؤهم على الحكم في بلاد السند والهند، كالغورية، والمماليك، والخلجية، والتغلقية، والسادات، واللودية، بالإضافة إلى قيام دويلات وممالك أخرى في الأقاليم، كالشركيين، والخانديش، والبهمنيين، والعاذل شاهين، والقطب شاهين، والنظام شاهين، وغيرها، فقامت هذه الدول بقيادة سلاطينها وأمرائها بالفتوحات الإسلامية في أرض الهند، ونشر الإسلام في أرجائها حتى جاءت الدولة المغولية⁷، وانتهجت منهج

² . يضم الكاف وسكون الجيم . هي صقع طويل بأرض الدكن، تشتمل على أربع مديريات بمبي : أحمد آباد، كيرا، ويانج محال، وبروج، وكُجرات: أيضاً مدينة تشكل قاعدة مديرية باسمها في ولاية بنجاب، دخلها التجار من العرب المسلمين في القرن الرابع للهجرة وافتتحها السلطان محمود الغزنوي في مبتدأ القرن الخامس وكانت فيها دولة مستقلة للمسلمين ملوكها يعرفون بآل مظفر، ثم أخذها منهم التيموريون ملوك دهللي. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 45 46.

³ . يضم الميم وسكون اللام . هي قاعدة مقاطعة كبيرة من ولاية بنجاب، وكان هذا الإقليم (مُلتان) محتوياً على مدن قديمة، ويمتد إلى حدود بلاد كشمير، فتحت في خلافة عبد الملك وإمارة الحجاج، فتحها محمد بن القاسم الثقفي، فدخلت في حوزة سلطان الأمويين ثم العباسيين إلى أيام المعتصم، ثم استقل أمراؤها المسلمون من أهل السنة، ثم أخذها منهم القرامطة الإسماعيلية، ثم سلبها عنهم السلطان محمود الغزنوي في بداية القرن الخامس الهجري. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 51، ونسيم، محمد عارف، مقامات ويلورية لمحمد باقر المدراسي، تحقيق ودراسة: جامعة بشاور، كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية . باكستان 1420 هـ . 1999م (رسالة دكتوراه غير منشورة) . مقدمة المحقق ص 15 الهامش 2.

⁴ . هي ولاية في الهند تحدها سلسلة الجبال من جهاتها الأربع، فمن جهة الشرق تنتهي إلى حدود تبت، ومن جهة الغرب إلى مساكن الأفاغنة، ومن جهة الشمال إلى خراسان، ومن جهة الجنوب إلى بنجاب، وهي ولاية غنية بثرواتها الطبيعية، وأشهر مدنها : سري نكر، وهي عاصمة بلاد كشمير، كانت للمسلمين بما دولة عظيمة وحضارة زاهرة، فأخذها الاستعمار الإنكليزي وقت الاحتلال، وبعد الثورة الهندية تحريرها جعلها الإنكليز شطرين، أحدهما في باكستان، والثاني في الهند، وهي الآن من المناطق المتنازع عليها بين الدولتين. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 43.

⁵ . المُصَوَّرَة، والمُحْفُوْطَة: هما مدينتان في السند بناهما محمد بن القاسم الثقفي (ت 96 هـ) من وراء البحيرة مما يلي الهند. ينظر: إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة ص 41 الهامش 2، والباركفوري، العقد الثمين ص 193، هذا وقد اختلف المؤرخون ومعرفو المدن في وجه تسمية هاتين المدينتين « المنصورة، والمحفوطة »، وفي تاريخ إنشائهما على أقوال متباينة، وللوقوف على هذه الأقوال بالتفصيل ينظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق وشرح: عبد الله أنيس الطباع، وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، د ط ، د ت 422/1، 426، 427، وابن الأثير، علي بن أبي الكرم الجزري، عزالدين، الكامل في التاريخ؛ تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، ط 1، 1417 هـ . 1997 م 20/4، 64، 378/6، والأصطخري، إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د ط ، د ت ، ص 102، والبكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، [بيروت]، د ط ، 1992م 273/1، وياقوت الحموي، ابن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995م 211/5.

⁶ . ينظر: النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 1، 1401 هـ . 1981م ص 109-110، وإرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة ص 30، والساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، مكتبة الآداب، القاهرة . مصر، د ط ، د ن 67، 66/1، 69، 70، 74، و البلاذري، فتوح البلدان 426/1، وابن الأثير، الكامل في التاريخ 20/4.

⁷ . بعض كتب التاريخ تُعْنَوْنَ أيضاً ب : (الدولة التيمورية) نسبة إلى تيمورلنك. ينظر . مثلاً : . تاريخ الإسلام في الهند ص 233، 304، والمغول: ينتسبون إلى مغل خان، والتتار: ينتسبون إلى أخيه تتر خان، فكانا ابنا عم ولما كانا من نسل واحد فكثيراً ما تذكر كتب التاريخ العربي المغول باسم التتار، أما كتب التاريخ في الهند، فكثيراً ما تتحرى ذكرهم باسم المغول، وهذا هو الأقرب إلى الصواب لانتمائهم إلى جنكيز خان وهو مغولي، ويرى الدكتور أحمد الساداتي في كتابه تاريخ المسلمين في

أخواتها من الدول الإسلامية في تعمير المساجد وتأسيس المراكز العلمية، ونشر الوعي الثقافي واللغوي، والتقدم الحضاري، حتى استطاع بعض سلاطينها أن يستولوا على كامل شبه القارة الهندية⁸، ويتحكّموا في ممالئكه، ثم قضى الاستعمار البريطاني على الحكم المغولي الإسلامي، واحتلوا أرضه وسلبوا سلطته بعد أن بقي حاكماً عليه، وقابضاً لزمّام أمره حوالي/341/ سنة، وبقي نفوذ الاحتلال البريطاني قائماً على شبه القارة الهندية حتى جاء استقلال الهند عام /1947م/، وخلال الحكم الإسلامي في تلك المناطق عمت المساجد، وأنشئت المراكز الإسلامية، وتم تعيين العلماء الكبار والأئمة المشهورين في مناصب التدريس والشؤون الدينية، والخطابة في المساجد التي كان لها دور مهم في الحياة الفكرية، والسياسية والاجتماعية للمسلمين منذ الفتح الإسلامي لتلك البلاد، فمن هنا اتخذت هذه الدول بسلاطينها وأمراءها وعلمائها منابر المساجد منطلقاً للأمور الدينية والسياسية والاجتماعية والقتالية وغيرها، واستخدمت وسيلة للدعوة الإسلامية ونشر أحكامها، وأداة إعلامية للفرق الإسلامية وأحزابها السياسية؛ واعتمد عليها حكام المسلمين لتوطيد الملك، وتحسيس الجنود، واستقبال الوفود، وغير ذلك من الأغراض التي تعددت أهدافها، وتنوّعت مقاصدها، ونظراً لأهمية الخطابة في المجتمع وتأثيرها البالغ في النفوس، واستقطابها للجمهور، ودورها البارز في توجيه الفكر وتركيزه الروح، وإرشاد الخلق نحو الهداية والصلاح والتحلي بالفضائل، وتوجيه الناس إلى الله - عز وجل - ودين الإسلام، وتبنيهم إلى طريق الحق، وقيم الأخلاق قام عدد من العلماء المشهورين والخطباء البارزين في شبه القارة الهندية بإلقاء الخطب والمواعظ، وتنشيط الحركة الفكرية والدعوية، وكان من أشهرهم الشيخ الكبير والعالم الفاضل منهاج الدين عثمان بن سراج الدين الجوزجاني الذي كان يلقي الخطب والمواعظ في جامع دهلي، وقد ولاه هذا المنصب السلطان شمس الدين إيلتمش سنة /630هـ/، والشاه ولي الله الدهلوي، والشاه محمد إسماعيل، والصديق حسن خان القنوجي، والشيخ أشرف علي التهانوي، والشيخ عبد الحي الفرنكي اللكهنوي (ت 1304هـ)، والعالم الشيخ أحمد كُتّي مسليار بن حسن الملوي الكُلُولِي المُلِكُلِي الملباري (ت 1342هـ)، والخطيب القاضي محمد يونس أنور، وكان لهم نماذج كثيرة من الخطب، وشواهد مروية في بطون الكتب الدينية والأدبية¹⁰، فبتلك الخطب وموضوعاتها المختلفة التي ساقوها بقوالب بلاغية وأدبية استطاعوا التأثير في القلوب، وتحريك المشاعر، والجذب العواطف، ونجحوا في الاختيار وفق متطلبات الحال، ومقتضى الحياة الإدارية والسياسية والدينية، وصرّفوا فيها القول إلى الإقناع عند مخاطبة الجموع، ومواجهة الشدائد، كما تميزت تلك الخطب بالأساليب الجزلة، والجمال المتينة، والصور البلاغية البديعة، وذلك بفضل القرآن الكريم، والسنة الشريفة، وصنفت فيها المؤلفات القيمة والآثار المفيدة باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية، ووصلت إلى مكانة فائقة، وبلاغة عالية من الجودة

شبه القارة الهندية 331/2 الهامش 3 بأن التسمية الصحيحة للمغول السابق هي (مُغُول) وليس (مُغُول)، ويعتبر اللفظ الأخير من الأخطاء الشائعة المشهورة، ولعل النون أهملت لكثرة الاستعمال وللخفة على اللسان. ينظر: النمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 188، والمصدر السابق 330/2. 331.

⁸. شبه القارة الهندية يقع في جنوب آسيا، ويحيط به شمالاً سلسلة جبال الهملايا الحصينة، ومن الجهات الأخرى تحيط به البحار، ويمتد جنوباً في المحيط الهندي ما بين بحر العرب في الجنوب الغربي، وخليج البنغال، ويضم كلاً من الهند، وباكستان، وبنغلاديش، وسريلانكا، وجزر المالديف، وبورما، وأفغانستان، ونيبال. ينظر: إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة الهندية ص 15، والعربي، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، الدار العربية للكتاب، [تونس - ليبيا]، د ط، 1985م ص 11.

⁹. ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن والتاسع العشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د ط، 1977م ص 57.

¹⁰. كانت للخطباء المذكورين نماذج من الخطب سيأتي الحديث عنها لاحقاً في القسم الثاني من المقالة تحت عنوان: "أشهر كتب الخطابة ومؤلفيها في شبه القارة الهندية"، فليُنظر ثمة.

والتأليف في ظل سلاطين الدول الإسلامية بشبه القارة الهندية، وفي أثناء الاحتلال البريطاني ازدهرت الخطابة أيضاً، وكثر أئمتها بالبلاد التي كان تتصارع فيها الآراء، وتتنافس المذاهب، وتتعدد الخصومات، وتزداد الأطماع، ولم تتوقف مسيرتها الدعوية في تلك الفترة ولم تفتز فوائدها غير أن ازدهارها أضيف إليه نوع آخر من الاختيار أفرزته المشاهد السياسية، وهو التحريض على النفوذ البريطاني الغاصب، والمناداة للجهاد ومقاومة الاحتلال وطرد القوات الغربية من البلاد، وعدم القبول بالخضوع والاستسلام، وفي هذا النوع من الخطابة ظهرت نخبة من العلماء الغيورين، والمجاهدين الصامدين فوقوا أمام الغزو الغربي، وحاربوهم بأفكارهم وألستهم في عدة أماكن من البلاد واستعملوا لذلك أساليب متنوعة، وطرقاً متعددة، ولهم من الخطب أمثلة كثيرة وشواهد قائمة، وكان من أبرزها الخطبة الجهادية للقاضي جمال الدين محمد بن عبد العزيز الكاليكوتي المليباري (ت 1025هـ) التي أرسلها إلى قلعة شاليات لمحاربة الأعداء والتحريض على القتال، وتلك الخطبة لا تقل أهمية عن الخطب الدينية وغيرها من حيث تأثيرها الثقافي والروحي، وقيمتها التاريخية ويُعدّها السياسي، فصاحبها اضطر إلى تقديم هذا الأثر البديع؛ ليقوم بطرد المستعمرين، فكان من نتائج تلك الخطبة محاربة المعتدين تحت قيادة الملك السامري، ومحاصرة القلعة وفتحها، وتسجيل النصر للمسلمين ومن ساعدتهم¹¹، وكذا خطب العلامة الإمام الشيخ أحمد كُتبي مسليار بن أرمياء مسليار الكُنْدُوتِي المليباري (ت 1341هـ)¹²، والشيخ العلامة الشهير مولانا عبد العزيز حضرت الوليوري، والخطيب المفوه والمتضلع في الكتابة والتأليف محيي الدين أحمد بن خير الدين، المشهور بـ: "أبو الكلام آزاد" (ت 1377هـ) الداعي إلى التحرر من ريقة الاحتلال، ومناهضة الاستعمار والسياسات الطائفية، ومولانا محمد حسن بن ذو الفقار علي الديوبندي، المعروف بشيخ الهند (ت 1339هـ)، فكان يلقي الخطب، ويدعو إلى مقاطعة الحكومة الإنجليزية¹³، ومولانا حسين أحمد الفيض آبادي المشهور بالمدني (ت 1377هـ)، المشهور بإلقاء عدة خطب حماسية وحضوره الحفلات السياسية لتأييد القضية الوطنية¹⁴، وغيرهم من العلماء العظام الذين خطبوا خطباً سياسية لثورة الخلافة التي جرت ضد الحكومة البريطانية لتحرير الهند سنة / 1921م¹⁵، وفي هذه المقالة سأتناول بالدراسة والتحليل العناوين التالية :

مفهوم الخطابة :

في اللغة : مصدر من: حَطَبَ يَحْطُبُ، يقال : خطبَ الناسَ وفيهم وعليهم حُطَابَةٌ وحُطْبَةٌ : أي قام بإلقاء حُطْبَةٍ عليهم، وحُطِبَ حُطَابَةٌ : صار خطيباً، ويُشار إلى الشخص الذي يقول الحُطْبَ في المسجد أو من يتحدث عن قومه بالخطيب، وحُطِبْتُ على المنبر

¹¹ . ينظر: كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم، مجلة كاليكوت (ربيع سنوية تصدر عن قسم اللغة العربية)، جامعة كاليكوت، كيرالا، الهند، المجلد الثاني، العدد الخامس، سبتمبر 2012م، ثم نشر في موقع الشبكة العنكبوتية : / www.nidaulhind.com / ، ومجيب ي . ك، مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي، الجامعة المليية الإسلامية، قسم اللغة العربية وآدابها، دلهي . الهند، 1983 (رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها) ص 143.147.

¹² . ينظر: المليباري، عبد النصير أحمد الشافعي، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية، نشر في موقع التواصل الاجتماعي: نداء الهند / www.nidaulhind.com / دون معلومات النشر ص 237 وما بعدها.

¹³ . ينظر: الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، نزهة الخواطر وبجعة المسامع والنواظر، ويسمى بـ: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420هـ. 1999م 8 / 1377.1379.

¹⁴ . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1214.1216.

¹⁵ . ينظر: المليباري، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص 239.

خُطْبَةٌ. بِالضَّمِّ. وَخَاطَبُهُ بِالْكَلامِ مُخَاطَبَةٌ وَخُطَابًا، كَمَا فِي الصَّحاحِ¹⁶، وَهَذَا مَا أَشارَ إِلَيْهِ أَيْضاً صَاحِبُ تاجِ العُروسِ، وَأَضَافَ قَائِلاً : الخُطْبَةُ عِنْدَ العَرَبِ: الكَلَامُ المُتَوَرِّقُ المُسَجَّعُ وَنَحْوُهُ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو إِسْحاقَ ... وَرَجُلٌ خَطِيبٌ: حَسَنُ الخُطْبَةِ. بِالضَّمِّ. جَمْعُهُ خُطْبَاءٌ، وَقَدْ خُطِبَ. بِالضَّمِّ. خُطَابَةً. بِالْفَتْحِ. : صَارَ خُطِيباً¹⁷، وَيُقَالُ : خَاطَبَهُ مُخَاطَبَةً وَخُطَاباً : كالمُلهِ وَحَادِثُهُ أَوْ وَجَّهَ إِلَيْهِ كَلاماً، وَالخُطَابُ : الكَلَامُ، فِيهِ القُرآنُ الكَرِيمُ يَقولُ اللهُ. تَعَالَى. : ﴿ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الخُطَابِ ﴾¹⁸، وَيُردُ بِمَعْنَى فَضْلِ الخُطَابِ الَّذِي هُوَ خُطَابٌ لَا يَكُونُ فِيهِ اختِصارٌ مُخِلٌّ، وَلَا إِسْهابٌ مُبِلٌّ كَمَا قِيلَ، وَالخُطْبَةُ مِنَ الكِتَابِ: صُدْرُهُ، وَجَمْعُهُ خُطْبٌ.

وَالخُطْبُ وَالْمُخَاطَبَةُ وَالتَّخَاطُبُ وَالخُطَابُ هَذِهِ الكَلِمَاتُ جَمِيعُهَا تُشيرُ إِلَى المَراجِعَةِ فِي الكَلَامِ بَيِّنَ مُتَكَلِّمٍ وَسَامِعٍ، وَمِنْهُ اسْتِشْقاقُ الخُطْبَةِ. بِضَمِّ الحَاءِ.، فِيقالُ: خَاطَبْتُ وَخُطِيبْتُ، وَقَدْ خَاطَبَهُ بِالْكَلامِ مُخَاطَبَةً وَخُطَاباً، وَهُمَا يَتَخَاطَبَانِ، وَفِي المَوْعِظَةِ: خُطِبَ القَوْمُ وَعَلَيْهِمْ خُطْبَةٌ. بِالضَّمِّ. وَجَمْعُهَا خُطْبٌ، فَهُوَ خُطِيبٌ وَالجَمْعُ الخُطْبَاءُ وَهُوَ خُطِيبُ القَوْمِ إِذَا كانَ هُوَ المُتَكَلِّمَ عَنْهُمْ"، وَهَذَا مَا أَشارَ إِلَيْهِ أَهلُ اللُّغَةِ، كَأَمْثالِ: ابنِ مَنظورٍ¹⁹، وَالفيوْمِي²⁰، وَغَيرِهما، هَذَا مَعْنَى الخُطَابَةِ عِنْدَ أَهلِ اللُّغَةِ بِدَلالَتِها المِخْتَلِفَةِ واسْتِعْمالِها وَفوقِ مِشْتَقاتِها البِنويَّةِ وَضَبطِها اللُّغويِّ.

وَفِي الاصْطِلاحِ : عَرِفتِ الخُطَابَةُ فِي الاصْطِلاحِ بِتَعْرِيفاتٍ عَدَّةٍ، وَهِيَ فِي جَمْعِها مُتقارِبَةٌ فِي المَعْنَى غَيرُ أَنَّ بَعْضُها لَا يَخْلُو مِنَ اعْتِراضاتٍ وَانتقاداتٍ؛ لِكونِهِ لَيسَ جَامِعاً لِكلِّ أنواعِ الخُطَابَةِ، وَلَا مانِعاً مِنْ دَخولِ أَشياءَ إِلَيْها، وَلَعَلَّ مِنْ أَقدمِ ما عَرِفتُ بِهِ الخُطَابَةُ. كَمَا تَقولُ المِصادرُ. هُوَ تَعْرِيفُ أرسطو؛ حَيْثُ قالَ: " الخُطَابَةُ هِيَ القُدْرَةُ عَلَى النَظرِ فِي كلِّ ما يَوصِلُ إِلَى الإقْناعِ فِي أَيَّةِ مَسْأَلَةٍ مِنَ المِساائلِ"²¹.

وَذَهَبَ الدَكْتُورُ أَحْمَدُ الحَويِّ إِلَى تَعْرِيفِها مُختَصراً بِقولِهِ هِيَ : " فَنُ مِشافِهُةِ الجُمهورِ، وإقْناعِهِ، واسْتِمالَتِهِ"²²، وَهُوَ ما رَجَحَهُ الدَكْتُورُ إِسْماعِيلُ عَلِيٌّ مُحَمَّدٌ تَبَعاً لَهُ²³، وَبَنَحُوهُ حَدَّدَهُ الدَكْتُورُ عَبْدِ الجَلِيلِ عَبْدِ شَلِيبِي قَائِلاً: " هِيَ فُنُّ مُخَاطَبَةِ الجُمهورِ بِطَرِيقَةِ الإقْناعِ تَشتمَلُ عَلَى الإقْناعِ وَالاسْتِمالَةِ"²⁴.

¹⁶. ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ - 1987م 1 / 121، مادة (خطب)، و ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ 1 / 361، المادة نفسها.

¹⁷. ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني البلكرامي، أبو الفيض، الملَّب بمرضى، تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق: مجموعة من المحققين، دارالهداية، د م، د ط 2 / 372، مادة (خطب)، والفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 1426هـ - 2005م 1 / 81 المادة السابقة.

¹⁸. سورة ص الآية / 23 / .

¹⁹. ينظر: ابن منظور، لسان العرب 1 / 361، مادة (خطب).

²⁰. ينظر: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط 1 / 173، مادة (خطب).

²¹. أرسططاليس، الخطابة؛ ترجمة وتحقيق وتعليق: الدكتور إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 1369هـ. 1950م ص 100.

²². الحوي، أحمد محمد، فن الخطابة، نضرة مصر للطباعة والنشر، مصر، د ط 5.

²³. محمد، إسماعيل علي، فن الخطابة ومهارات الخطيب، دارالكلمة، القاهرة، ط 5، 1437هـ. 2016م (بحوث في إعداد الخطيب الداعية) ص 14.

²⁴. شليبي، عبد الجليل عبده، الخطابة وإعداد الخطيب، دار الشروق، القاهرة. بيروت، ط 3، 1408هـ. 1987م ص 13.

وعرّفها أحمد الشايب بقوله : " وهي الكلام الذي يلقي في جمهور الناس للإقناع والتأثير"²⁵, ولعبد الله عبد الجبار ومحمد عبد المنعم خفاجي تعريف آخر، فقالا : " وهي فن مخاطبة الجمهور الذي يعتمد على الإقناع والاستمالة والتأثير، فهي كلام يبلغ يلقي في جمع من الناس لإقناعهم برأي، أو استمالتهم إلى مبدأ، أو توجيههم إلى ما فيه الخير لهم في دنيا أو آخرة"²⁶, وللشيخ محمد أبو زهرة تعريف آخر؛ حيث قال : هي " صفة راسخة في نفس المتكلم يقتدر بها على التصرف في فنون القول لمحاولة التأثير في نفوس السامعين، وحملهم على ما يراد منهم بتزغيبهم، وإقناعهم"²⁷, وحدّدها الشيخ علي محفوظ بقوله : هي " ملكة الاقتدار على الإقناع، واستمالة القلوب، وحمل الغير على ما يراد منه"²⁸.

ويبدو لي أن ما ساقه محمد الطاهر بن عاشور من تعريف لفنّ الخطابة بقوله : هي " كلامٌ يحاولُ به إقناعُ أصناف السامعين بصحّة غرضٍ يقصده المتكلم لفعله أو الانفعال به"²⁹, هو أكثر تفصيلاً. وإن أخذ عليه أنه جعل لفظ : (كلام) الوارد في التعريف شاملاً، فيشمل بذلك المنظور والمثور معاً، وهذا بخلاف ما ذهب إليه بعض المفكرين والأدباء في تعاريفهم، فإنهم لا يعتبرون الشعر داخلياً في الخطابة عرفاً³⁰.

أما شرح التعريف وتوضيحه، فيأتي على النحو الآتي :

فقولنا : (كلام) تخرج به الرسائل العامة، والمكاتيب، ونحوها، و(يحاول به إقناع أصناف السامعين) يجتاز به التدريس في مكان ما؛ فإنه كلامٌ يحاول به إقناع صنف واحد من السامعين أو الحضور، وهم طلبة فنّ خاص في موضع خاص، ولا يُسمّى ذلك خطابةً في العرف، ولا صاحبه خطيباً، وكذا لا بد من جمهور يستمعون إلى الخطيب، وإلا كان الكلام حديثاً أو وصيةً، ويضاف إلى الإقناع، فيحاول الخطيب توضيح رأيه للسامعين، ويؤيده بالبراهين والحجج؛ ليعتقدوه كما اعتقده هو، و(بصحّة غرضٍ يقصده المتكلم) يراد به التعميم ليشمل كلّ ما تصدّى له الخطيب في خطبته لترويجه أو إظهاره، سواء أكان المراد حمل الناس على فعله والتحلي بأدائه، أم الكفّ عن ارتكابه والنهي عن اجتنابه، وقولنا : (لفعله أو الانفعال به) يقصد به غاية الخطيب من الخطابة، وهي إما فعل المخاطبين شيئاً يريدونه، أو اعتقادهم شيئاً يُعلمهم إيّاه، وذلك بغرض التأثير فيهم واستمالتهم نحوه³¹, وبعد الوقوف على هذه الحدود وتدقيق النظر في قيودها ومحترزاتها تبين لي ما يلي :

. أن معظم من تعرضوا لتعريف الخطابة ركزوا على ذكر أربعة أمور فيه، وهي : المشافهة، والجمهور أو المستمعون، والإقناع، والاستمالة، وإيرادها في هذا المجال مهم، وبناء عليه نقول: إنّ ما سبق من الأمور الأربعة يُعدُّ أسس الخطابة، ولو فقدت واحدة منها لكان ثمة خلل في التعريف.

25 . الشايب، أحمد، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 12، 2003م ص 116.

26 . خفاجي، محمد عبد المنعم، وعبد الجبار، عبد الله، قصة الأدب في الحجاز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، د ت ص 299.

27 . أبو زهرة، محمد، الخطابة. أصولها. تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، مطبعة العلوم، القاهرة، ط 1، 1353هـ. 1934م ص 12.

28 . محفوظ، علي، فنّ الخطابة وإعداد الخطيب، دار الاعتصام، دار النصر، مصر، ط 1، 1984م ص 14.

29 . ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول الإنشاء والخطابة؛ تحقيق: ياسر بن حامد المطيري، مكتبة دارالمنهاج، الرياض. السعودية، ط 1، 1433هـ ص 118.

30 . ينظر: علي محمد، إسماعيل، تعريف الخطابة، وعلم الخطابة، مقالة نشرت بتاريخ 18 / 5 / 2016م في موقع الألوكة : www.alukah.net sharia.

31 . ينظر: ابن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة ص 118. 119.

. تعدُّ الخطابة فناً من فنون الأدب، عرفت منذ فترة طويلة، كما رأينا الحال عند أرسطو، وتميز بالكثير من الخصائص.

. تتنوع التعاريف المذكورة للخطابة بين الطول والاختصار، وتختلف بإضافة بعض القيود والمحترزات وإهمالها للأخرى وفق ما يراعيه المعرف بها، وما تقتضيه الحاجة إليه.

. تعددت وجهات النظر لمفهوم الخطابة بحسب الفنون العلمية وآدابها، فلكل من البلغاء والأدباء والمناطق والحكماء وغيرهم وجهة نظر وتعريف مغاير للآخر، وما سقته من التعاريف هو مذهب المحققين من العلماء، ولا سيما الأدباء والنقاد.

وما سبق من الحدود يرجع إلى تعريف فنِّ الخطابة بمعناه الاصطلاحي وما يرتبط به من التعليقات، أما علم الخطابة، فقد عُرِفَ بأنه : " مجموع قوانين تُعَرِّفُ الدارسَ طرقَ التأثير بالكلام، وحسنَ الإقناع بالخطاب، فهو يُعنى بدراسة طرق التأثير ووسائل الإقناع، وما يجب أن يكون عليه الخطيب من صفات، وما ينبغي أن يتجه إليه من المعاني في الموضوعات المختلفة، وما يجب أن تكون عليه ألفاظ الخطبة وأساليبها وترتيبها"³²، وعليه ثمة فرق بين التعريفين السابقين، فنُّ الخطابة : يُعدُّ الممارسة الفعلية للخطابة، والقيام بها، وتتجسد بوجود المشافهة، والجمهور المستمع، وأداة الإقناع، والاستمالة نحو الخطيب، وعلم الخطابة : هو محل دراسة هذا الفن ومجال تعلمه؛ فيساعد بذلك من يدرسه، ويصير بطرقه، ويُلِمُّ بقواعده، ويلزم به إلى أن يكون خطيباً ماهراً³³.

تاريخ الخطابة في شبه القارة الهندية:

منذ وصول الإسلام إلى بلاد السُّنْد عام / 92هـ / بعد أن فتحها القائد المجاهد محمد بن القاسم الثقفي خلال العصر الأموي، واستولى على مُنْتان والدَّيْل³⁴، وغيرها من المدن بالبلاد، بدأ القائد المذكور بنشر الإسلام، وإنشاء المساجد في المدن والقرى المفتوحة، وعيَّن لها أئمة ودعاة في مساجدها للدعوة إلى الله - عز وجل - وتبليغ الرسالة³⁵، وبدأت الخطبة تعم البلاد ويداع صيتها في المساجد، وتكتسب اهتمام المسلمين بها ورعاية السلاطين والأمراء لها، وهذا لم تأت هذه العناية بها إلا لمكائنها الدينية، ووظيفتها الدعوية لكونها شعيرة من شعائر الدين الإسلامي، ووسيلة من وسائل الدعوة، وبهذه الحركة الدينية والعمرانية ونشر القيم الحميدة والأخلاق السامية في هذا العهد الذي يُسمَّى بالحكم العربي الإسلامي (92. 388هـ) في بلاد السند واكبت الخطابة الفتوحات الإسلامية بالانتشار، ومسيرتها الفنية والدعوية بالازدهار، وبدأ يتصدر للخطابة كبار العلماء وأفاضل الشيوخ النابغين في العلوم والإفادة، ويتولَّون زمام الدعوة إلى الله - عز وجل - وأداء رسالته المنزلة بإرشاد المسلمين إلى أمور دينهم، وتعليمهم عبادة ربهم، متخذين

32. أبو زهرة، الخطابة ص 1.

33. ينظر: علي محمد، إسماعيل، فن الخطابة ومهارات الخطيب ص 15.

34. الدَّيْل - بفتح الدال المشددة وسكون الياء - : كانت مدينة على ساحل بحر الهند في السند بمقربة من كراتشي في باكستان، واليوم هي خرابة انكشفت آثارها وأطلالها، وتقع في الهند الجنوبية في إقليم السند. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 481/3، المباركوري، العقد الثمين ص 42. 44، المباركوري، أظهر أبو المعالي، الحكومات العربية في الهند والسند، ترجمة: عبد العزيز عزت عبد الجليل، د م، الهند، د ط، 1970م ص 79.

35. ينظر: البَلَادُزِي، فتوح البلدان، أحمد بن يحيى، دار ومكتبة الهلال - بيروت، د ط، 1988م / 1 / 422. 423، ومجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند، مراجعة وتحرير: مجموعة من الدكاترة منهم صفدر زبيرالندوي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض - السعودية، ط 1، 1436هـ - 2015م ص 41، والألواني، محيي الدين، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط 1، 1406 هـ. 1986م ص 298، 355، 358، وساعاتي، فوزي محمد عبده، انتشار الإسلام في بلاد السند والبنجاب حتى نهاية العصر الأموي (15هـ. 132هـ)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قسم التاريخ الإسلامي، مكة المكرمة - السعودية، 1406هـ. 1986م (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي) ص 194.

في ذلك منهج الإيمان بالله وتوحيده الخالص، وإزالة الأوهام والخرافات من المعتقدات، وإبداء النصائح والمواعظ بالحكمة، و مبدأ الأخذ بالمعروف والنهي عن المنكر باللطف، وبذلك العمل الجليل والسعي الدؤوب أثمرت جهودهم، ولملت نجومهم في نشر الإسلام، وبيان أحكامه، وعدالة شريعته، وكان في طليعة أولئك العلماء الأوائل الذين احتفظ التاريخ بأسماء بعضهم ممن وفدوا إلى بلاد السند العالم الفقيه موسى بن يعقوب الثقفي الذي ولّاه محمد بن القاسم الثقفي القضاء والخطابة بمدينة الرُّور³⁶ عاصمة السند بعد فتحها سنة / 93 هـ³⁷، والفقيه القاضي إسماعيل بن علي الثقفي السندي، وكان خطيباً مصقعاً، وعالمًا باهرًا بالفنون الأدبية والعربية³⁸، والشيباني كان من الرجال الأوائل الذين صحبوا القائد محمد بن القاسم الثقفي أيام الفتح الإسلامي لتلك البلاد، وقد جعله قاضياً على مدينة سيوستان³⁹، وخطيباً لمسجدها الجامع الذي بناه بعد فتح المدينة سنة / 93 هـ⁴⁰، كما أنشأ المسلمون عند استقرارهم في السند مساجد في المدن التي بنوها، وأهمها المحفوظة التي بناها الحكم بن عوانه الكلبي سنة (112 هـ) وبني عمرو بن محمد بن القاسم مدينة المنصورة، وشيد الجامع بها، وقام بتوسعته موسى بن كعب التميمي، وجعل لها أئمة كباراً لإلقاء الخطب والمواعظ ونحوها⁴¹، وكانت تلك الخطب - فيما اطّلت عليه - تلقى بالعربية الفصحى، وتراعى فيها قواعد النحوية وصورها البلاغية وأساليبها الأدبية، نظراً لوجود عدد كبير من المجاهدين العرب والعلماء المشهورين الوافدين الذين توافدوا إلى بلاد السند، وتدفقوا إلى مدنها وقراها، واستقروا فيها، وبدأوا ينشغلون بالتدريس والإفادة والوعظ والنصح، والإنتاج العلمي، وتولوا المناصب الدينية والإدارية والقضائية وغيرها مما أسند إليهم في كثير من المجالات.

ولما انتقل الحكم إلى العزّونيين في أفغانستان سنة (416 هـ)⁴² استمرت حالة الخطابة بالنمو والازدهار بتهيئة المساجد والجامع في المدن الواقعة تحت سيطرة الدولة، واعتمد عليها في تبليغ الدعوة الإسلامية ونشر الأحكام، وإرشاد الناس إلى قيم الأخلاق في

³⁶. الرُّور: . برائين مهملتين . هي من مدن السند، تقع على سفح جبل، وعلى شاطئ نهر مهران وتحدها المنصورة والديبل، وتقارب الملتان في الكبر لها سوران، وتشكل أهمية تجارية في البلاد، وبالقرب منه بلد يقال له بغرور. ينظر: الأصبخري، المسالك والممالك ص 104، 175، 201، وابن حوقل، محمد بن حوقل الموصلي، صورة الأرض، دار صادر، أفست ليدن، بيروت، د ط، 1938م / 2 / 322، وياقوت الحموي، معجم البلدان 3 / 79، والبلاذري، فتوح البلدان 1 / 422. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 1 / 50.³⁷

³⁸. ينظر: حاج الحسين، بكري عمر رحمه، انتشار الثقافة الإسلامية والعربية في بلاد السند من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الأول (92 . 232 هـ / 710 . 846 م)، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا. قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، السودان، 1423 هـ. 2002م ص 295، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 44.

³⁹. بكسرالسين وسكون الباء المعجمة، وبعدها واو مفتوحة وسين مكسورة وتاء مفتوحة. ، ويقال لها : سهسان، وسوان، وكانت مدينة كبيرة بأرض السند، وفيها عين جارية على قلة الجبل كان يستشفى بها الوثنيون ويعبدونها، وللمدينة المذكورة ذكر في معجم البلدان للحموي، وبينها وبين ملتان مسيرة عشرة أيام سيوستان، وقد وصفها ابن بطوطة بأوصاف دقيقة، وهي تسمى اليوم يهوان بجمهورية باكستان الإسلامية. ينظر: ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي، رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط. المغرب، د ط ، 1417 هـ / 3 / 79، والندوي، معجم الأمكنة ص 35.

⁴⁰. ينظر: حاج الحسين، انتشار الثقافة الإسلامية والعربية في بلاد السند من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الأول ص 296، 223، وابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة 5 / 70.

⁴¹. المغربي، أميرة عمر، انتشار الإسلام وأثره الحضاري في الهند (366 . 689 هـ / 796 . 1290 م)، جامعة بنغازي، كلية الآداب. قسم التاريخ، ليبيا، 2013 2014. م (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي) ص 95.

⁴². الدولة الغزنوية (388 . 582 هـ . 998 . 1186 م)، وللوقوف على تاريخ هذه الدولة ودورها السياسي وفنوحاتها المجيدة ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، البداية والنهاية، تحقيق: علي شبري، دار إحياء التراث العربي، [بيروت]، ط 1، 1408. 1988م، 249/6، 324/11، وابن الأثير، الكامل في التاريخ 353/7، 355، 463، 489، 497.

أرجاء البلاد، ونالت آذاناً صاغية، وحفاوة بالغة من الجمهور المستمعين، وأرضيةً خصبةً في بلاط السلاطين الغزنويين وأمراءهم وفي مقدمتهم السلطان محمود الغزنوي (ت 421 هـ) وابنه مسعود (ت 432 هـ) اللذان عُرفا برعايتهما للعلوم الدينية والفنون الأدبية، واهتمامهما الشديد بتعمير المساجد في المدن التي فتحوها، وبلغ بحما الحماس للدين الإسلامي والغيرة عليه حتى لا تكاد مدينة أو قصبه من مدن البلاد تخلو من المسجد فيها إن لم يكن هناك أكثر من واحد، وكان يتم تعيين كبار العلماء والخطباء في تلك المساجد من قبل السلاطين أو الأمراء أو الولاة لتولي الخطابة الدينية، وبهذا الاعتبار من سلاطين الدولة الغزنوية للمساجد والتعظيم من شأنها ما جعل بلاطها مقصداً لعدد كبير من العلماء المشهورين، فجاءوا من مختلف الأقاليم الإسلامية، وكثُرَ التصنيف في العلوم، وتعددت المساجد والجوامع، واكتظت صحونها بالمصلين والمستمعين، وازداد الإقبال على تلقي الثقافة الإسلامية والعربية والمواعظ الحسنة الرشيدة⁴³، وبهذه المكانة العالية تم تداول الخطابة في المساجد والجوامع رداً من الزمن غير أن اللغة الفارسية بدأت تُحلَّ محلَّ العربية في تلك البلاد، وأخذ حُكَّامُها يروجون للغة الجديدة، ويُؤثرونها على غيرها من اللغات؛ لكونها لغة الدولة الغزنوية، ولسان آدابها وتراثها الفكري والثقافي، حتى أصبحت منذ ذلك العهد لغة الثقافة والآدب، والتعليم والدراسة لقرون عديدة في بلاد السند والمثلتان، وأجزاء من مدن الهند، وكُتِبَ بها عديد من المؤلفات الأدبية والإسلامية⁴⁴، وبما أن الخطابة جزء منها، وتعد وسيلة لأداء التعبير وتوصيل الأفكار إلى الجمهور وجلب قلوبهم وتحريك عواطفهم لم تسلم من استعمال اللغة الجديدة والاعتماد عليها، ويبدو لي أن كتابتها وإلقاءها في المساجد والجوامع أيام الجمعة والأعياد وغيرها من المناسبات الشرعية كانت باللغتين العربية والفارسية باعتبار أن الأخيرة هي السائدة في البلاد المسيطرة على ثقافة المجتمع، وبعد دراسة جادة لم أقف على نماذج من كتب الخطابة ولغتها المكتوبة خلال هذا العصر لتتكشف لنا الملامح النثرية والأساليب البيانية لتلك الكتب مما جعل الأمر مغلقاً، والحكم غامضاً، والنقد صعباً.

وبعد الغزنويين تولى سلطة الحكم في الهند والسند الغوريون⁴⁵، وفي عهدهم فتحت مدن هندية جديدة، ونشطت الخطب في المساجد، وكثرت الحركة العلمية فيها، وازداد أعدادها في المدن والقرى بفضل رعاية السلاطين الغوريين، كأمثال: السلطان معز الدين، محمد الغوري الذي كان يهتم بالمساجد في الهند، وقطب الدين أيبك مملوك شهاب الدين الغوري، وعندما فتح قطب الدين المذكور مدينة دِهلي⁴⁶ جعلها دار ملكه، وأصبحت في عهده مركزاً مشهوراً كغيرها من المراكز لتدريس العلوم الإسلامية والعربية وآدابها، واشتهرت

43. ينظر: السادتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية 99/1، 105، 259، 260. وعثمانه، محمد سعيد صلاح، الحركة العلمية في عصر الدولة الغزنوية (582. 351 هـ / 1186. 962 م)، جامعة اليرموك - كلية الآداب، الأردن، 1427 هـ. 2006م (رسالة دكتوراه) ص 60 وما بعدها.

44. ولتأثير اللغة العربية وحل محلها الفارسية في البلاد ينظر: أحمد، جميل، حركة التأليف ص 49، وإرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة ص 50. 51، والعربي، الإسلام والتيارات الحضارية ص 60. 61.

45. الدولة الغورية (582. 602 هـ. 1186. 1206 م). ينظر نشأة هذه الدولة في: السادتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية 112/1، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند، ص 133. 134، وابن الأثير، الكامل في التاريخ 44/10، 115، 126، 140، 153، 183، 189، 193، 214، وابن كثير، البداية والنهاية 301/12، 400، 52/13.

46. هكذا في نطقها القديم (دِهلي) : وهي قاعدة بلاد الهند، ويقال لها أيضاً دليّ - بتشديد اللام - وهي مدينة عظيمة، تقع على الضفة الغربية من نهر جمنا، وقد اختلف في تمصيرها على أقوال، فتحها السلطان شهاب الدين الغوري سنة 589 هـ /، واتخذها قطب الدين أيبك عاصمة ملكه، وبها أبنية عظيمة أثرية، ولما جاء الاستعمار الإنكليزي إلى الهند فحرقوه إلى "دهلي"، فصارت تنطق بهذا أيضاً وكلا الوجهين جائز في الوقت الحاضر وينطق بهما. وسميت "دِهلي"؛ لأن أرضها كانت لينة غير متماسكة؛ لأن "دهول" في اللغة الهندية، معناها: التراب غير المتماسك، وقال صاحب تاريخ الإسلام: بأن مكان المدينة "دهلي" تغير على الزمن، فقد

بكثر مساجدها وأتمتها كما باتت كذلك في عهد خلفائه الآخرين؛ ولذا توافد إليها العلماء والمفكرون والدعاة المشبعون بروح الإسلام، سواء أكانوا من داخل البلاد أم من خارجها، وتولوا مهام الخطابة في المساجد والجوامع، كأمثال: الفقيه إسماعيل بن علي الثقفي السندي (وهو من علماء القرن السابع الهجري)، الخطيب القاضي بمدينة الرُّور، وكان عالماً ماهراً بالفنون الأدبية وخطيباً مصقلاً⁴⁷، وغيره، فأسهموا في نشر الثقافة الإسلامية والعربية، وكان من آثار نشاطهم العلمية وجهودهم المثمرة ازدهار الخطابة، وتنوُّع أفكارها، وتوسُّع أفقها، والاهتمام بشأنها، وتعيين الأئمة لها، حتى باتت وسيلة هامة للتبليغ والإرشاد وشرح الآداب الإسلامية⁴⁸.

وأما في عصر المماليك⁴⁹، فبعد سيطرة حُكَّام الدولة المملوكية على الحكم في البلاد وتوطيد أركانها في أرجائها، كأمثال: الأمير قطب الدين أيبك (ت 607هـ) الذي بنى بالهند مسجدين كبيرين أحدهما بدلهي الذي يُعدُّ أول جامع أسس بها، والآخر بأجمير⁵⁰، والسلطان شمس الدين ألتمش، وغيث الدين بلبن وغيرهم، فقاموا ببناء المدارس الدينية والمساجد وغيرها في مملكتهم مع العناية باختيار الأئمة والخطباء الكبار، وإسناد وظيفة الخطابة إلى من يتصف بصفة العلماء وتتوفر فيه خصائصهم، وكان من جملة أولئك الخطباء العلماء المعيّنين للقيام بهذا المنصب القاضي الشيخ العالم الكبير منهاج سراج الدين عثمان بن محمد الجوزجاني صاحب طبقات ناصري (هو من علماء القرن السابع الهجري)، فتولى الإمامة والخطابة في جامع كُوَالِيَار⁵¹ عام / 629هـ / من قبل

قامت أولاً حول المكان الذي يشغله " منار قطب " الآن قريباً من المطار، ثم أخذت تزحف نحو الشمال حتى صارت على شاطئ نهر " جينا " وأقفر مكانها الأصلي. ينظر: الحسيني، عبد الحمي بن فخر الدين، **الهند في العهد الإسلامي**، مراجعة وتقديم أبي الحسن علي الحسيني الندوي، دارعرفات، الهند، د ط ، 1422هـ. 2001م ص 90. 91، والندوي، معجم الأمكنة ص 27، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 137 الهامش 1.

47. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 1/ 87، وأحمد، جميل، حركة التأليف ص 44.

48. ينظر: المغربي، أميرة عمر، انتشار الإسلام وأثره الحضاري في الهند ص 96.

49. دولة المماليك (602. 689. 1206. 1290م). ينظر حياة هذه الدولة السياسية والعسكرية في: الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة 1/ 122. 123، 147. 143، وما بعدها، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 122 وما بعدها، وابن الأثير، الكامل في التاريخ 9/ 197، 10/ 294، والهروي، نظام الدين أحمد بخشي، **طبقات أكبري، ويسمى ب: المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني**، ترجمه عن الفارسية أحمد عبد القادر الشاذلي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، [مصر]، د ط، 1995م 1/ 54. 56، 65 وما بعدها، والحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 166 وما بعدها.

50. بفتح الهمزة وإسكان الجيم وكسر الميم وبعدها ياء ساكنة فراء، وهي مدينة قديمة ذات أسوار مبنية بالحجارة، ومدخلها جميلة، يجدها من الشرق صوبه أكبرآباد، ومن الغرب ديالبور، ومن الشمال صوبه دهلي، ومن الجنوب كجرات، وفيها قصر خراب ينسب إلى السلطان شاهجهان المغولي، وكان لهذه المدينة دور مشهور في عهد السلطان جلال الدين أكبر المغولي، وهي تبعد عن دهلي ب: / 278 / ميلاً، وبها ضريح الولي الشهير الشيخ معين الدين الجشتي فيزار إلى الآن. ينظر: الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 111، والندوي، معجم الأمكنة ص 5.

51. يضم الكاف الفارسية والواو والألف وكسر اللام والتحتانية وبعدها ألف وراء مهملة ساكنة، ويقال لها: كوالير. بحذف الألف. وهي ولاية في الهند، فيجدها شمالاً نهر جميل، وشرقاً مديرية جهانسي، وجنوباً ولاية بهوبال، وغرباً ولايات جهانور وطونك وكوتنا، وعاصمة بلادها مدينة كوالير، وهي تبعد عن مدينة بمبي إلى الشمال ب: / 763 / ميلاً، وبها قلعة حصينة شهيرة في الهند، وقصور حسنة، وجوامع فاخرة من أبنية ملوك الهند. الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 95، والندوي، معجم الأمكنة ص 47، والبلكرامي، غلام علي آزاد الحسيني الواسطي، **سبحة المرجان في آثار هندستان**؛ تقديم وتحقيق: محمد سعيد الطريحي، دارالرفدين، بيروت، ط 1، 2015م ص 109.

السلطان شمس الدين ألتمش⁵²، ثم تعاقب الدول الإسلامية في بلاد الهند والسند على السلطة، كالدولة الخَلْجِيَّة⁵³، والتُّغْلُقِيَّة⁵⁴، ودولة أسرة السادات⁵⁵، واللُّودِيَّة⁵⁶، وغيرها من الدول، وقامت بفتح المدن وتوسيع أراضيها، بقيادة سلاطينها وأمرائها، كالسلطان علاء الدين الخَلْجِي (ت 715هـ) الذي أقيمت في عهده دولة إسلامية في «تَهْرَوَالَه»⁵⁷، وأقيم أول مسجد فيها، وفتح مناطق واسعة، كما عُني بنشر الثقافة الإسلامية والعربية والعلوم العقلية، وأسبغ رعايته على علماء زمانه من أمثال: الشيخ نظام الدين أولياء ونحوه، والسلطان محمد تغلق، والسلطان فيروزشاه الطغلقلي (ت 790هـ)، والسلطان إبراهيم الشرقي (ت 844هـ) سلطان الشرق، وغيرهم من السلاطين والأمراء، فكانوا يسارعون إلى إنشاء المساجد، حيثما فتحوا وحلوا، ويزودونها بالأئمة الكبار والخطباء المخلصين والوعاظ المرشدين⁵⁸.

ومما يضاف إلى إثراء الحركة العلمية لهذه الدول الإسلامية، ومصنفاتها المفيدة أن أول من صنف في فن الخطابة كتاباً مستقلاً هو الشيخ محمد بن أحمد بن علي البخاري (ت 725هـ)، الملقب بسلطان المشائخ ونظام الدين الأولياء، فسماه "خطب الجمعة، أو خطب"، وهذا الكتاب كان يتألف من عدة خطب، فمنها ما كان يقرأ في أكثر مساجد باكستان والهند، كما قال الدكتور

⁵². ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 1/ 106. 107، والضيفان، عيسى بن عبد الله، جهود المماليك في نشر الإسلام في الهند (602. 689هـ)، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية. قسم التاريخ والحضارة، الرياض. السعودية عام 1415هـ (رسالة الماجستير في التاريخ الإسلامي) ص 216، وآل سنة، خيرية بنت محمد علي، الطبقات الحاكمة في دلهي خلال فترة حكم المماليك (602. 689هـ / 1206. 1290م)، مجلة وقائع تاريخية، عدد / يناير 2018م / الجزء الثاني، مركز البحوث والدراسات التاريخية ص 83.

⁵³. الدولة الخَلْجِيَّة (689. 720هـ. 1290. 1320م). ينظر سياسة أمراء هذه الدولة وأعمالهم في: النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند ص 155 وما بعدها، والساداتي، تاريخ المسلمين تاريخ المسلمين في شبه القارة 148/1. 152 وما بعدها، والهروي، طبقات أكبري 108/1 وما بعدها، 123/1 وما بعدها، والحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 171. 174.

⁵⁴. الدولة التُّغْلُقِيَّة (720. 817هـ. 1320. 1414م)، وللمزيد عن حياة هذه الدولة ينظر: النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند ص 172 وما بعدها، والساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة 171/1 وما بعدها، والهروي، طبقات أكبري 167/1 وما بعدها، والحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 179. 180.

⁵⁵. دولة أسرة السادات (817. 855هـ. 1414. 1451م). ينظر تأسيس هذه الدولة وسياسة مؤسسها في: الهروي، طبقات أكبري 214/1 وما بعدها، والحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 182. 184، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 194. 195، والساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة 229/1. 234.

⁵⁶. الدولة اللُّودِيَّة (855. 930هـ. 1451. 1526م). ينظر حالة هذه الدولة السياسية في: الهروي، طبقات أكبري 235/1 وما بعدها، والحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 184، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 195. 199، والساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة 235/1. 244.

⁵⁷. بفتح النون وإسكان الهاء وفتح الراء المهملة بعدها واو وألف ولام مفتوحة قبل الهاء، وهي بلدة قديمة تقع في ولاية بروده بالهند، وكانوا يسمونها "أهل واره"، و"فَقْن". بفتح الفاء وتشديد الفوقانية وفتحها والنون. ينسب إليها قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي صاحب: الأعلام بأعلام بيت الله الحرام، ومحمد بن طاهر صاحب مجمع البحار، وقال غلام علي آزاد: هي بلدة من بلاد كجرات. ينظر: الحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 119، وغلام علي آزاد، سبحة المرجان ص 97، والندوي، معجم الأمكنة ص 39. 40. 53.

⁵⁸. ينظر: مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند ص 108. 109، وساعاتي، انتشار الإسلام في بلاد السند والبنجاب حتى نهاية العصر الأموي ص 194. 196، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 179 وما بعدها، والحسني، نزهة الخواطر 3 / 227، والساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية 163/1، والحسني، الهند في العهد الإسلامي ص 349 وما بعدها.

زبير أحمد⁵⁹، والدكتورة خالدة أمجد⁶⁰، وهو بهذا العمل الجليل، والتصنيف الطريف يعد أقدم كتاب أُلف في بابه فيما اتضح لي بعد الدراسة والبحث في المصادر المتوفرة لدي.

وفي عصرالدولة المغولية⁶¹ بُنيت مساجد وجوامع كثيرة، وازداد الإقبال عليها في شبه القارة الهندية، وتم تعيين خطباء أجلاء، وعلماء أفاضل ودعاة مخلصين، فكانوا يقومون بالوعظ والإرشاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر رسالة الإسلام وأحكام القرآن وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم -. وألقت فيها أنواع من الخطب الدينية والسياسية والاجتماعية وغيرها، وذلك بفضل رعاية السلاطين والأمراء والوزراء الذين كانوا يوقرون العلم والعلماء، ويعظمون بيوت الله - عز وجل -. ويقدمون شعائره، ويدافعون عن ديار الإسلام وأهله، ويمحون حدوده وسننه، وهذا ما ذكره السيد عبد الحي الحسيني في كتابه: « الهند في العهد الإسلامي »؛ حيث قام فيه بدراسة شاملة للمساجد والجوامع الواقعة في تلك البلاد عبر عصورها الإسلامية المختلفة، وبيان مؤسسيها ومواقعها، وتاريخ تعميرها، ولعله أوسع ما جمع في الباب، وأكثر دقة في الموضوع، فقال: " إن الملوك الإسلاميين قد أسسوا الجوامع والمساجد بالهند، ولا تكاد تُضبط كثرة، وكذلك الأمراء قد أسسوا في كل بلدة، وعمالة، وقرية، وبذلوا عليها أموالاً طائلة، لا يقدر أحد أن يضبط كل ذلك" ⁶².

وكثرة هذه المساجد، وأبنيتها بتلك الأراضي الواسعة، تقتضي انتشار الخطابة في أرجائها، وتنوع أشكالها، وتبين دورها الواضح والمؤثر في إثراء الثقافة الفكرية وزيادة الوعي العقلي لدى المفكرين، كما تستدعي وجود نخبة من الخطباء الأفاضل ذوي الفكر النير، والبلاغة العميقة، والاطلاع الدقيق، والخبرة الطويلة، والثقافة الواسعة؛ ليمكنوا من القيام بتبصير ما يطرأ من مشاهد ووقائع، وما يصيب الأمة من خللٍ وقصور، وما يعتريها من ضعف وعجز، والقدرة على تصوير ما يصبه الأعداء من مكائد، وما يُبَيِّنُهُ المنافقون من تضليل لهذا الدين، وهذا ما لوحظ في تاريخ الدولة المغولية في شبه القارة الهندية منذ توليها للسلطة حتى ضعفها ونهايتها بيد الاحتلال البريطاني؛ حيث ظهرت طائفة من الخطباء المشهورين، والعلماء الكبار أصحاب النباهة والعلم، والبلاغة والحكمة، فقاموا باللقاء الخطب في المساجد والجوامع، وأرشدوا الناس إلى أحكام الشريعة الإسلامية، وتفسير مقاصدها السامية، وخصالها الحميدة، وكان لهم صيت واسع في البلاد، ودور بارز في الحركة الفكرية والنشاطات العلمية، وتأثير في قلوب المستمعين، وتحريك مشاعرهم، وجذب

⁵⁹. ينظر: أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، د ط، 1978 ص 222. 223.

⁶⁰. ينظر: أمجد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية، جامعة بنجاب. لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006م (رسالة دكتوراه غير منشورة) ص 124، والمدراسي، مقامات ويلورية ص 108.

⁶¹. والدولة المغولية حكمت ما بين عامي (932 . 1273هـ)، ومؤسسها الأول هو ظهير الدين محمد، الملقب ب: « باتر » سنة /932هـ/، وبعض كتب التاريخ تُعَنَوْنَ أيضاً ب: (الدولة التيمورية) نسبة إلى تيمورلنك. ينظر - مثلاً -: النمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 233، 304، والمغول: ينتسبون إلى مغل خان، والتتار: ينتسبون إلى أخيه تتر خان، فكانا ابنا عم ولما كانا من نسل واحد، فكثيراً ما تذكر كتب التاريخ العربي المغول باسم التتار، أما كتب التاريخ في الهند، فكثيراً ما تتحرى ذكرهم باسم المغول، ولعل هذا هو الأقرب إلى الصواب لانتمائهم إلى جنكيز خان وهو مغولي، ويرى الدكتور أحمد السادتي في كتابه: تاريخ المسلمين في شبه القارة 331/2 الهامش 3 بأن التسمية الصحيحة للمغول السابق هي (مَنغُول) وليس (مَغُول)، ويعتبر اللفظ الأخير من الأخطاء الشائعة المشهورة، ولعل النون أهملت لكثرة الاستعمال وللخفة على اللسان. ينظر: النمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 188، والسادتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية 330/2. 331.

⁶². الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 349، وللوقوف على هذه المساجد ومؤسسيها مفصلاً ينظر: المصدر المذكور ص 349 وما بعدها.

عواطفهم، وكان من جملة هؤلاء الخطباء الشاه ولي الله الدهلوي، والشيخ نور محمد بن نصير الدين المداري الجونبوري (ت 1059هـ)، العالم الفقيه، وُيِّ الخُطابةِ في المسجد الذي كان في زاوية الشيخ بديع الدين المداري المكنبوري بجُونبُور⁶³، والشيخ إبراهيم بن عبد الأحمَد السورقي (ت 1282هـ)، كان من كبار العلماء، وُيِّ الخُطابةِ بالجامع الكبير في مدينة بمبي⁶⁴، والشيخ عبد الرؤف بن فياض السورقي الكجراتي (ت 1249هـ)، أحد العلماء الصالحين، وُيِّ الخُطابةِ بمسجد المرجان الشامي⁶⁵، والعالم الفقيه المحدث غلام سرور نبي الحسيني الحيدر آبادي (ت 1252هـ) وُيِّ الخُطابةِ بمكَّة مسجد بَحِيدَرُ آباد بعد أبيه⁶⁶.

ولما وصل الضعف والوهن بالدولة المغولية، وانهارت قواها احتلت بريطانيا شبه القارة الهندية، وفرضت سيطرتها بالقوة على كامل أراضيها، ورغم هذا الاحتلال الغاصب فإن الحركة العلمية والإسلامية لم تتوقف، واليقظة الفكرية واللغوية لم تتوان، واستمرت مسيرتها في المجالات كافة، واشتدت هممة المسلمين بالمحافظة عليها وتطويرها بعدة طرق منها تشييد المساجد في المدن والقرى، والعناية بها بتعيين الأئمة والخطباء وبذلك نشطت الخُطابةِ الدينية والسياسية والاجتماعية والحربية وغيرها في المساجد أيام الجمع والأعياد والمناسبات الدينية، واتخذوا فيها وفي المحافل العامة كثيراً من المواقف لمناهضة الاستعمار الغربي ومقاومة الاحتلال، والتحرر من قيودهم، وتحرير المسلمين على الجهاد ضد نفوذهم في أرجاء البلاد وطردهم منها، وهذا ما فعله بعض الخطباء، كأمثال: الشاه الشهيد محمد إسماعيل الدهلوي، والقاضي محمد بن عبد العزيز الكالكوتي⁶⁷، وأبو الكلام آزاد، ومولانا محمد حسن بن ذو الفقار علي الديوبندي، المعروف بشيخ الهند (ت 1339هـ)⁶⁸، ومولانا حسين أحمد الفيض آبادي المشهور بالمديني (ت 1377هـ)⁶⁹، وغيرهم، فقاموا بإيصال الأفكار إلى العقول، وجذب النفوس إلى المقاصد، واستمالة الأذهان إلى الموضوعات المختارة، وجعلوا الخُطابةِ لنشر التوحيد، وإعلاء الحق، وإزهاق الباطل، ودحر الأعداء، كما ظهر آخرون من الخطباء الأجلاء في آخر هذا العصر، كأمثال: الشيخ العالم إسماعيل بن حافظ محمد الرانديري (ت 1330هـ)، فقد وُيِّ الخُطابةِ بالجامع الكبير في راندير⁷⁰، والشيخ

⁶³. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 5 / 660، وجُونبُور، ويقال لها: جونفور: . بفتح الجيم وسكون الواو والنون وضم الفاء وسكون الواو آخرها راء. وهي بلدة عظيمة من صوبة إله آباد، كانت دار الخلافة للسلطين الشرقية، نشأ بها كثير من المشايخ والعلماء، وكان واليها السلطان إبراهيم الشرقي في فترة من الحكم الإسلامي، ومدينة جُونبُور حديثة وهي إسلامية بناها فيروز شاه الدهلوي، وسمها باسم ابن عمه محمد شاه تغلق جُونه بور، فتغير على أفواه الرجال بجونبور، وبها آثار إسلامية قديمة، وكانت هذه المدينة من أرقى مدن الهند في أيام الدولة الشرقية، خرج منها خلق من العلماء لا يحصرهم عدد. ينظر: الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 98، والندوي، معجم الأمكنة ص 20، 21، و غلام علي آزاد، سبحة المرجان ص 89.

⁶⁴. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 7 / 889 .

⁶⁵. ينظر: المصدر السابق 7 / 1011.

⁶⁶. ينظر: المصدر السابق 7 / 1058، وخبِيدَرُ آباد: هي ولاية تقع في الهند الجنوبية، تُعرف بحيدر آباد الدكن، وتُسمى بمملكة النظام أيضاً، يحدها شمالاً برار والولاية المركزية، وغرباً ولاية بمبي، وجنوباً وشرقاً ولاية مدراس، وكانت قديماً خاضعة لسلطان دهلي، حتى استقل بها النواب نظام الملك آصف جاه الأول الذي كان يحكمي عليها من قبل السلطان سنة 1719م /، وعاصمة مملكة النظام بلدة حيدر آباد، وهي واقعة على ضفتي نهر موسى، وتبعد عن مدينة مدراس إلى شمالي شمال الغربي بـ 33 / ميلاً، اختطها محمد قلي قطب شاه سنة 1589م /، وهي اليوم من أكبر مدن الهند، وبها آثار إسلامية عظيمة، وأبنية فاخرة، وخبِيدَرُ آباد أيضاً: مدينة تقع في مقاطعة السند في ولاية بمبي، وبها قلعة. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 23، 24 .

⁶⁷. ينظر: كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكالكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم.

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1377 . 1379 .⁶⁸

⁶⁹. ينظر: المصدر السابق 8 / 1214 . 1216.

⁷⁰. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1187، وراندير، ويسمونها رانير كانت بلدة كبيرة قديماً، وهي اليوم أصبحت صغيرة تتكون من أعمال " سورت"، وكانت مشهورة في القديم. ينظر: الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 117.

أحمد كُتبي مسليار بن حسن الملوي الكُلُوي الفُلِكلي الملباري (ت 1342 هـ)، العالم الواعظ الشهير، والخطيب المصنّف، وقد درس ووعظ في عدة جوامع، وكان له كثير المجالس للوعظ والإرشاد في مختلف أنحاء البلاد⁷¹، ومولانا عبد الله الأنصاري الأنهلوي (ت 1344 هـ)، الشيخ العالم الفقيه، وُكِّلَتْ إليه وظيفة الخطابة والموعظة في مدرسة العلوم بعليكَرَه⁷²، ومولانا غلام قادر البهريوي (ت 1326 هـ) الشيخ العالم الفقيه، تولاهما في مسجد بيكم شاهي ببلدة لَاهُور⁷³، ومولانا غلام نبي السوهديوي (كان من علماء القرن الثالث عشر الهجري)، كان أحد العلماء الراسخين في العلم، وقد وُيِّ الخطابة والمواعظ في بلدته سَهَوْدَرَه⁷⁴، والصديق حسن خان القنوجي، والشيخ أشرف علي التهانوي، والشيخ عبد الحي الفرنكي اللكهنوي (ت 1304 هـ)، والعلامة شبلي بن حبيب الله البندولي، المعروف بمولانا شبلي النعماني (ت 1332 هـ) صاحب العناية الشديدة بالمذاكرة والتصنيف وإلقاء الخطب⁷⁵، فهؤلاء الخطباء اتخذوا إلقاء الخطابة وسيلة للدعوة إلى الله - عز وجل - والإيمان بالغيبيات، وأداة لتركية النفوس، وتذكير الناس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحلي بالسنن النبوية، والأفعال الحميدة، والأخلاق الحسنة، كما استعملوها لإيقاظ الغافلين الذاهلين، وإستشارة الثائرين والغيورين للدفاع عن الإسلام، والقتال في سبيل الله - عز وجل -، وشعائره المقدسة، ونحوها مما فيه رفع الإيمان وصعود الأعمال وتقرب الإنسان إلى خالقه - عز وجل -.

كما أسهموا في الخطابة بمؤلفات قيمة، ودراسات فنية نالت الشهرة في تلك المناطق بفضل أقلام أصحابها المؤثرة، وأساليبهم الجذابة، وألفاظهم الجزلة، وتمتعت بالتنوع في الموضوع، وبمواكبة الأحداث، غير أن تلك المصنفات لم تنفق في لسانها، فبعضها جاءت مكتوبة باللغة العربية، وبعضها الآخر بالفارسية والأردية⁷⁶، وهذا ما أشار إليه الشيخ عبد الحي اللكهنوي الفرنكي محلي عندما تناول سبب

71 . ينظر: الملباري، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص 205 وما بعدها.

72 . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1291، وعليكَرَه: هي مدينة من مدن الهند، وقاعدة مديرية باسمها في الولايات الهندية المتحدة، وهذه المدينة كانت تعرف قديماً بكوئل، تبعد عن كلكتة / 876 / ميلاً، و/904/ ميلاً عن بمبي، وبها قرية أثرية، والجامعة الإسلامية الشهيرة باسم : جامعة عليكَرَه الإسلامية التي بدأ بتأسيسها السيد أحمد خان (ت 1315 هـ) لتعليم أولاد المسلمين. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 38.

73 . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1321، ولَاهُور: هي إقليم يجدها من الشرق دهلبي، ومن الغرب ملتان، ومن الشمال كشمير، ومن الجنوب ديبلور، وأشهر مدنها لاهور، وهي عاصمة بلاد بنجاب في الهند، وتقع على نهر راوي، وتعد من أقدم مدن الهند، وقد فتحها السلطان محمد الغزنوي سنة /1008م /، وضمها إلى مملكته الهندية في شرق نهر السند، ثم فتحها السلطان شهاب الدين الغوري سنة /1186م / كانت مقام بعض ملوك الهند وبها آثار قديمة وقلعة حصينة، ويقال لها : الأهوان وهي مدينة عظيمة في بلاد الهند قديماً، والآن تقع في جمهورية باكستان. ينظر: الحسيني، الهند في العهد الإسلامي ص 112، والندوي، معجم الأمكنة ص 48، والمباركفوري، العقد الثمين ص 92.

74 . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1321 . 1322، وسَهَوْدَرَه: قرية صغيرة وهي تقع في أعمال لاهور بولاية بنجاب في باكستان. ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 34.

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1241 . 1242 . 75

76 . والأردية نسبة إلى (أورد) تعني : المعسكر، وقد ظهرت هذه اللغة في معسكر الجيش الإسلامي الفاتح أيام حكم جلال الدين أكبرالمغولي، فهي تكتب بالخط العربي، وتتكون من اثنين وخمسين حرفاً، وكانت في الأساس مزيجاً من اللغة الفارسية والعربية واللهجات المحلية الهندية، ثم بدأت بالمشاركة في النشاط الأدبي، ولكنها بنصيب محدود لا تبلغ مقام الفارسية خلال العصرالمغولي، وظل الأمر كذلك حتى جاء الاحتلال البريطاني إلى شبه القارة الهندية، فعملوا على إزالة الفارسية وتغييرها في تلك البلاد، وبعد قيام ثورة التحرير في الهند ضدهم بدأت قواعد الأردية تتقدم، وتطبع بها الكتب وذلك بفضل جهود العلماء والمفكرين، حتى عمت الهند وازدهرت بها آدابها، واتسعت دائرتها، واتخذت فيما بعد لغة الكتابة في كثير من الموضوعات الحديثة والقديمة، وهي اليوم لغة باكستان الأولى، وتعد من أكثر اللغات تداولاً في جمهورية الهند، وأصبحت لسان المسلمين واهندوس على سواء، كما يتكلم بها غيرها من الدول في شبه القارة الهندية. ينظر: الساداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة 2 / 323 . 325، والنمر، تاريخ الإسلام في الهند ص 398، والعربي، الإسلام والتيارات الحضارية ص 61 . 62.

تأليف كتابه المسَمَّى بـ : « اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة »⁷⁷ ، فبالرغم من سيطرة اللغة الفارسية والأردية على شعوب المنطقة، وجعلها لغة المسلمين السائدة وقتئذٍ، إلا أن العربية لم تفقد أهميتها العلمية، ولا قداستها الروحية فيما بينهم، بل استمرت العناية بها والرعاية لها من قبل العلماء والمتقنين، الذين ألفوا كتباً قيمة في الخطابة بالعربية إيماناً منهم بقدر هذه اللغة وعظمتها عند المسلمين، وأشرف على تطويرها والاعتزاز بها السلاطين والأمراء لهذه الدولة؛ لكونها لغة مقدسة اكتسبت قدسيتها من القرآن الكريم وسنة الرسول . صلى الله عليه وسلم . والدين الحنيف، كما كان للعلماء الوافدين من عدة بلدان، كبلاد خُرَّاسَانَ⁷⁸ وما وراء النهر⁷⁹، والحجاز واليمن وغيرها إلى شبه القارة الهندية، والمستقرين في أراضيها مشاركة في هذا الفن النثري، ودور مؤثر في دراسته وأنواعه؛ حيث قاموا بتولي الخطابة في المساجد الكبرى والصغرى، وتوجيه الناس إلى العقيدة الصحيحة، والقيم الراقية، والأعمال الصالحة، وإرشادهم إلى الامتثال بسنن الرسول واتباع أوامره، فاستمالوا بذلك القلوب، وحركوا العواطف، وشدُّوا الانتباه إلى المقاصد الشرعية والأهداف السامية، وكان من بين أولئك العلماء البارزين علماء الحضارة اليمينية الذين أسهموا في فِرَّ الخطابية بالمدن الهندية، وسجَّلوا مواقف بارزة في أبوابها وفنونها، والتصنيف فيها وتولي مناصبها، كأمثال: الشيخ العلامة المحدث محمد بن عمر الحضرمي، الشهير بحرق (ت 930هـ)⁸⁰، والمفتي عبد الحميد باعكظة الشافعي السورقي (ت 1038هـ) وقد ولي الخطابة في الجامع الكبير بمبئي⁸¹، ومحمد بن طاهر الحداد (ت 1316هـ)، وغيرهم، فهؤلاء العلماء الذين هاجروا من حضرموت، واستوطنوا في مناطق متفرقة ببلاد الهند وسواحلها، وقد حازوا الرُّبَّ الجليلة، والمناصب الرفيعة عند السلاطين والملوك والأمراء، وفازوا بقصَبِ السبق في كثير من الفنون الإسلامية والعربية والعقلية⁸²، فكانوا يقومون بالأعمال الدعوية، والمواعظ والنصائح الدينية، والإرشادات اللطيفة، والنشاطات العلمية في شتى المجالات، وكان لإلقاء الخطب للجمع والأعياد وغيرها من المناسبات في المساجد والجماعات بتلك البلاد، واتخاذ المنابر منطلقاً للإرشاد والبيان ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دور كبير لتبليغ الإسلام، ونشر التوحيد الخالص، وأثر بارز لإظهار الحكم الجليلة والوقوف على أسرارها البليغة، وتلك الخطب كانت تشتمل على مهماتٍ دينية، ومقاصد شرعية، وعبادات زكية، وأخلاق فاضلة وبذلك عمَّروا تلك المساجد بنشر الإسلام وتبليغ رسالته، وقاموا بالدفاع عن الدين الإسلامي وخدمة سنة

77 . ينظر: اللكنوي، محمد عبد الحى، أبي الحسنات، مجموعة الخطب اللكنوية، المُسَمَّى بـ : اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة، ويُسَمَّى أيضاً بـ : إزالة الغفلة والسنة بتأليف خطب السنة، باعثناء نعيم أشرف نورأحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان. المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، السعودية، ط 1، 1419هـ، ص3، وينظر: الحق، محمد إرشاد، مساهمة علماء فرنجي محل في اللغة العربية وآدابها: دراسة نقدية ص 315-316.

78 . هي ولاية تقع في الشمال الشرقي من بلاد فارس، يحدها شمالاً خيوه أو كيوه، وشرقاً أفغانستان، وجنوباً وغرباً ولايات كرمان الفارسية ولورستان والعراق، وهذا الاسم (خُرَّاسَانَ) كان يطلق على معظم أقسام أفغانستان، وقسم من إيران، فتحها أحنف بن قيس في عهد عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . ينظر: الندوي، معجم الأمكنة ص 24، والمدراسي، مقامات وبلورية ص 14 الهامش3، وأمين، أحمد، ظهر الإسلام، [القاهرة]، ط 3، د ت ، 260.259/1.

79 . يراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان، وهذا الإقليم كان ينقسم إلى خمسة أقسام، وهي: الصُّغد، وله عاصمتان : بخارى، وسمرقند، وخوارزم المسماة اليوم خيوه أو كيوه، وصغانيان، وفرغانة، والشاش المسماة اليوم بـ : طشقند، وهي عاصمة أوزبكستان الآن، والمقدسي يسمي إقليم خراسان وما وراء النهر بـ : إقليم المشرق، وقد حلَّ بهذه البلاد في العهد الساماني، ووصفها بأحسن الأوصاف. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 54/5 . 56، وأمين، أحمد، ظهر الإسلام 260.259/1.

80 . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 4/ 412 . 414، وبازيب، محمد بن أبي بكر، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند، نشر بتاريخ 18/ مايو / 2018م في موقع التواصل الاجتماعي : / https://archive.org/details/IshamatU / ص 73 وما بعدها.

81 . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 8 / 1265.1266، وبازيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص139.

82 . ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص 18.

الرسول - صلى الله عليه وسلم . وإزالة الشبهات عنه ونقض الأوهام الباطلة، ولهم في ذلك أمثلة كثيرة⁸³، وهذا ما أشار إليه الدكتور محمد بن أبي بكر باذيب بقوله : " الخطابة هي قسيم الكتابة الفنية، أو النثر الفني، وعندنا عدة نماذج للخطابة عند حضارة الهند، أكثر ما وجد منها دواوين خطب الجمعة، بعضها جمع في كتب، وبعضها بقي منثوراً مبنوئاً في ثنايا وبطون الكتب التاريخية"⁸⁴، وتلك الكتب التي صنفها علماء الحضارة في الخطابة وموضوعاتها المتعددة بشبه القارة كانت باللغة العربية الفصيحة وأسلوبها الأصيل.

أهمية الخطابة في شبه القارة الهندية :

لما عُني الإسلام بالخطابة عناية كبيرة، وأولى لها رعاية خاصة، فشرعها في أيام الجُمُع والأعياد ومواسم الحجّ، ونحوها من المناسبات الدينية والاجتماعية، وجعلها شعيرة من شعائر الإسلام، فكانت نظرة الأئمة والخطباء في شبه القارة الهندية إليها واسعة، وعنايتهم بها بارزة؛ لكونها أداة للدعوة الإسلامية، ووسيلة من أهم الوسائل لنشر الثقافة الدينية وتبليغ أحكام الإسلام وسنة رسول الأنام؛ ولذلك اهتم بها علماء شبه القارة بالتأليف والدراسة في مختلف المناسبات؛ ونظروا إليها بعناية في المساجد والمراكز العلمية والمحافل خلال العصور الإسلامية المختلفة، وتولّى زمامها كبار العلماء، وأجلُّ الأئمة الذين اشتهروا بالبلاغة والفصاحة، وقوة التعبير، وحسن الترتيب، وعُرِفَ خطبهم بمتانة الأدلة، وسلاسة الفكر، وروانة الحجّة، وقوة البيان والمعنى إلى جانب التقوى والإخلاص، والصلاح والرشاد، وبهذا الأسلوب الأدبي، والمكانة العلمية، والنباهة البالغة، والصفات الحميدة، كان الخطيب يتأهل لهذا المنصب الديني والسياسي والإعلامي والاجتماعي للتفريق بين المعروف والمنكر، والحسن والقيبح، ولتمييز الأوهام من الحقائق، والصحيح من الباطل، ويملك القدرة على إرشاد الخلق نحو الهداية والمعرفة بالمواعظ الحسنة، والأدلة الواضحة، فيختار من أساليب البيان ما تألفه الأذواق، وتفتح له الصدور.

كما تتجلى هذه الأهمية في اختيار الموضوعات وعرضها ومناقشتها في تلك المناطق، فالخطباء كانوا يقومون بإلقائها، ويتعرضون لذكرها، ويستقطبون آذان المستمعين إليها، ويجذبون عواطفهم نحوها، وكان من أبرز ما حُظِيَ بالدراسة والاستشارة على رؤوس المنابر . سواء أكان في المساجد أم في غيرها . وطرح الأفكار ولقت الأنظار إليه من القضايا هو التركيز على توحيد الله . عز وجل . وصفاته العليا، والإيمان بالغيبات، والتحلي بالقيم والأخلاق، وبيان سيرة الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم . للاقتداء بها والرجوع إليها، والتذكير بآثار الصحابة العظام، والتابعين الأبرار، وآل البيت الأطهار، والتعرض للقضايا الاجتماعية والسياسية والحربية وعرض الحلول لمعالجتها، والعمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والنُّود عن الشريعة ودفع

⁸³ . غير أن بعض تلك الخطب ما زالت مفقودة ولا يعرف لها أثر في المكتبة العربية والإسلامية. وبعضها الآخر ما زالت مخطوطة تحتاج إلى من يحققها ويخرجها إلى ميادين البحث للاستفادة منها ودراساتها كلما اقتضت الحاجة إليها. ينظر: باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص362.

⁸⁴ . باذيب، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند ص362.

الشبهات عنها، ومحاربة البدع والخرافات، ورفع الظلم والاستبداد⁸⁵، بالإضافة إلى تحريض المسلمين على الجهاد والنداء إليه ضد الدول الغربية المستعمرة، ومحاربة نفوذها، ولا سيما البرتغاليين والبريطانيين، وبيان ثواب الشهادة للمجاهدين وسمو درجات صاحبها يوم القيامة، والحث على الإنفاق في سبيل الله، واستعراض ما ارتكبته هذه الدول المحتلة من مظالم وحشية ومفاسد منتشرة وأفعال قبيحة، وانتهاكها لحرمات الله وطمس معالم الشريعة، والتعدي على حقوق النساء المسلمات، والاستهزاء بمعتقدات المسلمين ومقدساتهم، ونحو ذلك، فتحريك هذه القضايا على المنابر واستشارتها وإلقاء الكلمات المؤثرة على مسامعهم بالأساليب الجذابة، والصور البليغة والألفاظ الجزلة والمثيرة والتراكيب الجياشة كان يؤثر في قلوب الجمهور المستمعين، ويغرس فيهم النخوة والشهامة والعزّة على المقدسات الإسلامية، ويصبرهم بالوعي الثقافي، ويرشدهم إلى الحقائق والمعارف، ويشوّقهم إلى حرية العبادة، وحب الاستقلال في البلاد والتحرر من ربة الاحتلال، وأداء الطاعة المطلقة لله. عز وجل. فبتلك الخطب كانت القلوب تبتقظ من رقادها، والحماصة تثار لدى شعوبها، وتشحذ العزائم والهمم عند أولي العزم اتجاه الدين الإسلامي والدفاع عن قضاياها المقدسة⁸⁶، وغيره مما فيه عزة النفس، والاعتزاز بالدين، ورفض الذل والخنوع للأعداء، وفيه تحقيق السعادة والصلاح للأمة، وجلب المصلحة لها ودفع الضرر عنها. ونظراً لمكانتها العظيمة في شبه القارة الهندية، وقوة تأثيرها في الناس، وفوائدها الجليلة أُتُخِذَتْ وسيلةً لترسيخ الحكم بين الرعية في الجوامع الكبرى والمساجد المنتشرة في المدن، وأداة لتقوية سياسة السلاطين والملوك في البلاد، وجُعِلَتْ ركيزة في إدارة الدولة الداخلية وفرض سيطرتها على الأقاليم، فبتلك الخطب كان يتم إعلان تولى السلاطين والملوك للسلطة، ومبايعة الناس وجلب الطاعة لهم، ويكثر الثناء عليهم والمدح بمآثرهم، وتسرد إنجازاتهم، وتمجد أفعالهم وسياساتهم، ويدعى لهم بالإطالة في الحكم ودوام الصحة، وذلك نزولاً لرغباتهم، وتمشياً مع مزاجهم، وطمعاً في الوصول إلى مقاصدهم، كما لوحظ في سياسة بعض السلاطين والأمراء أنهم كانوا يأمرن الخطباء والأئمة بإدخال لفظ: «الوصي» عند ذكر سيدنا علي. كرم الله وجهه. والدعاء للأئمة الاثني عشرية في أثناء إلقاء الخطب للجمع والأعياد، وترويج التشيع في البلاد، وتصويب مذهب علماء الشيعة ومجتهدتهم، ونحو ذلك، بدافع الميل إلى التشيع في المذهب، والتعصب الشديد لمعتقداتهم، والتمسك بأرائهم المخالفة لأهل السنة والجماعة، وهذا النمط وهو الدعاء للسلاطين والأمراء وغيرهم في الخطب كان من الأساليب المتبعة والسنة الموروثة لسلطة الحكم خلال العصور الإسلامية، فكلما تتغير الظروف السياسية وسلاطين الحكم في الممالك وأنظمة الأقاليم كلما تتغير لهجة الخطابة وأساليب البيان وخطط العرض وموضوعات المحتوى، ومن أمثلة ذلك ما ورد في كتاب: «نزهة الخواطر» للمؤرخ الهندي الكبير السيد عبد الحي الحسيني؛ حيث

85. وللوقوف على هذه الخطب الدينية أو الوعظية ينظر. مثلاً. كتاب: القنوجي، السيد محمد صديق حسن خان البخاري، الموعظة الحسنة بما يخُطَب في شهور السنة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1428هـ. 2007م ص 80 وما بعدها، واللكنوي، محمد عبد الحي الفرنكي محلي، أبي الحسنات، مجموعة الخطب اللكنوية، المُسمّى ب: اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهور السنة، باعتناء نعيم أشرف نورأحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان. المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، السعودية، ط 1، 1419هـ ص 6 وما بعدها، والدهلوي، للشاه ولي الله بن عبد الرحيم، مُحطَب الجمعة، ومحمد إسماعيل، الشهيد، مجموعة الخطب أو خطب، والتهانوي، أشرف علي، خطب، وغيرها.

86. من تلك الخطب الجهادية ينظر. مثلاً: كوتي. م. ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكالبيكوتي: وثيقة تاريخية نادرة، وأثر أدبي قيم.

أشار إلى بعضها، وساق نماذج من تلك الأدعية دون تفاصيل نصها، وذكر بعض المواقف للسلطين والأمراء، ومحاولتهم إخضاع بعض الخطباء على نشر مبادئ الشيعة والإشهار بمذهبهم في الخطب بالمساجد، وخاصة أيام الجمع والأعياد⁸⁷.

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الخطابة تُعدُّ قسماً مهماً من أقسام النثر الفني، وفَرَعاً بارزاً من فروع الأدبية، ولا تُخفى أهميتها البالغة في الدراسات الأدبية، ومكانتها العالية لدى الأدباء والمستمعين؛ إذ ما من أديبٍ إلا ويذكرها ضمن أقسام النثر الفني، وما من دارسٍ للأدب العربي إلا ويرى عنوانها جلياً في محتوى موضوعاته ودراساته، وفي هذا الصدد يشير إيليا حاوي إلى أهميتها الأدبية في النثر الفني بقوله: "الخطابة فن أدبي له جذور عميقة في الأدب العربي، وتعد من أسبق أنواع النثر؛ لأن سائر الأنواع الأخرى لم تتبلور إلا بعد انتشار القراءة والكتابة، وكان للخطابة دور لا يستهان به في تحويل مجرى التاريخ في كر العصور رغم أهميتها وفقاً للبيئة الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية التي تتأثر بها، وتؤثر فيها...، فالخطابة في نشأتها الأولى خلال الجاهلية، كانت تصحب المقاتلين في غمار المعارك، وتسهم في ملاحم البطولة إلى جانب السيف، وتساعد في وضع أكاليل الغار على رؤوس الأبطال، كما تلحق الذل والعار بالمنكسرين والمخذولين"⁸⁸، وهذا ما دفع بعمر فروخ إلى جعلها أحد الأمور الأربعة التي يدور في فلكها النثر الجاهلي بقوله: "ويدور النثر الجاهلي على الحُكْم والأمثال، وعلى الحُطْبِ والوصايا"⁸⁹، كما لا يخفى دورها في نشر اللغة العربية وآدابها وثقافتها الفكرية ومشاركتها في تطوير فنونها في كافة المجالات، وإليه ذهب الشيخ كلیم الله العمري المدني قائلاً: "للخطب المنبرية دور كبير في نشر العلوم الإسلامية واللغة العربية وحضارتها وتطورها وكان من الخطباء من يُخطب بالعربية قبل زمان ولكني مع الأسف الشديد لم أدرك من الكتب المطبوعة إلا قليلاً"⁹⁰، ثم استطرد في القول وأكد الفكرة السابقة بقوله: "ويشهد لانتشار العربية في بلاد الهند وتأثيرها إلقاء خطبة الجمعة باللغة العربية وكذلك في مناسبات مختلفة تسن فيها الخطبة. مثلاً. في صلاة العيدين والاستسقاء والكسوف والخسوف، وبمناسبة النكاح وما إلى ذلك من الأدعية فهي أيضاً تلقى وتؤدى باللغة العربية"⁹¹، وعليه فإن الخطابة حاجة تحتاج إليها الأمم الإسلامية وغيرها في سلمها وحرها، وثقافتها وحضارتها، وأداة للدعوة إلى الرأي والتوجيه نحو الخير والسعادة، ووسيلة للدعاة من الأنبياء والمرشدين، والزعماء والمصلحين، ويُعتمدُ عليها في كثير من المجالات الاجتماعية والدينية والسياسية والعلمية والحربية ونحوها، وهذه النظرة من الأدباء، والاعتبار من الكتاب يدفع ما ذهب إليه الدكتور محمد عارف نسيم من القول بأن الخطابة قد لا تكون من النثر الفني كما يفهم من ظاهر عبارته؛ حيث قال. وهو يتحدث عن النثر العربي في شبه القارة الهندية الباكستانية: "ولكن عندنا بعض المؤلفات الآتية قد تُقدَّر من النثر الفني"⁹²، ويشير بذلك إلى مجموعة من كتب الخطب المنبرية، وبهذا الاعتبار تتجلى أهمية الخطابة الدينية والسياسية والاجتماعية، وتبرز مكانتها الثرية في الأدب العربي، وتستثمر

⁸⁷. ينظر. مثلاً: . الحسيني، نزهة الخواطر/1، 88، 90، 4، 358، 6، 729، 6، 866، 867.

⁸⁸. حاوي، إيليا، فن الخطابة وتطوره عند العرب، دارالثقافة، بيروت، د ط، د ت ص 31.

⁸⁹. فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، دار الملايين، بيروت، د ط، د ت 1 / 89.

. الثقافة العربية في الهند ص 106. ⁹⁰

⁹¹. الثقافة العربية في الهند ص 114.

⁹². المدراسي، مقامات وبلورية ص 108، مقدمة المحقق.

موضوعاتها للعواطف والمشاعر، وتستغل منابرها لإفصاح الحرية الفكرية والكلامية للشعوب، وتتفنن بعرض الآراء، وجلب العواطف، وتأيد المواقف.

أنواع الخطابة في شبه القارة الهندية :

لم أر تفصيلاً حول أنواع الخُطَب في المصادر الأدبية والتاريخية لدى علماء شبه القارة الهندية، ولا دراسة مستقلة عن الموضوع أَسْتُوِي حقها، واستكمل عناصرها، وبعد المطالعة والبحث عن الخطابة ومصنفها، والعرض والنقد لموضوعاتها، والمقارنة والدراسة عن دورها في الحياة بتلك البلاد، والوقوف على الآثار المصنفة وتأثيرها في المجتمع الإسلامي بكافة أشكالها لاحظتُ بأن أعلام الخطابة في تلك العصور المختلفة كانوا يستخدمون أنواعاً من الخُطَب الدينية والاجتماعية والسياسية والحربية ونحوها، وكانت في معظمها تتفق مع خطب العصرين الأموي والعباسي خلال حكمهما للبلاد وسياستهما، وتلتقيان في المقاصد والأبعاد، كخطب الزواج، وخطب الحَضّ على الجهاد، والمحافل، والوفود، والخطب السياسية والاجتماعية والدينية، ويتناولونها لتحقيق الأهداف المنشودة من خلال الدعوة إلى الله - عز وجل -. وتبليغ الأحكام الإسلامية، وإبداء المواعظ والنصائح للناس، ويعتمدون عليها في كثير من المشاهد، وتلك الخطب كانت تتنوع بحسب موضوعاتها ومضامينها إلى أنواع، فمن أشهرها ما هو آتٍ :

1. الخُطَبُ الدينية أو الوعظية : هي التي تعتمد على الوعظ والإرشاد، والدعوة إلى الله - عز وجل -. وذلك من خلال التذكير بوحداية الله - عز وجل -. والتفكير بالآئه الواسعة، وبيان أحكام الشرع ومقاصده النبيلة وسننه المقررة، وغير ذلك مما يربط الإنسان بخالقه، ويعرّفه بذاته. تعالى . للعبادة والطاعة وحده، وتوحيده الخالص بلا شبهة، والامتثال بأوامره ونواهيه، والافتداء برسوله - صلى الله عليه وسلم -. والتمسك بسيرته، فهذا النوع من الخطب في شبه القارة الهندية يعد من أهم الخطب وأنفعها؛ إذ غرضه هو التعليم والتذكير، والنصح والبيان، وغالباً ما يتمثل هذا النوع في الخطب الدينية وما شرع له في المناسبات العديدة، مثل: خطب أيام الجمع، والأعياد، ومواسم الحج، والاستسقاء، والدعوة والإرشاد، ونحوها، كقول الشاه ولي الله الدهلوي في إحدى خطب عيد الفطر: " أيها الناس اتقوا الله فإن التقوى أساس الحسنات، وخلاصة الأعمال، واعبدوا الله فإن العبادة دافعة للسيئات، وناهية عن الفساد والضلال، هل عرفتم فضائل شهر الصيام، وهل أدركتم لماذا كتب عليكم الصيام في هذه الأيام، وهل دريتم أن الشهر ضيف فماذا صنعتم له من الإكرام، وهل فطنتم أنه وليٌّ راضياً عنكم أو ساخطاً ليشكركم إلى العزيز العلام، يا ليت شعري كيف يعد نفسه صائماً من يعتاب طول نهاره، ويأكل لحوم الإخوان، أم كيف يظن نفسه معتكفاً من كان قلبه في مكان وجسمه في مكان، أم كيف تقبل صلاة من هو من سكارى الغفلات، غريق في رجز الشهوات أم كيف يكتب قيام من أسهر جفنه وقلبه في سنة الخطيئات ..."⁹³، ومن ذلك أيضاً ما قام به العالم والمحدث الكبير إبراهيم بن داود، أبو المكارم القادري المانكبوري الأكبرآبادي (ت 1001هـ) مع جلال الدين أكبر شاه بن همايون سلطان الهند؛ إذ دعاه مرة إلى بلاطه فجاء ولم يلتزم بأداب التحية المرسومة المخالفة للإسلام في حضرة السلطان، وألقى عليه خطبة وعظية، فرغبه ورهبه، ثم انطلق بعد النصح والإرشاد نحو سبيله⁹⁴، وخطب أحمد كُتَيّ مسليار

⁹³. الدهلوي، الشاه ولي الله، قطب الدين أحمد، التفهيمات الإلهية، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي، برقي بريس. الهند، د ط، 1355هـ. 1936م 2 / 256.

⁹⁴. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر 5 / 462.

بن حسن الملوي الكُلُوبِي الفُلُكَلِي الملباري (ت 1342 هـ)، العالم الواعظ، والخطيب المصنّف، الذي كان يخطب ويوعظ في عدة جوامع بمختلف أنحاء البلاد⁹⁵، والعلامة شبلي بن حبيب الله البندولي، المعروف بمولانا شبلي النعماني (ت 1332 هـ) فكان له عناية خاصة بالعلم، ورغبة ونشاط وإقبال بإلقاء الخطب⁹⁶.

2. الخُطْبُ الاجتماعية : هي ما يُعالج به قضايا المجتمع، وتستقيم باستعمالها أمور الحياة، كخطبة الزواج، والإصلاح بين المتخاصمين، والعزاء، والتربية، ونحوها مما يعود بالمنفعة إلى العلاقة القائمة بين الناس، ويكسب المحبة والاحترام فيما بينهم ، ويزيل الشحناء والحقن من قلوبهم، ومن نماذج ذلك ما ذكره الشيخ محمد إسماعيل الرانديري في خطبة النكاح بقوله : " الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضله فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام . إن الله كان عليكم رقيباً ﴾، ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾، ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً . يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً ﴾ ، قال النبي . صلى الله عليه وسلم . : " النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني "، وقال . صلى الله عليه وسلم . : " تزوّجوا الودودَ الودودَ، فإنني مكاتّرٌ بكم الأمم يوم القيامة"، النكاح راغب والمنكوحه مرغوبة، والمهرعلى ما تراضيا، أقول قولي هذا أستغفر الله لي ولكم ولسائر المسلمين إنه هو الغفور الرحيم"⁹⁷، وكذا خطبة النكاح التي ألقاها العالم البارز في العلوم الحكيمية تقي الدين محمد الحسيني الخراساني (ت 948 هـ) في أثناء تزوج السلطان المغولي همايون بحميده بيكم بأرض السند وكان معه وقتئذ وأقام بصحبته فترة⁹⁸، وخطبة النكاح للشيخ مصطفى حيدر قلندار⁹⁹، وغيرهم كثيرون، ولهم نماذج متعددة في الكتب.

3. الخُطْبُ السياسية : تلك الخطب التي يلقيها غالباً ممثّلو الدول وقادتها ورجال السياسة في المحافل السياسية أو المؤتمرات الدولية لأغراض مختلفة ومناسبات عديدة ، فتأتي تلك الخطب بجلب المنفعة للدولة ودفع الضرر عنها، ومن هذا النوع : خطب مولانا أحمد بن خير الدين الكلكتوي، أبو المكارم، المشهور بأبي الكلام آزاد (ت 1377 هـ) الذي اختير رئيساً للمؤتمر الوطني الهندي سنة / 1359 هـ ؛/ حيث ألقى خطبة سياسية بليغة في ذاك المؤتمر وكان يدعو فيها إلى توحيد الهند، ومناهضة الاستعمار البريطاني والسياسات الطائفية ، ومعارضة فكرة حركة العصبة الإسلامية ومطالبتها بباكستان المستقلة، التي أيدها المسلمون وأثاروها في جميع البلاد الهندية¹⁰⁰، ومثله مولانا حسين أحمد الفيض آبادي المشهور بالمديني (ت 1377 هـ)، الذي كان يعارض فكرة استقلال باكستان التي دعت إليها حركة العصبة الإسلامية ويرى فيها الضرر العظيم على المسلمين وكان يحضر الحفلات السياسية لتأييد

⁹⁵ . ينظر: الملباري، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص 205 وما بعدها.

. ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر / 8 / 1241 . 1242 .⁹⁶

⁹⁷ . الرانديري، محمد إسماعيل، خطبات العبيدين، جامعة حسينية، راندير، سورت، كجرات. الهند، د ط ، 1435 هـ . 2014 م ص 139.

⁹⁸ . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر / 4 / 300.

⁹⁹ . ينظر: أجمد، خالدة، النثر الفني في شبه القارة الهندية، جامعة بنجاب . لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006 م، (رسالة دكتوراه غير منشورة) ص 262.

263، نقلاً عن : الخطب الضيائية للشيخ مصطفى حيدر قلندار، كتب خانة انوريه، خانقاه كاظمية، كاكوري، لكهنؤ. الهند 1986 م .

¹⁰⁰ . ينظر: الحسيني، نزهة الخواطر / 8 / 1169 . 1172.

القضية الوطنية ومحاربة الاحتلال ويلقي فيها عدة خطب حماسية¹⁰¹، ومولانا محمد حسن بن ذو الفقار علي الديوبندي، المعروف بشيخ الهند (ت 1339هـ)، وكان يلقي الخطب ويصدر الفتاوى لتحرير الهند، ويدعو إلى مقاطعة الحكومة الإنجليزية¹⁰²، وكذا خطب العلامة الإمام الشيخ أحمد كُتِّي مسليار بن أرمياء مسليار الكُنْدُوويّ الملباري (ت 1341هـ)¹⁰³، والشيخ العلامة الشهير مولانا عبد العزيز حضرتّ الويلوري، وغيرهما من الخطباء الكبار والعلماء الذين قدر عددهم بنحو ستين عالماً، وقد شاركوا في ذلك المحفل العظيم الذي انعقد في بلدة "فنان" لقضية ثورة الخلافة التي جرت في سنة / 1921م / ضد الحكومة البريطانية، والدعوة إلى التحرر من ريقه الاحتلال، وفيه أُلقيت خطب سياسية، فتضمن حرية الاستقلال، ورفض الاحتلال والاستسلام للنفوذ البريطاني¹⁰⁴، ومن ذلك أيضاً معارضة مولانا قيام الدين عبد الباري بن عبد الوهاب الفرنكي محلي اللكهنوي (ت 1344هـ) للحكومة السعودية وتصرفاتها وسياساتها، وعقد لذلك حفلات عديدة، وألقى فيها خطباً مثيرة¹⁰⁵.

4. الحُطْبُ الحربية أو حُطْبُ الحَضِّ على القتال والجهاد : غالباً ما يلقيها رؤساء التنظيمات العسكرية وقادة الجيوش، أو العلماء المخلصون المدافعون عن الإسلام وشعائره، فتلقى تلك الخطب لتحسيس الجنود والمقاتلين على الحرب في ميادين الوغى أو قبلها وحثهم على الإقدام، وتأجيج نفوسهم على العزائم، وشدة ترغيبهم في الدفاع عن الأوطان، أو المعتقدات المقدسة، ومن أمثلة ذلك: الخطبة الجهادية التي صنفها القاضي محمد بن عبد العزيز الكالبيكوتي، وأرسلها إلى قلعة شاليات (جاليم) إبان الحرب التي شنها المسلمون وجنود النيار تحت قيادة الملك السامري (ساموتري) لفتح القلعة المذكورة¹⁰⁶، ومنها قوله : "أيها الناس، من أراد الجهاد فهذا أوانه، ومن ابتغى السعادة العظمى فهذا إبانه..."¹⁰⁷، ثم ييسط في بيان فضيلة الجهاد، ويأمرهم بأن يتشمروا للجهاد بقوله : " فشمروا للجهاد ما استطعتم أيها المؤمنون ولا تفشلوا..."، وبعده ينتقل إلى توضيح الغزو في البحر وفضيلته قائلاً : " وأحتمكم على الغزو في البحر، فإن غزوة في البحر أفضل من عشر غزوات في البر، وكفى لغزوة البحر بقول سيد البشر: من فاته الغزو معي فليغز في البحر..."¹⁰⁸.

5. حُطْبُ المحافل : هي ما يلقي في المحافل الخاصة أو العامة، ويقال في المناسبات المختلفة، كالتكريم، أو التهئة، أو قدوم الحجاج من أداء مناسك الحج، أو دراسة معضلة والبحث عن حلها، ونحو ذلك، وبعد الدراسة والبحث في المصادر الأدبية المتوفرة لدي لم أجد نماذج على ذلك، وإنما شاهدت إشارات تدل في مجملها على تناول هذا النوع من الخطب.

6. الخطب العلمية: هي التي تشتمل على الأمور العلمية والمناظرات، وطرح النظريات، وتشخيص المشكلات، والبحث عن الحلول الناجعة لها، كخطب الشاه ولي الله الدهلوي في الحلقات العلمية العدة، ومجالس التعليم والمساجد الكبرى، وابنه حجة الإسلام سراج

¹⁰¹ . ينظر: المصدر السابق 8 / 1214 . 1216.

. ينظر: المصدر السابق 8 / 1377 . 1379.¹⁰²

¹⁰³ . ينظر: الملباري، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية ص 237 وما بعدها.

¹⁰⁴ . ينظر: المصدر السابق ص 239.

¹⁰⁵ . ينظر: الحسني، نزهة الخواطر 8 / 1259 . 1260 .

¹⁰⁶ . وتلك القلعة تقع على ضفة نهر بيور على بعد عشر كيلومترات من مدينة كالبيكوت في الهند. ينظر: كوتي . م . ك، عبد الرحمن، الخطبة الجهادية للقاضي محمد

الكالبيكوتي: وثيقة تاريخية نادرة.

¹⁰⁷ . المصدر السابق.

¹⁰⁸ . المصدر السابق.

الدين عبد العزيز، وغيرهما كثيرون من علماء الأمة الأفاضل، وخيرة الشيوخ الذين ألقوا خطباً علمية وفكرية وبينوا فيها الأحكام الشرعية، ومقاصدها النبيلة، وأزالوا من خلالها عما علق بالإسلام من شبهات غامضة وادعاءات باطلة، وتأويلات مغرضة، وهذا النوع يعد أحد أقسام الخطابة عند كثير من الأدباء، ولا سيما المعاصرين، خلافاً لغيرهم فإنهم لا يعدونها داخلياً في الموضوع، ولا معتبراً من أنواع الأدب الفنية¹⁰⁹.

7. حُطِبُ الوفود: تلك الخطب التي تلقى أمام الوفود الواردين من خارج الدولة أو داخلها ترحيباً بهم، وتكريماً لهم، سواء أكانوا سياسيين الدول وممثلينها، أم علماء الأمة، أم زعماء القبائل، أم نحوهم، وعادة ما تتضمن تلك الخطب العبارات الحسنة، والألفاظ المختارة، والأساليب المتنوعة مما يفيد طيب الحفاوة، ولطافة الاستقبال، ومن ذلك ما أقامه السلطان شمس الدين من الحفل لاستقبال رسل الخليفة العباسي «الناصر لدين الله»¹¹⁰.

8. حُطِبُ القضاء: هي ما يشتمل على المرافعات، أو الاتهامات والادعاءات التي تلقى في المحاكم والدوائر القضائية، ويتولاها الخصوم أو من ينوب عنهم، أو ما يصدر الحاكم أو القاضي من الأحكام التي تقتضي الفصل بين الناس والحكم في المتنازع عليه، ويقوم الخطيب بإلقائها أمام المدعى والمدعى عليه، هذا ما ذهب إليه بعض الأدباء؛ حيث جعلوا هذا النوع أحد أنواع الخطابة، ورأى الآخرون أن مُرافعات الخصوم والوكلاء ونحوها لدى القضاة في المحاكم، لا تُسمى خطاباً عُرفياً، وإن كانت شديدة التعلُّق بقواعدها¹¹¹، هذا ولم أطلع على نماذج من هذا النوع في المحاكم والأقضية التي كانت قائمة بتلك البلاد سوى ذكر منصب القضاء وتوليه من قبل كبار القضاة في الدوائر الحكومية؛ وهذا المنصب كان من أهم الوظائف التي يقوم بها نظام الحكم وقتئذٍ ويشغله لتطبيق العدالة بين المجتمع، وإيصال الحقوق إلى أصحابها.

الخاتمة :

نالت الخطابة أهمية خاصة في شبه القارة الهندية، ومكانة بارزة من بين الفنون الأدبية والدراسات الإسلامية، فقد اعتنى بها الأدباء والأئمة والزعماء السياسيون والمصلحون عبر العصور الإسلامية، واعتمدوا عليها في عديد من المواقف، واستخدموها في الأغراض النبيلة، والقضايا الهامة التي تتعلق بمصلحة الأمة وأمنها، وحماية الشريعة ومقدساتها، ومنذ وصول الإسلام إلى بلاد الهند عام 92هـ / بدأت الخطابة تسهم في نشر الإسلام وبيان أحكامه الشرعية، وزيادة الوعي الثقافي والعربي، وتشارك في خدمة العلوم الإسلامية واللغة العربية ودراساتها الفكرية وأثرها التربوي في حياة المسلم وتكوين شخصيته العلمية في البلاد؛ ولذا لوحظ لها تأثير واضح وفضل كبير في المحافظة على تلك الفنون والتمسك بقواعدها، والرغبة في تعلمها وتعليمها، وذلك بفضل ما كان يلقي من الخطب في المناسبات الدينية المختلفة، وتُوَدَّى بالعربية الفصحى في معظمها، وأساليبيها البلاغية، وألفاظها المتلائمة ما جعل أنواعها

¹⁰⁹ . ينظر: ابن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة ص 118.

¹¹⁰ . ينظر: الضيفان، جهود الممالك في نشر الإسلام في الهند ص 256.

¹¹¹ . ينظر: ابن عاشور، أصول الإنشاء والخطابة ص 118.

تزدهر ومفاهيمها تتوسع في كثير من المجالات الإسلامية والاجتماعية والسياسية والعلمية والحربية والمحافل وغيرها خلال الحكم الإسلامي، وتعاقب سلاطينه وملوكه على السلطة في بلاد السند والهند، كالغورية، والمماليك، والحلجية، والتغلقيّة، والسادات، واللودية، بالإضافة إلى قيام دويلات وممالك أخرى في الأقاليم، وكان آخرها الدولة المَعُولِيّة التي استطاعت السيطرة على كامل شبه القارة الهندية في إحدى الفترات، فقامت هذه الدول بقيادة حكامها المسلمين بالفتوحات في أرض الهند، ونشر الإسلام في أرجائها، وتعمير المساجد في مدنها وقراها، والقيام بالنهضة الثقافية الإسلامية واللغوية والحضارية، وتعيين العلماء والأئمة المشهورين في منصب الخطابة والشؤون الدينية بالمساجد في المدن المفتوحة، والاهتمام بشأنها ودراسة أنواعها، والتأليف فيها باللغات الثلاث العربية والفارسية والأردية، حتى نالت المكانة العالية، والرعاية السامية من السلاطين والملوك في سائر البلاد، واستطاعت بذلك أن تستقطب الجمهور والمستمعين إليها، وتحرك مشاعرهم نحوها، وهؤلاء الخطباء قد اتخذوا تلك الخطب والقاءها في المساجد وسيلةً للدعوة إلى الله . عز وجل . والإرشاد والنصح في أمور الدين والدنيا، وأداةً للإفصاح عن الرأي الصحيح والمبادئ الحسنة، والتوجيه الرشيد نحو الخير والسعادة، كما اعتمدوا عليها لبيان الأحكام الشرعية، وتركيز النفوس وتربية الأخلاق، ومحاولة الإصلاح والسلام، وهدى الناس إلى الحقائق، والترغيب في المنافع والزجر عن النواهي، وغيرها مما يندرج تحت الخطب الدينية أو الوعظية التي كانت تلقى في المساجد غالباً، كخطب أيام الجُمُع والأعياد ومواسم الحجّ، وصلاة الاستسقاء والكسوف والخسوف وغيرها من المناسبات، كما وُظِّفت الخطابة لأنواع أخرى من الخطب، وكثر الإقبال عليها، ولا سيما الحربية والسياسية منها؛ حيث ازدهرت بعد الاحتلال البريطاني لشبه القارة الهندية وفرض سيطرتها على سائر البلاد، وكثر أئمتها العظام، واشتدت حماستها في المساجد ومجالس العلماء والندوات، وظهرت نتيجة للمشاهد السياسية ومخزجاتها نخبة من العلماء الغيورين، والمجاهدين الصامدين، فوقفوا بأفكارهم وألستهم أمام الغزو الغاصب بعدم القبول والخضوع والاستسلام لقوانينهم، وأقاموا الحفلات السياسية لتأييد القضية الوطنية، وألقوا الخطب المناهضة للاستعمار ومقاومة النفوذ الغربي ومحاربة هذا الطامع بإصدار الفتاوى، كما حركوا في قلوب المؤيدين للتحرير الحماسة والمناداة بالجهاد، وقاموا بالتحريض على الاحتلال وطرد قواتهم من البلاد.

والخطابة عبر أدوارها المختلفة كان يتولاها كبار الأئمة وأفاضل العلماء المتشعبين بروح الإسلام السمحة، والمتصفين بنباهة العقل ورجاحة الفكر وسعة العِلْم وبلاغة القول، والمدركين لحقائقه السامية، وأسراره الدقيقة، فأناروا بذلك الطريق لنشر الدعوة الإسلامية في ربوع البلاد، وبذلوا الجهود في سبيل نشر دين الله الحنيف بطريق الموعظة والإرشاد والقُدوة الحسنة في المعاملات والسلوك، والخصال الحميدة والأخلاق الدمثة، وقاموا من فوق المنابر بدور بارز في التعليم وزيادة الوعي الثقافي في كثير من المجالات، وأسهموا في تأسيس الحضارة الإسلامية، وغرس البنية الفكرية للمجتمع، وتلك الخطب . سواء أكانت تأليفاً أم إلقاء . تضمنت اختيار المعاني العميقة، والألفاظ الجزلة، والكلمات البليغة، واتجهت إلى اتخاذ الأسلوب الملائم، والأداء السلس الذي امتزج بالأدلة الواضحة والحجج القاطعة، وكثر فيه اقتباس القرآن الكريم والسنة الشريفة ببلاغتهما العميقة ومقاصدهما النبيلة، وبذلك سهلت استمالة نفوس الجمهور والتأثير في قلوبهم، وحضت عقولهم على التفكير واستشارة مشاعرهم:

المصادر والمراجع

أولاً. الكتب المطبوعة :

- . الندوي، أبو الحسن علي الحسيني، نظرات في الأدب، دارالبشير، عمان - الأردن، ط 2، 1418 هـ - 1997 م (رابطة الأدب الإسلامي العالمية (2)
- . الساداتي، أحمد محمود، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر، د ط، د ن .
- . البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، تحقيق وشرح : عبد الله أنيس الطباع، وعمرائيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، د ط، د ت، وطبعة أخرى البلاذري، طبعته دار ومكتبة الهلال - بيروت، د ط، 1988 م .
- . الأصبخري، إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د ط، د ت .
- . العربي، إسماعيل، الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، الدار العربية للكتاب، [تونس - ليبيا]، د ط، 1985 م .
- . أحمد، جميل، حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن والتاسع عشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د ط، 1977 م .
- . أحمد، زبير، الآداب العربية في شبه القارة الهندية، ترجمه عن الإنجليزية وعلق عليه الدكتور عبد المقصود محمد شلقامي، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، د ط، 1978 م (سلسلة الكتب المترجمة 50) .
- . الندوي، سعيد الأعظمي وآخرون، اللغة العربية في الهند، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، [السعودية - الرياض]، ط 1، 1436 هـ - 2014 م .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ويسمى ب : الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1420 هـ - 1999 م .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، الهند في العهد الإسلامي، مراجعة وتقديم أبي الحسن علي الحسيني الندوي، دار عرفات، الهند، د ط، 1422 هـ - 2001 م (مجمع الإمام أحمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الإسلامية) .
- . الحسيني، عبد الحي بن فخرالدين، الثقافة الإسلامية في الهند، المسمى ب : معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة - مصر، د ط، 2012 م .
- . البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، المسالك والممالك، دارالغرب الإسلامي [بيروت]، د ط، 1992 م .
- . النمر، عبد المنعم، تاريخ الإسلام في الهند، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1401 هـ - 1981 م .
- . ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد الجزري، عزالدين، الكامل في التاريخ؛ تحقيق : عمر عبد السلام تدمري، دارالكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1417 هـ - 1997 م .
- . البلكرامي، غلام علي آزاد الحسيني الواسطي، سبحة المرجان في آثار هندستان؛ تقديم وتحقيق محمد سعيد الطريحي، دارالرافدين، بيروت - لبنان، ط 1، 2015 م .

- . الألوائي, محيي الدين، الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية، دار القلم، دمشق، ط 1، 1406 هـ. 1986 م .
- . الهروي، نظام الدين أحمد بخشي، طبقات أكبري، ويسمى ب: المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني، ترجمه عن الفارسية أحمد عبد القادر الشاذلي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، [مصر]، د ط ، 1995م .
- . الندوي، معين الدين، معجم الأمكنة التي لها ذكر في نزهة الخواطر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن [الهند] ، د ط ، 1353هـ .
- . المباركجوري، أظهر أبو المعالي، الحكومات العربية في الهند والسند، ترجمة: عبد العزيز عزت عبد الجليل، دم، الهند، د ط ، 1970م .
- . المباركجوري، أظهر أبو المعالي، العقد الثمين في فتوح الهند ومَن ورد فيها من الصحابة والتابعين، دار الأنصار، [القاهرة] ، د ط ، 1977م .
- . ابن كثير، إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، البداية والنهاية ، تحقيق : علي شيري، دار إحياء التراث العربي [بيروت] ، ط 1، 1408 . 1988م .
- . ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد الجزري، عز الدين، الكامل في التاريخ ؛ تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ، بيروت . لبنان ، ط 1، 1417 هـ . 1997م .
- . خان، أحمد، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها حتى عام 1980م، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، د ط ، 1421هـ . 2000م .
- . الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تاج اللغة وصحاح العربية = الصحاح؛ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ - 1987 م .
- . الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ؛ تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 8 ، 1426هـ - 2005م .
- . الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني البلكرامي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق : مجموعة من المحققين، دار الهداية، دم، د ط ، د ت .
- . الفيومي، أحمد بن محمد، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ط ، د ت .
- . ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ .
- . الشايب، أحمد، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط 12، 2003م .
- . خفاجي، محمد عبد المنعم، وعبد الجبار، عبد الله، قصة الأدب في الحجاز، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د ط ، د ت .
- . الجندي، علي، في تاريخ الأدب الجاهلي، مكتبة دار التراث، د ط ، 1412هـ . 1991م .

- . اللكنوي, محمد عبد الحي الفرنكي محلي, أبي الحسنات, مجموعة الخطب اللكنوية, المسمّى ب: اللطائف المستحسنة بجمع خطب شهر السنة, ويُسمّى أيضاً ب: إزالة الغفلة والسنة بتأليف خطب السنة, باعتناء نعيم أشرف نورأحمد, إدارة القرآن والعلوم الإسلامية, كراتشي, باكستان. المكتبة الإمدادية, مكة المكرمة, السعودية, ط 1, 1419 هـ .
- . أرسططاليس, الخطابة؛ ترجمة وتحقيق وتعليق: الدكتور إبراهيم سلامة, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة, ط 1, 1369 هـ. 1950 م.
- . أبو زهرة, محمد, الخطابة. أصولها. تاريخها في أزهر عصورها عند العرب, مطبعة العلوم, القاهرة, ط 1, 1353 هـ. 1934 م .
- . الحوفي, أحمد محمد, فن الخطابة, نخصة مصر للطباعة والنشر, مصر, د ط, د ت.
- . محفوظ, علي, فن الخطابة وإعداد الخطيب, دار الاعتصام, دار النصر للطباعة الإسلامية, مصر, د ط, 1984 م.
- . ابن عاشور, محمد الطاهر, أصول الإنشاء والخطابة؛ تحقيق: ياسر بن حامد المطيري, مكتبة دارالمنهاج للنشر والتوزيع, الرياض. السعودية, ط 1, 1433 هـ .
- . حسين, محمد الخضر, الخطابة عند العرب؛ تحقيق: ياسر بن حامد المطيري, مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع, الرياض. السعودية, ط 1, 1433 هـ .
- . ضيف, شوقي, تاريخ الأدب العربي, دار المعارف, مصر, ط 1, 1960 م – 1995 م.
- . شليبي, عبد الجليل عبده, الخطابة وإعداد الخطيب, دارالشروق, القاهرة. بيروت, ط 3, 1408 هـ. 1987 م .
- . محمد, إسماعيل علي, فن الخطابة ومهارات الخطيب, دار الكلمة للنشر والتوزيع, القاهرة. مصر, ط 5, 1437 هـ. 2016 م (بحوث في إعداد الخطيب الداعية) .
- . القنوجي, السيد محمد صديق حسن خان البخاري, الموعظة الحسنة بما يخطب في شهور السنة, وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية, قطر, ط 1, 1428 هـ. 2007 م.
- . الحموي, ياقوت بن عبد الله الرومي, معجم البلدان, دار صادر, بيروت, ط 2, 1995 م .
- . ابن حنبل, أحمد بن محمد, أبو عبد الله الشيباني, مسند أحمد بن حنبل؛ تحقيق: أحمد محمد شاكر, دار الحديث, القاهرة, ط 1, 1416 هـ. 1995 م.
- . الجونفوري, عبد الأول بن علي, الطريف للأديب الطريف, مطبع أصح المطابع, لكهنؤ. الهند, د ط, 1313 هـ.
- . الرانديري, محمد إسماعيل, خطبات العيدين, جامعة حسينية, راندير, سورت, كجرات. الهند, د ط, 1435 هـ. 2014 م .
- . الدهلوي, الشاه ولي الله, قطب الدين أحمد, التفهيمات الإلهية, سلسلة مطبوعات المجلس العلمي, برقي بريس. الهند, د ط, 1355 هـ. 1936 م .
- . ابن منظور, محمد بن مكرم الأنصاري, لسان العرب, دار صادر, بيروت, ط 3, 1414 هـ .
- . عالم, صهيب, تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند, مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية, الرياض. السعودية, ط 1, 1437 هـ. 2016 م.

- . مجموعة من المؤلفين، الثقافة العربية في الهند، مراجعة وتحرير: مجموعة من الدكاترة منهم صفدر زبيرالندوي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض. السعودية، ط 1، 1436هـ - 2015 م .
- . حاوي، إيليا، فن الخطابة وتطوره عند العرب، دارالثقافة، بيروت، د ط ، د ت .
- . فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم)، دار الملايين، بيروت، د ط، د ت .
- . كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت .
- . المليباري، عبد النصير أحمد الشافعي، تراجم علماء الشافعية في الديار الهندية، نشر في موقع التواصل الاجتماعي: نداء الهند / www.nidaulhind.com / دون معلومات النشر.
- . باذيب، محمد بن أبي بكر بن عبد الله، إسهامات علماء حضرموت في نشر الإسلام وعلومه في الهند، ونشر بتاريخ 18 / مايو / 2018م في موقع التواصل الاجتماعي : / <https://archive.org/details/IshamatU> .
- . ياقوت الحموي، ابن عبد الله الرومي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط 2، 1995م .
- . ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي، رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط. المغرب، د ط ، 1417هـ .
- . ابن حوقل، محمد بن حوقل الموصللي، صورة الأرض، دار صادر، أفست ليدن، بيروت، د ط، 1938م .

ثانياً. الرسائل الجامعية والمجلات العلمية والمقالات :

- . إرشاد، محمد، إسهامات علماء شبه القارة في آداب السيرة والتاريخ والتراجم بالعربية (دراسة نقدية وتحليلية)، جامعة بنجاب . لاهور، الكلية الشرقية، باكستان، 2006م (رسالة دكتوراه غير منشورة).
- . نعلان، محمود، جهود علماء شبه القارة الهندية في النشر الفني (خلال العصر المغولي)، جامعة دجلة، معهد العلوم الاجتماعية للدراسات العليا، قسم اللغة العربية وبلاغتها، ديار بكر، تركيا 2017م (رسالة ماجستير غير منشورة).
- . نسيم، محمد عارف، مقامات ويلورية لمحمد باقر المدراسي، تحقيق ودراسة، جامعة بشار، كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية باكستان 1420هـ. 1999م (رسالة دكتوراه غير منشورة).
- . الضفيان، عيسى بن عبد الله، جهود المماليك في نشر الإسلام في الهند (602 . 689هـ)، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، كلية العلوم الاجتماعية. قسم التاريخ والحضارة، السعودية. الرياض عام 1415هـ (رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي) .
- . ساعاتي، فوزي محمد عبده، انتشار الإسلام في بلاد السند والبنجاب حتى نهاية العصر الأموي (15هـ . 132هـ)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قسم التاريخ الإسلامي، مكة المكرمة. السعودية، 1406هـ. 1986م (رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي).

- . حاج الحسين, بكري عمر رحمه, انتشار الثقافة الإسلامية والعربية في بلاد السند من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الأول (92 . 232 هـ / 710 . 846 م), جامعة أم درمان الإسلامية, كلية الدراسات العليا . قسم التاريخ والحضارة الإسلامية, السودان, 1423 هـ . 2002 م .
- . المغربي, أميرة عمر, انتشار الإسلام وأثره الحضاري في الهند (366 . 689 هـ / 796 . 1290 م), جامعة بنغازي, كلية الآداب . قسم التاريخ , ليبيا, 2014 م (رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي).
- . محيب ي . ك, مقاومة كتاب كيرالا باللغة العربية ضد الاستعمار الغربي , الجامعة المليية الإسلامية, قسم اللغة العربية وآدابها, دلهي . الهند, 1983 م (رسالة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها).
- . عثمانه, محمد سعيد صلاح, الحركة العلمية في عصر الدولة الغزنوية (351 . 582 هـ / 962 . 1186 م), جامعة اليرموك . كلية الآداب, الأردن, 1427 هـ . 2006 م (رسالة دكتوراه) .
- . أمجد, خالدة, النثر الفني في شبه القارة الهندية, جامعة بنجاب . لاهور, الكلية الشرقية, باكستان, 2006 م, (رسالة دكتوراه غير منشورة) .
- . الحق, محمد إرشاد, مساهمة علماء فرنجي محل في اللغة العربية وآدابها : دراسة نقدية , جامعة الجراح مسلم الجراح, قسم اللغة العربية . الهند, 2012 م, (رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية).
- . محمد عبد الله, محمود, آداب اللغة العربية في باكستان, جامعة بنجاب . لاهور, كلية الدراسات الشرقية, باكستان, 1402 هـ . 1982 م, (رسالة دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها).
- . كوتي . م . ك, عبد الرحمن, الخطبة الجهادية للقاضي محمد الكاليكوتي: وثيقة تاريخية نادرة, وأثر أدبي قيم, جامعة كاليكوت, مجلة كاليكوت (ربع سنوية تصدر عن قسم اللغة العربية), المجلد الثاني, العدد الخامس, كيرالا, الهند, سبتمبر 2012 م, ثم نشر في موقع الشبكة العنكبوتية : www.nidaulhind.com.
- . آل سنة, خيرية بنت محمد علي, الطبقات الحاكمة في دلهي خلال فترة حكم المماليك (602 . 689 هـ / 1206 . 1290 م), مجلة وقائع تاريخية, عدد / يناير 2018 م / الجزء الثاني, مركز البحوث والدراسات التاريخية.
- . علي محمد, إسماعيل, تعريف الخطابة, وعلم الخطابة, مقالة نشرت بتاريخ 18 / 5 / 2016 م في موقع الألوكة : www.alukah.net sharia .

للمقالة بقية تابع

KİTAP KRİTİĞİ

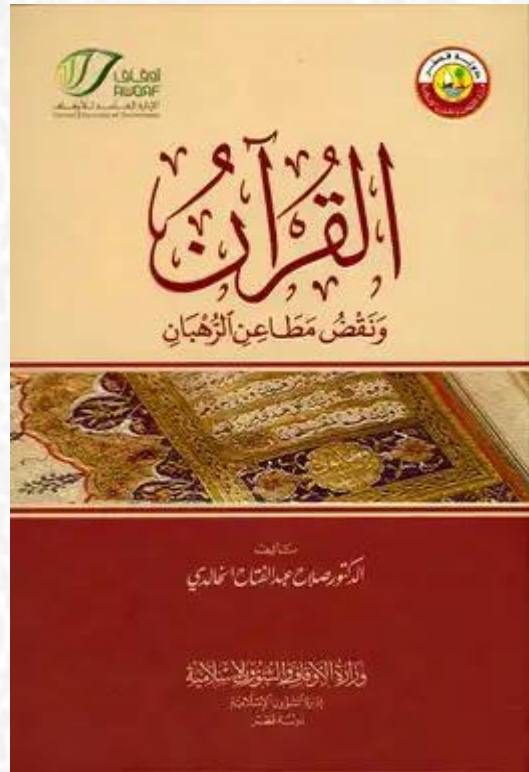
Salah Abdulfettâh el-Hâlidî, *el-Kur'ân ve Nakdu Metâ'ini'r-Ruhbân,*

(Dımeşk,1437/2016, Dâru'l-Kâlem).

Abdurrahim KIZILŞEKER*

Günümüzde Kur'ân'ı tenkit edenlerin, müsteşrik, ateist, deist ve gayr-ı İslâmî kesimler olduğunu söylemek mümkündür. Doğrusu müsteşriklerden tarafsız ve objektif davrananlara rastlamak çok nadirdir. Genelde önyargılı düşüncelerden ve maksatlı araştırmalardan hareketle tenkitlerini sürdürmektedirler. Bunlardan kimilerinin rahip gibi din adamlarının olması tarihî süreç içinde hep olagelmıştır. İslâm âleminde yaşayan gayr-ı İslâmî kesimler ise dini, hayatın içinden uzaklaştırmak ve sadece vicdanlara hapsetmek adına tüm mesailerini harcamaktadırlar. Haliyle yaptıkları tenkitler, hakikate ulaşmak uğruna olmayıp zihniyetlerine uygun gelen yorumlardan ibarettir. Genelde Kur'ân'a yapılan eleştiriler, onun Allah'a ait olmadığı ve korunmadığı, onda çelişkilerin ve bilimselliğe aykırılığın bulunduğu yönündedir.

Kur'ân, nüzulünden beri, farklı sebeplerle eleştirilere muhatap olmuştur. Hz. Peygamber'e, Hz. Meryem'in, Hz. Mûsâ'dan çok sonraları yaşadığı halde ona yönelik yapılan "ey Harûn'un kızkardeşi!" ifadesinin nasıl mümkün olduğu sorulduğunda o, "onlar peygamberlerini ve salih insanları kendilerinden öncekiler ile isimlendirirlerdi" (Müslim, "Kitâbu'l-Âdâb", 2135) şeklinde cevap vermiştir. Sahabe de aynı şekilde benzer sorularla karşılaşmışlardır. Kur'ân'ın mütercimi olan İbn Abbâs, Mu'minûn sûresinin 101.âyetinde geçen " -kiyâmette- aralarında hiçbir bağ yoktur" ifadesi için şöyle demiştir: *Bu, sûra birinci üfürüşte olacaktır, böyle bir zamanda birbirlerine bir şey soramayacaklardır. Sûra ikinci üfürüşte ise onlar birbirlerine sorabileceklerdir* (Saffat, 37/27)" (Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 263).



* Dr. MEB, Öğretmen, e-posta: a.rahim1977@hotmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-3660>

Tefsîr tarihi boyunca Kur'ân'da var olduğu düşünölen çelişkilere veya gelen tenkitlere karşı cevap vermek için âlimler eserler yazmışlardır. Bu konuda ilk kitap yazanın Kutrub (ö. 206/821), kitabının "*er-Red ala'l-Mülhidîn fi Müteşâbihi'l-Kur'ân*" olduğu söylenmiştir. Fakat öncesinde Süfyân b. 'Uyeyne'nin (ö. 198/814) "*Cevâbatu'l-Kur'ân*" adlı eseri zikredilmiştir. Hatta ondan da önce Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 149/767) "*el-Cevâbât fi'l-Kur'ân*" ını dile getirenler olmuştur. Maalesef bu üç kitap da şu ana kadar kayıptır. Ama İbn Kuteybe'nin (ö. 275/889) "*Müşkilu'l-Kur'ân*" isimli kitabı bize ulaşmıştır. İbn Kuteybe gibi müstakil değilse de kitaplarının bazı bölümlerinde bunu dile getirenler olmuştur. Örneğin İmâm Ahmed b. Hanbel (ö. 240/855), "*er-Red ala'z-Zandika ve'l-Cehmiyye*" ve Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî (ö. 377/987) "*et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ ehli'l-hevâ ve'l-Bid'e*" adlı eserlerinin bazı bölümlerinde Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. Bu bağlamda çağımızda Ğâzî 'Înâye'nin, "*Şübehât hevle'l-Kur'ân ve tefnîduhâ*"; Muhammed Sâlih el-Bunduk'un, "*Reddu's-Şubehât elletî tesâru havle'l-Kurâât*"; İsmâil Sâlim Abdul'âlî'nin, "*el-Müsteşrikûne ve'l-Kur'ân*" gibi adlı eserleri de böyle bir ihtiyaca binaen kaleme alınmışlardır. Hıristiyan müellifler h.II. yüzyıldan itibaren Kur'ân aleyhtarlığı kitaplar yazmışlardır. Daha çok Kur'ân'ın vahiy mahsulü olmadığına ilişkin iddialarını müsteşrikler de kabul etmişlerdir. Türkiye'den Mehmet Aydın, Hıristiyanların bu tür iddialarına bir literatür oluşturmuştur. Bazıları şunlardır: 1- Muhammed Ebû Zehrâ: Muhadarat fi'n-Nasraniyye 2- Muhammed Abdulkadir Halîl: Beşeriyetu'l-Mesîh ve Nübüvvetu Muhammed fi nusûsi Kitâbi'l-'Ahdeyn 3- Veziruddîn: el-Bahsu's-Şerîf li İsbâti'n-Nesh ve't-Tahrîf 4- Yahyâ Muhammed Ali Rebi: el-Kutubu'l-Mukaddese beyne's-Sihha ve't-Tahrîf. Burada tanıtımını yaptığımız eseri de bunlara ilave edebiliriz.

Kitabından önce müellifini çok kısa bir şekilde tanımak gerekmektedir. Salah Abdulfettâh el-Hâlidî 1367/1947 yılında Cenîn şehrinde doğmuştur. İlim tahsili için 1965 senesinde Ezher'e gitmiştir. Orada Şerîat fakültesine girmiş, 1970 yılında mezun olmuştur. 1977 yılında yüksek lisansını Riyâd'da bulunan İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'de tamamlamıştır. Yine aynı üniversiteden 1984 yılında doktorasını Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân dalında yapmıştır. Kendisi Seyyid Kutup'tan çokça etkilenmiş, Muhammed Gazalî'ye öğrenci olmuştur. Şimdiye dek 45 eser kaleme almıştır. Eserlerinden on ikisi Kur'ân'la ilgili çalışmalardır. Tanıtımını yapacağımız eser de bunlardan biridir.

Bu kitabın tanıtımını tasvir yöntemiyle yaptıktan sonra eksik veya takdire şayan olan yönlerine de değinmiş bulunmaktayız. Eser 758 sayfadan ibaret olup öncelikle bazı keşif ve rahiplerin farklı alanlara dair iki yüz kırk üç kadar sorularını,

şüphelerini ve bunlara müellifin verdiği cevapları ele almaktadır. Kitap Arapça kaleme alınmış olup adı “*el-Kur’ân ve Nakdu Metaini’r-Ruhbân*”dır. Kitabın adını Türkçeye şu şekilde tercüme etmek mümkündür: Kur’ân ve Rahiplerin Tenkitlerinin Geçersiz Kılınması. Eserin basılmasında Katar devletinin Evkâf ve İslâmî İşler Bakanlığı öncülük etmiştir. Kitap 2016 yılında Dimeşk’te Dâru’l-Kalem yayınları arasından çıkmıştır. Bu eser, müellifin Kur’ân’a dair yazdığı on ikinci çalışmasıdır. Fikirsiz olarak Kur’ân’a yapılan saldırıları def etmeyi amaçlamaktadır. Zira bu tür saldırıları yapanlar Kur’ân’ı noksanlıkla ve içinde farklı konulara ilişkin hataları olmakla itham etmekte, şüpheler ortaya atmaktadırlar. Yazar özellikle Hıristiyan din adamlarından birinin, topluluk da olabilir, Kur’ân’ın eksiklerden arî olmadığına ilişkin yazdığı kitaptaki konuları esas kabul ederek çalışmasını kaleme almıştır.

Yazarın belirttiği kitap “*heli’l-Kur’ân me’sûmun*” adlı eserdir. Bu kitap müstear ismi Abdullah el-Fâdî olan Hıristiyan din adamlarından birine aittir. Kitap Avustralya’da bulunan Dû’l-Hayat adlı Hıristiyanlaştırma müessesesi tarafından basılmıştır. el-Hâlidî, bu eserin, Hıristiyan bir topluluk tarafından kaleme alındığı kanaatinde. Hatta öyle anlaşılıyor ki sadece bunlar değil, öncesindeki Hıristiyan ve Yahudilerin dile getirdikleri ithamlar da bu kitapta bulunmaktadır. Bununla Kur’ân’a üstün gelmeyi, onun mesajlarının yayılmasının önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Söz konusu kitap görünürde Abdullah el-Fâdî’nin hazırladığı eserlerinden biridir. Eserinin girişinde kendisinin Hıristiyan bir din adamı olarak özellikle tanıtmaktadır. Güya insanlığı, Kur’ân’la ilgili çelişkileri ortaya çıkarmakla aydınlatmaktadır. İddiası Kur’ân’da iki yüz kırk üç hatanın olduğu doğrultusundadır. Dolayısıyla onun Allah’ın sözü olmadığını, Muhammed’in, Allah’ın peygamberi olarak kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir. Buradan hareketle gerçek dinin Yahudilik ve Hıristiyanlık olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Hâlbuki bu, onun varsayımı veya öyle görmeye çalışmasından ibarettir. Kur’ân, tedebbür edenler açısından içinde hiçbir çelişkinin olmadığı bir kitaptır (Nisa, 4/82). İnkâr edenlerin Kur’ân’a sathî yaklaşımları asırdan beri devam etmektedir. İslam mütefekkirleri, Salah Abdulfettâh gibileri, bu ithamlarını tahlil edip ilmî bir şekilde cevaplamışlardır.

Salah Abdulfettâh işte bu sebeple “*el-Kur’ân ve Nakdi Meta’ini’r-Ruhbân*” adlı eserini, Müslümanların Kur’ân’a yönelik şüphelerinin oluşmasını isteyen zihniyete karşı hazırlamıştır. Amacı Kur’ân’ın bahsedilen hatalardan uzak ve Allah’ın sözü olduğunu temellendirmeye çalışmaktır. Bu tür çalışmalar daha önce yapıldığı gibi zaman ilerledikçe yeni ortaya çıkan soru, sorun ve meselelere binaen daima devam edecektir.

Eser, hem "İslâmî İşler İdaresi"nin hem de yazarın mukaddimesiyle başlamaktadır. Kitabın yazılmasına sebep olan Fâdî'nin "*heli'l-Kur'ân mesûmun*" eserinin tanıtımını yapmaktadır. Sonrasında söz konusu kitabın mukaddimesine özellikle bir tenkit getirmektedir. el-Hâlidî'ye göre Fâdî, müfessirlerin hatalı olabilecek yorumlarından hareketle Kur'ân'a tenkitler yöneltmektedir. Sonra kitabını, Fâdî'nin kitabına paralel olarak

1. Fasil: Coğrafya İlimine İlişkin Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (12 soru/sorun)
2. Fasil: Tarihle İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (55 soru/sorun)
3. Fasil: Ahlakla İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (9 soru/sorun)
4. Fasil: İlahiyatla ilgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (29 soru/sorun)
5. Fasil: Dil ile İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (25 soru/sorun)
6. Fasil: Kanun Koymayla İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (26 soru/sorun)
7. Fasil: Toplumsal Alanla İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (21 soru/sorun)
8. Fasil: İlimle İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (22 soru/sorun)
9. Fasil: Bilimle İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (11 soru/sorun)
10. Fasil: Peygamberin Hayatına Yöneltilen Tenkitlerin Geçersiz Kılınması (33 soru/sorun)

şeklinde on fasılaya ayırarak işlemiştir. Bu on kısımda toplamda 243 soruyu cevaplamaya çalışmıştır. Örneğin coğrafyaya dair şu sorulara cevap aramıştır: Güneş, kara balçıkta kaybolmuş mudur? Dünya, sabit olup hareket etmiyor mu? Şeytanlar, yıldızlarla nasıl taşlanır? Gökler ve yerler yedi tabaka mı? Şimşek meleklerden biri midir, nasıl Allah'ı tesbih etmektedir? Tûr-i Sînâ'da zeytin var mı?

Eserin sonunda "Kur'ân hazinesinden" diye bahsettiği on iki eserini ardından sırasıyla bu on iki eser dâhil 45 eserini maddeler halinde verir. Doğrusu eser hacimli olduğu halde buna bir "sonuç" başlığını açmamasını ve kitabın geneli için değerlendirme yapmamasını ciddi bir kusur olarak düşünmek mümkündür. Bir de yazarın soruları, Fâdî'nin kitabına genel başlık altında verdiği şekliyle aynen alması bizce tertip açısından düzensiz olmuştur. Zira okuyucu, Fâdî'nin söz konusu soruları ile genel başlıkları arasında bazen irtibat kurabilmekte zorlanabilmektedir. Mesela "nesi ne demektir" başlığı coğrafya ile ilgili yerde değil de "tarih" ile ilgili soruların yer aldığı bölümde ele alınsaydı daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Araplar nesi uygulamasını tarihi değiştirmek için başvurmuşlardır. Yani zaman mefhumu burada ön plandadır. Bir de eserde çokça hadis zikredildiği halde bunların kaynağını birincil kaynaklardan vermemesi, eserini meydana getirirken çok acele ettiğini göstermektedir. Tüm bunlara rağmen, Fâdî'nin ortaya koyduğu her bilgiden şüphelenerek bunu araştırması yani sözün şahıslara veya kaynaklara nispetinin doğru

olup olmadığına bakması onun iyi bir tahkik ehli olduğunu göstermektedir. Yine gâyet sade ve toplumun tüm kesiminin anlayacağı bir dil kullanması eserini seçkin kılmaktadır.

el-Hâlidî'nin konuları arz ederken kullandığı yöntemini maddeler şeklinde şöyle vermek mümkündür:

1.el-Fâdî'nin zannının ne olduğunu öncelikle dile getirerek konuya başlamaktadır.

2.el-Fâdî'nin başka müfessir veya eserlerden yaptığı alıntıların yanlışlığını ele almaktadır.

3.Çoğu zaman el-Fâdî'nin kaynağını gösterirken nadiren hadislerin ve başkalarının kaynağını vermektedir.

4.Daha ayrıntılı bilgilerin görülmesi için bazen başka kitaplarına havale etmektedir.

4.el-Hâlidî; kırââtlerden, dilsel açıklamalardan, bilimsel verilerden, birincil eserlerden istifade etmektedir.

5.Sonunda yanlış anlaşılan veya eleştirilen noktaları bazen kısa bazen de geniş bir şekilde işlemektedir.

Yukarıda ortaya çıkarmaya çalıştığımız yöntemi bir soru ve buna verdiği cevapla somutlaştırmak faydadan hali olmayacaktır. el-Hâlidî, "9. Fasıl: Bilimle İlgili Tenkitlerin Geçersiz Kılınması" ana başlığı altında 202. Soru olan "Kur'ân'da Çelişki İddiaları" yan başlığının on dördüncüsünün "Gök ve Yer, İkisinden Hangisi İlk Yaratıldı?" sorusunu ele almakta ve bir sonuca ulaşmaktadır. İlk el-Fâdî'nin çelişkili olduğunu düşündüğü Fussilet sûresinin 9 ila 12.âyetlerini ve Naziat sûresinin 27 ila 33.âyetlerini vermektedir. Fussilet sûresinin ilgili âyetlerinde yerin, Naziat sûresinin ilgili âyetlerinde ise göğün ilkin yaratıldığı manasını çıkarabilmek mümkündür. Fakat el-Hâlidî nazarını, "Kur'ân'da çelişki yoktur" kesin kaidesinden hareketle, görünürde tenakuz olan durumu izale etmeye yoğunlaştırmaktadır. Ona göre göklerin ve yerin yaratılması, iki merhalede gerçekleşmiştir. Birinci merhalede ilkin göklerin yaratılmasına başlanmış fakat tamamlanmamıştır. Bu, Naziat sûresinin âyetlerinin bildirdiğidir. İkinci merhalede yerin yaratılması tamamlanmış sonra tekrar göğe yönelmiş onu iki günde tamamlamıştır. Bu da Fussilet sûresinin bildirdiği durumdur. Neticede el-Hâlidî, göklerin ve yerin yaratılmasının sırası hakkında şunu ifade etmektedir: "-önce- Gök sonra yer. İkisinin yaratılmasının tamamlanmaları: -önce- yer sonra gök."

Sonuç olarak diyebiliriz ki el-Hâlidî, tüm birikiminden istifade ederek bu kitabı yazmıştır. Ekseriyetle kaynak göstermemektedir. Öyle ki eserinin sonunda bir

kaynakça bulunmamaktadır. Böyle de olsa eser, el-Fâdî'nin sorularına İslâm kültür hazinesinden ve bir ömürde hâsıl olan bilgilerden hareketle cevaplar bulmaya çaba göstermektedir. Kur'ân'a yönelik saldırıların arttığı günümüzde bu çalışmanın bir ihtiyacı karşılayacağı kesindir. Doğrusu Kur'ân hakkında yapılan ithamların çoğunun cehaletten, iftiralarından, yalanlardan, onun söylemediğini ona yüklemekten, tahrif edilmiş Tevrât ve İncîl'den deliller getirmekten, yanlış anlayışlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.