

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177



KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

KAFKAS UNIVERSITY
FACULTY OF DIVINITY REVIEW

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050

ISSN: 2148-8177



YIL / YEAR: 2020

SAYI / ISSUE: 13

CİLT / VOLUME: 7

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

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

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, İSAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD ve EKUAL Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Journal has been indexed in EBSCO Databases, ISAM, ASOS, CROSSREF, SOBIAD and EKUAL Kesif indexes.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

DergiPark
AKADEMİK

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf
of Kafkas University Faculty of Divinity

Prof. Dr. Hüsni KAPU (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ

ALAN EDİTÖRLERİ

(Temel İslam Bilimleri Bölümü)

Yusuf ÇINAR

Mustafa ARASOĞLU

İbrahim AYHAN

Kadir İLTİR

Sara ÇINAR

Şahin YETİK

Samet KELLEÇİ

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Abdurrahman YALÇI

Fatma SAĞLAM DEMİRKAN

(İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ

(İngilizce)

Mahmut ÜSTÜN

(Kitap Kitiği)

Hasan GÜLER

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK

Doç. Dr. Bünyamin ÇALIK

Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

Doç. Dr. Mehmet DİRİK

Doç. Dr. Habib ŞENER

Dr. Öğr. Üyesi Alparslan KARTAL

Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI İnönü Üniversitesi

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN Uşak Üniversitesi

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Turan KOÇ İstanbul S. Zaim Üniversitesi

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI Uludağ Üniversitesi

MİZANPAJ VE TASARIM / DESIGN

 DIZGİMİZANPAJ.COM

KAPAK TASARIMI / COVER DESIGN

 DIZGİMİZANPAJ.COM

BASKI TARİHİ / PUBLICATION DATE

OCAK / JANUARY 2020

KARS KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIM İLKELERİ

1. Bu Dergi, Kafkas *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*'nin yayınıdır.
2. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (Ocak-Temmuz) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.
3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.
4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
6. Dergimizin **yazım kuralları** dergi park sistemi duyurular bölümünde yer almaktadır.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Erzurum Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan Hıra	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Zeki KOÇAK	Erzurum Ö. Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Doç. Dr. İbrahim ALDIBOU	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA	Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan CENGİZ	Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Korkut DİNDİ	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KARA	Kafkas Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erol KARCI	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL	Kafkas Üniversitesi

Dergimizin 13. sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi Editörlüğü

| İÇİNDEKİLER

Muhammet KARA

- Beydâvi Özelinde Yakub el-Kemâhî'nin *Nûru'l-Ef'ide* Adlı Hâşiyesindeki Tefsir Metodu**7-31
The Tafsir Method Of Yaquub al-Kamahî In His Hashiya Named Nur Al-Af'idah Specific To Baidawi

Tacetdin BIYIK

- Birgivi Mehmed Efendi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri** 32-60
The Opinions Of Birgivi Mehmed Efendi Regarding Music Particular To His Renowned Work al-Tarîqa Al-Muhammadiyya

Bünyamin ÇALIK

- İslam Hukukunda Kadının Evlilikle Sabit Olan Mali Hakları** 61-85
Women's Financial Rights From Marriage In Islamic Law

Hasan Hüseyin İSLAM

- Yeni Ahit'te ve Kur'ân'da Kutsal Rûh Kavramı** 86-114
"The Holy Spirit" Concept in the New Testament and the Qur'an

Mahmoud ALGUNIED

- مفهوم السلام في الاسلام**..... 115-128
İslam'da Barış Anlayışı

Ercan CENGİZ

- Hiz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri** 129-150
Taun (Plague) In Amvas And Its Effects During Caliph Omer's Period

Beydâvî Özelinde Yakub el-Kemâhî'nin Nûru'l-Ef'ide Adlı Hâşiyesindeki Tefsir Metodu*

Muhammet KARA

Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı
erkaram_25@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4904-7187>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-10-11 11:22:35 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-24 15:43:58

Öz

Bu makale; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Yakub el-Kemâhî'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları ve öğrencileri anlatılmış, daha sonra eserlerinin tanıtımı yapılmıştır. Birinci bölümde hâşiye geleneği: teknik, teorik ve kavramsal alan başlığı altında hâşiyenin kavramsal alanı, te'lif türü olarak hâşiye, hâşiyelerin te'lif sebepleri, hâşiye çeşitleri, tefsirde hâşiyecilik, Beydâvî'ye yazılan hâşiyeler ve Nûru'l-Ef'ide'nin hâşiye türü ve özellikleri gibi konular ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Kemâhî'nin tefsir ilmindeki yeri, rivâyet ve dirâyet tefsiri bağlamında konular ele alınarak pratik tefsircilik açısından incelenmiştir. Tefsirciliğini ortaya koymak için ilgili eser başından sonuna kadar titiz bir şekilde okunmuş ve malzemeler tespit edilmiştir. Her başlık, bir iki örnekle teşekkül ettirilmiş olup benzer örneklere dipnotta işaret edilmiştir.

Anahtar kavramlar: Beydâvî, Nûru'l-Ef'ide, Hâşiye, Tefsir

The Tafsir Method Of Yaqub al-Kamahî In His Hashiya Named Nur Al-Af'idah Specific To Baidawi

Abstract

This article consists of introduction, two parts and result. In the introduction the life, scientific personality, teachers and students of Yakub al-Kamahî have been explained and then his works have been introduced. In the first chapter, tradition of Hashiya;

* Bu makale, Yakub el-Kemâhî'nin Nûru'l-Ef'ide Adlı Eserinin Tenkidli Neşri -Beydâvî'nin Amme Cüz'ü Hâşiyesi- (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2019) adlı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

technique, conceptual field of Hashiya under the title of theoretical and conceptual field, Hashiya as a type of writing, the reasons of writing Hashiyas, kinds of Hashiya, Hashiya in Tafsîr, hashiyas written Baidawi and kind of Hashiya and features of Nur al-Af'idah have been handled. İn the second chapter, the place of Kamahi in the science of tafsir and subjects have been researched in terms of practical commentary by handling in the context of Rıwaya and Dıraya Tafsirs practical commentary. In order to reveal his hermeneutics, the relevant work has been read meticulously from beginning to end and materials have been determined. Each title has been composed of one or two examples and similar examples have been indicated in the footnote.

Keywords: *Baidawi, Nur al-Af'idah, Hashiya, Tafsr*

Giriş

Kemâhî, *Nûru'l-Ef'ide* adlı eserinde biyografisini anlatırken adının, **Osman b. Yakub b. Hüseyin b. Mustafa el-Kemâhî el-İslâmbûlî**¹ olduğunu ifade etmektedir. Kemâhî'nin doğum tarihi hakkında ne kendi kitaplarında ne de biyografi kitaplarında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak te'lif ettiği *el-Müheyye' fi Keşfi'l-Esrârî'l-Muvatta'* adlı hadis ile alakalı kitabının sonunda, eserini hicrî 1166 tarihinde tamamladığını ve o sırada altmış beş yaşında olduğunu bildirmektedir.² *Nûru'l-Ef'ide* adlı eserini ise hicrî 1153 yılında tamamladığını ve elli iki yaşında olduğunu,³ *Süllemü'l-Felâh Şerhu Nûri'l-İzâh* adlı fıkıh eserini ise hicrî 1160 yılında tamamladığında da elli dokuz yaşında olduğunu⁴ haber vermektedir. Bu bilgilerden hareketle onun doğum tarihinin h. 1101/1689 olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hemen hemen bütün kaynaklarda Erzurum vilayetinin Erzincan sancağına bağlı Kemâh kasabasında doğduğu zikredilmiştir.⁵

Kemâhî, vâizlik görevi ile uğraşırken⁶ bir yandan da talebelere çeşitli dersler vermiş, özellikle Beydâvi'nin tefsirinden Amme cüzünü okutmuştur. Bu hususu

1 Osman b. Yakub Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf efendi, nr. 324, 1b.

2 Osman b. Yakub Kemâhî, *el-Müheyye' fi keşfi'l-esrârî'l-Muvatta'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 260, 524b.

3 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 348b.

4 Osman b. Yakub Kemâhî, *Süllemü'l-felâh şerhu Nûru'l-İzâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 423, 257b.

5 Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi", *Ekev Akademik Dergisi* 8/20 (Yaz 2004): 197-220, 198-199.

6 İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2 c. (Beirut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 1:659; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 13 c. (Beirut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1376/1956), 6: 272; Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, 3 c. (BAE: el-Mecmau's-Sakâfî, 1425/2004), 1: 336; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-islâm hattâ'l-asri'l-hâzır*, thk. Hasan Hâlid, 2 c. (Beirut: Müessesetü Nuveyhaz es-Sakâfiyye li't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1409/1988), 1: 345; Mehmet Tâhir Efendi Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3 c. (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 1: 421; Ömer Menekşe, *Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze)* (İstanbul: y.y., 1996), 92; Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-

kendisi *Nûru'l-Ef'ide* adlı eserinde şöyle bildirmektedir: “Ben bir taraftan insanlara vaaz ederken diğer taraftan da ders vermekle meşgul oldum. *el-Kâdî Nasıruddin Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali el-Beydâvî eş-Şafi'î*'ye nispet edilen *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsire ait hâşiyeleri ve tefsirleri topladım. Daha sonra, ders esnasında bu hâşiye ve tefsirlerden notlar alarak *Beydâvî'nin Nebe' cüzünü öğrencilere okuttum.*”⁷

Hayatını ilme adayan Kemâhî, yetmiş yaşında iken, h. 1171/1758 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁸ Defnedildiği yer hakkında ise kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Yetiştirdiği ortam hakkında fazla bilgi bulunmayan Kemâhî'nin ilmî kişiliği, ders aldığı hocalarından, yetiştirdiği öğrencilerinden ve ortaya koyduğu eserlerinden anlaşılabilir.

O, ilim tahsil etmek için çeşitli seyahatler yapmıştır. Bu ilmî seyahatler Rum diyarı ile başlamış, Mekke ve Kâhire ile devam etmiş ve İstanbul'da son bulmuştur. Bu durumu kendisi *Nûru'l-Ef'ide* adlı eserinde: “Ben Rum, daha sonra Mekke, Mısır (Kâhire) daha sonra da İstanbul'da menkûl ve ma'kûl ilimleri, ileri gelen alimlerden özellikle; *merhûm, mükemmel, kâmil ve fâzıl sultan şeyhleri efendilerimizden Süleyman el-Fâdîl b. Ahmed el-İslâmbûlî, Süleymân el-Kösec b. el-Hac Hasan el-Cenevî, Âmâsîzâde* lakablı Ali ve dereceleri yüksek, muhakkik sahibi olan diğer kimselerden okudum. Onlardan son ikisinden (*el-Cenevî ve Âmâsîzâde*) menkûl ve ma'kûl ilimleri özel olarak, genel olarak kendilerine okuduğum diğer kişilerden rivâyet ettiğim için ulemâ huzurunda icâzet vermeye karar kılarak, bana hocaların isimlerinin yazılı olduğu bir icâzet verdiler”⁹ diyerek açıklamıştır.

Medrese öğrenimini tamamlayıp kendisine icâzet verildikten sonra vâizlik görevini üstlenen Kemâhî, bir taraftan camilerde halkı irşâd ederken bir yandan da talebe yetiştirmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh ve akâid gibi çeşitli ilim dallarında ona yakın eser vermiştir.

Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi”, 198-199; Abdullah al-Zeidan, Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 35-36; Muhammed Abay, “Kemâhî'nin Tefsir İlmine Katkıları”, Uluslararası Erzincan Sempozyumu (Erzincan, 28 Eylül-01 Ekim 2016), ed. Hüsrev Akın (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2016), 781-793, 782.

7 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 1b.

8 Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, 1: 659; *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6: 272; *Habeşi*, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşi*, 1: 336; *Nüveyhid*, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-islâm hattâ'l-asri'l-hâzır*, 1: 345; *Bursalı*, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 421; *Menekşe*, *Kemahlı Âlimleri (geçmişten günümüze)*, 92; *Yıldırım*, “Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi”, 198-199; *Zeidan*, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi*, 35-36; *Abay*, “Kemâhî'nin Tefsir İlmine Katkıları”, 782.

9 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 1b.

Mekke ve Kâhire'deki hocalarının isimlerini zikretmeyen Kemâhî'nin İstanbul'daki hocalarından Padişah hocası olarak zikrettiği meşhur Süleyman el-Fâdıl b. Ahmed el-İslâmbûlî hakkında kaynaklarda bilgi mevcut iken,¹⁰ diğer iki hocası olan el-Cenevî ve Âmâsîzâde hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Kemâhî'nin talebelerinin ise kimler olduğu ve bunlara icazet verip vermediği konusunda bir bilgi yoktur. Talebelerinin kimler olduğu hakkında herhangi bir bilginin olmayışı onun talebe yetiştirmedeği anlamına gelmemelidir. Zira Kemâhî, çeşitli ilim merkezlerinde bulunmuş, meşhur hocalardan ders almış ve vâizlik görevini üstlenmiştir. Kendisini ilmi yünden çok iyi yetiştirmiş böyle bir alimin talebe yetiştirmemesi düşünülemez. Zaten Kemâhî'nin yetiştirdiği dönemin şartlarının ve sorumlu olduğu vazifelerin onu kendi haline bırakması imkân dâhilinde değildir. Kemâhî, bir taraftan camilerde halkı irşâd ederken bir yandan da talebe yetiştirmiştir. Talebeleri hakkında bilgi bulunmayışı ya öğrencilerinden hiç birinin ilmi mertebeye ulaşmamış olmaları ya da iyi bir âlim olmalarına rağmen meşhur olamayışları veyahut onların, Kemâhî'den icazet aldıklarını belirtebilecekleri te'liflerinin bulunmayışı olabilir.¹¹

Kemâhî'nin hayatı incelendiğinde, eserlerinin şerh, hâşiyeye ve muhtasar şeklinde olduğu, Tefsir, hadis, fıkıh, akâid ve benzeri alanlarda yazıldığı ortaya çıkmaktadır.¹² Kemâhî'ye ait eserler araştırılırken, yazma eser kütüphane katalogları da titiz bir şekilde taranarak gözden geçirilmiş ve şu eserlerine ulaşılmıştır.

10 Hayatı ve eserleri için bk. Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 4: 272; Bağdâdî, Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, 1: 403; Habeşi, Câmiu's-şürüh ve'l-havâşi, 2: 1691; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî, 6 c. (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996), 5: 1536-1537; İbrahim Hatipoğlu, "Süleyman Fâzıl Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 86-87; Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi", 198.

11 Zeidan, Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi, 38.

12 Bağdâdî, Kemâhî'nin eserlerini; Berekâtü'l-Ebrâr, Hâşiyetü 'alâ Tefsîri Süreti'n-Nebe' li'l-Beydâvi, Süllemü'l-Felâh Şerhü Nûri'l-Îzâh, Şerhü'l-Hizbi'l-A'zam el-Müheyye' fi Keşfi Esrârî'l-Muvatta', Tavzihi'l-Esrâr Şerhü Berekâti'l-Ebrâr, Tenvirü's-Sened fi İzâhi Rümûzî'l-Müsned ve Teshilü's-Süllem, şeklinde takdim ederken, Kehhâle; Berekâtü'l-Ebrâr, el-Müheyye' fi Keşfi Esrârî'l-Muvatta', Hâşiyetü 'alâ Tefsîri Süreti'n-Nebe' li'l-Beydâvi ve Teshilü's-Süllem, diye tasnif etmiş, Bursalı ise 'an Ebi Hanîfe, el-Müheyye' fi Keşfi Esrârî'l-Muvatta', Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Fâtiha, Hâşiyetü 'alâ Tefsîri Süreti'n-Nebe' li'l-Beydâvi, Mehâsinü'l-Edep, Süllemü'l-Felâh fi Şerhi Nûri'l-Îzâh, Şerhü Hizbi'l-A'zam, Tavzihi'l-Esrâr Şerhü Berekâti'l-Ebrâr, Tenvirü's-Sened fi İzâhi Rumûzî'l-Müsned, Teshilü's-Süllem Şerhü Dibâceyi Süllem şeklinde zikretmiştir. Bk. Bağdâdî, Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, 1: 659; Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, 6: 272; Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 1: 421; Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi", 201, 202; Menekşe, Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze), 92-93; Zeidan, Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi, 38-44.

1. Berekâtü'l-Ebrâr

Süleymaniye kütüphanesi Esat Efendi, 1343 numarada kayıtlı bulunan 129 varaklık bu nüsha, akâid ile alakalı¹³ olup, beş bab ve otuz dört bölümden oluşmaktadır. Eser, müellif tarafından hicrî 1147 senesinde 46 yaşında iken tamamlanmıştır.¹⁴

2. Tavzîhü'l-Esrâr Şerhü Berekâti'l-Ebrâr

Kemâhî'nin kendi eseri olan *Berekâtü'l-Ebrâr* adlı eserine yazdığı kelâm ile ilgili şerhidir.¹⁵ Müellifin *Nûru'l-Ef'ide* ve *Teshilü's-Süllem* kitaplarında, kendi eserine atıfta bulunmasına rağmen,¹⁶ bu eserin nüshasına ulaşlamamıştır. Fakat eserin Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi nr. 1343'de bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁷

3. Süllemü'l-Felâh fî Şerhi Nûri'l-Îzâh

Kemâhî, tanınmış Hanefi fıkıh âlimi Şürünbülâli'nin (ö. 1069/1659) Kitâbu't-tahâre ile başlayıp, bab-ı hedy bahsiyle biten *Nûru'l-Îzâh ve Necâtü'l-Ervâh* adlı eserini, hicrî 1160 senesinde elli dokuz yaşında iken *Süllemü'l-Felâh*¹⁸ ismiyle şerh etmiştir.¹⁹ Bu nüsha, Süleymaniye kütüphanesi Kılıç Alipaşa nr. 423'te kayıtlı olarak mevcuttur.²⁰

4. Teshilü's-Süllem Şerhü Dibâceyi Süllem

Süllemü'l-Felâh'ın giriş bölümü, talebelere kolaylık ve isteyenlerin arzularına nail olması için şerh edilen bu eser, sekiz varaklık küçük bir risaledir.²¹ Ramazan ayının Perşembe günü hicrî 1160'ta tamamlanan bu eser,²² Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Alipaşa nr. 423'te kayıtlıdır.²³

5. el-Müheyye' fî Keşfi Esrâri'l-Muvatta'

el-Muvatta' şârihlerinden Pîrîzâde İbrâhim, Ali el-Kârî, Abdülhay el-Leknevî, İbn Âşûr ve Kemâhî, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805)

13 Mustafa b. Abdillâh Kostantîniyyî, *Îdâhü'l-meknûn zeylü Keşfi'z-Zünûn*, 6 c. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992), 3: 177.

14 Kemâhî, Osman b. Yakub, *Berekâtü'l-ibrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, nr. 1343, 128a.

15 Kostantîniyyî, *Îdâhü'l-meknûn zeylü Keşfi'z-Zünûn*, 3: 337.

16 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 345b; Osman b. Yakub Kemâhî, *Teshilü's-Süllem*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Alipaşa, nr. 423, 8a.

17 Menekşe, *Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze)*, 92.

18 Kostantîniyyî, *Îdâhü'l-meknûn zeylü Keşfi'z-Zünûn*, 4: 24.

19 Kemâhî, *Süllemü'l-felâh şerhu Nûri'l-Îzâh*; Abay, "Kemâhî'nin Tefsir İlmine Katkıları", 783.

20 Menekşe, *Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze)*, 93.

21 Yıldırım, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi"; Zeidan, *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakup (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi*, 43.

22 Kemâhî, *Teshilü's-Süllem*, 1b, 8b.

23 Menekşe, *Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze)*, 93.

rivayetini esas almışlardır.²⁴ *el-Muvatta'* ile aynı anlam ve şekle sahip olan *el-Müheyye'*,²⁵ İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin dokuz yüz yetmiş iki hadisinden oluşan *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed* adlı kitabına yazılan bir şerhtir. Namaz vakitleri bölümüyle başlayıp, Tefsir bölümüyle biten bu eser yaklaşık dört yüz elli babdan oluşmaktadır. Müellif bu eseri, hicrî 1161-1166 yılları arasında²⁶ beş yıl gibi uzun bir süre içerisinde, altmış beş yaşında iken²⁷ bitirmiştir.²⁸

Bu eserin yazma nüshaları, Süleymaniye kütüphanesi Kılıç Alipaşa bölümü nr. 260, Çelebi Abdullahefendi bölümü nr. 66 ve Koca Rağıp Paşa kütüphanesi nr. 327'de kayıtlı olarak mevcuttur.²⁹ Ayrıca, Ahmed Ali tarafından da bu eser tahkik ve tahrîc edilerek, 2005 yılında Kahire'de dört cilt olarak baskıya sunulmuştur.

6. Tenvirü's-Sened fi İzâhi Rumûzi'l-Müsned

Bu eser ise Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *Müsned*'in şerhidir.³⁰ Kemâhî, bu eseri râvilere göre yeniden düzenleyerek şerh etmiştir.³¹ Kemâhî, bu eserini hicrî 1171 yılında tamamladığını ve yaşının yetmiş olduğunu kaydeder. O'nun bu eserinin, vefat ettiği yıl kaleme alıp bitirdiği en son eser olduğu anlaşılmaktadır.³²

7. Hâşiyetü 'alâ Tefsîri Süreti'n-Nebe' li'l-Beydâvi (Nûru'l-Ef'ide)

Bu eser, yapılan çalışmanın konusu olduğundan ve diğer bölümlerde de üzerinde detaylı bir şekilde durulacağından burada ayrıca tanıtılmasına gerek görülmemiştir.

24 M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 417.

25 Kostantiniyyî, İdâhü'l-meknûn zeylû Keşfi'z-Zünûn, 4: 610; Osman b. Yakub Kemâhî, el-Müheyye' fi Keşfi Esrâri'l-Muvatta' bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, thk. Ahmed Ali, 4 c. (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 1: 29.

26 Kemâhî, el-Müheyye' fi Keşfi Esrâri'l-Muvatta' bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, 4: 377-378.

27 Kemâhî, el-Müheyye' fi keşfi'l-esrâri'l-Muvatta', 518b.

28 Kemâhî, el-Müheyye' fi keşfi'l-esrâri'l-Muvatta', 1b-2a, 5a, 514b; Zeidan, Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi, 39, 105, 107.

29 Menekşe, Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze), 93.

30 Bağdâdî, Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, 1: 659; Kostantiniyyî, İdâhü'l-meknûn zeylû Keşfi'z-Zünûn, 3: 333.

31 İbrahim Hatipoğlu, "Müsned", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 102.

32 Zeidan, Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakup (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi, 44.

1. Hâşiye Geleneği: Teknik, Teorik ve Kavramsal Alan

1.1. Hâşiye'nin Kavramsal Alanı

Hâşiye (حاشية) kelimesi “haşv” (حشو) masterından türetilmiş bir isim olup,³³ çoğulu “hevâşî” (حواشي)dir.³⁴ Sözlükte: Devenin küçüğü,³⁵ yastık türü şeyleri pamuk ve benzeri şeyler ile doldurmak,³⁶ elbisenin parçası-kenarı,³⁷ gereğinden fazla söz söylemek³⁸ gibi manalara gelmektedir. Hâşiye, kendisi ile aynı kökten gelen “tahşiye” (تحشية): hâşiye yazmak, “muhaşşî” (محشئ): hâşiye yazan demek olup, hâmiş ve derkenar kelimeleriyle eş anlamlıdır.³⁹

Hâşiye kavramı, terim olarak çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Topuzoğlu'na göre hâşiye, “sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not”,⁴⁰ anlamına gelmektedir.

Demirci hâşiyeyi, “bir yazının veya kitap sayfasının kenarına yazılan açıklama, hâmiş, derkenâr, dipnot veya mektubun altına düşülen not. Bir tefsirin anlaşılması zor olan kısımlarını açıklamak maksadıyla kaleme alınan eserlerin ortak adı”,⁴¹ şeklinde tanımlamaktadır.

Çakan, hâşiyenin temelde şerh karakteri taşıdığını, fakat şerhe göre sınırlı boyutlara sahip olduğunu belirterek hâşiyeyi, “bir metnin veya şerhin muğlak yerlerini izah etmek için ‘Kavlühü’ ifadesiyle başlayan açıklamalardan oluşan kitaptır”,⁴² şeklinde tanımlamaktadır.

Maden ise hâşiyeyi, “genel olarak bir yazının veya kitap sayfasının satır aralarına, altına ya da kenarına yazılan açıklama, değerlendirme veya eksikleri tamamlamaya yönelik bilgiler; özel olarak da bir eserin anlaşılması zor olan kısımlarını açıklamak

33 İsmail b. Hammâd Cevherî, “Hşv”, es-Sıhâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye, thk. Ahmed Abd-ü'l-ğafûr Addâr, 6 c. (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyin, 1379/1959), 6: 2313.

34 Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebidî, “Hşv”, Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, thk. Mustafa Hicâzî, 40 c. (Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt, 1422/2001), 37: 431.

35 Cevherî, “Hşv”, 6: 2313; Mecdü'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, “Hşv”, el-Kâmûsu'l-muhid (Kahire: Dâru'l-hadis, 1429/2008), 367.

36 Cevherî, “Hşv”; 6: 2313; Ali b. Muhammed eş-Şerif Cürçânî, “Hşv”, Kitâbu't-ta'rîfât (Beyrut: Mek-tebetü Lübnan, 1985), 92; Firûzâbâdî, “Hşv”, 367; Zebidî, “Hşv”, 37: 431.

37 Cevherî, “Hşv”, 6: 2313.

38 Firûzâbâdî, “Hşv”, 367; Zebidî, “Hşv”, 37: 431.

39 Tefvik Topuzoğlu, “Hâşiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 419; Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 21-22 Ekim 2011) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 167-194, 169; Şükrü Maden, Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 36.

40 Topuzoğlu, “Hâşiye”, 16: 419.

41 Muhsin Demirci, Tefsir Terimleri Sözlüğü, 2. Baskı (İstanbul: İfav, 2011), 83.

42 İsmail Lütfi Çakan, Hadis Edebiyatı, 16. Baskı (İstanbul: İfav, 2015), 208.

maksadıyla kaleme alınan kitaplar”,⁴³ şeklinde genel ve özel olarak iki aşamada tanımlamaktadır.

1.2. Te'lif Türü Olarak Hâşîye

Belirli bir metne açıklama yazma geleneğinin, İslâm düşüncesi doğmadan önce başka milletler arasında kutsal kitapların yorumuyla başladığı ifade edilebilir.⁴⁴ Çünkü Semâvî kitaplar ve kutsal metinler başta olmak üzere dinî, felsefî ve hikemî eserler, kanunlar ve şiirler gibi metinler her ortamda anlaşılacak ve sahiplenilmek için hâşîye/şerh şeklindeki çalışmaların konusu olmuştur. İlkçağda Mezopotamya, Mısır, Grek bölgelerinde oluşan ve tüm Ortaçağ boyunca hâkimiyetini sürdüren bu güçlü gelenek,⁴⁵ İslâm düşüncesinin doğuşuyla birlikte İslâm ilim ve kültür havzasında da güçlü bir edebiyat geleneği haline gelmiştir.⁴⁶

Hâşiyelerin yazım türü olarak, ta'lîka ve şerhe kıyasla daha sonraki zamanlarda ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü ta'lîka ve şerhlerin ilk örnekleri hicrî III. ve IV. asırda karşımıza çıkarken,⁴⁷ hâşiyelerin ilk örneklerinin hicrî VI. ve VII. asırda kayda geçtiği görülmektedir.⁴⁸ Aynı şekilde hadis şerhleri hicrî III. asırda,⁴⁹ fıkıh şerhleri ise hicrî III. yüzyılın sonu ve IV. asrın başlarında ortaya çıkarken, fıkıh alanındaki hâşiyelere hicrî VII. asırda rastlanılmaktadır.⁵⁰ Arap edebiyatında hâşîye türü çalışmalar Memlûkler ve Osmanlılar döneminde yaygınlaşmıştır.⁵¹ Kelâm ilminde hâşiyeler hicrî VIII. asırdan sonra telif edilmiş,⁵² Tefsir ilminde ise hâşiyelerin yaygınlık kazanması hicrî VIII. ve IX. yüzyıllarda gerçekleşmiştir.⁵³

43 Maden, Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi Örneği, 37.

44 Topuzoğlu, “Hâşîye”, 16: 420.

45 İsmail Kara, İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşîye Meselesine Dair Birkaç Not, 5. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 15.

46 Maden, Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi Örneği, 38.

47 Sedat Şensoy, “Ta'lîkât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 508.

48 Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, 176.

49 Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 559.

50 Eyüp Said Kaya, “Şerh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 560.

51 Abdullah b. Uveykıl Selmî, “el-Mütûn ve'ş-şürûh ve'l-havâşi ve't-takrîrât fi't-te'llifi'n-nahvî”, Dübey (Dübâyi) el-Ahmediyye Dergisi 4 (1999): 245-273.

52 Mustafa Sinanoğlu, “Şerh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 565.

53 Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, 184; Maden, Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvi Örneği, 38-39.

Buradan hareketle hâşiyelerin ilim dalları kurulduktan yaklaşık iki asır sonra teşekkül ettiği söylenebilir.

1.3. Hâşiyelerin Te'lif Sebepleri

Hâşiyelerin bir yazım tarzı olarak benimsenip yaygınlaşmasında etkili olan söz konusu bir takım etkenlerin olması muhtemeldir. Herhangi bir eser te'lif etmenin sebepleri ile bir esere hâşiyeye yazmanın sebepleri arasında bazı ortak noktalar mevcuttur. İbn Haldun (ö. 808/1406), bir eser te'lif etmenin yedi sebebi olduğunu belirtmiş söz konusu maddelerden, en önemlileri olmakla beraber, hâşiyeye ve şerhin te'lif sebebini ikinci ve üçüncü maddelerde zikretmiştir.⁵⁴

Buna göre hâşiyelerin te'lif sebeplerinden birisi, yazılan eserlerde anlaşılmayan yerlerin açıklanması yani muğlak ibarelerin açıklığa kavuşturulması, bir diğeri ise yanlış olan veya yanlış anlaşılması muhtemel olan yerlerin düzeltilmesidir.

1.4. Hâşiyeye Çeşitleri

Şerh ve hâşiyelerin muhtevaları takip edilen metnin etrafında şekillenmektedir. Ana metnin *manzum* veya *mensur* oluşu hâşiyenin işlevini de belirlemektedir. Ana metin *manzum* bir eser ise mısraların anlamı açıklanmakta, kelime ve gramer açıklamalarına ise daha az yer verilmektedir. *Nesir* tarzında yazılmış bir eserin hâşiyelerinde veya şerhlerinde dil ve kelime izahları, gramer açıklamaları daha fazla yer tutmaktadır.⁵⁵ Hâşiyeye yazılan metin *özel bir alana* dair ise okuyucunun metin ile ilgili bazı hususlarda yetersiz kalabileceği düşünülerek bazı özel isim ve terimler, yabancı kelimeler ve kapalı ifadelerle yönelik açıklamalar fazlaca kullanılmaktadır.⁵⁶

54 İkincisi: (Araştırmacı bir âlim) önceki âlimlerin sözlerine, teliflerine vakıf olur. Bunların anlaşılmasını muğlak olarak bulur. Bunları anlama hususunda Allah kendisine bir zihin açıklığı verir. Belki bu hususlar başkalarına da muğlak ve anlaşılmasız gelir diye diğeri için onları beyan etmeye heves eder. Tâ ki fayda buna müstahak olana vasil olsun. Akli ve nakli (ilimlere dair olan) kitapların (şerhlerle ve tefsirlerle) beyanı için tutulan yol budur ve bu (eser vermede) şerefli bir sahadır. Üçüncüsü: Sonradan gelen bir âlim, ifadesi itibariyle her tarafa nam salan ve fazileti cihetinden ünlü olan evvelki âlimlerden birinin sözleri arasında bir hataya ve galata rastlar. Hiçbir şüpheye yer vermeyen apaçık bir burhana dayanarak bunun hata olduğunu kesinlikle tevsik ve ispat eder. Sonra bu hususu kendinden sonrakilere de ulaştırmak arzusunda bulunur (Bu maksatla istidrak, tenkit ve tashih gayesiyle eser yazar). Çünkü önceki te'lifin çağlar boyu her tarafa yayılmış olmasından müellifin şöhreti ve halkın onun bilgilerine güvenmeleri sebebiyle sözü edilen galatın ve hatanın silinmesi ve sökülüp atılması mümkün olmaz. Bu yüzden sonraki mel-lif, bu hataları sonradan gelen araştırmacılar onlarla ilgili izahata vakıf olsunlar diye kitaba tevdi eder. İbn Haldun, Mukaddime, 2 c. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 2: 1278.

55 Nihat Uzun, İslâm Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri -Şihâbüddin el-Hafâcî'nin el-Bey-dâvî'ye Eleştirileri- (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13.

56 Maden, Tefsirde Hâşiyeye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvî Örneği, 42.

Şerh/hâşiye, üslûp açısından üç çeşittir:

1) Metnin başında “kâle” (قال) şerhin başında ise “ekûlü” (أقول) ifadesinin yer aldığı şerh: Bazı nüshalarda metnin tamamı yazılmakta, bazılarında da metin ve şerh birbirinden ayrılmaksızın birlikte yazıldığı için ayrıca metin yazılmamaktadır.

2) “Kavlühû” (قوله) ifadesiyle şerh: Metnin sadece şerhe konu olan bölümünün verildiği ve tamamının ise hamîşte, sayfa başında veya satır aralarında yazıldığı şerh türüdür.

3) Metin ve şerhin mezc edilerek birarada verildiği şerh: Bu tür şerhlerde metin ve şerh “mim” (م), “şin” (ش) harfleriyle veya metin üzerine çekilen çizgiyle ayırt edilmektedir.⁵⁷

1.5. Tefsirde Hâşiyecilik

İlk tefsir hâşiyelerinin görülmeye başlandığı dönem, hicrî VI. yüzyılın ortalarıdır.⁵⁸ Kur'ân-ı Kerim tefsirleri, Kur'ân ilimlerini ele alan çalışmalar, Kur'ân tarihleri ve kıraat tarihine dair eserler, tefsir ilminin te'lif türleri arasında bulunmaktadır. Hacim olarak büyük olan tefsirler üzerinde yapılacak şerhler, hacmi daha da arttıracığı endişesiyle, bu tür tefsirler üzerine şerh çalışmaları yok denecek kadar azdır. Bu nedenle tefsirler üzerinde daha çok muhtasar, hâşiye ve ta'lik çalışmaları tercih edilmiştir.⁵⁹

Maden, üzerine ilk defa hâşiye yazılmış olan tefsirin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*⁶⁰ adlı eseri olduğunu zikrederken, Abay ise, Fazl b. Hasan et-Tabersi'nin (v. 550/) *el-Kâfiş-Şâf mine'l-Keşşâf*⁶¹ isimli eseri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Abay, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî'nin (ö. 791/1388) h. 738/1381 yılında Çandarlı Kara Halil'e ithâfen yazdığı *Keşşâf Hâşiyesi*'nin Osmanlı'da yazılan ilk hâşiye⁶² olduğunu dile getirmektedir.

VII/XIII. asırda yazılan tefsir hâşiyelerin sayısı beş civarında iken, VIII/XIV. y.y'da bu sayı yirmi beşi geçmiş, IX/XV. asırda elli sekize yükselerek, tefsir hâşiyelerinin iyice yaygınlık kazandığı dönem olmuştur. X/XVI. asırda da bu sayı yüz yirmi ikiye çıkararak artan bir seyir izlemiştir. XI/XVII. asırda nisbeten durağan bir seyir izleyen hâşiye te'lifi yüz yedide kalmasına rağmen, hâşiyecilik tefsir alanında

57 Mustafa b. Abdillâh Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2 c. (Bağdat: Meketebetü'l-Müsennâ, 1941), 1: 38; Ayrıca bk. Habeşi, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşi*, 1: 9-10.

58 Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, 176.

59 Abdülhamit Bırışık, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 558.

60 Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvi Örneği*, 50.

61 Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, 183.

62 Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, 184.

hem nicelik hem de nitelik itibariyle doruğa ulaşmış, bu dönemde Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli tefsiri üzerine çok geniş bir hâşiyeler literatürü oluşturulmuştur. XII/XVIII. asırda doksan altıya, XIII/XIX. asırda ise kırk dörde düşerek, tefsir hâşiyelerinin sayısında bir azalma olduğu görülmektedir. Bu sayı, XIV/XX. asırda daha bariz bir şekilde on dörde düşmesine rağmen bu dönemde de tefsir hâşiyeleri kaleme alınmaya devam etmiştir.⁶³

Tefsir hâşiyelerinin, kapsam açısından tam hâşiyeler, eksik hâşiyeler, sûre hâşiyeleri, âyet hâşiyeleri ve dibâce/mukaddime/hutbe hâşiyeleri şeklinde beş grupta yazıldıkları görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'in baştan sona kadar tefsir edildiği eserlerin bütününe içine alacak şekilde yazılmış olan hâşiyeler **tam hâşiyeler** olarak kabul edilmektedir. Şeyhzâde Muhyiddin el-Kocevî, Şehâbeddin el-Hafâcî ve Konevî İsmâil Efendi'nin Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli tefsirine yazdıkları hâşiyeler bu kısma girmektedir.

Bazı müelliflerin aşırı derecede yaşlanması, ömürlerinin vefa etmemesi, hâşiyeler müellifinin bilerek eserini tamamlamaması, hâşiyelerin bir bölümünün kütüphanelerde kaybolması veya müstensihler tarafından eserin bütününe istinsah edilmemesi gibi nedenlerden dolayı bitirelemeyen hâşiyeler de **eksik hâşiyeler** olarak adlandırılmaktadır. Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Envâru't-Tenzîl*'e Bakara sûresinin 142. âyetine kadar yazmış olduğu hâşiyeler tam olmayıp eksik hâşiyeler olarak sayılmaktadır.⁶⁴

Kur'ân'daki belirli sûreler üzerine yapılan hâşiyeler çalışmalarına, **sûre hâşiyeleri** denmektedir. Tefsir hâşiyelerinin önemli bir yekûnu sûre hâşiyelerinden oluşmaktadır. Sûre hâşiyelerinin çoğu Amme cüz'ü üzerine kaleme alınmıştır. Ayrıca En'âm, Fâtiha, İhlas, Bakara-Âl-i 'İmrân (Zehrâveyn), Yâsîn ve Mülk sûrelerine hâşiyeler yazılmıştır. Sayıları az olmakla beraber A'raf, Hûd, İsrâ, Kehf, Tâhâ, Fetih, Bürûc, Kadr ve Felak sûreleri için de hâşiyeler türü çalışmalar yapılmıştır.⁶⁵

Sadece bir âyet veya âyetin bir kısmı ile ilgili yazılan hâşiyeler türüne de **âyet hâşiyeleri** denmektedir. Tefsir hâşiyelerinden âyet hâşiyesi şeklinde te'lif edilen eser türü yok denecek kadar azdır. Genellikle bu tür eserler, ilme katkı sağlama veya müderrislikte tayin/terfi amacıyla yazılan risâle türü çalışmalardır. Âtûfî'nin, talebelerinden gelen yoğun istek üzerine Beydâvî'nin (Mülk, 67/11) {فسحقا لأصحاب السعير} âyetinden yola çıkarak kaleme almış olduğu eser, bu türün örneklerindedir.⁶⁶

63 Maden, Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği, 63-64; Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri", 184.

64 Maden, Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği, 79-80.

65 Maden, Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği, 81-83.

66 Maden, Tefsirde Hâşiyeler Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği, 84.

Tefsirlerin sadece mukaddimelerine yazılan hâşîye türü eserlere de **dîbâce/hutbe hâşiyeleri** denmektedir. İbn Kâvân Bedrüddin Hasan el-Geylânî'nin (v. 889/1485) *Hâşîye 'alâ Hutbeti Tefsîri'l-Beydâvî*, adlı eseri dîbâce bölümüne yazılmış hâşîye türü bir eserdir.⁶⁷

1.6. Beydâvî'ye Yazılan Hâşiyeler

Osmanlı medreselerinde, Arapça (sarf, nahiv, belâgat, vs.), Tefsir, Hadis, Fıkıh (İslâm Hukuku), Kelâm ve Mantık gibi dersler okutulmaktaydı.⁶⁸ Osmanlı medrese programlarında tefsir ilminin en üst ve nihai noktada yer almasından dolayı, Tefsir ilmine, alet ilimlerinin ve diğer dinî ilimlerin tedrisinden sonra geçilirdi.⁶⁹

Osmanlı medreselerinde, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil, el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve Celâleyn Tefsiri* gibi te'lifler, tefsir alanında en çok okunan eserler olmuştur. Râgıb'ın *Müfredât* ve Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsirlerinden faydalanılarak hazırlanan *Envâru't-Tenzil* isimli eserin medreselerde meşhur olmasının sebebi, sade oluşundan kaynaklanırken, *Keşşâf*'in tercih edilmiş sebebi ise gereksiz söz ve uzatmalardan uzak olması, hikâye ve İsrailiyata yer vermemesi, edebî sanatları incelik kullanmasından dolayıdır.

Şerh ve hâşîye geleneğini icat ve ihdas eden, Osmanlı uleması değildir. Bilakis bu gelenek Osmanlılara tekaddüm eden zamanlarda zuhur etmiş ve dolayısıyla Osmanlı uleması tarafından da benimsenmiştir.⁷⁰ Osmanlı döneminde te'lif edilen tefsir çalışmaları içerisinde hâşiyecilik yaygındır. Bu dönemde yazılan müstakil tam tefsirler ile sûre ve âyet tefsirlerine Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve özellikle de Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil*'i üzerine yazılan hâşiyeler daha büyük bir yekûn tutmaktadır. Tefsir sahasında *Envâru't-Tenzil* üzerine yapılan iki yüz elli civarındaki şerh, hâşîye ve ta'lik türü çalışmaların sadece altmış kadarı Osmanlı

67 Maden, Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî Örneği, 85. Ayrıca *Envâru't-Tenzil* üzerine yazılı olan tüm hâşiyeler için bk. Habeşi, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşi*, 1: 310-343; Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası", 257-299.

68 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46, 33.

69 Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhulislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Hâşîye-i Sûre-i Mülk 'ale'l-Kâdî el-Beydâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, ed. Bilal Gökçür, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçür (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 57-89, 57; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 40.

70 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 86.

alimlerine aittir.⁷¹ Osmanlı medreselerinde tefsir derslerinde bu eserler hâşiyeleri ile birlikte okutulmuştur.⁷²

Osmanlı tefsirciliği denilince akla ilk gelen Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vî'l* adlı eseridir.

Envâru't-Tenzîl adlı eser, dirâyet tefsirleri içerisinde orta hacimde olan, rivâyet ve dirâyet metotlarının bir arada kullanıldığı tefsir metinlerinden birisidir. Beydâvî, Arap dili kurallarına uygun olarak âyetleri kısa ve özlü bir biçimde tefsir etmiş, açıklamalarında sarf, nahiv, lügat, mantık, belâgat, kıraât, tarih ve kelâm gibi ilimleri ustaca kullanmıştır.⁷³ Bedreddîn Münşî (ö. 1001/1593), Beydâvî'nin ilimdeki vukûfiyetini şu beyitlerle dile getirmiştir:

أولوا الأبواب لم يأتوا بكشف قناع ما يتلى
ولكن كان للقاضى يد بيضاء لا تبلى

“Akıl sahipleri okunan Kur’ân’ın örtüsünü açabilecek bir şey getiremedi. Ancak Beydâvî’nin sönmeyecek bir yed-i beyzâsı (parlayan eli) vardır.”⁷⁴

Beydâvî'nin en çok istifade ettiği kaynaklar arasında Zemahşeri'nin *Keşşâf*’ı, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*’ı ve Râğıb el-İsfehânî'nin *Müfredât*’ı bulunmaktadır. Beydâvî, *el-Müfredât* ile kelimelerin iştikakından; *Mefâtihu'l-Gayb* ile fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimlerinden; *el-Keşşâf* ile de Kur’ân’ın i’câz vecihlerinden, lugat ve belâgat kaidelerinden, lafız ve terkiplerin tahlilinden, sûrelerin faziletlerine dair rivâyetlerden istifâde etmiştir. *Envâru't-Tenzîl*, bazı âlimler tarafından Beydâvî'nin *Keşşâf*’tan fazlasıyla yararlanmasından dolayı, *Keşşâf*’ın bir özeti olarak kabul edilmiştir.⁷⁵

Envâru't-Tenzîl üzerine şerh, hâşiyeler ve ta’lik tarzında gerçekleştirilen çalışmaların sayısı iki yüz elliden fazladır. İbn Temcîd (ö. 890/1485), Sa’dî Çelebi (ö. 945/1538),

71 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 8. Baskı (Ankara: Fecr, 2017), 647; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 86.

72 Maden, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhulislam Sa’dî Çelebi’nin (ö. 945/1539) Hâşiyeler-i Süre-i Mülk ‘ale’l-Kâdî el-Beydâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-”, 60; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 41.

73 Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 3 c. (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 1: 211; Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1: 186; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 647; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 14. Baskı (İstanbul: İfav, 2012), 165-166; İsmail Cerrahoğlu, “Envâru’t-Tenzîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 260.

74 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1: 215; Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1: 186; Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, *Divan* 1 (1991): 249-303, 252.

75 Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1: 211-212; Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1: 186; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 648; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 166; Cerrahoğlu, “Envâru’t-Tenzîl”, 11: 260.

Şeyhzâde (ö. 950/1543), Abdülhakîm es-Siyalkûtî (ö. 1067/1485) ve Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) tarafından yapılan hâşiyeler, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Şeyh Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), Muslihuddin Muhammed Kârî (ö. 977/1569), Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563) ve Sadruddin Şîrvânî (ö. 1020/1611) tarafından te'lif edilen ta'likler, *Envârü't-Tenzîl* üzerindeki çalışmalarının en meşhurları arasında yer almaktadır.⁷⁶

Ayrıca Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (ö. 874/1469) bu eseri ihtisâr etmiş, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) *el-Fethu's-Semavî fî Tahrîci Ehâdisi'l-Beydâvî* ve Himmetzâde Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkî de (ö. 1175/1761) *Tuhfetü'r-Râvî fî Tahrîci Ehâdisi'l-Beydâvî* adlı eserlerinde *Envârü't-Tenzîl*'de bulunan hadislerin tahrîcini yapmıştır.⁷⁷

1.7. Nûru'l-Ef'ide'nin Hâşiyeye Türü ve Özellikleri

Esas metnin sistematîğini takip etmek zorunda oldukları için hâşiyeye türündeki eser sahibi müelliflerin, kendilerine ait bir sistematikleri bulunmamaktadır. Ayrıca “kavluhû” ifadesiyle metne işaret etmekle yetinip, kaynak veya esas metnin tamamını çoğunlukla kullanmamaktadırlar.

Hâşiyeler anlam bakımından birbiriyle bağlanmış *üst*, *orta* ve *alt metin* olmak üzere üç farklı metinden meydana gelmektedir. Tefsir metinleri açısından bakıldığında âyet-i kerîmeler üst, bunları izah eden tefsir metinleri orta ve tefsir metinlerini açıklayan hâşiyelerde alt metin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kemâhî, *Nûru'l-Ef'ide* adlı hâşiyesinde sûrelerin tefsirini, kendisine ait bir sistematikde değil, Beydâvî'nin esas metninin sistematîği ile yapmaktadır. Müellifin önce Beydâvî'nin sözlerini nakletmesi, sonra kendi görüşlerine yer vermesi hasebiyle hâşiyesinde memzûc/karışık şerh denilen “metin içi” hâşiyeye tarzını, yine Beydâvî'ye ait metnin tamamını zikretmiş olmasıyla da hâşiyeye yönteminden çok şerh yöntemi sayılabilecek memzûc yöntemini kullanmış olduğunu göstermektedir. Üst metin olan Kur'ân âyetlerini açıklayan orta metnin tamamının verilip daha sonra orta metnin de alt metinlerle açıklanması yani kendi görüşleri ile verilmesi, hâşiyeyi yekpare bir metin örgüsüne bürümektedir. Yine iki metni tamamlayıcı şekilde birbirine eklemekte ve tam bir tefsir metni görünümü vermektedir. Ayrıca Kemâhî'nin, eserinde zaman zaman Beydâvî'nin orta metinlerini açıklamakla

76 Bk. Habeşî, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî*, 1: 310-343; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 215; Kati'p Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 186-189; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 648-649; Cerrahoğlu, “*Envârü't-Tenzîl*”, 11: 261; Maden, “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhulislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Hâşiyeye-i Sûre-i Mülk 'ale'l-Kâdi el-Beydâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-”, 60-61.

77 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 649; Cerrahoğlu, “*Envârü't-Tenzîl*”, 11: 261.

kalmayıp üst metin olan âyetlerin manaları hakkında da açıklamalarda bulunması kendi eseri olan *Nûru'l-Ef'ide*'sini hâşiye türü eserden yarı tefsir eseri düzeyine taşıdığını göstermektedir.⁷⁸ Bütünüyle düşünüldüğünde bu esere “*şerh görünümlü hâşiye*” denilmesi daha yerinde olacaktır.

Hâşiye türü eserlerde orta metin ile alt metinleri birbirinden ayırmak için esas metin denilen orta metinlerin başında kullanılan “kavluhû” lafzı veya üzerine çekilen çizgi, hâşiye türü eserlerin özelliklerinden birisidir. Kemâhî, çoğunlukla Beydâvî'nin metinlerinin başına “kavluhû”, metinlerinin üzerine ise devamlı bir şekilde çizgi çekmek suretiyle bu ayrımı sağlamış olmaktadır. Bu şekilde yapmasının nedenini ise şöyle ifade etmektedir: “...Eseri mutâlaa eden kişinin *Esrârü't-Tenzîl'e* kısa zamanda ulaşması hususunda kolaylık olması için âyet-i kerîmeleri kırmızı mürekkebe ile, *Kâdî'nun* tüm ibârelerini(n)/metinlerini(n) de (üstüne) siyah çizgi çekerek yazdım.”⁷⁹

2. Kemâhî'nin Tefsir İlmindeki Yeri / Tefsirciliği

Tefsirler, genel olarak rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

Rivâyet Tefsiri (me'sûr/naklî): Bazı âyetlerin, Kur'ân'daki başka âyetlerle, Hz. Peygamberin, sahâbenin, tâbî'ûnun sözleriyle açıklanmasıdır.⁸⁰ Rivâyet tefsirinde, gerek Hz. Peygambere gerekse sahâbî ve tabî'ûna isnad edilen rivâyetler bulunduğundan, rivâyet tefsirinin zayıf noktaları ortaya çıkmaktadır. Bu zayıf noktalar, uydurma haberlerin çokluğu, İsrâiliyatın girişi ve isnadların hazfi şeklinde üç grupta kendini göstermektedir. Rivâyet tefsirlerinde âyetlerin manaları, kıraât vecihleri, muhkem ve müteşâbihler, nüzül sebepleri, nâsîh-mensûh ve Arap şiiri gibi konular ele alınıp incelenmektedir.⁸¹

Dirâyet Tefsiri (re'y/ma'kûl): Rivâyetlerle yetinmeyip, dil, edebiyat, din, mezhep ve çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsirlerdir.⁸²

2.1. Rivâyet Tefsiri Açısından

Âyetin Âyetle Tefsiri

Kemâhî, Nebe' sûresindeki {يَتَسَاءَلُونَ} ifadesini, “Mekkeli müşriklerden bir kısmının öldükten sonra dirilmeyi inkar ettiklerini, bir kısmının ise şüphe

78 Abay, “Kemâhî'nin Tefsir İlmine Katkıları”, 784-785.

79 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 2a.

80 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 48; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 524; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 9. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993), 228.

81 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 48-50; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 601; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 229; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 125-128.

82 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 50; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 152.

içerisinde olduklarını” En’âm sûresinin 6. ve Fussilet sûresinin 41. âyetleriyle tefsir etmiştir.⁸³ Aynı şekilde, Nâs sûresinde geçen “*Hannâs*” (حناس) kelimesinin bir manasının da “rücu etmek”, “geri kalmak”, “gizlenmek” manasına geldiğini, Tekvîr sûresinin 81. âyetini örnek göstererek âyeti âyetle tefsir etmiştir.⁸⁴

Âyetin Hadisle Tefsiri

Müellif, Tekâsür sûresindeki {ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ} “âhirette bütün nimetlerin hesabının sorulacağıınının” ifade edildiği ayetteki (et-Tekâsür 102/8) “*nimet*”ten kastın “*sıhhat ve boş vakit*” olduğunu “*iki nimet vardır ki insanlardan çoğu bunlardan habersizdirler: sıhhat ve boş vakit*” hadisiyle tefsir etmiştir.⁸⁵ Fakat bu Âyet için Allah’ın, insanı bütün nimetlerden hesaba çekeceği şeklinde bir tefsir yapılması daha doğru olur.⁸⁶

Âyetin Sahâbe, Tâbi’ün ve Etbâ’u’t- Tâbi’in Kavliyle Tefsiri

Kemâhî, Fecr sûresinde geçen {وَالْفَجْرِ} âyetini (el-Fecr 89/1), İbn Abbâs’ın, “fecr, her gün bilinen sabahtır” sözüyle tefsir etmiştir.⁸⁷

Kemâhî, Ğâşiye sûresindeki {فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ} ifadesinde (el-Ğâşiye 88/10) geçen “*yüksek*” (عالية) kelimesini, Atâ b. Ebî Rebâh’ın “derece, gökyüzü ve yeryüzü arasındaki yükseklik gibidir” sözüyle tefsir etmiştir.⁸⁸

İsrâiliyyât

Kemâhî, âyetlerin tefsirini yaparken isrâiliyyât türü rivâyetleri kullanmaktan çekinmemiştir. Örneğin Kemâhî, Şems sûresinde geçen {نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا} ifadesi (eş-

83 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 5a.

84 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 347b;

diğer örnekler için bk. 7a, 8b, 9b-10a, 13a, 15a, 18b, 27a, 29a, 33a, 38b, 39a, 39b, 41a, 47a, 69a, 73a, 78b, 80a, 81a, 81b, 92a, 92b, 93b, 97a, 98b, 104b, 109a, 115b, 117a, 117b, 120b, 122a, 122b, 123a, 123b, 125a, 130a, 140a, 167b, 170b, 181a, 183b, 188a, 198a, 201b, 211b, 225a, 233a, 242a, 250b, 271a, 276a, 276b-277a, 278a, 290b, 292b, 293a, 294b, 296a, 296b, 298a, 299b, 302a, 314a, 315a, 327a, 340a.

85 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 299a-299b;

diğer örnekler için bk. 13a, 14b-15a, 16a, 26a, 32a-32b, 35b, 39a, 73a, 75a, 93a, 96b, 97b-98a, 100b-101a, 104b, 109b, 129, 163b, 167a, 183a, 196a, 248a, 250a, 254b, 257b, 265b-266a, 268a, 285a, 294b-295a, 295b, 300b, 301a, 341b.

86 İbn Cerîr Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an te'v'ili âyi'l-Kurân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, 26 c. (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 24: 602.

87 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 181a;

diğer örnekler için bk. 18a, 35a, 75b, 77a, 78a, 83a, 104b, 113a, 116b, 119b, 120b, 158b, 190a, 203a-203b, 248a, 267b-268a, 288a, 293a-293b, 299b, 309b.

88 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 174a; diğer örnekler için bk. 35b, 68b-69a, 73b, 92b, 115a, 115-116a, 119a, 123a, 124b, 159a, 181b, 195b, 201a, 207a-207b, 273b, 296a, 341b.

Şems 91/13) ile alakalı olarak, Mukâtil b. Süleyman'ın “cennette hayvanlardan on tane vardır. Salih'in devesi, İbrahim'in koçu, İsmail'in keçisi, Musa'nın sığırtı, Yunus'un balığı, Üzeyr'in eşeği, Süleyman'ın karıncası, Belkıs'ın hüdhüdü, Peygamberimizin devesi ve -Allah bu köpeği koç şekline sokacaktır- Ashâb-ı kehf'in köpeği,⁸⁹ rivâyetini ilmî açıdan temellendirmeden kullanmıştır.⁹⁰

Kıraat olgusu

Kemâhî, hâşiyesinde kıraât ile ilgili olarak, âyetlerdeki kelime okunuşlarına, sahih ve şaz kıraâtlara, kıraât imamlarına ve okunuş farklılıklarından meydana gelen anlam değişiklikleri gibi çeşitli durumlara dikkat çekmiştir. Örneğin Nebe' sûresindeki {جَزَاءٍ وَوَقَاتٍ} âyetinde (en-Nebe' 78/26) geçen “vifâken” (وَفَاتٍ) kelimesinin “viffâken” (وَفَاتٍ) şeklinde şeddeli okunduğunu ve bu okunuşun şaz kıraât olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Arap Şiiri

Cahiliye Arap şiiri, tefsir ilmi için önemli bir kaynaktır. Şiirler, âyetlerde geçen kelimelerin iştikâkları ve anlamlarının tespitinde istişhâd için kullanılır. Örneğin Kemâhî, Nebe' sûresindeki {وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا} âyetinde (en-Nebe' 78/28) geçen “kizzâben” kelimesinin, şeddesiz “kizâben” (كِذَابًا) şeklinde okunabileceği konusunda Aşâ'nın şiirinden istişhâda bulunmuştur. Şiirin sonundaki vezin şekline dikkat çekerek fazla bilgi elde etmek isteyenlerin “Arûz” ilmine müracaat etmelerini söylemiştir.⁹²

2.2. Dirâyet Tefsiri Açısından

Arap Dili ve Belâğâtı

Dirâyet tefsirinde kullanılan yöntemlerden birisi de dil tahlilleri yapmaktır. Lugât, iştikâk, sarf ve nahiv gibi dile ait konularda geniş tahliller yapmak,

89 İsmail Hakkı, Tefsiru rûhi'l-beyân, 10 c. (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 5: 174.

90 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 222b; diğer örnekler için bk. 29a-29b, 48b, 134b, 158a, 188b-189a, 271b-272a, 283a.

91 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 22a; diğer örnekler için bk. 4b-5a, 6a, 7a, 12a-12b, 13a, 16b, 19a, 22b, 23a, 24b, 27b, 29a, 29b-30a, 43b-44a, 46b, 47a, 54b, 59a, 60b, 61a, 63b, 81b, 89b-90a, 96a, 110b, 115a, 116a, 117b, 119a, 123b, 126b, 143b, 144a, 146b-147a, 156a, 158a, 169a, 172a, 174a, 178a, 183b, 184a-184b, 188a, 193a, 194a, 194b, 198b, 199b, 208b, 209a, 210b-211a, 224b, 241a, 249b, 266b, 274a, 280a, 283a-283b, 286a, 291a, 291b, 292a, 291b-29a, 298b, 304a, 304b, 305a, 306a, 308b, 309a, 311b, 312a-312b, 313b, 315a, 316b-317a, 323a, 328a, 328b, 330b, 331b, 335a, 337b, 344b.

92 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 23a; diğer örnekler için bk. 13b, 23b, 77b, 116b, 119b, 125b, 131a, 132a, 136a-136b, 137a, 141a, 157b, 157b-158a, 177a, 185b, 206a, 235a, 239a, 248b, 252b, 289b, 304a, 306b-307a, 311b, 314a, 328a, 329b, 330a, 343a, 343b.

Kemâhî'nin başvurduğu konuların başında gelmektedir. Örneğin Kemâhî, Âdiyât sûresinde geçen “hussile” (حَصْل) kelimesinin tahlilini yaparak, kök anlamları üzerinde durmuş ve “tahsîl” (تَحْصِيل) kelimesinin aslının; kabuktan özün, maden taşından altının, samandan buğdayın, süttten yağın çıkartılması gibi, örtülü olan şeyin ortaya çıkartılması olduğunu ifade etmiştir.⁹³

İştikak bir kelimenin kök bilgisini bulmaktır. Örneğin Kemâhî, Abese sûresindeki {ثُمَّ إِذَا سَاءَ أَشْرُهُ} âyetinde (Abese 80/22) geçen “enşere” (أَنْشَرَ) kelimesinin kök sülâsisinin “neşere” (نَشَرَ) olduğunu ve her iki kelimenin de “ihya” (إِحْيَا) anlamına geldiğini izah etmiştir.⁹⁴

Kemâhî, bazen metin içerisinde geçen kelimeleri sarf yönünden de incelemiştir. Örneğin Nebe' sûresinde geçen “amme” (عَم) kelimesinin aslının “an mâ” (عَنْ مَا) olduğunu, istifhâm edatının başına harf-i cer geldiğinde istifhâm edatında bulunan “elif”in düştüğünü açıklamıştır. Daha sonra “anme” (عَنْم) olan kelimedede “nun” ve “mim” harflerinin mahreçlerinin mutekârib olmasından dolayı “nun” harfinin “mim”e dönüştürüldüğünü ve iki aynı cins harf “mim”lerin yan yana gelmesinden dolayı kelimenin idğam edildiğini ve kelimenin son şeklinin “amme” (عَم) olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

Yine Kemâhî, metin içerisinde bazı cümlelerin i'râblarını yaparak, cümlenin öğelerini tespit etmiş ve tahlil etmeye çalışmıştır. Örneğin Kemâhî, Nebe' sûresindeki {ذَلِكَ الْيَوْمِ الْحَقِّ} âyetinin (en-Nebe' 78/39) i'râbı hakkında bir takım i'râb şekillerinin olduğunu ifade ederek, “zâlike'l-yevmü'l-hak” ifadesini farklı şekillerde öğelerine ayırarak tahlil etmiştir.⁹⁶

93 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 291a; diğer örnekler için bk. 4a, 6b, 10a, 10b, 11a, 11b, 13a, 13b, 15b, 17b, 21b, 22a, 26b, 36b, 52a-52b, 64b, 65a, 70b, 72b-73a, 75b, 79a, 85a, 89a, 89b, 95b-96a, 100a, 102b, 108b, 109b, 113a, 114a, 114b, 119b, 120a, 122a, 124a, 125b, 126b, 135b, 136a, 142b, 144a, 148a, 158b, 171a, 183a, 189b, 192a, 194a, 203a-203b, 204b, 206a, 206b, 208b-209a, 211a-211b, 220b, 221b, 223a, 225a, 226a, 227b, 230b, 231b, 234a, 235a, 241a, 241b-242a, 244b, 245a, 250a, 251a, 251b, 252a, 256a, 266a, 277a, 278b, 283b, 288a, 288b, 291a-291b, 292a, 292b, 293a, 293b-294a, 303a, 307a, 309a.

94 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 70a-70b; diğer örnekler için bk. 7a, 7b, 8a, 18a, 19b, 27a, 28b, 29a, 33a, 38b, 39a, 39b, 45a, 46b, 64a-64b, 66b, 67a, 67b, 72b, 74a, 78a, 84b, 92b, 105b, 111b-112a, 120b, 121a, 124b, 125a, 129b, 138a-138b, 144b, 145a, 145b, 147b, 148a, 150b, 152b, 153a, 166b, 167b, 170b, 172a, 172b, 173a, 175a, 175b, 180-180b, 190b, 193b, 194a, 194b-195a, 200b, 203b, 219a, 225b-226a, 227a, 242a, 251a-251b, 256a, 261b, 263a, 267b, 276a, 278b, 283b, 286a, 290a, 294a, 294b, 309b-310a, 311b-312a, 317a, 322a, 338b, 341a, 347b.

95 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 1a; diğer örnekler için bk. 2b, 9a, 12b, 13b, 14a, 18a, 18b, 22a, 24b, 36a, 64b, 124b, 125b, 173b, 180a, 208b-209a, 210b, 220b-221a, 229a, 230a, 274b, 288b, 294b.

96 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 33a; diğer örnekler için bk. 3a, 4b, 5a, 5b, 6a, 6b, 10a, 11b, 12a, 13a, 13b, 14a, 14b, 16b, 17a, 17b, 19a, 20a, 21a, 21b, 22b, 23a, 26b, 28a, 32a, 34a, 35a, 36a, 37a, 37b, 41a, 41b, 42a, 42b-43a, 44a, 44b, 45b-46a, 46b, 47a, 48a, 48b, 50a, 50b-51a, 54a, 55a-55b, 56a, 57b, 58a, 58b, 60b, 62b, 63a, 64b, 66a, 68a, 68b, 69b, 71a, 71b, 74a, 77a, 81a, 83b, 88b, 89b, 91a-91b, 92b, 93a, 93b, 94b, 96b, 99a, 99b, 100a, 101b, 102a, 102b, 102b-103a, 104a, 104b, 107a, 109a, 111a, 111b,

Müellif, bazen harf-i cerlerin âyette veya metinde ifade ettiği anlamlar üzerinde durmuş ve başka harf-i cer ile kullanılması durumunda mana üzerinde meydana gelen değişikliklere dikkat çekmiştir. Örneğin Fecr sûresindeki {وَجِيءَ} وَجِيءَ } أَيَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ } âyetinde (el-Fecr 89/23) “bi cehenneme” ifadesindeki “bi” (ب) harf-i cerrinin “fi” (فِي) (içinde) anlamına geldiğini, fiili müteaddi yaptığını ve lazım fiilinin müteaddiye çevrilmesinden dolayı “cîe (جِيءَ) fiilinin de meçhul olarak kullanıldığını izah etmiştir.⁹⁷

Müellif, yer yer balâgat konularına da değinmiştir. Sözlükte varmak, ulaşmak anlamlarına gelen belâgat kavramı, ıstılâhta; hem sözün hemde mütekellimin vasfı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı **kelâmın belâgatı** bir sözün hem kusursuz hem de durumun gereğine uygun olması, **mütekellimin belâgatı** ise mütekellimin meramını fasih sözle açıklayabildiği bir kabiliyetinin olması şeklinde ifade edilmektedir.⁹⁸

Hacımüftüoğlu ise, belâgat ilmini; “*İnsanoğlunun en ayırıcı niteliği olan beyanı, mukteza-i hal gerekçesiyle psikolojiyi, lafızî ve manevî güzellikler tespitiyle de estetiği kapsamina alan belâgatın, farklı farklı meslek erbabının anlayış ve seviyesine göre fitri olarak insanlık ailesinin uygulaya geldiği bir sanat olduğu söylenebilir*”⁹⁹ şeklinde tarif etmektedir.

Belâgat ilmi, meânî, beyân ve bedî’ olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

Meânî: Kelamın müktezâyı hale uygunluğunun usûl ve kaidelerini inceleyen bir ilim dalıdır.

Beyân: Herhangi bir mananın farklı uslûp ve şekillerle ifade edilmesini öğreten bir ilim dalıdır. Teşbîh, istiâre, mecâz ve kinâye gibi konuları ihtiva eder.

Bedî’: Bir takım söz sanatlarını kullanmak suretiyle lafız ve manaların süslenmesi, kelamın güzelleştirilmesi ile ilgili bilgileri inceleyen bir ilim dalıdır.¹⁰⁰

113b-114a, 119a, 119b, 121b, 122a, 122b, 124a, 124b, 128b, 132a, 132b, 135a, 136a, 136b, 138a, 139a, 141a, 142b, 146a, 147a, 147b, 148a, 150b, 151a, 153a, 155a, 156a, 162b, 166b, 170a, 170b, 171a, 177a, 177b, 178a, 178b, 182a, 186b, 189a, 191b, 196a-196b, 197b, 201b, 202b, 203a, 205a, 207b, 208a-208b, 211a, 213a-213b, 214b, 216a, 225b, 226a, 229a, 232a, 237b, 238a, 238b, 239a, 243a, 246b, 251b, 252b, 253b, 255a, 256a, 258a, 260a, 262a, 266b, 268b, 269b, 272b, 273a, 273b, 276b, 278a, 278b, 280b, 284b, 285a, 288a, 289a, 290b-291a, 291b, 292a-292b, 294a, 295a, 297a, 303a, 304b, 310b, 312b, 313b, 317a, 321b, 332b, 335b, 339a, 347a.

97 Kemâhî, Nûru’l-ef’ide, 195b-196a; diğer örnekler için bk. 12a, 12b, 16a, 47a, 49b, 63a, 89b, 94b, 108a, 109b, 117a, 117b, 147b, 151a, 153a, 166a, 191a, 195b-196a, 219b, 228a, 232a, 243a, 254a, 255a, 273a, 273b, 275b, 285b, 289a, 312b, 315b, 346a.

98 Nusrettin Boleli, Belâgat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri (İstanbul: İfav, 1993), 20-21.

99 Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlmi ve Kur’an”, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2015): 9-36, 10.

100 Boleli, Belâgat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, 25, 85, 31; Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlmi ve Kur’an”, 23, 25, 26; Yaşar Fatih Akbaş, Arapça Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’ (İstanbul: Cantaş, 2017), 13.

Kur'an'da mecâz, kinâye ve istiâre sanatına dair pek çok örnek mevcuttur. Kemâhî'nin âyetlerde geçen bu edebî sanatlara işaret ettiği ve bunları izah yoluna gittiği görülmektedir.¹⁰¹ Örneğin Kemâhî, Fecr sûresindeki {وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ} ifadesinde (el-Fecr 89/4) “izâ yesri” kelimesine “izâ zehebe” manası vermiş ve bunun mecâzi mürsel veya istiâre olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²

Kemâhî, İnşikâk sûresindeki {فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا} âyetinde (el-İnşikâk 84/8) geçen “yesîran” يسيرا kelimesini, Beydâvi'nin “sehlen” (سهلا) şeklinde açıkladığını ve “lâ yünâkeşu fihi” (لا يناقش فيه) cümlesiyle de tefsir ettiğini bildirdikten sonra, burada Hz. Peygamber'in (من نوقش في الحساب عذب) “Hesabı ağır görülen (amel defteri sol tarafından verilen) kişi cezalandırılır”¹⁰³ hadisine telmîh (gönderme) olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴

Fıkhî Tefsir

Kemâhî, âyetlerde veya metinde geçen fıkhî konulara temas ederek bu konuları izah etmektedir. Örneğin Kemâhî, yeminin tarifi, şekli ve çeşitleri hakkında bilgi vermiş ve yeminin ehl-i lugat ve fukâha açısından farklılıklarına değinmiştir.¹⁰⁵

Tekvîr sûresinde geçen “bi danîn” (بضنين) kelimesindeki (et-Tekvîr 81/24) “dad” (ض) harfinin bazı kıraât imamları tarafından “zî” (ظ) harfi olarak kabul edildiğini sunduktan sonra, harflerin mahreçleriyle ilgili bilgi vermiş ve daha sonra yanlış mahreç çıkarmanın namazı bozup bozmayacağı ile ilgili fıkhî tartışmalara girmiştir.¹⁰⁶

101 Örnekler için bk. Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 6a, 8a, 11b, 17a, 24b, 25b, 26b, 29a, 37b, 40b, 41b, 42a, 43b, 44b, 45b, 48b, 54a, 54b, 55b-56a, 64a, 72b, 74a, 74b, 76b, 85a, 103b, 110b, 115b, 127a, 132a, 137a, 138a, 147b, 152a, 159a, 161b, 168b, 169a, 173b, 184a, 193a, 194b, 206b, 212b, 217a, 226a, 228b, 254a, 257a, 260b, 263a, 267a, 269a, 279a, 288b, 293b, 306a, 309b, 310a, 312b, 321a, 326a, 337b.

102 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 183b; diğer örnekler için bk. 8b-9a, 12a, 17a-17b, 18a, 18b, 19a, 21b, 24a, 24b, 37a, 41b, 42a, 43a, 43b, 52a, 57a, 73a, 74a, 75b, 76a, 76b, 77a, 77b, 78b, 79b, 81b-82a, 84b, 85a, 86b, 91a, 92b, 93b, 110a, 119b, 120a, 122a-122b, 124b, 135a, 148a, 173a, 175b, 176b, 183b, 187a, 190a, 190b, 202a, 206b, 211b, 212b, 227b, 229b, 234a, 235a, 239a, 242a, 244b, 245a, 246a, 247b, 254a, 255b, 266a, 267b, 271a, 276b, 277a, 284b, 285b, 289b, 293b, 303b, 305b, 307b, 310a, 312a, 327a, 327b, 331a, 331b, 332a, 343a, 344a, 344a-344b

103 Müslim, “Cennet”, 2876; Nesâî, “Cenâiz”, 15.

104 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 122b; diğer örnekler için bk. 3b, 6a, 9b, 13a, 26a, 37a, 62b, 66b, 91a, 94a, 122b, 136b, 138a, 141a, 153b, 183b, 194b, 201b, 217b, 228a, 240b, 247a, 257a, 260b, 261a, 267b, 277a, 279b, 283b.

105 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 144b.

106 Kemâhî, Nûru'l-ef'ide, 89b-90b; diğer örnekler için bk. 83b, 124b, 128a, 144b-145a, 168a-168b, 202a-202b, 255a.

Kelâmî Tefsir

Kemâhî, hâşiyesinde cennet-cehennem, salah-aslah, mucize, müşrik çocukların azabı, melekler, kulun kesbi, ru'yetullah, deccâl, tevbe ve ruh gibi kelâmî konulara değinmiştir. Örneğin, Tekvîr sûresinde geçen {وَإِذَا الْمَوْءُودُ سُئِلَ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَ} âyetinin (et-Tekvîr 81/8-9) küçük yaşta ölen müşrik çocuklarının azap görmeyeceklerine dair delil olduğunu ileri sürmüştür. Gereçesini de “çünkü azap, günah veya haram bir şeyi işlemek suretiyle verilir.” sözüyle açıklamıştır.¹⁰⁷ Ayrıca Kemâhî, kafirin iyilik yapıp-kötü şeyleri yapmaması, sevabın veya günahın noksanlaştırılmasına etki edip etmediğini tartışmış ve bunun hiçbir etkisinin olamayacağına hadislerden delil getirerek bu görüşünü desteklemiştir. *İntisâf* adlı kitapta Hz. Ali'den yapılan bir rivâyetten delil getirdikten sonra âyetlerin bunu açıkça belirttiğini, kafirlerin yaptıkları amellerin boşa çıktığını ifade eden âyetlere atıfta bulunarak, müfessirin bunu unuttuğunu belirtmiş, yani Zemahşeri'ye bu konuda eleştiri yöneltmiştir.¹⁰⁸

İş'ârî Tefsir

Müellif, *Nûru'l-Efide* adlı hâşiyesinde nefis mertebeleri, keşf-şuhûd, hicâb makamları ve rumûzlar gibi tasavvufî konulara değinmiş ve bu konular hakkında çeşitli izahlar yapmıştır. Örneğin Kemâhî, İnşirâh sûresinde Hz. Peygamberin “göğsünün yarılması” (شق الصدر) olayının birkaç defa olduğunu rivâyetler yoluyla zikretmiştir. Mu'tezilenin bu rivâyetleri birkaç yönden eleştirdiğini ifade ettikten sonra ise “şakku's-sadr” ile ilgili iş'ârî yorumlarını dile getirmiştir.¹⁰⁹

Bilimsel Tefsir

Kemâhî, kendi dönemindeki veya önceki dönemlerdeki bilgi ve inanışlarla alakalı olarak nutfe, su-bitki ilişkisi, burçlar ve depremler hakkında bilimsel tefsir ile ilgili çeşitli bilgileri sunmuştur.

107 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 80b.

108 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 286b; diğer örnekler için bk. 6b, 7a, 13a, 14b, 15b, 16b, 17a, 19b-20a, 25a-25b, 27b-28a, 31a, 31b-32a, 32b, 33b, 36a, 37a, 37b, 38a, 40a, 41a-41b, 44b, 47b, 49a, 49b, 53b, 54b, 56b, 58b, 59a, 63a, 75a, 80b, 82a, 82b, 82b-83a, 86a-86b, 88a, 88b-89a, 89b, 91-92a, 92a-92b, 97b, 98a, 98b, 99a, 101a, 110b-111a, 120b, 121a, 122b, 123a, 134a, 139a, 140b, 141b, 144a, 155b, 157a, 158a, 160-161a, 166b-167a, 169b-170a, 179a, 191a, 196b-197a, 197b, 200a, 207a, 210a, 217a-217b, 218b, 227b, 229b, 243b, 244a, 255b, 273b, 279a-279b, 280a, 286b-287a, 298a-298b, 307b, 325b, 326b, 332a, 333b, 334a-334b, 335b, 338a, 340a-340b, 342b-343a, 345b.

109 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 243b-244a; diğer örnekler için bk. 39b, 40a, 70a, 174b, 234b-235a, 244a 270a, 289b, 326b.

Örneğin Kemâhî, Zilzâl sûresinde zelzele ve sarsıntının dünya ve âhirette olmak üzere iki defa olacağını zikrettikten sonra, dünyada zelzele ve sarsıntının insanoğlunun çok günah işlemesi, yer altındaki balığın insanları te'dip etmek için yeri sarsmasıyla meydana gelmesi ve Allah'ın dağlara emretmesiyle yeryüzünün sarsılması gibi üç sebepten dolayı olacağını bildirmiştir.¹¹⁰

Sonuç

Hâşiyeler, yazım türü olarak ta'lîka ve şerh türü eserlerden sonra ortaya çıkmıştır. Ta'lîka ve şerhlerin ilk örnekleri hicrî III. ve IV. asırda, hâşiyelerin ilk örnekleri ise hicrî VI. ve VII. asırda karşımıza çıkmaktadır. Arap edebiyatında hâşiyeye türü çalışmalar, Memlûkler ve Osmanlılar döneminde yaygınlaşmıştır. Tefsir ilminde ise hâşiyelerin yaygınlık kazanması hicrî VIII. ve IX. yüzyıllarda gerçekleşmiştir.

Şerh ve hâşiyeler, bir eserdeki kapalı ve veciz ifadeleri, bir takım gizli mana ve rumûzları, mecazî ya da birden çok manaya gelme ihtimali olan ifadeleri açıklamak ve bazı eksiklikleri tamamlamak veya yanlışlıkları düzeltmek için kaleme alınmışlardır. Şerh ve hâşiyeler muhteva açısından her ne kadar takip edilen metnin etrafında şekillense de ana metnin manzum veya mensur oluşu da hâşiyenin içeriğini belirlemiştir. Ayrıca Tefsir hâşiyeleri, kapsam açısından tam hâşiyeler, eksik hâşiyeler, sûre hâşiyeleri, âyet hâşiyeleri ve dibâce hâşiyeleri şeklinde yazılmışlardır.

Osmanlı âlimlerinin birçoğu, Kur'an'ın anlaşılması için gayret sarf etmiş ve bu yöndeki çalışmalarının önemli bir kısmını hâşiyeye şeklinde ortaya koymuşlardır. Tefsir alanında hâşiyeye geleneği, Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* ve Beydâvi'nin *Envâru't-Tenzil* tefsirleri üzerinden sürdürülmüştür. Bunun nedeni Beydâvi'nin eserini veciz bir üslûp ile te'lif etmiş olması, Zemaşerî'nin ise eserini edebî bir dille kaleme almış olmasıdır.

Kemâhî, Osmanlı Devleti'nin Gerileme döneminde yaşamış, tefsir, hadis, fıkıh, akâid ve benzeri alanlarda eser vermiş bir ilim adamıdır. Kemâhî, *Nûru'l-Ef'ide* adlı hâşiyesini, yüze yakın kaynaktan yararlanarak te'lif etmiştir. Kemâhî'nin bu eseri, anlatımının kolay, üslûbunun akıcı, ibarelerinin açık ve tefsirinin anlaşılır olması nedeniyle *Envâru't-Tenzil* üzerine sûre hâşiyesi olarak yazılan hâşiyeler içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Kemâhî'nin eserinde yalnızca bir hâşiyeye yönteminin takip edildiğini söylemek zordur. O, Beydâvi'nin sözlerini nakletmesi, sonra kendi görüşlerine yer vermesi hasebiyle hâşiyesinde memzûc/karışık şerh denilen "metin içi" hâşiyeye tarzını, yine Beydâvi'ye ait metnin tamamını zikretmiş olmasıyla da hâşiyeye yönteminden çok

110 Kemâhî, *Nûru'l-ef'ide*, 283a; diğer örnekler için bk. 38a-38b, 50b, 51a-51b, 69a, 72a-72b, 84a, 125b, 126a, 129a, 145b, 148a-148b, 149a-149b, 152a-152b, 177b, 183a, 212a, 213a, 283a, 341b.

şerh yöntemi sayılabilecek memzûc yöntemini kullanmıştır. Ayrıca Kemâhî'nin, eserinde zaman zaman Beydâvî'nin orta metinlerini açıklamakla kalmayıp üst metin olan âyetlerin manaları hakkında da açıklamalarda bulunması, kendi eseri olan *Nûru'l-Ef'ide*'sini hâşiye türü eserden yarı tefsir eser seviyesine taşımıştır. Böylece üç metodu bir arada kullanmak suretiyle, Beydâvî'nin ibarelerinin daha basit ve doğru bir biçimde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

Kemâhî, âyetleri açıklarken rivâyet ve dirâyet yöntemini de kullanmıştır. O, âyetin âyetle, âyetin hadisle, âyetin sahâbe, tâbî'ün ve etbâu't-tâbî'ünün kavliyle izahını, isrâiliyyât, sebeb-i nüzûl, nesh olgusu, kıraat olgusu ve Arap şiiriyle de âyetlerin değişik açıklamalarını rivâyet yöntemiyle sunmuştur. Dirâyet yöntemiyle Arap dili ve belagâtıyla âyetlerin açıklamalarını yapmış, münâsebât tefsiriyle âyetlerin ve sûrelerin birbiriyle olan alakasını sunmuş ve fikhî konuları da fıkıh kitaplarına müracaat ederek açıklamıştır. Kelâmî tefsirle alakalı olarak cennet-cehennem, salah-aslah, mucize, müşrik çocukların azabı, melekler, kulun kesbi, ru'yetullah, deccâl, tevbe ve ruh gibi çeşitli konularda izahatlarda bulunmuştur. Ayrıca Kemâhî, bazı âyetleri, tasavvufî bakış açısı olan iş'ârî tefsirle ele alarak nefis mertebelerini, keşf-şühûd ve hicâb makamlarını, rumûzları anlatmış ve bilimsel tefsirle alakalı olarak ise nutfe, su-bitki ilişkisi, burçlar ve depremler hakkında bilgiler sunmuştur.

Kemâhî'nin eserindeki Beydâvî tefsirinin tam anlaşılması, metindeki eksiklerinin tamamlanması gibi şerh/hâşiye yöntemleri açısından ortaya konulan bu açıklamalar, bir şerh/hâşiye eserinin asıl metin üzerine sağlamış olduğu katkıyı kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Böylece bir taraftan Kemâhî'nin ilm-i tefsire yaptığı katkılar gün yüzüne çıkarken öbür taraftan hâşiye türü te'liflerin, ilmi değere sahip oldukları hususu da kesinlik kazanmış olmaktadır. Ancak unutulmaması gereken husus şudur: Kemâhî'nin "*Nûru'l-Ef'ide*" adlı eserinde uydurma ve isrâilî rivayetler yer almaktadır.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. "Kemâhî'nin Tefsir İlmine Katkıları". *Uluslararası Erzincan Sempozyumu (Erzincan, 28 Eylül-01 Ekim 2016)*. Ed. Hüsrev Akın. 781-793. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2016.
- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler Müzakereler- Tartışmalı İlmî Toplantı (İstanbul, 21-22 Ekim 2011)*. 167-194. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.
- Abay, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası". *Divan 1* (1991): 249-303.
- Akbaş, Yaşar Fatih. *Arapça Belâgat Meânî-Beyân-Bedi'*. İstanbul: Cantaş, 2017.

- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Bırışık, Abdülhamit. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Boleli, Nusrettin. *Belâgat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: İfav, 1993.
- Bursalı, Mehmet Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envâru't-Tenzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 8. Baskı. Ankara: Fecr, 2017.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 9. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1993.
- Cevdet Bey. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. "Şrh". *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. Thk. Ahmed Abdu'l-ğafûr Addâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1379.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammet eş-Şerif. "Şrh". *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 16. Baskı. İstanbul: İfav, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 14. Baskı. İstanbul: İfav, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: İfav, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 22. Baskı. İstanbul: İfav, 2012.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Firûzâbâdî, Mecdü'd-din Muhammet b. Ya'kûb. "Şrh". *el-Kâmûsu'l-muhid*. Kahire: Dâru'l-hadis, 1429.
- el-Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşi*. 3 Cilt. BAE: el-Mecmau's-Sakâfi, 1425.
- Hacimüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlmi ve Kur'an". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015): 9-36.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 101-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Süleyman Fâzıl Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 86-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- İsmail Hakkı, *Tefsiru rûhi'l-beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Muvatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 416-418. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. 5. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Meketebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Eyüp Said. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 560-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- el-Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 1376.

- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *Berekâtü'l-ebâr*. Esat Efendi, 1343: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *el-Müheyye' fi Keşfi Esrâri'l-Muvatta' bi Rivâyeti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Thk. Ahmed Ali. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *el-Müheyye' fi keşfi'l-esrâri'l-Muvatta'*. Kılıç Ali Paşa, 260: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *Nûru'l-ef'ide*. Âtıf Efendi, 324: 1a-348b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *Süllemü'l-felâh şerhu Nûri'l-İzâh*. Kılıç Ali Paşa, 423: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kemâhî, Osman b. Yakub. *Teshilü's-Süllem*. Kılıç Alipaşa, 423: Süleymaniye Kütüphanesi.
- el-Kostantîniyyî, Mustafa b. Abdillâh. *İdâhü'l-meknûn zeylü Keşfi'z-Zünûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Maden, Şükrü. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhulislam Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Haşîye-i Süre-i Mülk 'ale'l-Kâdi el-Beydâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*. Ed. Bilal Gökçir, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçir. 57-89. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvî Örneği*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Menekşe, Ömer. *Kemah Âlimleri (geçmişten günümüze)*. İstanbul: y.y., 1996.
- en-Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-islâm hattâ'l-asri'l-hâzır*. Thk. Hasan Hâlid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nuveyhaz es-Sakâfiyye li't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1409.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- es-Selmî, Abdullâh b. Uveykıl. "el-Mütûn ve ş-şürûh ve'l-havâşi ve't-takrîrât fi't-te'llifi'n-nahvî". *Dübey (Dübâyi) el-Ahmediyye Dergisi* 4 (1999): 245-273.
- Sinanoglu, Mustafa. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. 6 Cilt. İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'v'ili âyi'l-Kurân*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422.
- Topuzoğlu, Tevfik. "Hâşîye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uzun, Nihat. *İslâm Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri -Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin el-Beydâvî'ye Eleştirileri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Selâhattin. "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta Şerhi". *Ekev Akademik Dergisi* 8/20 (Yaz 2004): 197-220.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. "Şrh". *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Müessesetü'l-Kuveyt, 1422.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.
- al-Zeidân, Abdullâh. *Osmanlı Muhaddisi Kemahlı Osman b. Yakub (ö. 1171/1757) ve el-Muhayyâ Adlı Muvatta' Şerhi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

| Birgivi Mehmed Efendi'nin et-Tarikatü'l-Muhammediyye Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri

| Tacetdin BIYIK

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ve Sanatları Bölümü Türk Din Musikisi Anabilim Dalı
tacettinbiyik@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2204-7814>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-06-26 12:19:46 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-10 12:20:05

Öz

Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573), yaşam tarzı ve eserleriyle hem kendi dönemine (XVI. yüzyıl) hem de daha sonraki dönemlere damga vurmuş büyük bir Osmanlı âlimidir. Çeşitli alanlarda çok sayıda eser veren Birgivi'nin şöhretinde tesiri olan en önemli eserlerinden birisi de kısaca et-Tarika veya Tarikat-ı Muhammediyye olarak bilinen Kitap ve Sünnet çerçevesinde ahlâka dair konuların Arapça olarak ele alındığı et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye'dir. Birgivi bu eserini üç ana bölüme (bâb) ve her bir bölümü de ayrıca üç alt bölüme (fasıl) ayırmıştır. Eserin farklı yerlerinde farklı münasebetlerle mûsiki konusuna da temas edilmiştir. Bu çalışmada, müellif ve eserleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra onun söz konusu eserinden tespit edilen mûsikiye dair görüşlerinin tasnifi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırma neticesinde; Birgivi'nin mûsiki hakkında -birkaç istisnâî durum hariç- olumlu düşünmediği, mûsikiyi üretmeyi (çalmak, söylemek) veya dinlemeyi, elin, dilin, kulağın veya bedenin âfeti olarak değerlendirdiği görülmüştür.

Anahtar kavramlar: İslâm Tarihi, Osmanlı, Birgivi, et-Tarikatü'l-Muhammediyye, Mûsiki.

The Opinions Of Birgivi Mehmed Efendi Regarding Music Particular To His Renowned Work al-Ṭarīqa Al-Muḥammadiyya

Abstract

Birgivi Mehmed Efendi (d. 1573) is a great Ottoman scholar who has left his mark to both his own age (16th century) and following ages with his lifestyle and his works. One of the most important works bringing Birgivi prominence is named

al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya fî beyâni al-sîra al-Nabaviyya al-Aḥmadiyya shortly known as al-Ṭarīqa or Ṭarīqat-i Muḥammadiyya which has been written in Arabic and giving a study of morals and ethics around the framework of Holy Kur'an and Sunnah. Birgivi has structured his book in three main parts with three sections each. There are more than one reference to music within different contexts. The aim of this paper; is to give general information about Birgivi and his works and to be able to classify and evaluate his opinions regarding music based on reviewed works. As a result of the study it has been concluded that except for a limited circumstances; Birgivi didn't have positive views about music; and considered listening or producing (playing, singing) music as the calamity of hands, tongue, ear and body.

Keywords: *History of Islam, Ottoman, Birgivi, al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya, Music.*

Giriş

Dinî ve/veya din dışı mûsikinin doğuşunu ilk çağlara kadar götürmek mümkündür.¹ Tarih boyunca bütün insanlar hayatın her safhasında mûsikiye yer vermişlerdir. Osmanlı'da da durum pek farklı değildir. Osmanlı toplumu, saray ve konaklardan tutun da kışlalara, camilere, tekkelere, çarşılarla ve sokaklara varıncaya kadar her zaman ve her mekânda mûsiki ile içli dışlı olmuştur. Doğum merasimi, kına gecesi, beşik alayı, ninniler, sünnet merasimleri, okula başlama merasimleri, düğün merasimleri, esnaf şenlikleri, dinî günler ve geceler, hacı uğurlama ve karşılama merasimlerinde olduğu gibi doğumdan ölüme, ibadetten eğlenceye ve eğitimden savaşa varıncaya kadar hayatın her alanında mûsikiye yer vermişlerdir.²

İslâm tarihi boyunca Müslümanları meşgul eden konulardan birisi, sevsin sevmesin, kabul etsin veya reddetsin aslında insanların hayatlarının neredeyse her anında var olan işte bu ses sanatının meşruiyeti³ olmuştur. Kanun koyucu tarafından hakkında özel ve ayrıntılı hüküm konulmak yerine genel amaç ve ilkeleri belirlenmekle yetinilen mûsikiyi üretme (çalmak, söylemek) ve dinleme hakkında İslâm'ın ilk günlerinden itibaren hem müspet hem de menfi görüşler serdedilmiştir. Toplumun her kesiminden insanlar konunun lehinde veya aleyhinde yorum yapıp

1 Nebi Bozkurt, "Eğlence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 483.

2 Bu konularla ilgili daha geniş bilgiler için şu eserlere bakılabilir: Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadîme, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiye-i Osmaniye*, haz. Kazım Arısan, Duygu Ansan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Pehlul Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014).

3 İslâm tarihi boyunca mûsiki'nin meşruiyetine dair yazılan eser ve müellifleri için bk. İsmail Raci el-Farûkî - Luis Lâmia el-Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999), 467-480; Bayram Akdoğan, *Türk Din Musikisi Dersleri* (Ankara: Bilge Ajans, 2010), 376-413.

fikir beyan etmişlerdir. XVI ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda Müslümanlar arasında çok çetin tartışmalara sebep olan hatta hakkında farklı düşünceye sahip olanların birbirlerini tekfir edecek kadar ileri gittikleri konulardan birisi de müsiki olmuştur.⁴

Osmanlı Devleti'nde -İslâmî kurallara göre idare edilen bir ülke olması münasebetiyle- yapılan veya yapılması düşünülen hemen hemen her konuda İslâmî kuralların ne dediği her kesim tarafından önemsenmiş, ihtiyaç hissedilen her fırsatta bizzat devletin kendisi tarafından tesis edilen kurumlar (meşihat-müftülük) vasıtasıyla sorunlara/sorulara çözüm aranmıştır. Fetva verme yetkisine/salahiyetine sahip olan âlimler (şeyhülislâm/müftü) konu hakkındaki görüşlerini fetvalarında zikretmişler, iftâ vazifesi olmayanlar ise risâleler/kitaplar yazmışlardır.⁵

Dinî ve din dışı türleriyle müsiki hakkında görüş beyan eden âlimlerden birisi de Birgivi Mehmed Efendi olup o, bu konudaki görüşlerini bazı eserlerinde dile getirmiştir. Onun en meşhur eserlerinden biri olan *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'de belli bir başlık altında değil de farklı münasebetlerle muhtelif yerlerde dağınık olarak ifade ettiği -yaşadığı dönemin en tartışmalı konularından birisi olan- müsiki hakkındaki görüşlerinin tespiti, tasnifi ve değerlendirilmesi bu çalışmanın esas konusunu oluşturmaktadır. Konuya geçmeden önce Birgivi'nin hayatı, eserleri ve özellikle bu çalışmanın en temel kaynağı olan *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eseri hakkında -çalışmanın boyutlarına munasip miktarda- bilgi verilmesinde fayda görülmüştür.

1. Birgivi'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Kaynaklarda Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivi Takiyyüddin er-Rûmî es-Sûfî el-Hanefî diye geçen Birgivi Mehmed (Muhammed) Efendi büyük bir Türk âlimi olup "Birgili" diye de bilinmektedir. 929/1523'te Balıkesir'de doğmuştur. Babası

4 Bu tarihlerde Osmanlı toplumunda hemen hemen her kesim arasında yoğun olarak tartışılan konulardan bazıları şunlardır: Hızır'ın (a.s.) hayatı; teganninin hükmü; raks ve devranın hükmü; tasliye ve tardiyenin hükmü; tütün kullanmanın hükmü; kahve içmenin hükmü; afyon şurubu ve diğer keyif verici maddeleri kullanmanın hükmü; Resûlullah'ın (s.a.v.) anne ve babasının durumları; Firavun'un imanı; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) durumu; Yezîd'e (ö. 64/683) lanet okuma; bid'at; kabir ziyaretinin hükmü; Regaip, Berat ve Kadir gecesi namazlarının hükmü; musafahanın hükmü; inhina; iyiliği emredip kötülükten nehyetmek; millet kavramı; rüşvetin hükmü; tegannî. Konular hakkında bk. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk-İhtilaf İçinde İtidal*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 41-129.

5 Dinî ve din dışı müsiki hakkındaki Osmanlı fetvaları için bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Müsiki* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019).

Balıkesir’de ikamet eden müderris Pîr Ali, annesi Meryem Hanım ve dedesi İskender Efendi’dir.⁶

Birgivi, ilk olarak babasıyla başladığı öğrenim hayatına İstanbul’da Semaniye⁷ medresesinde dönemin meşhur âlimlerinden ders alarak devam etti. Medrese eğitiminin ardından icazet alarak müderrislik unvanına kavuştu. Hocalarından Abdurrahman Efendi’ye mülâzım⁸ olarak uzmanlığını tamamladı. Farklı medreselerde müderrislik yaptı. Bir müddet Abdurrahman Efendi’nin aracılığıyla Edirne’de ordu kassamlığı⁹ yaptı. Birgivi, bu görevi esnasında da ders vermeye, camilerde vaaz etmeye devam etti.¹⁰

Bir ara Bayramiye tarikatı¹¹ şeyhlerinden Abdurrahman Karamanî’ye intisap etmişse de müridinin (Birgivi) ders ve irşat faaliyetleri için geri dönmesini iste-

- 6 Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hakk fi ihtiyâri’l-ehakk*, 123-124; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin*, haz. Avni Aktuç - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal (İstanbul: Maârif Vekâleti, 1955), 2: 252; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 253; Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013), 19; Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 191-192; Recep Önal, “Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi Üzerine Biyografik Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018): 129.
- 7 Fatih Sultan Mehmed’in (ö. 886/1481) kanunnamesinde Sahn-ı Semân diye meşhur olan bu medreselere “Medâris-i Semâniye (Sekiz Medrese)” de denilmekte olup Fatih’in İstanbul’u fethinden sonra buradaki kiliselerden sekiz tanesini medreseye dönüştürmesinden dolayı bu isimle anılmıştır. Fatih zamanındaki yüksek dereceli medreselerdir. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 5; Fahri Unan, “Sahn-ı Semân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 532.
- 8 Mülâzım, medrese tahsilini bitirip “icazet” alanlar hakkında kullanılan bir tabirdir. Mülâzımların adları “ruznâme-i divan-ı hümayun”a kaydolunurdu. Yedi seneden ibaret olan mülâzımlık müddetini dolduranlar “ruûs” imtihanına girerler muvaffak olanlar “ibtida-i haric rûusu” ile müderris tayin edilirdi. İmtihanda muvaffak olmayanlar ve imtihanda muvaffak olanlardan isteyenler “kazâ” mesleğine geçip “kadı” olurlardı. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 2: 612; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, 45.
- 9 Ölen kişilerin geride bıraktıkları mirasını hak sahipleri arasında İslâm hukukuna göre taksim eden görevliler için kullanılan bir tabir olup askeriyeye mensup kişilerin miras taksimiyle uğraşan memur için “kassam-ı askeri” tabiri kullanılırdı. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2: 209-210.
- 10 Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hakk fi ihtiyâri’l-ehakk*, 124; Bağdatlı, *Hediyyetü’l-ârifin*, 2: 252; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 253; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 19; Yüksel, “Birgivi”, 6: 192; Önal, “Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi”, 130.
- 11 Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir mutasavvıf olan Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1429-1430) tarafından Ankara ve çevresinde kurulan ilk Türk tarikatı. Bk. Fuat Bayramoğlu - Nihat Azamat, “Bayramiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 269.

yen şeyhinin de yönlendirmeleriyle, Sultan II. Selim'in (ö. 982/1574) hocası (Hâce-i Sultânî) Birgili Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medresede müderrislik vazifesine getirildi. Böylece, tekke hayatından tekrar medrese hayatına dönmüş oldu.¹²

İlmî yönü ile kısa sürede şöhrete kavuşan Birgivi'nin ilminden istifade etmek isteyen talebeler ülkenin her tarafından Birgi'ye gelmeye başladı. Aslen Balıkesirli olmasına rağmen bundan sonraki ömrünü Birgi'de tedris, irşat ve eser yazmakla geçirdiğinden dolayı Birgivi (Birgili) nisbesiyle anılır oldu.¹³

Doğru bildiğini ve yanlış gördüğünü ifade etmekten çekinmeyen, azamî derecede dürüst ve tavizsiz bir âlim olan Birgivi Mehmed Efendi, devlet büyükleri başta olmak üzere her seviyedeki idareci ve görevlilerde yanlış olarak gördüğü uygulamaları cesaretle eleştirmiştir. Ahlâk ve fıkıh alanlarında yazmış olduğu eserlerinde geleneksel düşünce ve bilgileri aktarmasının yanı sıra yaşadığı dönemin dinî, ahlâkî, sosyal ve siyâsî meselelerine de değinmiş, bu hususlardaki kişisel düşüncelerini ve eleştirilerini hiç çekinmeden dile getirmiştir.¹⁴ Ömrünün sonlarına doğru tekrar İstanbul'a gelerek, Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa (ö. 987/1579) ile görüşmüş ve ona toplumun idaresi ve memleketteki adaletsizliklerle mücadele gibi konularda bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Bazı haksız menfaatler temin ettiği, padişah hocası olmasının nüfuzunu kullanarak devlet işlerine müdahale ettiği gerekçesiyle Hâce-i Sultânî Atâullah Efendi'yi de uyarmıştır. Zamanın şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ile görüş ayrılığına düştüğü bazı konularda da onu ve halkı uyarmak maksadıyla çeşitli risâleler yazmıştır. Yaşadığı dönemde çok yaygın olan, hazırlanan eserlerin devlet büyüklerine ithaf edilmesi âdetini o hiçbir zaman uygulamamıştır.¹⁵

Birgivi'nin eleştirilerinin hedefi olan zümrelerden birisi de Sünnî esaslardan sapmış ve bid'atlar uydurmuş olan bazı mutasavvıflardır. O, bu türlü sûfilerin bid'at ve aşırılıklarını tespit edip eleştirmek üzere *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît* adlı bir risâle yazmış olması sebebiyle "tasavvuf düşmanı" olarak algılanmış ve tenkit edilmiştir. Aslında Bayramiyye tarikatı müntesibi olup çok yoğun bir tasavvufî hayat yaşayan Birgivi hakkındaki bu iddia isabetsiz görülmüş, onun, ehl-i sünnet esaslarına bağlı tasavvuf büyüklerini değil de tasavvufa nispet

12 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, 124; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 253-254; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 19; Yüksel, "Birgivi", 6: 192; Önal, "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi", 131.

13 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, 124; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 253; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 19; Yüksel, "Birgivi", 6: 192; Önal, "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi", 131.

14 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, 124; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 254; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 19; Yüksel, "Birgivi", 6: 192; Önal, "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi", 137-138.

15 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, 124; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 254; Yüksel, "Birgivi", 6: 192; Önal, "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi", 139-140.

ederek birtakım bid'at ve hurafe uyduran sözde mutasavvıfları tenkit ettiği belirtilmiştir.¹⁶

Birgivi'nin şöhretinde etkili olan hususlardan birisi de, İslâm dininin ana kaynaklarını oluşturan Kur'ân ve Sünnet'in dili olan ve dünya Müslümanlarının ortak lisanı haline gelen Arapça'nın Arap olmayan diğer Müslümanlar tarafından kolaylıkla öğrenilebilmesini temin etmek için Arap dili alanında yazdığı eserlerdir.¹⁷

Amelde Hanefî mezhebine, itikatta Mâtürîdî mezhebine mensup olan Birgivi Mehmed Efendi'den bahseden hemen hemen bütün kaynaklar, onun Osmanlı zamanında yetişen büyük bir ilim adamı olmasının yanı sıra ilmi, dinî ve ahlâki kişilik bakımından da kâmil bir insan olduğunu ifade ederler.¹⁸

Birgivi 981/1573 yılında veba (taun) hastalığına yakalanarak elli beş yaşında vefat etti ve Birgi'ye defnedildi.¹⁹

1.2. Eserleri

Birgivi'nin, geniş bir alanda ve tamamına yakını Arapça olarak kaleme aldığı eserlerinden tespit edilebilenlerinin sayısı altmışa yakındır. Müellifin kendisi ve başkaları tarafından çok sayıda şerh ve haşiyeleri de yapılan bu eserlerden bazıları şunlardır.²⁰

Kur'ân-ı Kerîm tefsiri ve kıraat alanındaki eserleri: *Tefsîru sûreti'l-Bakara; Ahse-nü'l-kasas; Risâle fi beyâni rusûmi'l-Mesâhifi'l-osmâniyyeti's-sitte; ed-Dürrü'l-yetîm fi't-tecvîd.*

Hadis alanındaki eserleri: *Risâle fi usûli'l-hadîs; el-Erbaûn; Kitâbü'l-îmân ve'l-is-tihân.*

İtikat alanındaki eserleri: *Ahvâlü etfâli'l-müslimîn; er-Risâletü'l-i'tikâdiyye; Şerhu Âmentü; Risâletü't-tevhîd (Luğazü'l-Birgivi); el-İrşâd fi'l-akâid ve'l-ibâdât; Ziyaretü'l-kubûr; el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît (Risâle fi ihtimâmi emri'd-dîn); Tuhfetü'l-müsterşidin fi beyâni'l-mezâhib ve fırakı'l-müslimîn.*

16 Yüksel, "Birgivi", 6: 192.

17 Yüksel, "Birgivi", 6: 193.

18 Yüksel, "Birgivi", 6: 192.

19 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, 124; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 252; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 255; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 20; Yüksel, "Birgivi", 6: 193.

20 Birgivi'nin eserleri hakkında daha geniş malumat için bk. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 1: 54, 117, 183-184, 214-215, 592, 737, 822; 2: 1017, 1074, 1111, 1246, 1500, 1546, 1737, 2022, 2036-2037; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 253-256; Atsız, *Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, 20-110; M. Hulusi Lekesiz, XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: *Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997), 55-94; Yüksel, "Birgivi", 6: 193-194.

İslâm Hukuku (Fıkıh) alanındaki eserleri: *Vasiyetnâme (Risâle-i Birgivi)*; *es-Seyfü's-sârim fî ademi cevâzi vakfi'l-menkûl ve'd-derâhim*; *Îkâzü'n-nâimîn ve ifhâmü'l-kâsırîn*; *Hâşiyetü İkâzi'n-nâimîn*; *İnkâzü'l-hâlikîn*; *Hâşiyetü inkâzi'l-hâlikîn*; *Mu'addilü's-salât*; *Nûru'l-ahyâ ve tuhfetü'l-embât*; *Şerhu şurûti's-salât*; *Risâle fî sücûdi's-sehv*; *Risâle fî'l-musâfaha*; *Risâle fî ahkâmi'l-arâzi'l-uşriyye ve'l-harâciyye*; *Ferâiz Risâlesi ve Şerhi*; *Hâşiyetü'l-İzâh ve'l-İslâh*; *Ta'likât ale'l-Înâye*; *Zuhrü'l-müteehhilin ve'n-nisâ' fî ta'rîfi'l-ethâr ve'd-dimâ'*.

Ahlâk-tasavvuf alanındaki eserleri: *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*;²¹ *Cilâü'l-kulûb*; *Tafdîlü'l-ğaniyyi's-şâkir ale'l-fakîri's-sâbir*; *Mihakkü'l-mutasavvifîn ve'l-müntesibîn*; *Risâle fî'z-zikri'l-cehrî*; *el-Makâmât*.

Arapça alanındaki eserleri: *el-Avâmil (el-Avâmilü'l-cedîde)*; *Îm'ânü'l-enzâr*; *İz-hâru'l-esrâr*; *Kifâyetü'l-mübtedî*; *İmtihânü'l-ezkiyâ*; *Ta'likât ale'l-İmtihân*; *el-Emsiletü'l-fazliyye*; *Şerhu'l-emsile*; *Risâle fî's-sarf*; *Ta'likât ale'l-Fevâidi'd-diyâiyye*; *Şerhu Lugati Feriştahoğlu*.

Diğer eserleri: *Ğurrenâme*; *Risâle fî âdâbi'l-bahs (Risâletü'l-münâzara)*; *Emâlî*; *Risâle fî medhi's-sultânî'l-âdil ve zemmi's-sultânî'z-zâlim*.

2. et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye

Birgivi'nin ahlâka dair konuları Kitap ve Sünnet çerçevesinde Arapça olarak ele aldığı bu eser, kısaca *et-Tarîka* veya *Tarîkat-ı Muhammediyye* şeklinde de anılır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser yazıldığı günden bu güne birçok defa basılmıştır.²² Çok sayıda şerhi²³ bulunan *et-Tarîka*'nın muhtasarları da mevcuttur. Başka dillere tercüme yapılan *et-Tarîka*, birçok akademik çalışmanın da konusu olmuştur. Eser, eskiden olduğu gibi bugün de hala güncelliğini korumakta, irşatla vazifeli din görevlilerinin takip ettikleri kaynak eserler arasında en üst sıralarda yer almaya devam etmektedir. *et-Tarîka*, zaman zaman bazı grupların eleştirilerine maruz kalsa da itibarından hiçbir şey kaybetmemiştir.²⁴

et-Tarikatül-Muhammediyye'nin her çağda büyük ilgi görmesinde müellifinin ilmi kapasitesi ve içinde yaşadığı toplumun dinî yaşantısını iyi tahlil edip eserinde bu duruma uygun noktalara temas etmiş olmasının yanı sıra, Müslüman bir bireyin

21 Bu eser bir sonraki başlık altında daha detaylı olarak incelenecektir.

22 Eserin, ilki 1260/1845 yılında olmak üzere Osmanlı döneminde gerçekleştirilen on beşten fazla baskısı bulunmaktadır. Bk. Huriye Martı, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 107.

23 Eserin yirmi civarında şerhinden bahsedilmektedir. Bk. Martı, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", 40: 107.

24 Eserin şerhleri, haşiyeleri, tercüme, ihtisarları vb. bazı konular hakkında daha geniş bilgi için bk. Martı, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", 40: 106-108.

dinî hayatının nasıl olması gerektiğine dair fikirlerinin bizzat kendisi tarafından tatbik edilmiş olması söylenebilir.²⁵

Eser besmele, hamdele ve salvelenin akabinde mukaddime ile başlar. Müellif mukaddimedeyi; akıl ile naklin birbirlerine uygunluğu, Kitap ile Sünnet'in birbirlerine mutabıklığından bahisle dünyanın geçiciliği, dünyalık değerlerin aslında hayalden ibaret olduğu anlamında ifadelerde bulunur. Gerçek hayatın, iman sahibi müttakiler için hazırlanan ahiret hayatı olduğunu ve onun nimetlerinin de gerçek nimetler olduğunu ayetlerin desteğiyle izah eder. Bu nimetlere kavuşmanın da ancak, inanç, söz, ahlâk ve fiillerde peygamberlerin sonuncusu, bizim efendimiz, bizden önce gelenlerin ve bizden sonra gelecek olanların efendisi olana (Hz. Muhammed) tabi olmakla mümkün olabileceğini belirtir. Yine âyetlerden aldığı destekle şeytanın insan için apaçık bir düşman olduğunu, onun, kendisine tabi olanları cehenneme sürükleyeceğini ve onun şerrinden Allah'a sığındığını ifade eder. Hakkı ve ahireti arzu eden mü'min için her şeyin açık olduğu; şüphenin, karışıklığın, aldatıcı sinsi şeytanın tesirinin ancak zillet içindeki cahiller ve gafil âlimler –ki onlar ifrat ve tefrit içerisinde olup yaptıklarının güzel olduğunu zannederler- için söz konusu olduğunu belirtir. Bu münasebetle *Muhammedî Tarikat'*ı yazmayı ve böylece *Ahmedî Sîret'*i açıklamayı istediğini belirtir. Bununla da herkesin amelini tartmasını, isabet edenle hata edenin, kurtuluşa eren ile helak olanın ayrılmasını istediğini söyler. Eserini, bütün rablerin Rabbi olana tevekkül ederek üç bâb (ana bölüm) halinde tertip ettiğini belirtir ve birinci bölüme başlar.²⁶

Üç ana bölümden (bab) oluşan eserin her bir bölümü ayrıca üç alt bölüme (fasıl) ayrılmıştır. Bu bölümler de yer yer *nev'*, *sımf*, *kısım*, *mebhas* ve *makale* gibi daha alt bölümlere ayrılmıştır. Bölümlerin muhteviyatı şu şekildedir:

Birinci bâb:²⁷ Kitap ve Sünnet'e sarılmak, kötü âdetlerden ve uydurukça bid'atlardan uzaklaşmak, amellerde orta yolu tutup dengeli davranmak, ifrat ve tefrite düşme gibi aşırı uçlardan kaçınmak hakkındadır. Bu bölüm üç fasıl halinde ele alınmıştır.

Birinci fasıl:²⁸ Kitap ve Sünnet'e sarılmak hakkında olup iki *nev'* olarak ele alınmıştır.

İkinci fasıl:²⁹ Bid'atlar hakkındadır.

Üçüncü fasıl:³⁰ Amellerde (ibadetlerde) orta yolu tutmak hakkındadır.

25 Bk. Martı, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", 40: 108; Yüksel, "Birgivi", 6: 192-193.

26 Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîrati'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye* (İstanbul: 1289), 2-3.

27 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 3-16.

28 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 3-8.

29 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 8-12.

30 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 12-16.

İkinci bâb:³¹ Muhammedî şeriatın (İslâm dini) önemli meseleleri hakkındadır ve üç fasıl halinde ele alınmıştır.

Birinci fasıl:³² Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebindeki inanç ve uygulamaların tashihi hakkındadır.

İkinci fasıl:³³ el-Maksûde li-ğayrihâ ilimler hakkında olup üç *nev'* ve birinci *nev'* de iki *sınıf* olarak ele alınmıştır.

Üçüncü fasıl:³⁴ Takvâ hakkındadır. *Nev'*, *sınıf*, *kısım*, *mebhas* ve *makale* gibi daha alt başlıkların yoğun olarak yer aldığı bu kısım eserde büyük bir yekûn (eserin yaklaşık dörtte üçü) teşkil etmektedir.

Üçüncü bâb:³⁵ Takvâ ve vera' olduğu zannedilen hususlar hakkındadır. Bu bölüm de üç fasıl olarak işlenmiştir.

Birinci fasıl:³⁶ Tahâret ve necâset konularında aşırı titiz davranma hakkında olup dört *nev'* ve birinci *nev'* de iki *sınıf* olarak işlenmiştir.

İkinci fasıl:³⁷ Vakıflarda veya devlet dairelerinde çalışanların, cahil ve bilgisiz kişilerin yemeklerini yeme, onlarla beraber olma hususunda hassas davranma hakkındadır.

Üçüncü fasıl:³⁸ İnsanların maksut bir ibadet zannederek üzerine düşüp işledikleri bazı batıl bid'atları ihtiva etmektedir.

et-Tarikatü'l-Muhammediyye'yi ilginç kılan özelliklerinden birisi de konuları işlerken çokça getirilen hadislerin kaynakları için (otuz sekiz adet) rumuz kullanmasıdır.³⁹

3. Müsiki Hakkındaki Görüşleri

Bu çalışmanın esas amacı; öncelikle Birgivi Mehmed Efendi'nin dinî ve din dışı müsiki hakkında nasıl bir düşünceye sahip olduğunu, konu hakkında menfi görüşlere sahip olduğu sabit olunca da bu düşüncesini nasıl ve ne şekilde dile getirdiğini, düşüncesini desteklemek için hangi delilleri ne şekilde kullanıp yorumladığını ortaya çıkarmak, onun şahsında müsiki hakkında olumsuz kanaate sahip olanların argümanlarını ve meseleye yaklaşım tarzlarını gözler önüne sermek olup, aksine Birgivi özelinde müsinin aleyhindeki sözleri ve getirilen delilleri söyleyerek onun 'haram'lığını ispat etmek veya

31 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 16-199.

32 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 16-23.

33 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 23-33.

34 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 33-199.

35 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 199-219.

36 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 199-214.

37 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 214-219.

38 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 219.

39 Hadislerin alındığı otuz sekiz adet kaynak ve bu kaynaklara ait rumuzlar yazma olsun basılı olsun hemen hemen bütün eserlerin ilk sayfasında yer almaktadır. Mesela bk. Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1.

konu hakkındaki tartışmaları mukayese etmek değildir. Makaleyi okurken şu hususun da göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir: Müellifin mezkûr eserinden tespit edilen konu hakkındaki görüşleri ve getirdiği deliller aktarılırken metin içerisinde çok fazla yorum yapmaktan kaçınıldı. Yorumun gerekli olduğu düşünülen durumlarda kısmen metin içerisinde çoğunlukla da dipnotlarda gerekli görülen değerlendirmeler yapıldı. Konu ile alakalı genel değerlendirmeler makalenin sonunda verildi.

Birgivi'nin *et-Tarîka* içerisine serpiştirdiği konu ile alakalı görüşleri şöyledir:

Birgivi, *et-Tarîka*'da riya konusunu işlerken, kişinin vücudu ile giyim kuşamı ile amelleri ile arkadaş ve ziyaretçileri ile riya yapabileceğine değinir. Kendisi ile riya yapılan hususlardan birisinin de söz ile yapılan riya olduğunu belirtir. Vaaz, nutuk vb. her türlü konuşma esnasında kişinin riyaaya kapılabileceğinden bahsederek Kur'ân tilâveti esnasında, okuyucunun kendindeki hüznü ve korkuyu açığa çıkarmak için sesini inceltmesini de bir çeşit riya olarak telakki eder.⁴⁰ Hâdimî bu kısmın şerhinde, sesin inceltilmesini, Kur'ân okuyan kişinin, "Seslerinizi Kur'ân ile süsleyiniz. / زينوا أصواتكم / بالقرآن" hadisine uyararak sesinde değişiklik yapması olarak; korku ve hüznü de okuduğu Kur'ân'ın manasının kalbinde oluşturduğu hüznün ve korku olarak değerlendirmiştir.⁴¹

et-Tarîka'da mûsikinin (gunâ) dilin âfetleri arasında zikredildiği görülmektedir. Bu konu işlenirken Kur'ân kıraatindeki mûsikiye de temas edilmiş konu enine boyuna tartışılmıştır. Birgivi Zahîrüddin el-Merğînânî'den (ö. 619/1223)⁴² getirdiği, "Bir kimse günümüz Kur'ân okuyucularından birisine, yaptığı Kur'ân icrasından dolayı 'ahsente (güzel yaptın, güzel okudun)' dese kâfir olur." şeklindeki naklin manasının doğruluğunu kabul ederek bunu şu şekilde izah eder: "İnsanlara şarkı söylemenin haramlığı icmâ ile sabit olunca bu kat'î/kesin olur. Haramlığı kat'î olan bir şeyin güzel olduğunu ifade etmek ise haramı helal saymak olur. Haramlığı kesin olan kötü şeylerin güzel bulunması ise küfürdür. Hidâye⁴³ ve Zehîre⁴⁴ sahipleri bu durumu büyük günah olarak nitelendirmişlerdir. Ancak bu husus -bayramlar ve düğün dışında- insanlara şarkı söyleme durumunda geçerlidir."⁴⁵

Kur'ân kıraatinin tamamen ses estetiğinden yoksun olarak okunmayacağıının farkında olan müellif konu ile alakalı olarak Türpüşti'nin (ö. 661/1263),⁴⁶ "Dinleyi-

40 Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 49.

41 Ebû Saîd Muhammed b. Osman el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1266), 1: 498.

42 el-Hasen b. Zahîrüddin el-Kebîr Ali b. Abdülazîz b. Abdürrezzâk el-Merğînânî Zahîrüddin Ebû'l-Mehâsin. Hanefî fakîhi. Bk. Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1: 280.

43 Burhâneddîn el-Merğînânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fîkhına ait eseri. Bk. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 27: 471.

44 Zahîrüddîn el-Merğînânî'nin eseri olsa gerek.

45 Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 141.

46 Fazlullah b. Hasan et-Türpüşti Şihabüddin Ebu Abdullah. Hanefî fakîhi. Bk. Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1: 821.

cilerin kalplerini titreten, hüzünlenmelerine sebep olan ve gözyaşını celp edecek şekilde icra edilen kıraatteki mûsiki, tecvid kurallarının ihlal edilmemesi, kelime ve harflerdeki nizama riayet etme hususunda hassas davranılması durumunda müstehap olur.” şeklindeki sözlerini aktarır.⁴⁷

Birgivi, Kur’ân-ı Kerim okuma ve mûsiki ilişkisine dair hadisleri naklederek -her bir hadisin alındığı kaynak rumuzlarla belirtilmiş- değerlendirmelerde bulunur. Hadisler şunlardır:⁴⁸ Abdürrezzâk, el-Berâ’ (r.a.) Resûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Seslerinizi Kur’ân ile süsleyiniz. / زينوا أصواتكم بالقرآن ” başka bir rivayette de, “Kur’ân’ı seslerinizle süsleyiniz. / زينوا القرآن بأصواتكم ” buyurmuştur. Ebû Hüreyre (r.a.) Resûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Allah (c.c.), Kur’ân’ı nağme ile okuyan bir peygambere kulak verdiği gibi hiçbir şeye kulak vermemiştir. / ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي أن يتغنى بالقرآن ” Başka bir rivayette, “Güzel sesli bir peygambere yüksek sesle. / لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به ” Başka bir rivayette: “Kur’ân’ı nağme ile ve yüksek sesle okuyan bir peygambere. / لنبي يتغنى بالقرآن يجهر به ” şeklinde ve bir başka rivayette de, “Kur’ân’ı nağme ile okumayan bizden değildir. / ليس منا من لم يتغن بالقرآن ” buyurmuştur.⁴⁹

Birgivi, yukarıda zikredilen hadislerde geçen nağmeden maksadın bilinen anlamındaki nağme/melodi olmadığını belirterek bu düşüncesini üç şekilde izah eder.

Birincisi: Kur’ân okuyucusunun tegannî olmadan, Kur’ân’la sesini güzelleştirmeden yapmış olduğu kıraatten sevap alacağı hususunda imamlar arasında ihtilaf yoktur. Hal böyle olunca, nağme yapmadan, düz bir sesle Kur’ân okuyan kişi “Kur’ân’ı nağme ile okumayan bizden değildir.” hadisindeki tehdidi nasıl hak eder? Bu izah Türpüştî’ye (r.a.) aittir.

İkincisi: Durum böyle olsaydı Tirmizî el-Hakîm’in Huzeyfe’den merfû’ olarak rivayet ettiği şu hadisle tezatlık oluşurdu. “Kur’ân’ı Arap nağmeleriyle ve sesleriyle okuyunuz. Günahkârların ve ehl-i kitabın nağmelerinden kaçınınız. Çünkü benden sonra öyle bir kavim gelecek ki; Kur’ân’ı şarkı, ruhbanlık ve ağıt tercîi⁵⁰ gibi tercî ile okuyacaklar. Okudukları boğazlarından ileriye gitmeyecek. Onların ve onları beğ-

47 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 142.

48 Hadislerin yorumları ve alındığı kaynaklar için bk. Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîrati'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*, tah. Muhammed Rahmetullah Hafız Muhammed Nazım en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 377; Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Müsiki*, 142-144.

49 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141.

50 Tercî: Müezzinin ezandaki şehâdet cümlelerini okuması esnasında, ilk önce sadece yanındaki kişilerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da aynı cümleleri yüksek sesle okumasına denir. Bk. Abdullah b. Mahmûd, el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, tah. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009), 1: 139. Buradan anlaşılan; herhangi bir eserin seslendirilmesi esnasında eseri oluşturan güftenin tekrarlanan bazı cümlelerinin, birinci tekrarda pes seslerle ikinci tekrarda ise daha tiz seslerle icra edilmesidir.

nenlerin kalpleri meftûne olduğu halde. / اقرؤوا القرآن بلحون العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل / الفسق ولحون أهل الكتاب فانه سيجيء بعدى قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح لا يجاوز حناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب من يعجبهم شأنهم⁵¹

Müellifin görüşüne delil olarak getirdiği bu hadisle alakalı olarak *et-Tarika*'nın şârihlerinden birisi olan Receb Efendi şu açıklamayı yapar: Arap nağmeleriyle demek, harflerin mahreçlerine hiçbir şekilde zarar vermeyen güzel Arap terennümleriyle demektir. Çünkü bu, gayreti artırır ve insan bununla daha istekli hale gelir. Şunu iyi bil ki; nağme/mûsiki (lahn) bazen kelimelerin bozulması (tahrif) ile olur. Şöyle ki; kelimelerin harflerinden birisini noksanlaştırmakla –bu, harf veya başka bir şey- olabilir veya artırmakla olabilir. Bazen de nağme, kelimelerin sıfatlarını değiştirmekle (tağyîr) olur. Şöyle ki; harflerin sıfatlarından bir şeyi eksiltmekle veya artırmakla olur. Harekeler, sükûnlar, medler ve bunlardan başka idğam, ihfa işba' gibi hususlarda. Lahn, bazen tegannî (nağme/mûsiki) anlamında kullanılır. Bu durumda mutlak olarak lafızda her hangi bir değişiklik yapmadan salt güzel sesle yapılan icra kastedilir. Bundan dolayı her ne zaman “elhan ile Kur'ân kıraati” denilirse kastedilen şey, ses güzelliğinin yanı sıra, meddin uzatıldığı, kasrın kısaltıldığı, ince harflerin inceltildiği, kalın harflerin kalınlaştırıldığı, idğamın idğam yapıldığı, izharın açığa çıkarıldığı ve ihfânın ise gizlendiği Arap nağmeleri (luhûnü'l-Arab) yani onların doğal sesleri anlaşılır.⁵²

Günümüz araştırmacıları da -hadisin sıhhat derecesini göz önünde bulundurmadan- Arap nağmeleri (luhûnü'l-Arab) ifadesinden genellikle, Kur'ân-ı Kerim'in Araplar'ın eğlence için besteleyip söylediği şarkı, türkü vb. formları tarzında değil de Arap fonetiği, Arap üslûbu ve tecvid kaidelerine riayet edilerek tasannu'suz tabii şekliyle okunmasını anlamışlardır.⁵³

Birgivi üçüncü olarak, İslâm hukukçularının tegannî ile Kur'ân okuyan ve bunları dinleyenlerin günahkâr olduklarına dair görüşlerini ifade ettikten sonra bazı Hanefî âlimlerden bazı nakiller getirir.

Hanefî mezhebine mensup ulema (şeyhülislâm, müftü) herhangi bir meselede fikir beyan edeceklerinde mezhebin muteber kaynaklarına dayanırlardı. Osmanlıda özellikle resmî olarak iftâ makamında bulunan müftülerin fetvalarını verdik-

51 Zayıf olarak değerlendirilen hadis için bk. Celalüddin b. Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 83; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1: 118.

52 Hacı Receb b. Ahmed Efendi, *el-Vesîletü'l-Ahmediyye ve'z-zerâti'us-sermediyye fi şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* (İstanbul: 1276), 141. (*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* kenarında)

53 Bk. M. Tayyip Okıç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 21; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 131-132; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 155-156.

ten sonra fetvaya destek, dayanak olacak mahiyette muteber fıkıh kaynaklarından nakil getirme mecburiyetleri de vardı.⁵⁴ Hanefilerin güvenilir temel eserlerinde ise *kerâhiyye*, *hatar* ve *ta'zîr* gibi bölümler içerisinde yer alan mûsiki konusu hakkında olumsuz hükümler verilmiş, hoş karşılanmamış, günah sayılmıştır. Hanefiliği devletin resmî mezhebi olarak kabul eden Osmanlı Devleti âlimleri, müftüleri de meseleler hakkındaki görüşlerini bu mezhebe dayandırmışlardır.

Birgivi'nin konu ile alakalı olarak mezhebin muteber kaynaklarından getirdiği nakiller ise şunlardır: İmam Bezzazî (r.a.) şöyle der:⁵⁵ “Kur’ân’ı *elhân* ile okumak *günahtır*. Okuyan da dinleyen de *günahkârdır*.” Yine o, “Kur’ân’da *lahn* yapmak *ihtilâfsız haramdır*.” diyerek Allah’ın (c.c.) şöyle buyurduğunu ilave eder; ‘O, eğriliği olmayan, Arapça bir Kur’ân’dır. / قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ”⁵⁶ Zeylai⁵⁷ de şöyle demiştir; “Kur’ân kıraatinde *tercî ve tatrîb*⁵⁸ *helal değildir*. Bu şekilde okunan Kur’ân’ı dinlemek de *helal değildir*. Çünkü bu durumda *fâsıkların fîsk işlerken yaptıkları fiillere benzemek söz konusudur*. O da *şarkıdır*.” Bu nakillerden sonra, bazı kayıt ve şartlara bağlı kalındığında Kur’ân’ı nağme ile okumanın müstehaplığını ifade eden bir başka nakil getirilmiştir. “*Tatarhâniyye*⁵⁹ şöyle der: Eğer Kur’ân nağme ve *elhân* ile okunurken kelimelerin yerleri değişmezse (anlam kayması olmazsa) işte bu durumda onu güzel ses ile güzelleştirip okuyucuyu (sesini) süslemek olur ki bu da bizim nezdimizde, gerek namazda olsun gerek namaz dışında olsun müstehaptır. Kelimelerin yerleri değişirse namazın bozulmasını gerekli kılar ki bu durum *nehyedilmiştir*.”⁶⁰

Birgivi, ileride geleceği üzere genel olarak mûsiki konusunda Hanefî mezhebini görüşü ile amel etmiş olup bu hususta diğer mezheplerin görüşlerine hiç yer vermemişken Kur’ân kıraatinde mûsiki konusunda kendi görüşlerini destekleyici mahiyette bilgileri içeren Şâfiî kaynaklarından da istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Mesela, Kur’ân kıraati konusunda rivayet edilen hadisler hakkındaki kendi değerlendirmelerinin daha net anlaşılması için Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olan

54 Bk. Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Müsiki*, 26-27.

55 Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424). Hanefî fakih. Bk. Ahmet Özel, “Bezzâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 113, 114.

56 Zümer, 39/28.

57 Fahrüddîn Osman b. Ali b. Muhammed el-Barîi Fahrüddîn Ebû Muhammed ez-Zeylai (ö. 743/1343). Hanefî fakih. Bk. Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 655.

58 Tatrîb: Ses perdelerini değiştirmek, sese oynaklık kazandırmak, sesi kaldırıp indirmek suretiyle nağme yapmak, sesteki bu ahengin devamını sağlamak için medleri gereğinden fazla uzatmak veya uzatılmaması gereken yerlerde de med yapmaktır. Bk. Okiç, *Kur’ân-ı Kerimin Üslûb ve Kıraatı*, 20; Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 128.

59 Esas adı *el-Fetâva’t-Tatarhâniyye* olup Hindistanlı Hanefî âlimi Âlim b. Ala’nın (ö. 786/1384) İslâm hukukuna dair eseridir. Bk. Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 435.

60 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141-142.

İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Tibyân*⁶¹ adlı eserinden şu nakli aktarır: “Kâdılkudât (ö. 450/1058) *el-Hâvi*⁶² adlı eserde; uydurukça nağmelerle yapılan Kur'ân tilâvetinde şayet fazladan hareke eklemek, hareketleri eksiltmek; uzatılması gereken yerleri kısa okumak veya kısa okunması gereken yerleri uzatarak okumak; lafzı gizleyecek veya manayı karıştıracak şekilde yayarak okumak sûretiyle Kur'ân lafızları sîgasından çıkarılırsa işte bu haramdır. Bununla, okuyucu fâsık, dinleyici ise günahkâr olur. Çünkü böyle yapmak Kur'ân'ı sağlam ve düzgün yolundan eğri büğrü bir yola sokmak olur. Allahü Teâlâ şöyle buyurmaktadır; “O, eğriliği olmayan, Arapça bir Kur'ân'dır. / فَرَأَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ”⁶³ Bu böylece sabit olunca tehdit içeren hadisteki⁶⁴ tegannîden mâksat, ya açıktan okuma, duyurma ve kendisine ihtiyaç duyulan açıklama olur ki bunun meydana gelmesi son hadiste geçen tegannî kelimesinin tefsirinin yerine geçtiğini de destekler ya da şiirlerden ve insanların sözlerinden ziyade Kur'ân ile yetinmek demektir. Tegannî bu manada veya tecvid ve tertil manasında gelmiştir. Çünkü bu, özellikle güzel sesle olunca Kur'ân için bir süstür. “Allah (c.c.), Kur'ân'ı tegannî (nağme) ile okuyan bir peygambere kulak verdiği gibi hiçbir şeye kulak vermemiştir.”⁶⁵ hadisindeki tegannîye gelince, -güzel sesi de ilave ederek- yukarıdaki izahlardan her birisi burası için de geçerlidir. Güzel ses rivayetinde en muhterem görüş de budur. Bu görüşleri İmam Türpüşti ve Ekmelüddîn (ö. 786/1384)⁶⁶ bu hadislerin şerhinde söylemişlerdir. En iyisini Allahü Teâlâ bilir.”⁶⁷

Müellif eserin bir başka yerinde, mûsikinin/tegannînin en çirkininin Kur'ân okuma, zikir ve duada uygulanan olduğunu söyleyerek⁶⁸ o günkü Kur'ân okuyucularının icralarını eleştirir: “Bazı ölçüler (evzân) ve mûsiki ilminin marifetiyle, üzerine vazife olmayan işleri yapanların (mütekkellifûn) sonradan ortaya çıkardıkları ve Kur'ân'ı rehîn alanların (mürtehinûn) uydurduklarına gelince; onlar şarkı, gazel ve mesnevilerdeki kuralları Allah'ın (c.c.) kalamında uyguluyorlar. Öyle ki,

61 Tam adı *et-Tibyân fi âdâb-i hameleti'l-Kur'ân* olup Kur'ân'ı okumanın ve ezberlemenin fazileti, Kur'ân öğrencisi ve öğreticisinin dikkat etmesi gereken hususlar, Kur'ân'a karşı görevler vb. konuları ihtiva eden Nevevî'ye ait eserdir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâb-i hameleti'l-Kur'ân*, tah. Beşir Muhammed Uyûn (Dimeşk: Mektebetü'l-Müeyyed, 1991).

62 Mâverdi'nin Şâfiî fihhına dair eseridir. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, tah. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994).

63 Zümer, 39/28.

64 Biraz önce geçen, “Kur'ân'ı nağme/tegannî ile okumayan bizden değildir.” hadisi.

65 Yukarıda geçti.

66 Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Hidâye'nin* şerhlerinden *el-İnâye* adlı eserin müellifi, Hanefî âlim.

67 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 142.

68 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 169.

nağmelerin ve kesik okuyuşların fazlalığından dolayı dinleyici neredeyse hiçbir şey anlayamaz duruma geliyor. İşte bu, İslâm'daki bid'atların en iğrenci ve uydurmacıların en kötüsüdür. Bu konuda dinleyici için söylenebilecek sözlerin en hafifi ve yapılabilecek işlerin en basiti bu durumu inkâr etmek, okuyucu için ise ta'zîrin⁶⁹ gerekliliğidir.⁷⁰

Birgivi, tilâvet, dua ve zikir gibi bazı ibadetlerin sahih olabilmesi için de İslâm hukukunda bildirilen bazı şartlar ve edeplerin gerekli olduğunu belirtir. Bu şartlar ve edeplere riayet edilmeden yapılan bu fiillerin -Kur'ân'ı, zikri ve duayı lahn ve tegannî/nağme ile okuyan kimse gibi- sahibini günaha sokacağını ve böylece dilin âfetlerinden olacağını söyler. Akabinde lahn ve tegannînin haram olduğunu, tecvidin ise gerekli olduğunu ifade eder.⁷¹ Başka bir yerde, Kur'ân, zikir ve duanın müsiki ile icrasının tartışmasız haram olan lahni gerekli kılacağından, ancak, lahn olmadan sadece "ses güzelliği" anlamında kullanılacak müsikinin/gınâ ise mendupluğundan bahseder.⁷²

O günkü sufilerin mescitlerde, ehl-i hevâ ve genç oğlanlarla karışık oldukları halde icra ettikleri müsikiyi, şiirli duaları, ilahileri ve zikirleri de haram olan müsikinin içine sokarak⁷³ bu fiillerin "ibadet kabul edilerek yapılan bir müsiki" icrasından ibaret olması münasebetiyle bunların her türlü müsikiden daha beter olduğunu söyler.⁷⁴

Dini sorumluluk veya arzu gereği yerine getirilen bazı fiillerin işlenmesi esnasında ortaya çıkan tegannîyi/müsikiyi üretmek hakkında genel olarak bu şekilde görüş belirtilirken bunların dinlenmesi hakkında da aynı hükümlerin söz konusu olduğu görülmektedir.⁷⁵

Tekke ve medrese mensuplarının birbirlerini en çok eleştirip yediği hatta küfürle itham ettiği konulardan birisi de sesli zikri benimseyen tarikatlarla mensup

69 Ta'zîr: Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş ceza müeyyideleri ifade eden hadlerin (Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 547.) dışındaki cezalar için kullanılan bir tabir olup miktarı ve uygulanması yöneticiye veya hâkime bırakılmış cezaları ifade eder. Bk. Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 198.

70 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 142.

71 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 165.

72 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141.

73 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 140.

74 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141.

75 Birgivi *Vasiyetnâme* adlı eserinde, tegannî ile icra edilen zikir, Kur'ân tilâveti ve şiirleri dinlemekten sakınmak gerektiğini vasiyet eder. Eserin başka bir yerinde de, semâ meclislerine katılmamayı, tegannî ile icra edilen ezan, Kur'ân ve duayı dinlememeyi aynı zamanda böyle bir durumu inkâr etmeyi vasiyet eder. Bk. Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *Vasiyetnâme/Risâle-i Birgivi* (Üsküdar: Dârü't-Tibâati'l-Cedîdeti'l-Ma'mûre, 1218), 38-39, 53.

sûfilerin raks, devran ve semâ adı altında yaptıkları zikir merasimleridir.⁷⁶ Birgivi, sûfilerin tekkelerde veya camilerde icra ettikleri âyinler esnasında yaptıkları zikir, semâ, raks vb. uygulamalar hakkında da ciddi eleştirilerde bulunmuş ve görüşlerini birçok âlimin eserinden aktardığı nakillerle desteklemiştir. Şöyle ki; yaşadığı dönemde semâ konusunda ruhsat olmadığını, çünkü Cüneyd'in (ö. 297/909)⁷⁷ kendi zamanında semâya tövbe ettiğini belirtir. *el-İhtiyâr*'da geçen, "Nebî (s.a.v.) Kur'ân okumada, cenazede, orduda ve zikir esnasında sesin yükseltilmesini kerih gördü."⁷⁸ Hadisini naklederek, sûfilerin "vecd" olarak isimlendirdikleri şeyin aslında haram olan mûsikiden başka bir şey olmadığını belirtir.⁷⁹

Belli bir uzva tahsis edilmeyip genel olarak bedenîn âfetlerinden bahsettiği bölümde ilk önce; lügatte, "nağme veya ritmin etkisiyle bedeni hareket ettirmek, bir yerden bir yere nakletmek";⁸⁰ sûfi istilâhında ise, "Kur'ân, kaside, şiir veya mûsikî nağmelerinin tesiriyle meydana gelen vecd hâlinin insanın organlarına sirayet etmesi, hareketli semâ"⁸¹ şeklinde tarif edilen "raks"tan bahsetmektedir. Raksın ölçülü veya ölçüsüz dalgalı hareket olduğunu belirterek bunların her ikisinin de istisnasız oyun (lu'b) olduğunu söyler. O zamanda yaşayan bazı sûfilerin yaptığı raksın da

76 Taraflar kendi görüşlerini savunmak ve karşıt tarafın görüşlerini eleştirip çürütmek maksadıyla çokça eser kaleme almışlardır. Bu eserlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz; Şeyhülislâm İbn Kemal, *Risâle fi tahkik-i hak*; a.mlf., *Risâletü'l-münîre*; a.mlf., *Risâle fi tahkik-i hak ve ibtâli re'yi's-sûfiyye fi'r-raksı ve'd-deverân*; a.mlf., *Risâle fi deverânî's-sûfiyye*; Çivizâde Muhyiddin, *Risâle fi hakkı deverân*; İbrahim b. Muhammed el-Halebi, *er-Raksu ve'l-vaks li müstahilî'r-raks*; Kadizâde Mehmed Efendi, *Risâle-i Deverân*; Ahmed b. Muhammed Akhisârî, *Risâle fi hükmi'r-raks*; Muhammed b. Muhammed, *Risâle fi cevâzi deverânî sûfiyye*; Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi, *Risâle fi deverânî sûfiyye*; Sünbül Sinan Efendi, *Risâle fi deverânî's-sûfiyye*; İsmail Ankaravî, *Hüccetü's-semâ*; Abdülehad en-Nürî, *Risâle fi deverânî sûfiyye*; Şeyh Hüseyin Efendi, *Risâle-i Deverânîyye*; Abdülgâni Nablûsi, *Risâle-i Deverân*; Ali Çelebi, *Raks ve Deverân-ı Sûfi*; Mustafa Ali Boluvî, *Risâle-i Deverân*; Ahmed b. Ömer, *Risâle fi'd-deverân*; Şeyh Abdülkerim b. Veliyyüddin, *Risâle fi hakkı deverânî's-sûfiyye*.

77 Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî. İlk dönem sûfilîğinin en güçlü isimlerinden meşhur sûfi. Bk. Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 119.

78 Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 169. Bu hadisi, mezkûr eserdeki hadisleri tahric eden Şuayb el-Arnaût (1928-2016) "zayıf" olarak değerlendirmiştir. Ayrıntılar için bk. Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*, 4: 195-196.

79 Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 169.

80 Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, "Rkş", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1981), 3: 1704; İbrahim Üneys (Medkur) v.dğr., "Rkş", *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düvelîyye, 2004), 364; Mütercim Asım Efendi, "Rkş", *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:1, 2013), 3: 2913-2914.

81 Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Semarang: Mektebetü Kerbata Futra, 2005), 2: 273; Semih Ceyhan, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 456.

oyundan ibaret olduğu, hatta sûfîlerin bunu “ibadet itikadıyla yapıyor olmalarından dolayı” oyundan daha beter olduğunu ve bunların başına büyük bir iş gelmesinden endişe ettiğini belirterek görüşlerini destekleyici mahiyette nakiller getirir.

Nakillerde ifade edilen hususlar şunlardır: “Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. / وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا / ”⁸² ayeti ile Kur’ân kesinlikle raksı yasaklamıştır. Gururlanmanın ve raksın zemmedilmesi şımarma ve azgınlıktan daha şiddetlidir. Raksı ilk olarak ortaya çıkaranlar, -kendilerine canlıymış gibi böğüren bir buzağı heykeli icat ettiğinde- Samirî'nin arkadaşlarıdır. Onlar buzağının etrafında dans etmeye başladılar. O, kâfirlerin dinidir ve bunlar da buzağının kullarıdır. Semâ esnasında raks caiz değildir. Raks büyük günahdır. Şarkı söylemek, kadib⁸³ çalmak ve raks etmek İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed'e göre icmâ ile haramdır. Bazı âlimler raksın haramlığını izah etmişlerdir. Raksı helal kabul eden kâfirdir. Raksın haramlığının icmâ ile sabit olduğu bilinince onu helal kabul edenin kâfir olması gerekli olur. Raks yapanların aleyhinde büyük felaketle muamele yapılacak epeyce söz vardır.⁸⁴

Müellif bu nakilleri aktardıktan sonra sözlerine şöyle devam eder: “*Ben derim ki, insafı, diyaneti ve tabii istikameti olan her hangi birisi zamanımızdaki sûfîlerin henüz büluğa ermiş genç oğlanlarla, hevâ ve hevesine düşkün cahil, bilgisiz, bid'atçı olup tahâreti, Kur'ân'ı, helali ve haramı bilmeyen, aslında İslâm'ı tanımayan aşağılık kimselerle karışık olarak mescitlerde yaptıkları raksı; çeşitli nağmelerle ve elhanla yaptıkları duaları; yine onların yaptığı korkudan bağırma, homurdanma, eşek anırtmasına benzer bağırma; onların, Allah'ın (c.c.) kelamını bozup, Allah'ın (c.c.) zikrini değiştirip sonra da 'hay, huy, hey, heya' gibi başıboş lafızlarla ve çirkin hezeyanlarla söylenip durduklarını görse, kendisinde fikhî derinlik ve onların durumları hakkında ayrıntılı bilgisi olmasa bile, “Hiç şüphe yoktur ki, bunlar dinlerini eğlence ve oyun edinmişlerdir. / اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا / ”⁸⁵ der.⁸⁶ Bu durumu bilip, görüp de inkâr etmeyen, güçleri yettiği halde bunları değiştirmeyen aksine onlardan korkan ve onlardan dua isteyen kadı ve hâkimlere yazıklar olsun! Evet, edeple ve azalarını hareket ettirmeden lahn ve tegannîsiz ayakta, oturarak ve yan üstü yatarak zikir yapmak caizdir. Zikir esnasında başın hareket ettirilmesine gelince; “lâ ilâhe illa'llâh” sözündeki manayı gerçekleştirmek için sadece başın; nefyde (lâ ilâhe derken) sağ tarafa, ispatta (illa'llâh derken) sol tarafa hareket ettirilmesinde zann-ı galib, caiz olacağıdır. Başın bu şekilde hareket ettirilmesinde salih niyet olursa bu durumda müstehap bile olur. Böylelikle*

82 İsra, 17/37; Lokman, 31/18.

83 Eserin şerhlerinden birinde bu çalgının Türkçe'de “çelpere” denilen saz olduğu ifade edilmiştir. Bk. Akşehirli Hocazâde Abdünnasîr Efendi, *Şerh bi'l-kavl ale't-Tarika* (İstanbul: 1276), 244. (et-Tarikatü'l-Muhammediyye kenarında)

84 Birgivi, et-Tarikatü'l-Muhammediyye, 184.

85 A'râf, 7/50.

86 Birgivi, et-Tarikatü'l-Muhammediyye, 184.

*abes ve oyun olmaktan çıkıp tevhide delâlet eden kelimeye bitişik, yine tevhide delâlet eden bir fiil olur. Bir kelime iki kelime gibi olur. Bunun aslı, namazda teşehhütteyken şehâdet kelimelerini söyleme esnasında işaret parmağını kaldırmaya dayanır.*⁸⁷

Osmanlı'da fetva yetkisi olan âlimlerin neredeyse tamamı mûsikinin her türü hakkında mezhebin görüşü olan “haram, günah” hükmünü vermişlerdir. Müellifin yukarıdaki açıklamalarını birçok Osmanlı müftü ve şeyhülislamının fetvalarında da bulmak mümkündür. Tekke mûsiki formlarından olan raks, semâ ve devran gibi hususlarda özellikle sûfi meşrepli şeyhülislâm ve müftüler -çok küçük istisnalar dışında- müspet fikirlere sahip olup müspet fetva vermiş olsalar da aynı kişiler din dışı mûsiki hakkında yine mezhebin görüşüyle amel etmişlerdir.⁸⁸

Müellif -besteli veya bestesiz- şiirle meşgul olmaya da temas etmiştir. Şiirin; yalan, riya, yerme, günahın zikredilmesi ve mûsikiden uzak olması durumlarında caiz olduğunu, bununla beraber böbürlenme ve gururlanmanın âfetlerinin şiirden kaynaklandığını söylemiştir. Şiirle aşırı meşgul olmanın bazı farzları ve sünnetleri işlemekten alıkoyacağını, şiirin bu âfetlerden uzak olmasının ise nâdir olduğunu belirtmiştir. Bu konudaki görüşleri için, “Şairlere ancak azgınlar uyar. / وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ”⁸⁹ âyeti ile “Sizden birinizin karnının irinle dolup oyulması şiirle dolmasından daha hayırlıdır. / لَان يَمْلَأُ جَوْفَ احَدِكُمْ قِيحًا حَتَّى يَرِيهَ خَيْرَ لَهٗ مِنْ اَنْ يَمْلَأَ الشَّعْرَ”⁹⁰ hadisini zikretmiştir.⁹¹

Müellifin fikirlerine delil olarak getirdiği bu âyet ve hadis hakkında Nebi Bozkurt şu değerlendirmelerde bulunur: *“Arap şiiri ğınaya uygundu. Arabın mûsikisinde ve semer adı verilen eğlenceli sohbetlerinde şiirin önemli bir yeri vardır... Şairler şiirleriyle onlara büyük bir itibar atfeden insanları etkilerlerdi. Bazan onları sapıklığa da düşürürlerdi. Kur’an, şâirlere ancak azgınların uyacağı, onların her vadiye şaşkın şaşkın dolaştıklarını, yapmayacakları şeyler söylediklerini belirtir. İnanan, iyi işler yapan ve Allah’ın adını çok zikredenleri bundan hariç tutar. Hz. Peygamber, ‘Şüphesiz şiirden bir kısmı mahza hikmettir’ buyurmuşlardır. Hz. Peygamber’in ashâbı Mescid’de şiir okur gülerlerdi... Hz. Peygamber bir insanın karnını en tiksindirici şeylerle doldurması ile hıfzını şiirle doldurma arasında yaptığı benzetme herhalde kendisini ve İslam’ı küçük düşürmek, istihza etmek veya insanların şeref ve izzetini tezyife yönelik şiirler hakkında olmalıdır.”*⁹²

87 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 185.

88 Bu konuda menfi yönde fetva veren müftü ve şeyhülislamın yanı sıra az da olsa müspet fetva verenler de olmuştur. Bu fetvalar için bk. Biyik, *Osmanlı Fetvalarında Mûsikî*, 197-301.

89 Şuarâ, 26/224.

90 Buhârî, “Edeb”, 92; Müslim, “Şi’r”, 7, 9.

91 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 163.

92 Nebi Bozkurt, *Hadis’te Folklor Eğlence* (İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 103-105.

Eserin bir başka yerinde, kişinin yalnızlığı gidermek için -başkaları için değil de- sadece kendisi için sözlü eserler/şiirler seslendirmesi veya bayramlarda ve düğünlerde müsiki icrası hususunda ihtilaf edildiğinden bahsederek doğru olanın, böyle bir zamanda mutlak olarak bunların da yasaklanması olduğunu beyan eder.⁹³ Müellifin bahsettiği hususlarda azımsanamayacak sayıda sahih hadis⁹⁴ olmasına rağmen zamanının fitnesini ileri sürerek bu uygulamalara yasak konulmasını talep etmesi müsiki konusundaki düşüncelerinde çok katı ve tek taraflı bakış açısına sahip olduğunun açık göstergesidir.

Birgivi, dilin âfetlerinden on yedincisi olarak şarkı söylemeyi (gınâ) zikreder. Bu konuda da görüşlerini destekleyici mahiyette, “İnsanlardan bir kısmı boş sözleri satın alıyorlar. / وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ”⁹⁵ ayetini, “Şarkı, suyun otu yeşerttiği gibi kalpte nifakı yeşertir. / الغناء يُنْبِتُ النِّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِتُ الْمَاءُ الْبِقْلَ”⁹⁶ ve “Ne zaman bir adam sesini şarkı ile yükseltirse Allah (c.c.) ona iki omuzunda oturacak iki şeytan gönderir. Bu şeytanlar, adam şarkı söylemeyi kesinceye kadar topuklarıyla onun göğsüne vururlar. / ما من رجل رفع عقيرته بغناء الا بعث الله له شيطانين على منكبيه يضربان باعقابهما على صدره حتى يمسك”⁹⁷ hadislerini getirmiş, ayrıca şu nakilleri de zikretmiştir: İyi bil ki şarkı bütün dinlerde haramdır. Erkek ve kadın şarkıcılara yapılacak vasiyet bize ve ehl-i kitaba göre günahtır.⁹⁸ İnsanlara şarkı söyleyen kişinin şehâdeti kabul edilmez. Çünkü o kişi insanları büyük günah işlemek üzere bir araya getirmiştir.⁹⁹

Müsiki ile icracı olarak değil de dinleyici olarak meşguliyete dair aynı minvalde sözler sarfedilmiştir. Helak olma korkusu, hakkın alınması, geçim temini, vacip ve sünnetlerin yerine getirilmesi, aralarında ağıtçı kadın olsa bile cenaze merasimine

93 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141.

94 Konuyla ilgili hadisler ve yorumları için bk. Bozkurt, *Hadis'te Folklor Eğlence*, 56-72; Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Müsiki*, 267-274.

95 Lokman, 31/6.

96 Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10: 223. Hadis İmam Nevevi'ye sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir: “Soru: Nebî'nin (s.a.v.), ‘Allah şarkıcı ve kendisine şarkı söylenen kişiye lanet eder.’ ve ‘Gınâ (müsiki) suyun sebzeyi yeşerttiği gibi kalpte nifakı yeşertir.’ dediği sabit midir? Cevap: Bunda sahih bir şey yoktur.” Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-Mensûre*, Mürettip: Alâüddin b. el-Attâr, tah. Muhammed el-Haccâr (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 293.

97 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 140. Zayıf olduğu bildirilen bu hadis hakkında Gazzâlî şu değerlendirmede bulunur: “Burada zikredilen şarkı/gınâ, kişinin kalbinde şeytanın istediği şehvet ve aşk gibi duyguları harekete geçiren müsiki çeşitlerindedir. Allah'a kavuşma arzusunu ve bayramlarda, yeni bir çocuğun doğmasında, kaybolan bir şeye veya kişiye kavuşmadaki sevinci artıran türdeki müsinin tamamı şeytanın muradına ters düşer.” bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2: 282-283.

98 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 141.

99 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 169.

iştirak gibi dünyevî veya uhrevî bir zaruret olmaksızın seslendirilmesi caiz olmayan her şeyin dinlenmesinin de caiz olmadığı ve bütün bunların kulağın âfetlerinden olduğu söylenmiştir. İçinde şarkı/mûsiki ve oyun gibi günah işlenen bir programa davete icabetin ise zaruret kapsamında değerlendirilemeyeceği belirtilmiş, bu şekildeki bir davette, davet edenin mûsiki ve oyunla günah işlediği sabit olunca buna icabetin gerekmeyeceği vurgulanmıştır. Böyle bir davete icabetin sünnet değil aksine haram olacağı belirtilmiştir. Burada icra edilen mûsikiyi dinlemenin caiz olmayacağı, dinleyicinin -her ne kadar mûsikiyi üreten kişi olmasa da- söyleyiciye/icracıya ortak olacağı ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Mûsikiyi dinlemekle alakalı olarak İbn Ömer'in (r.a.)¹⁰¹ "Resûlullah (s.a.v.) gıybet etmeyi ve gıybeti dinlemeyi yasakladı." rivayetinden sonra, herhangi bir zarurete mebni olmaksızın çalgı aletleri dinlemenin de bu yasak içerisine girdiği ifade eder. Ticareti, savaşı ve hac yolculuğunu çalgı aletleri dinlenmeden yapılamayacak işler olarak görüp bu durumlarda çalgıyı dinlemenin bir zararı olmadığını belirtir.¹⁰² Kâdîhan'ın (ö. 592/1196)¹⁰³ hadis olarak zikrettiği, "Çalgı aletleri dinlemek günahıdır. Bunların çalındığı ortamda oturmak fısktır. Bu aletlerden (dinlemekten) haz almak küfürdür. / استماع الملاهى معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر"¹⁰⁴ şeklindeki cümlelerden sonra, Resûlullah'ın (s.a.v.) çalgı âletlerini dinleme hususundaki ifadelerinin çok sert olduğunu belirtir. Bir kimsenin aniden çalgı aletlerinin sesini işitmesi durumunda ona bir şey gerekmeyeceği, o kişinin mümkün olduğu kadar kulağına gelen o sesi duymamak için gayret göstermesinin gerekliliğinden bahseder.

100 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 168. Müellif *Vasiyetnâme* adlı eserinde takvâyı vasiyet ederken, takvâdan daha faziletli bir şey olmadığı, takvâ olmadan hiçbir amelin kabul olmayacağını ifade ederek onu "günahlardan katî sakınmaktır" şeklinde tarif eder. Daha sonra, takvâyı isteyenlerin de yedi azasını günahlardan sakındırmaları gerektiğini söyleyerek ilk önce kulağın, saz, şeşnâ, zurna, davul, tanbura, kopuz, çeng, kanun ve ney gibi mûsiki aletlerini dinlememesi gerektiği ifade eder. Yalan, gıybet ve fuhşa kulak vermemeyi vasiyet eder. Bk. Birgivi, *Vasiyetnâme*, 171-172.

101 Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 73/692). Hz. Ömer'in oğlu olup en fazla hadis rivayet eden, en fazla fetva veren sahabedendir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 126.

102 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 168.

103 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendi el-Fergânî. Kaynaklarda *el-Fetâva'l-Hânîyye* veya kısaca *el-Hânîyye* olarak da anılan, Hanefî mezhebinde yazılan en muhteber ve yaygın fetva kitaplarından biri olan *Fetâvâ Kâdîhan* adlı eserin sahibi, Hanefî fakihî. Bk. Ahmet Özel, "Kâdîhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 121, 122.

104 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Neylü'l-evtâr min esrari Münteka'l-ahbar*, tah. Ebû Muâz Târik b. Muhammed (Kahire: Dâru İbnü'l-Kayyim, 2005), 10: 156. Hadis ve yorumları hakkında ayrıca bk. Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*, 122-123.

Buna delil olarak da Resûlullah'ın (s.a.v.) parmakları ile kulağını tıkaması hadisesini söyler. Kişinin kendi iradesi ile şarkı dinlemesinin de çalgı dinlemek gibi olduğunu ve bu rivayetin kapsamına gireceğini belirtir.¹⁰⁵ Ne tür olursa olsun (saz ile söz ile veya her ikisi ile) her türlü müsikeyi üretmenin ve dinlemenin haram olduğunu ve âlimlerin bu konuda icmâ ettiğini söyler.¹⁰⁶

Hanefî ulemasının çoğunluğunun müsikeyi konusundaki görüşlerine delil olarak kabul ettikleri çalgı dinlemekle alakalı rivayet zayıf hadis çeşitlerinden olan “mürsel” hadislerdendir. Zina ve içki gibi bazı büyük günahları bile işlemekten zevk alanlar hakkında “küfür” hükmü verilmezken burada söz konusu olan çalgı aletlerini dinlemekten lezzet alınmasının “küfür” olarak nitelendirilmesi anlaşılır gibi değildir.

Eserde, elin âfetlerinden olarak birçok madde sayıldıktan sonra, kişinin eşi ile cariyesi ile ve savaşa hazırlanmak için savaş aletleriyle oynaması dışında her türlü oyun ve eğlence de elin âfeti olarak zikredilmiştir. Devamında ise -dügünde çalınan zilsiz def ile askerlerin, hacıların ve yolcuların davulları hariç- kadib, tanbur ve her türlü üflelemeli, vurmali ve telli çalgı aletini çalmanın elin âfetlerinden olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷

Sırf eğlence olsun diye seferde bile olsa zil edinmek bedeninin âfetlerinden sayılmış bu konuda şu hadisler zikredilmiştir:¹⁰⁸ “Melekler, içinde köpek ve zil olan yerde rifkate bulunmazlar, yoldaşlık etmezler. / لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب أو جرس”; “Zil şeytanın çalgılarındandır. / الجرس من مزامير الشيطان”¹⁰⁹

Belli bir uzva tahsis edilmeyip bedeninin âfetlerinden sayılan bir diğer husus da kullanılmasa bile evde çalgı aletlerinin bulundurulmasıdır. Birgivi, bazı kitaplarda, bu aletleri tutmakla lehv âdet haline gelmiş olacağından dolayı bu çalgıları çalmasına bile evde bulundurmanın günah olarak yazıldığını söyler.¹¹⁰

Çalgı aletlerini dinlerken zevk almayı “küfür” olarak telakki eden bir anlayışın bu aletleri hangi amaçla olursa olsun yanlarında veya evlerinde bulunduranlar hakkında “günah işlemiş” olacaklarına dair hüküm vermesi gayet normaldir.

Müsiki ile alakalı olarak *et-Tarika*'da temas edilen konulardan birisi de, ölen kişinin ardından nağme ile terennüm edilen sözler; yas törenlerinde söylenen şiir, şarkı ve türküler¹¹¹ olarak tarif edilen ağıttır. Birgivi, dildeki altmış tehli-

105 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 168-169.

106 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 169.

107 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 173.

108 Müslim, “Libas ve Zinet”, 27. Hadisler ve yorumları hakkında ayrıca bk. Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Müsiki*, 167-168.

109 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 193.

110 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 196.

111 Süleyman Uludağ, “Ağıt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1: 470.

keden bahsederken,¹¹² bunlardan on üçüncü sırada (gösteriş için) ağıt yakmayı (niyâha) zikreder.¹¹³ Ağıt ve ağıtçılar hakkında ağır tehditler içeren hadisleri sıralamakla yetinerek konu hakkında bu eserinde yorum yapmaz.¹¹⁴ Hadisler şunlardır:¹¹⁵ Ebû Mâlik el-Eşarî (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Ağıtçı kadın ölmeden evvel tövbe etmezse kıyamet gününde üzerinde katrandan bir pantolon ve uyuzdan bir zırh olduğu halde diriltir. / النايحة اذا لم تتب قبل موتها تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران ودرع من جرب ” Ebû Hüreyre (r.a.) Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “İnsanlarda iki şey vardır ki bunlar o kimselerde küfürdür. Bunlar nesebi ta'n etmek ve ölüye ağıt yakmaktır. / اثنتان فى الناس هما بهم كفر الطعن فى النسب والنياحة على الميت ” Cerîr b. Abdullah: “Biz, ölüye yakılan ağıttan dolayı cenaze yakınlarıyla bir araya gelmeyi ve yapılan yemekleri yemeyi reddediyorduk. / كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت ” dedi.¹¹⁶

Bunlar ve konu ile alakalı diğer hadisler incelendiğinde Hz. Peygamber'in yasakladığı ağıtın saç-baş yolma, tırnaklarla yüz ve gözleri tırmalama, elbiselerin yırtılıp parçalanması, çığlık atarak ağlama gibi hareketlerle kadere ve Allah'a isyan manası taşıyan sözlerle icra edilen cahiliye adetlerinden olan türü olduğu görülecektir. Bu tür ağıt yakmak caiz görülmemiştir. Ancak ölen kişiye üzülmek, onun iyiliklerini dile getirerek ağlamak –kadere isyan anlamı taşıyan ifadelerden uzak olduğu süreci- mübah görülmüştür.¹¹⁷

Bütün bu görüşleri neticesinde Birgivi'nin mûsikinin lehindeki onlarca aklî ve naklî delile, konu hakkında müspet fikir beyan eden âlimlerin görüşlerine, işin kültür, sanat, örf, âdet vb. boyutlarına hiç temas etmeden tamamen onun haram veya günah olduğunu ispat etmek gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu tutumuyla onun, her ne kadar şer'î ilimlerde müdekkik ve muhakkik olmuş olsa da halkın örfüne ve ahvaline vâkıf olmayan, onlara itibar etmeyen müteşerri' birisi olarak başta sûfîlerin raks ve devranı olmak üzere karşı çıkmış olduğu birçok meselede muhalefetinin hiçbir işe yaramadığı açıktır.¹¹⁸

112 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 131.

113 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 139.

114 Müellif hadisleri sıraladıktan sonra konu ile ilgili tafsilatı *Cilâü'l-kulûb* adlı eserinde yazdığını ifade eder. Bk. Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 139.

115 Hadisler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 62, 63; Müslim, “Cenâiz”, 10; “İman”, 30. Konu ile alakalı başka hadisler ve değerlendirmeleri hakkında bk. Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*, 179-183.

116 Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 139. Müellif, *Vasiyetnâme* adlı eserinde zamanın âdetlerinden olan cenaze kabre götürülürken yapılan sesli zikir ile müezzinlerin bazı icralarının kendi cenazesinde yapılmamasını ister. Bk. Birgivi, *Vasiyetnâme*, 63.

117 Bk. Uludağ, “Ağıt”, 1: 471; Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsikî*, 179-183.

118 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, 125, 126.

Burada olduğu gibi fetva yetkisi olmayan âlimlerden müsiki hakkında menfi görüşe sahip olanlar Hanefî mezhebinin görüşü ile amel etmişler, -az da olsa- müspet görüşe sahip olanlar ise ya Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşlerini tevil etmişler veya diğer mezheplerin müsikiyi mübah olarak görüp bazı durum ve şartlar altında mekruh veya haram olacağı şeklindeki Hanefî mezhebine göre biraz daha ılımlı olan fikirleriyle amel etme yoluna gitmişlerdir. Bu grup ta fikirlerini destekleyici mahiyette aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Bu grubun müsikinin mübah olduğuna dair getirdiği onlarca delilden birkaç tanesi şunlardır:

1. “De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı? De ki: Onlar, dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir. İşte bilen bir topluluk için âyetleri böyle açıklıyoruz.” (A'raf, 7/32)
2. “Seslerin en çirkini şüphesiz merkeplerin sesidir.” (Lokman, 31/19)
3. “Namazı bitirince de ayakta, otururken ve yanınız üzerinde yatarken (daima) Allah'ı anın.” (Nisâ, 4/103)
4. “Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz.” (Buhârî, “Tevhid”, 252)
5. “Kur'ân'ı nağme ile okumayan bizden değildir.” (Buhârî, “Tevhid”, 44)
6. Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Aişe (r.a.) ile beraber Habeşliler oyun oynayıp dans ederlerken onlara bakıp onları izlemeleri. (Buhârî, “İdeyn”, 25; Müslim, “İdeyn”, 17)
7. Resûlullah'ın (s.a.v.) bayram günü kendi evinde def çalıp mersiyeler söyleyen cariyelelere izin vermesi. (Buhârî, “İdeyn”, 3)

Sonuç

İslâm tarihi boyunca hakkında menfi ve müspet görüşler beyan edilip her iki görüş taraftarlarının da kendilerine aklî ve naklî deliller bulabildiği konulardan birisi olan müsiki, dinî ve din dışı formlarıyla XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinin de gündeminde yer etmiş, bazen çok şiddetli çekişmelere de sebep olan bu konu hakkında çok sayıda risale-eser kaleme alınmış, bazen de farklı konularda yazılan eserler içerisinde müsikiyeye de temas edilmiştir.

Osmanlı'nın yetiştirdiği büyük âlimlerden birisi olan Birgivi Mehmed Efendi, döneminin (XVI. yüzyıl) en etkili simalarından biri olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Farklı alanlarda, tamamına yakını Arapça olarak telif ettiği eserleri, hem kendisi hayattayken hem de daha sonraki dönemlerde ilgi ile takip edilmiş, takip edilmeye devam etmektedir. Ahlâka dair konuların ele alındığı *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eseri kendisinin şöhretinde tesiri olan en önemli çalışmalarından biridir. Birgivi bu eserinde, müsiki konusuna da temas etmiştir.

Müellif, müsiki konusundaki fikirlerini delillendirmek maksadıyla -eserde ele aldığı diğer konuları işlerken uyguladığı gibi- âyetler, hadisler ve muteber kaynaklardan alınan nakillerden istifade etmiştir.

Birgivi, -dinî veya din dışı amaçları önemsenmeksizin- mûsikiyi sesle (vokal) veya sazla (enstrümantal) üretmek/icra etmek, üretilen mûsikiyi dinlemek konularında görüşlerini farklı münasebetlerle beyan etmiştir.

Başta Kur'ân-ı Kerîm kıraati olmak üzere nağme ile dua okumak, ilâhi, naat gibi sözlü dinî eserler söylemek, nağmenin ve/veya ritmin eşliğinde yapılan zikir, semâ ve raks gibi cami ve tekkelerde icra edilen dinî formlara da temas etmiştir.

Hakkında çok sayıda hadisi de aktarmasına rağmen Kur'ân kıraatinde nağme hususunda özellikle kendi dönemindeki okuyucuların icralarından yola çıkarak çok şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Zaman zaman, tecvid kurallarının ihlal edilmemesi, kelime ve harflerdeki nizama riayet edilmesi vb. bazı şartlar altında hem Kur'ân kıraatinin hem de diğer dinî formların müstehap veya mendupluğundan bahsetse de nağme ile gerçekleştirilen Kur'ân kıraati hususundaki genel kanaati, onun İslâm'daki bid'atların en iğrenci ve uydurmaların en kötüsü olduğu, okuyucuya ta'zîr gerekeceği, dinleyicinin de bu tür icraları dinlememesi ve en azından bu durumu inkâr etmesi gerektiği şeklindedir.

Bazı sûfilerin tekkelerde veya camilerde icra ettikleri âyinler esnasında yaptıkları zikir, semâ, raks vb. uygulamalar hakkında da, bunların aslında haram olan mûsikiden başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Raksın oyundan ibaret olduğunu, bunun ibadet düşüncesiyle yapılıyor olmasından dolayı oyundan daha beter olduğunu söylemiştir.

Besteli veya bestesiz şiirle meşgul olmaya da değinen müellif, şiirin; yalan, riya, yerme, günahın zikredilmesi ve mûsikiden uzak olması durumlarında caiz olabileceğini ancak böyle bir zamanda mutlak olarak bunun da yasaklanması gerektiğini belirtmiştir.

Şarkı söylemekle alakalı olarak; onun kalpte nifakı yeşerteceği, bütün dinlerde haram olduğu, şarkıcının şehâdetinin kabul edilmeyeceği vb. rivayet ve nakillerle konu hakkındaki fikirlerini desteklemiştir.

Çalgı aletlerinin çalınıp dinlenmesi hakkında da çok sert ifadelerde bulunan müellif, "Çalgı aletleri dinlemek günahdır. Bunların çalındığı ortamda oturmak fısktır. Bu aletlerden (dinlemekten) haz almak küfürdür." şeklindeki rivayeti olduğu gibi kabul etmiş, hatta bir kimsenin âniden çalgı aletlerinin sesini işitmesi durumunda, mümkün olduğu kadar kulağına gelen o sesi duymamak için gayret göstermesinin gerekliliğinden bahsetmiştir. Çalgıların sadece çalınıp dinlenmesi değil evde bulundurulması bile günah olarak görülmüştür. Zil, zilsiz def, kadîb, tanbur gibi sazlar söz konusu olmuş, bunlardan zil çalmak ve bulundurmak hakkında olumsuz ifadelerin yer aldığı rivayetler aktarılmıştır.

Müellifin temas ettiği konulardan birisi olan ağıt ve para karşılığında ağıt yapan ağıtçılar hakkında da şiddetli tehditlerin zikredildiği rivayetler aktarılmıştır.

Mûsikinin her türünün icrasına ve dinlenmesine şiddetle karşı çıkan, haram, büyük günah, hatta yerine göre küfür olarak hüküm veren müellif birkaç istisnadan da bahsetmiştir. Bazı şartlara riayet edilmesi durumunda güzel ses veya nağme ile Kur'ân kıraatinde; yine bazı şartlar çerçevesinde besteli veya bestesiz şiir okunmasında; kişinin yalnızlığını gidermek için kendi kendine şarkı vs. söylemesinde; askerlerin, hacıların ve yolcuların davul çalmalarında; bayram ve düğünlerde zilsiz def çalınmasında, şarkı söylenmesinde bir sakınca olmadığı belirtilmiştir.

Mûsikinin lehinde varit olan çokça rivayet olmasına rağmen Birgivi -Kur'ân kıraatindeki rivayetler hariç- bu rivayetlerden hiç bahsetmemiş, konu hakkında olumsuz kanaat sahibi olanların penceresinden bakarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Müellifin konu ile alakalı düşüncelerini riya, elin âfetleri, dilin âfetleri, kulağın âfetleri, bedenın âfetleri, belli bir uzva tahsis edilmeden genel olarak bedenın âfetleri vb. başlıklar altında serdetmiş olması da onun mûsiki hakkında olumsuz fikirlere sahip olduğunu ilk baştan ortaya koymuştur.

Osmanlı ulemasından -Birgivi'de olduğu gibi- mûsiki hakkında menfi yönde fetvalar/fikirler sudur ederken o toplumu oluşturan diğer insanların günlük yaşantılarındaki mûsiki ile irtibatları ise çok farklıydı. Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, insanlar saray ve konaklardan tutun da kışlalara, camilere, tekelere, çarşılarla ve sokaklara varıncaya kadar her zaman ve her mekânda mûsiki ile içli dışlı olmuşlar, doğumdan ölüme, ibadetten eğlenceye ve eğitimden savaşa varıncaya kadar hayatın her alanında mûsikiye yer vermişlerdir. Yani kitaplarda yazan, fetvalarda söylenenle halkın gerçekleri birbirine tezat teşkil ediyordu.

Kanaatimizce günümüzde de aynı tezatların yaşanmaması, insanların firkalara bölünmemesi için Kâtib Çelebi'nin dediklerine kulak vermek gerekir. O şöyle der: *"Halk arasında örfe ve âdet olup çoğunluğun tercih ederek, yadırgamadan yaptığı bir işe, büyük küçük herkes bağlanmış olsa, onu öylece kabullenmek gerekir. Âdet edinilen bu iş bid'at ve günah bile olsa onu engellemek arzusunda olan kişi boş yere zahmet çekmekten ve "Men lem ya'rif urfe ehli zemânihi fehüve câhilün / Yaşadığı zamandaki insanların örfünü bilmeyen kişi (âlim de olsa) cahildir." sözüne binaen cahilliğini ve aptallığını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmaz. Kötü olan şeylerden nefret ettirerek vaz geçirmek için uğraşma hususunda bile çok ileri gidilirse, dil ile yapılan ileri konuşmalar kılıçla ve süngüyle yapılan savaş ve vuruşmaya sebep olup eskiden görüldüğü gibi taassup cenkleri gibi durumlar ortaya çıkar. Zira halkın, örfe muhalif olan bir sözü hak bile olsa kolay kolay kabul etmemesi onun fitratında mevcuttur. Yasak konuldukça o fiili işleme arzusu daha da artar. Mutlaka yasaklanması ve toplumdan kaldırılması gereken bir durum karşısında ise, "Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar." (Taha, 20/44) âyeti ile amel etmek lazımdır ki, nezaket ve yumuşaklık ile yapılacak olan davetin meyvesi ortaya çıkacaktır." (Kâtib Çelebi, 2016, 54)*

İnsanın güzel sese olan meylî ve mûsikiden yoksun olarak yaşayamayacağı âşikârken, hele hele günümüzde hemen hemen her şeyin doğru-yanlış farklı amaçlarla insanları etkilemek için araç olarak kullanıldığı bir ortamda mûsikiye “haram”, “günah”, “küfür” gibi hüküm vermek, yüzlerce yıldır sahip olunan paha biçilemeyecek değerdeki tecrübe ve bilgi birikiminin bir anda çöpe atılması anlamına gelecektir. Günümüzde birçok art niyetli kesim tarafından bilinçli bir şekilde sosyal, siyasal, eğitim, ticaret, din, siyaset ve kültür gibi alanlarda propaganda aracı veya silah gibi kullanılan mûsikiden Müslüman bireyler/toplum olarak hangi alanda ne şekilde istifade edilebilir konusunda düşünmek, ulusal ve uluslararası arenada tesirli olabilecek, dinî ve dünyevî yaşantıya azami derecede katkılar sağlayacak projeler üretmenin gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Bugün içerisinde yaşadığımız toplumun en yüksek resmî fetva organı olan Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konu hakkındaki fetvasına göre amel etmenin en isabetli yol olacağı düşüncesindeyiz. Fetvayı olduğu gibi aktararak çalışmaya son verelim: *“İslam dini müzik konusunda ayrıntılı ve özel hüküm koymak yerine genel ilke ve amaçları belirlemekle yetinmiştir. Buna göre İslam'ın ilke ve esaslarına aykırı, günaha sevk eden, haramı teşvik eden müzikleri yapmak ve dinlemek günahıdır. Dinimizin temel inanç, amel ve ahlak ilkelerine aykırı olmayan, haramların işlenmesine sebep olmayan müzik türlerini dinlemekte ise dinen bir sakınca yoktur. Kur'an ve sünnette müzikle meşgul olmanın, müzik dinlemenin mutlak anlamda günah olduğunu gösteren deliller bulunmamaktadır. Aksine, Resûlullah'ın (s.a.s.) ilke olarak müziğin caiz olduğuna işaret sayılabilecek nitelikte ifadelerinin bulunduğu bilinmektedir. Nitekim o, nikâhın duyurulması için def çalınmasını öğütlemiştir (Tirmizî, Nikâh, 6). Yine bir bayram günü Hz. Âişe'nin yanında def çalıp türkü söyleyen iki cariyeye çıkmak isteyenlere “Bırakın bu gün bayramdır” diye uyarıda bulunmuştur (Müslim, İydeyn, 17). Müzik yapmanın ve dinlemenin hükmünün ne olduğu konusu İslam bilgileri tarafından çokça tartışılmış, lehte ve aleyhte çok şey söylenmiştir. Tarafların ileri sürülen görüşleri, gerekçeleri ile birlikte değerlendirildiğinde müziğin mutlak anlamda yasaklanmadığı, aksine ilke olarak mübah kılındığı sonucuna ulaşılır (Bkz. Zeylaî, Tebyin, IV, 222). [Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetvalar, 4. Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), s. 535-536.]*

Kaynakça

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiye-i Osmaniye*. Haz. Kazım Arısan - Duygu Ansan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Akdoğan, Bayram. *Türk Din Musikisi Dersleri*. Ankara: Bilge Ajans, 2010.

- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 119-121. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Haz. Avni Aktuç - İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Vekâleti, 1955.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 198-202. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bayramoğlu, Fuat - Azamat, Nihat. "Bayramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 269-273. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Tah. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvalarında Müsiki*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fî beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*. İstanbul: 1276.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fî beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*. İstanbul: 1289.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *Vasiyetnâme/Risâle-i Birgivi*. Üsküdar: Dâru't-Tibâati'l-Cedideti'l-Ma'mûre, 1218.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 483-488. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi. *Hadisîte Folklor Eğlence*. İstanbul: Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: 1981.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Düzenli, Pehlul. *İslâm Kültür Tarihinde Müsiki*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Farûkî, İsmail Raci - Farûkî Luis Lâmia. *İslâm Kültür Atlası*. Trc. Mustafa Okan Kibaroglu - Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Semarang: Mektebetü Kerbata Futra, 2005.
- Hâdimî, Ebû Saïd Muhammed b. Osman. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikatü'l-Muhammediyye*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1266.
- Hocazâde, Akşehirli Abdünnaşir Efendi. *Şerh bi'l-kavl ale't-Tarika*. İstanbul: 1276. (et-Tarikatü'l-Muhammediyye kenarında)
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 471-473. TDV Yayınları, Ankara 1998.

- Kandemir, M. Yaşar. "Abdullah b. Ömer b. Hattâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 126-128. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-hakk fî ihtiyârî'l-ehakk -İhtilaf İçinde İtidal*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Lekesiz, M. Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 1997.
- Martı, Huriye. "et-Tarikâtü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 106-108. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri. *el-Hâvi'l-kebîr*. Tah. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcüd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Tah. Şuayb el-Arnaût. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1981.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. Nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:1, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *et-Tibyân fî âdâb-i hameleti'l-Kur'ân*. Tah. Beşir Muhammed Uyûn. Dimeşk: Mektebetü'l-Müeyyed, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî / el-Mesâilü'l-mensûre*. Mürettip: Alâüddin İbnü'l-Attâr. Tah. Muhammed el-Haccâr. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Okiç, M. Tayyip. *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Önal, Recep. "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi Üzerine Biyografik Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2018): 127-165.
- Özel, Ahmet. "Bezzâzi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 113-114. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Özel, Ahmet. "Kâdihan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Receb Efendi, İbn Ahmed. *el-Vesîletü'l-Ahmediyye ve'z-zerîatü's-sermediyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. İstanbul: 1276. (et-Tarikâtü'l-Muhammediyye kenarında)
- Süyûtî, Celalüddin b. Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Câmiu's-sağîr*. 2 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-ahbâr*. Tah. Ebû Muâz Târîk b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru İbnü'l-Kayyim, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Ağıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 470-472. TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.

- Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 532-534. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Üneys, İbrahim (Medkur) v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

İslam Hukukunda Kadının Evlilikle Sabit Olan Mali Hakları

Bünyamin ÇALIK

Doç. Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
buncalik@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5422-5422>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-12-06 16:04:20 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-24 15:42:42

Öz

Evlilik, İslam'ın çok büyük önem verdiği konulardan birisidir. Evlilik sözleşmesinden doğan bazı hukuki haklar vardır. Bu çalışmamızda, evlilikle sabit olan haklardan kadının mali haklarını İslam hukuku perspektifinde tespit etmeye çalıştık. İslam hukukunun kadının haklarını tespit ve tayin noktasında ortaya koyduğu en önemli hususlardan birisi de mali edinimlerdir.

Hak, hukukun, bir başka ifade ile şeriatın bir yetki veya yükümlülük/sorumluluk olmak üzere benimsediği, kişiye ait olan şeylerdir. Evlilikten doğan mali haklar olarak, mehir, nafaka ve mirastan özet olarak bahsedildi.

Mehir, evlenme esnasında kadına bu isimle ödenen mal ve benzeri şeylerdir. Başka bir ifadeyle evlilikte kadının nikâh akdi sonucunda hak kazandığı mal veya meblağ anlamında bir fıkıh terimidir. Kitap, Sünnet ve fıkıh literatüründe mehir kelimesi yerine, eş anlamda; “sadûk”, “saduka”, “nihle”, “farıza”, “ecr”, “hibâ”, “ukr”, “alâik”, “tavl” ve “nikâh” kelimeleri de kullanılır.

Nafaka, infak edilen şey, azık, yiyecek, ev reisinin sağlamak zorunda olduğu yiyecek, giyecek, mesken ve benzeri şeylere denir. “Nafaka- نفق” kökünden infâk; hayır yolunda mal sarf etmek anlamına gelir. Nafakanın çoğulu “nafakât-نفقات” tır. Bir terim olarak yiyecek, giyecek ve meskenden kişiye yetecek miktar anlamında kullanılır.

Nafaka genel olarak ikiye ayrılır:

1. Kişinin nefesine/kendisine gerekli olan nafaka
2. Kişinin başkalarına vermesi gereken nafaka

Miras, ölenin geride bıraktığı mal ve haklar demektir. Çoğulu “mevâris” tir. Kelimenin “ورث” kökünden “إرث” mastarı, bir kimsenin malının ölümünden sonra hukuki mirasçılara intikal etmesi demektir. Aynı kökten, “tevârüs”; karşılıklı mirasçı olmak veya bir kimsenin diğerine mirasçı olması; “vâris” mirasçı; “muris”, miras bira-

kan; “terike”, ölenin bıraktığı miras anlamlarında kullanılır. Miras ilmi anlamında kullanılan başka bir terimde “Ferâiz” dir. Bunun tekili olan “farîza”; farz, belirli pay, hisse demektir. Ferâiz, İslâm miras hukuku terimi olarak kullanıldığında, belirli miras hisseleri anlamını ifade eder.

Anahtar kavramlar: Evlilik, Hak, Mali, Nafaka

Women’s Financial Rights From Marriage In Islamic Law

Abstract

The marriage subject is one of the issues that Islam attaches great importance to. There are certain legal rights arising from the marriage contract. In this essay, our main objective is to determine financial rights of women within the frame of Islamic Law. One of the most important issues revealed by Islamic Law in determining of women rights is about financial acquisitions. Also brief information will be given on the basic principles of Islamic law on women rights and general financial rights. Rights are the things that law adopts to be an authority or obligation/responsibility and things that belong to person. The financial rights arising from marriage will be summarized as the rights of the mehir, alimony and heritage. Mehir is the name of payment (goods etc.) which is given to women during the marriage. In other words, it is an Islamic Law term in the sense of the goods or sums in which a woman is entitled to a marriage contract or sexual intercourse. Instead of word of Merih, in the other literature like Sunnah, fiqh, different words are also used as synonyms like “sadûk”, “saduka”, “nihle”, “farîza”, “ecr”, “hibâ”, “ukr”, “alâik”, “tavl” and “nikâh” .

Alimony is food, clothing, sheltering and the similar thing that the head of the house has to provide. The word of Nafaka (Alimony) originally means spending its riches for good. As a term, it is also used for the amount sufficient for the person for clothing, food and sheltering. Alimony is generally divided in two:

1. Alimony required by person himself.
2. Alimony that person has to give to others

Heritage means the goods and rights left behind by the deceased. The plural of this word in Arabic is “mevâris” and meaning of the infinitive suffix (رث) from the root of the word means the transfer of a person’s property to legal heirs after death. The word “tevârüs” which comes from the same root means being a mutual heir and the person being an heir to another is called “vâris”; “muris” is called for the one who left his legacy, and “terike” is used in the meaning of the legacy of the deceased. “Ferâiz” is another term used for legacy subject. “farîza” which is the singular form of “Ferâiz” means share and presumption. Ferâiz, when used as the term of Islamic inheritance law, it refers to certain shares of inheritance

Keywords: Marriage, Rights, Financial, Alimony

Giriş

İslam dininde kadına tanınan mali hakların anlaşılabilmesi için “hak” kavramının tahliline atıfta bulunmak istiyoruz.

Sözlükte “Hak” kelimesi; bâtilın zıddı, doğru, gerçek, vâcib ve lâzım olan her sabit ve doğru olan şey, adalet, herkesin meşru olan salahiyeti, iktidarı, bir şey üzerindeki malikiyeti, dâva ve iddia, hakikate uygunluk, geçmiş, harcanmış emek, pay, hisse, münasip din, İslâmiyyet, Kur’an, vukuu vâcib, geleceği şüphesiz olan, kıyamet, yapacağı yalansız yapan kimse, musibet gibi anlamlara gelir.¹

Ayrıca “Hak”: Birçok manaları ifade eder ve farklı itibarlar ile birçok şeylere de itlak olunur.²

Hakkın terim anlamı; bazı önceki âlimler “Hakk”ı şöyle tarif etmişlerdir: Hak, şer’an sabit olan hükümdür.³ Fakat bu tarif “efradını cami ayyarını mani” değildir, yani konuyu tam olarak ifade etmez. Zira fakihlere göre “hak” kelimesinin kullanıldığı her şeye şamil değildir.

Çağdaş âlimlerden bazıları da “Hakk”ı şöyle tarif etmişlerdir: “Şer’an hak edilen maslahattır.”⁴ Fakat bu da, sonucuna göre yapılmış bir tariftir, hakkın hak olarak tarifi değildir. Çünkü hak, hak sahibi ile bu haktan elde ederek istifade edeceği maslahat arasındaki özel bir alaka ve irtibattır. Mustafa ez-Zerka da şöyle tarif etmiştir. “*Hak, hukukun bir yetki veya yükümlülük olmak üzere benimsediği bir aidiyettir.*”⁵ Bu iyi bir tariftir. Çünkü hem Allah’ın kullar üzerindeki namaz oruç vb. Allah hakkı olan dini vecibeleri, hem mülk edinme hakkı gibi medeni hakları, hem babanın evladı, kocanın hanımı üzerindeki kendine itaat etme gibi adap ile ilgili hakları, hem devletin tebaası adına tasarrufta bulunma hakkı gibi umumi hakları ve hem de nafaka hakkı gibi mali hakları ve kişinin bir başkası üzerinde sabit olan velayet hakkını içine almaktadır. Bu tarif, hakk’a hak olarak bir açıklık getirmesi bakımından da diğerlerinden farklıdır. O da hakkın muayyen bir şahsa ait bir alaka oluşundandır, satıcının malın mukabilinde alacağı şeydeki hakkın kendine ait oluşu gibi. Ama muayyen bir şahsı ilgilendirmez de herkes için durum aynı olursa

1 Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, (ö.400/1009), *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sıhahü'l-luga = es-Sıhah fi'l-luga*, thk. Şehabeddin Ebû Amr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998/1418, IV: 460.

2 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye Kamusu*, I:14.

3 Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin Leknevi, *Kamerü'l-Akmar li-Nuri'l-Envar fi Şerhi'l-Menar*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1415, 38.

4 Ali Hafif, *el-Hakkü'z-Zimme ve Te'sirü'l-Mevt fihimâ ve Buhûsün Uhrâ*, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 2010/1431, 36.

5 Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalu ila Nazariyyeti'l-İltizami'l-Amme fi'l-Fikhi'l-İslâmi*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1999/1420, 10.

-mesela, avlanma, dağdan odun toplama, herkesin ortak malı sayılan yol, çeşme vb. şeylerden istifade etme gibi- bunun adı hak olmaz, bu bir ibaha olup, herkes için verilen bir ruhsattır, izindir.⁶

Hakların Çeşitleri

Vatandaşlık, tarihsel açıdan üç farklı eksenin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır: medeni haklar, siyasal haklar ve sosyal haklar. Medeni haklar, bireysel özgürlük, ifade özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü, adalet hakkı gibi hak ve özgürlükleri kapsamaktadır. Siyasal haklar ekseninde, siyasal karar alma süreçlerine katılım hakkı ele alınmaktadır. Sosyal haklar ise yaşanan toplumun standartları ölçüsünde ekonomik refah ve sosyal güvenlik haklarına sahip olmaktan başlayarak çağdaş bir birey gibi yaşama hakkına kadar geniş bir haklar dizinini kapsamaktadır.⁷

Sosyal haklar kavramının içeriğine tam olarak hangi hakların girdiği ve dolayısıyla bu kavramın nasıl tanımlanabileceği konusunda öğretilerde bir birlik olduğundan söz edilemez. Hatta bir adım daha öteye gidilerek, bu konuda bir terminoloji sorunu yaşandığı sonucuna varılması da mümkündür. Çünkü “sosyal haklar”, çoğu yazar tarafından “sosyal ve ekonomik haklar”, ya da “ekonomik, sosyal ve kültürel haklar” ile aynı anlamda ya da bunları içerecek biçimde kullanılmaktadır.⁸

1. İslam Öncesi Eski Toplumların Kadına Bakış Açısı

İslam'ın kadınlara tanıdığı hakların tespitini yapmadan, İslam öncesi toplumların kadına bakış açılarını ortaya koymak isabetli olacaktır. Mesela; Yunanda, Romada, Hamurabi kanunlarında, Hinduizmde, Yahudilerde, Hıristiyanlarda, İslam öncesi Araplarda olduğu gibi...⁹

6 Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, IV, 9-10; *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, V: 57-58.

7 Bülent Kara, *Sosyal Haklar ve Özel Olarak Korunması Gereken Kişiler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Isparta, 2008, 13.

8 Bülent Kara, a.g.e,14.

9 **Yunanlılarda Kadın**

Yunan toplumu, uygarlığın başında olduğu sıralarda kadın, namuslu, iffetliydi. Evinden dışarı çıkmazdı. Evinde ihtiyaç duyduğu her şeye sahip olarak otururdu. Buna karşılık kültürden yoksundu. Genel ve umumi hayata katkıda bulunmazdı. Ayrıca kadın pis/necis sayılıp şeytani varlıklardan biri olarak kabul edilirdi. İleri gelen ailelerde hicap/bütününüyle örtünme yaygın haldeydi. Yasal açıdan ise kadın onların gözünde bayağı bir eşya gibiydi. Çarşılarında, pazarlarda alınıp satılırdı. Özgürlüğü elinden alınmış ve tüm medeni haklardan yoksun bırakılmıştı. Mirasta hiç-

2. İslam'da Kadının Durumu

Miladi altıncı yüzyılın sonlarında, o günkü ortamda medenî olsun olmasın

bir hak iddia edemezdi. Kadın, hayatı boyunca kendisine vekil bulunan erkeğin emrine boyun eğmek zorundaydı. Vekil olan erkek kadını dilediği kimseyle evlendirirdi. Kadının tüm malları onun tasarrufundaydı. Onun izni olmadan kadın kendi mallarını bile harcama yetkisine sahip değildi. Boşanma yetkisi yalnız ve mutlak olarak erkeğe verilmiş, öte yandan istisnai durumlar dışında kadının boşanma talebinde bulunmasına müsaade edilmemişti. Hatta bu hakkını kullanmasına da hayli engeller konulmuştu. Bu engellerden biri de; kadın mahkemeye başvurup boşama talebinde bulunmak istediğinde erkek yolda durur onu esir ederek zorla evine getirirdi. İsparta'da ise medenî hukuk açısından biraz daha geniş imkânlar tanındığını, miras, çeyiz, alış-veriş, çalışma ehliyeti gibi konularda bir takım haklar verildiğini görmekteyiz. Tabii ki bu haklar ona karşı müsamahalarından yahut kadının bu işlere ehliyetli olduğundan kaynaklanmıyordu. Savaş halindeki bir sitenin konumu bunu gerektirdiğinden böyleydi. Çünkü İspartalılar sürekli bir savaş içerisinde bulunuyorlardı. Evde bulunmadıkları zamanlar işlerini kadınlara bırakıyorlardı. Bu nedenle İspartalı kadın çarşıya çıkma ve bazı zanaatları elde etme bakımından Atina ve diğer Yunan şehirlerinde yaşayan hemcinslerinden daha ileride sayılırdı. Bununla beraber filozof Aristo, İspartalıları kadına bu hürriyeti ve hakları tanıdığından dolayı yeriyor ve İsparta'nın düşüşünü ve çözülüşünü kadına tanınan bu özgürlük ve haklara bağlıyordu.

Yunan uygarlığının ihtişamlı devrelerinde kadın değişti. Toplantı ve lokallerde erkeklerle karma bir hayat yaşamaya başladı. Buna bağlı olarak fuhuş yaygınlaştı. Öyle ki toplumda artık zina tiksindirici bir olgu olmaktan çıktı. Hatta fahişelerin evleri siyaset ve edebiyat merkezleri haline geldi. Bundan sonra edebiyat ve sanat adına çırılçıplak heykeller yapmaya başladılar. Sonra onların diyaneti de kadın erkek arasındaki çirkin ilişkileri kabullenmeye başladı.

Romalılarda Kadın

Eski çağda Romalılar babanın kendi kız ve erkek çocuklarını ailesine kabul etme zorunluluğu yoktu. Aksine çocuk doğduktan sonra onun ayaklarının önüne bırakılır, eğer baba onu kaldırırsa ve kucağına alırsa bu, onun çocuğu ailesine kabul ettiğini gösteren bir delil sayılırdı. Yoksa onun çocuğu ailesine kabul etmediği anlamına gelirdi. Bu durumda çocuk umumi yerlere yahut ibadet edilen putların önüne terk edilirdi. Eğer buraya terk edilen çocuk erkeğe dileyen onu alır götürürdü. Değilse o zaman çocuk açlık ve susuzluktan, güneşin sıcaklığı yahut kışın soğukluğu etkisinden ölür giderdi.

Bunun yanı sıra aile reisi dilediğinde dilediği yabancı kimseyi kendi ailesine kabul edebiliyordu. Çocuklarından da dilediğini satma yolu ile ailesinden ihraç etme yetkisine sahipti. Sonra on iki kanun levhası, bu satma hakkını üç çocuğa indirgedi. Yani baba üç kere arka arkaya oğlunu sattığında bundan sonra aile reisinin egemenliğinden kurtulma hakkını elde etmiş olur, kız çocuğu ise hayatı boyunca aile reisinin boyunduruğu altında kalırdı.

Aile reisinin, erkek ve kız çocukları üzerindeki hâkimiyeti reisin ölümüne kadar sürerdi. Bu arada erkek ve kız çocuklarının yaşları ne olursa olsun fark etmezdi. Reisin bu sultası, satma, sürgün etme, işkence etme ve öldürme gibi tüm yetkileri içerirdi. Yani onun sultası hükmetme sultasıydı, himaye etme sultası değil. Aile reisinin sultası 565 miladi yılında ölen Justinyen zamanında sınırlarını aşmıyordu.

Aile reisi, ailenin tüm mallarının sahibiydi. Ondan başkası ailede mülk edinme hakkına sahip değildi. Onlar aile reisinin mallarını artırmak için hizmet elemanı olmaktan başka bir yetkiye sahip olamazlardı. Kız ve erkek çocuklarının evlendirilmesi aile reisinin işiydi ve bu işte onların istekleri kale alınmazdı.

Mali yönden ehliyet kazanma meselesine gelince, kız çocuğunun hiçbir zaman mal-mülk edinme hakkı yoktu. Mal/servet kazandığında bu kazandıkları aile reisinin mallarına katılırdı. Bunda kızın ergenlik çağına ulaşmasının ve evliliğinin hiçbir etkisi olmazdı. Bizanslıların son dönemlerinde ise kızın anasının mirası yoluyla elde ettiği malların, babasının mallarından ayrı kabul edilmesi gerektiği kararlaştırıldı. Buna rağmen baba onları kullanma ve sömürme hakkına sahipti. Kız çocuğu aile reisinin sultasından kurtulduğunda baba onun malının üçte birini kendi malı gibi muhafaza eder, sonra üçte ikisini kendisine verirdi. Justinyen döneminde kızın çalışarak yahut aile reisinin dışında başka bir yolla elde ettiği tüm malların kızın mülkü olduğu kabul edildi. Aile reisinin kendisine verdiği mallar ise reise ait sayılırdı. Evet, bu hakların tamamı kızın kendisine tanınıyordu. Fakat bunların hepsinde tasarruf hakkına sahip olabilmesi ancak aile reisinin onayını almasına bağlıydı. Aile reisi öldüğünde erkek çocuk ergenlik çağına ulaşmışsa artık özgür sayılır. Genç kızlar ise hayat boyunca aile reisinin vasiyet ettiği kimsenin emri altında kalırlardı. Son zamanlarda bu olgu bir yolu bulunarak değiştirildi. Amaç meşru vasiyin emri altından kurtulmaktır. Bu da kadının seçtiği bir hamiyeye kendisini satması biçiminde gerçekleşiyordu. Tabii ki bu kendisini satma olayı önceki sahibin pençesinden kurtulma amacını güdüyor ve anlaşmalı olduğundan yeni satınalan da tasarruflarında ona karışmıyordu. Kızlar evlendiklerinde kocalarıyla “Efendilik antlaşması” adı verilen bir sözleşme yaparlardı. Yani kocanın efendi olduğunu kabul etme anlaşması. Bu da üç yoldan biriyle gerçekleşiyordu: Kâhinler tarafından idare edilen dinî bir törende,

Sembolik bir satın almayla. Yani koca hanımını satın almış oluyordu.

Evlilikten sonra tam bir sene boyunca devam eden beraberlikle...

Bununla aile reisi kızın üzerindeki sultasını kaybeder ve bu sulta bundan böyle kocasına geçerdi. Kısaca belirtmek istersek -Roma kanunlarının en parlak bilimsel çağını yaşadığı dönemlerde kadına hükmeden sulta bir yönü ile diktacı bir yapıdan himaye eden bir yapıya geçmiştir. Fakat bununla beraber kadının ehliyetsizliği yine de sürmüştür.

On iki levha kanunları ehliyetsizliğe şu üç şeyi neden sayıyordu. Bunlar; yaş, akli durum ve cinsiyet idi. Yani kadın olma hali. Romanın eski hukukçuları, kadınları ehliyetsiz saymalarının nedeni olarak akıllarının azlığını gösteriyordu. Bunun yanında Jüstinyen kanunları, antlaşmaların sağlıklı olabilmesi için hukukî bir ehliyetin yanında fiilî ve pratik bir ehliyetin olmasını da şart koşuyorlardı.

Hukukî ehliyeti olmayanlar kısaca şunlardı:

Köleler,

Millî antlaşmalarda yabancı tarafa mensup olanlar. Bunlar yazılı antlaşmalar yahut dille verilen sözleşmelerde ehliyetsiz kabul edilirdi.

Aile reisi sultasına boyun eğenler. Bunlar da kızlar ve kadınlardı.

Fiilî ve pratik yönden ehliyetsiz sayılanlar ise:

Çocuklar (küçük yaştakiler) ve akli dengesi bozuk olanlar.

Cahil, savurgan olanlar. Bunlar borçlu hale geldiklerinde ehliyetsiz sayılırlardı.

Ergenlik çağına kavuşan ve aile reisine boyun eğmek durumunda olan kızlar ve kadınlar. Bunlar efendilerinden izinsiz olarak borçlandıkları zamanlarda ehliyetsizleşirlerdi.

Ergenlik çağına gelmiş bağımsız kadınlar. Bu kadınlar da vasilerinin izni olmadan borçlandıklarında ehliyetsiz sayılırdı.

Hammurabi Yasasında Kadın

Hamurabi yasasında kadın evcil hayvanlar mesabesinde kabul edilmiştir. Hatta birisi bir adamın kızını öldürdüğünde o da kızını diğerine teslim ederdi. Artık o kendi malı gibi kullanır dilerse öldürürdü.

dünyanın her tarafında kadının üzerine her taraftan bir karanlık çökmüştü. Tam bu esnada Arap yarımadasından, ateşin, kumların, çırılçıplak düzlüklerin, kıpkızıl

Hinduizm’de Kadın

Eski Hindu âlimleri bir insanın tüm ailevi bağlardan soyutlanmadan ilim ve marifet tahsil edemeyeceği görüşündelerdi. Mono yasasında, kadının babasından, kocası ve çocuğundan müstakil yaşama hakkı yoktu. Bunlar öldüğünde kocasının akrabasından bir adama yamanırdı. Yani kadın hayatı boyunca rüşet çağına eremez halde yaşardı. Kocasının ölümünden sonra ona hayat hakkı bile yoktu. Aksine o da kocasının öldüğü gün ölmeliydi. Kocasının naşıyla beraber o da kendisini yakıyordu. Bu gelenek 17. yüzyıla kadar devam etti. Sonra bu gelenek Hindu din adamları tarafından karşı çıkılmasına rağmen kaldırıldı.

Ayrıca kadın, tanrıların hoşnut edilmesini yahut yağmurun yağmasını veya rızık gönderilmesini emretmeleri için, kurban ediliyordu. Hindistan’ın eski bazı bölgelerinde bir ağaç vardır ki, o bölge ahalisi her sene yesin diye ağaca genç kızlar takdim ederlerdi.

Hindu yasalarında deniyordu ki: Takdir edilen felaket, tayfun, ölüm, cehennem, zehir, ejderha, ateş vs. hiçbir zaman kadından daha kötü değildir.

Yahudilerde Kadın

Bazı Yahudi grupları, kızı hizmetçi sayarlardı. Babasının onu utancından dolayı satabilmesi hakkına sahip olduğunu kabul ederlerdi. Kız çocuğu miras alamazdı. Ancak babasının hiçbir erkek çocuğu yoksa o zaman alırdı. Babasının hayatında ona teberri olarak verdikleri de bunun dışında kabul edilirdi.

Eyub Sifri’nin kırk ikinci İslahında deniyor ki: Tüm yeryüzünde Eyyub’un kadınları kadar güzel kadınlar yoktur. Babaları onlara kardeşleriyle beraber miras da verdi. Kız çocuğu erkek kardeşi bulunduğu mirastan yoksun bırakıldığından erkek kardeşe onun nafakasını ve evlenme halinde mehirini ödemesi gerekiyordu. Baba araziyi miras bıraktığında kız çocuğuna ne mehir ne sadaka verilmezdi. Babası yüklerle altın, gümüş ve kıymetli eşya bıraksa da...

Kız çocuğuna, erkek kardeşinin bulunmaması halinde miras düştüğünde, kızın başka yabancı aileden biriyle evlenmesi imkânı yoktu. Kendisine kalan mirasını yabancı bir aileye nakletme hakkı yoktu. Yahudiler kadını Hz. Âdem’i aldattığından lanetlik bir yaratık addediyorlardı. Tevrat’ta deniyor ki: *“Kadın ölümden daha acıdır. Salih kullar (Allah katında) binde bir de olsa yakalarını kurtaracaklardır. Fakat kadınlar arasında Allah’ın huzurunda kurtuluşa erecek tek bir kimse bulamıyorum”.*

Hıristiyanlarda Kadın

Hıristiyanların ilk din adamları Roma toplumunda yaygınlaşan fuhuş ve kötülüklerin yayıldığı, toplumun ahlaki çöküntüye düştüklerini gördüklerinde bu kötülüklerin başlıca sebebi olarak kadını gösteriyorlardı. Zira kadın, toplantı yerlerine çıkıyor ve istediği her türlü eğlenceye katılıyordu. Canı çektiği erkekle düşüp kalkıyor, onlarla yatıyordu. Bu durumda evliliğin kirli bir iş olduğunu ve ondan uzaklaşılması gerektiğini, bekârın Allah katında evliden daha faziletli ve üstün olacağını kararlaştırdılar. Kadının Şeytanın kapısı olduğunu, güzelliğinden utanması gerektiğini, çünkü güzelliği fitneye ve aldatmaya neden olduğundan İblis’in silahı olduğunu ilan ettiler. Hıristiyan azizi Tertolyan diyor ki: *“Kadın, şeytanın insan nefesine giriş kapısıdır, Allah’ın yasalarını iptal eden Allah’ın yani erkeğin- çehresini bozan iğrenç bir mahlûktur.”* Aziz Sustam da diyor ki: *“Kadın gerekli olan bir kötülüktür. İstenen bir beladır. Evin ve ailenin en büyük tehlikesidir. Ahlsız ve edepsiz bir sevgilidir. Yaldızlı, aldatıcı bir musibettir.”* Daha sonra Hz. İsa’nın annesi dışında kalan tüm kadınların “Cehennem azabından” kurtarıcı ruhtan yoksun oldukları kararlaştırıldı.

dağların üzerinden Mekke'den bir ses haykırmaya başladı. Bu ses ilahî vahyin Muhammed lisanı üzere ifadesini bulmasıydı. Bu ses kadının şerefi için en adil ölçüyü koyuyordu. Onun haklarını eksiksiz, -tam ve mükemmel olarak ödüyordu. Tarih

Batı milletleri Hıristiyanlığa girince, din adamlarının görüşleri onların kadına bakış açısından önemli etki meydana getirdi. Fransızlar miladi 586 yılında (yani Peygamber (s.a.s.) gençlik günlerinde) bir konferans düzenleyerek orada “kadın insan mıdır? Değil midir? Konusunu tartıştılar. Sonunda şu karara vardılar: Kadın sırf erkeğe hizmet etmek için yaratılmış bir insandır. Tüm ortaçağ boyunca batılılar kadını horlamaya ve haklarından mahrum etmeye devam ettiler. Hatta sanat çevrelerinin hâkim olduğu dönemlerde bile ki, bu dönem kadının sosyal alandaki yerini aldığı sanılıyordu. Zira sanat çevreleri onun etrafında dönüyor ve şanını yüceltiyorlardı. Kadın sosyal ve hukukî konumu açısından hiç de ileri bir vaziyete sahip değildi. O sıralarda da kocasının izni olmadan kendi malında bile harcama yapma hakkına sahip olmayan utangaç, mahrum bir varlıktı.

Burada hatırlatacağımız ilginç olgulardan biri de İngiliz yasalarının ta 1805 yılına kadar erkeğe karısını satmayı mubah saymasıdır. O zaman kadına biçilen fiyat yasaya göre altı Bens idi. 1931 yılında bir İngiliz, karısını be yüz cüneyh'e sattığından dolayı mahkemelik olmuştu. Avukatı mahkemede onu savunmak amacıyla şöyle demişti: İngiliz yasaları yüz sene önce kocaya karısını satmayı mubah görüyordu. 1801 yılındaki yasa bu satma eyleminin gerçekleşmesinde karısının da muvafakati alınmak şartıyla altı Bens'i fiyat olarak biçmişti. Mahkeme reisi bu savunmaya karşılık: Bu yasa 1805 yılında kadınların satışını ve onlardan re'sen vazgeçmeyi yasaklayan yasa ile kaldırılmıştır. Duruşmadan sonra mahkeme karısını satan adamın on ay hapsine karar verdi. Geçen sene bir İtalyan başka bir İtalyan'a karısını taksitle satmış, alışverişten belli bir süre sonra son taksitlerini yatırmaktan imtina eden müşteri karısını satan koca tarafından öldürülmüştür. On ikinci asrın sonlarında Fransız Devrimi, gerçekleştiğinde insanın kölelik ve horlanmaktan kurtuluşunu ilan etti. Fakat onun bu şefkatli yaklaşımı kadını kapsamıyordu. Fransız medeni yasası, evli değilse velisinin izni olmadan kadının anlaşma yapma ehliyetine sahip olmadığını belirtiyordu. Bu yasada ehliyetsiz görülenler: Çocuklar, deliler ve kadınlardı. Sözü edilen yasa 1938 yılına kadar yürürlükteydi. Nihayet aynı sene bu hüküm kadının yararına olarak değiştirildi. Hala da evli kadının harcamalarına sınır getiren bazı kayıtlar mevcuttur.

İslâm'dan Önceki Araplarda Kadın

İslâm'dan önceki Arap toplumuna baktığımızda, Arap kadının pek çok haklardan yoksun olduğunu görüyoruz. Miras alma hakkı yok, kocası üzerinde herhangi bir hakkı yok, çok evliliğin belli bir sınırı yok. Onların sisteminde kocasının zulmünü engelleyici bir yapı yok. Pek tabii olarak bu ortamda kocasını seçme hakkı da yok. Arapların başkanları ve ileri gelen eşraf takımı ancak evlilik işlerinde kızlarına danışıyorlardı. Bunu tarihi bazı kıssalardan çıkarıyoruz. Bir adam öldüğünde karısı ve başka karısından çocukları varsa en büyük çocuk babasının karısına başkasından daha çok hak sahibiydi. Bu kadını diğer mallar gibi babasının mirası sayıyorlardı. Eğer onunla evlenmeye gönüllü varsa babasının karısı üzerine bir elbise atar, yoksa o kadın dilediği kimseyle evlenebilirdi.

Araplar o sırada kız çocuklarını uğursuzluk olarak algılıyorlardı. Bazı kabileler kız çocuklarını namus belası korkusuyla, bazı kabileler de kız, erkek bütün çocuklarını fakirlik problemi korkusuyla diri diri gömüyorlardı. Fakat bu adet Araplar arasında yaygın değildi. Yalnız bazı kabilelerde bu vardı. Kureyş kabilesi bunlardan değildi.

Tüm bu çağlar boyunca Arap kadının diğer kadınlara karşı tek övücü, kocasının kendisini himaye etmesi, onun şerefini savunması ve onurunun kırılmasına, horlanmasına dayanmamasıdır. Bkz. Mustafa Sibaî, *İslam'da Kadın hakları*, Rehber Yayınevi, Ankara, 1993, 1:17-24.

boyunca boynunda asılı duran yaftayı kaldırıp atıyor, kendisine yönelik tüm horlayan uygulamalara son veriyor, ulusların şehvi duygulardan hareketle ona yüklemelerine dur diyordu. Kadının mükemmel bir insan olduğunu, tüm haklara sahip olduğunu ilan ediyordu. Onu, şehvî duyguların elinde oyuncak olmaktan, sırf cinsel bir ilişki yoluyla yararlanma girişimlerinden muhafaza ediyor ve onu toplumların kalkınmasında, dayanışmasında ve esenliğinde faal bir unsur kılıyordu.¹⁰

3. İslam'ın Kadınlı İlgili Temel Prensipleri/Hakları

İslâm'ın Hz. Muhammed'in lisanı üzere ilan ettiği kadının konumu ile ilgili ıslahat prensipleri kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Kadın insan olma açısından tam tamına erkek gibidir. Allah Teâlâ buyurdu ki: *“Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan Rabbinizden korkun.”*¹¹

Resulullah (s.a.v.) buyuruyor ki: “Muhakkak ki kadınlar erkeklerin bir parçasından başka bir şey değildir.”¹²

2. İslam önceki din adamlarının kadına yaptıkları lanetlik durumunu bertaraf etti. Âdem (a.s.)'in cennetten çıkarılmasına neden olan suçu sırf kadına yüklemeli. Her ikisini de sorumlu gösterdi. Allah Teâlâ, Âdem'in kıssası hakkında buyuruyor ki: *“Derken şeytan onları (n ayağını) oradan kaydırđı. İçinde buldukları (nimet yurdu)ndan çıkardı.”*¹³ Kur'an, Âdem ve Havva'dan söz ederken diyor ki: *“Derken şeytan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı.”*¹⁴ Onların tövbesi hakkında: *“Dediler; Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!”*¹⁵ Hatta Kur'an bazı ayetlerinde sözü edilen günahı yalnız Âdem'e nisbet eder ve der ki: *“..Adem, Rabbi (nin buyruğı)'na karşı geldi de (yolunu) şaşırđı.”*¹⁶

Kur'an daha sonra kadını, anası Havva'nın işlediğı günahıtan mesul tutmadığı prensibini açıklamış ve bunu kadın erkek her insana tatbik etmiştir: “Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Ve siz onların yaptıklarından sorguya çekilecek değilsiniz”¹⁷

10 Mustafa Sıbâî, a.g.e. I, 17-24.

11 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Nisa, 4/1.

12 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, (ö.279/892); *el-Câmiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. (Beyrut: Dâru İhyai't-Türası'l-Arabî.1395/1975), “Taharet”, 82 (No:113)

13 el-Bakara, 2/36.

14 el-Araf, 7/20.

15 el-Araf, 7/28.

16 Ta-Ha, 20/121.

17 el-Bakara, 2/ 141-184.

3. Kadın dindar olmaya ve ibadet etmeye ehliyetlidir. Eğer iyilik ederse cennete girer. Kötülük yaparsa cezalandırılır. Bu konuda erkekten hiçbir eksik tarafı yoktur. Allah Teâlâ buyuruyor ki: *“Erkek ve kadından kim inanmış olarak bir iyilik yaparsa onu (dünyada) hoş bir hayatla yaşatırız, (daima huzur içinde bulunur, halinden memnun olur. Ahirette ise) onların ücretini yaptıklarının en güzeliyle veririz”*¹⁸

Yüce Allah buyuruyor ki: *“Rableri onlara karşılık verdi: Ben sizden erkek kadın, hiçbir çalışanın işini zayı etmeyeceğim. Hep birbirinizdensiniz...”*¹⁹ Bu temel prensibi Kur’an-ı Kerim’in ne denli vurguladığına bakalım: *“Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, itaate devam eden erkekler ve itaate devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, (Allah’a gönülden) saygılı erkekler, (Allah’a gönülden saygılı) kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah’ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar; (işte) bunlar için bağış ve büyük bir mükâfat hazırlanmıştır”*²⁰

4. İslâm kadında bulunduğu inanılan uğursuzluk telakkileriyle ve Araplarda olduğu gibi doğudaki üzüntülerle savaştı. Benim bizzat müşahade ettiğim olaylara göre bugün hala pek çok ulus ki bazı batı ulusları da bunun içindedir- bu bakış açısına sahiptir. Allah Teâlâ bu çirkin âdeti/geleneği ret ederek buyuruyor ki: *“Onlardan birine kız (çocuğu olduğu) müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir, kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenirdi. (Şimdi ne yapsın) Onu, hakaretle tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün! Bak ne kötü hüküm veriyorlar!”*²¹

5. Kadının gömülmesini yasakladı. Bunu sert bir biçimde eleştirdi: *“Ve sorulduğu zaman o diri toprağa gömülen kıza: Hangi günah yüzünden öldürüldü? Diye..”*²²

*“Bilgisizlik yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler... Muhakkak ki ziyana uğradılar saptılar ve onlar doğruyu bulacak değillerdir.”*²³

6. İslâm kadına, kız olsun, eş olsun, anne olsun hep ikram edilmesini emretmiştir.

Kadının bir kız olarak ikramlandırılması gerektiği konusunda pek çok hadisi şerifler bize ulaşmıştır. Bunlardan biri Resulullah’ın şu hadisidir: Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: *“Kim, erginlik çağına varan iki kızına, onlar yanında kaldıkları veya kendisi onların yanında kaldığı müddetçe iyilik yapar ihşanda bulunursa, bu kızlar*

18 en-Nahl, 16/97.

19 Al-i İmran, 3/195.

20 el-Ahzab, 33/35.

21 en-Nahl, 16/58-59.

22 et-Tekvir, 81/8-9.

23 el-En’am, 6/140.

onu mutlaka cennete dahil ederler.”²⁴ Kadının bir eş olarak ikrar edilmesini ifade buyuran pek çok ayet ve hadis mevcuttur. Mesela; Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Onun ayetlerinden biri de kendileriyle kaynaşmanız için size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet koymasındır.”²⁵

Rasûlüllah'ın şu sözleri de bu konuya açıklık getirmektedir: “Dünya nimetlerinin en hayırlısı iyi bir kadındır. Ona baktığında kendini ferahlatır, kendisine kızdığında seni kollamaya çalışır.”²⁶

Kadının bir anne olarak ikram görmesi ise pek çok ayet ve hadiste söz konusu olmuştur. Allah buyuruyor ki: “Biz insana, ana babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Anası onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu...”²⁷

Bir adam Resulullah (s.a.s.)'e gelerek: “Kendisiyle arkadaş olmam gerekenlerin en başta olanı kimdir?” Diye sordu: Resulullah (s.a.v.):

“Annendir,” buyurdu. Adam:

“Sonra kimdir? Diye sordu. Resulullah (s.a.s)

“Annendir” buyurdu. Adam:

“Sonra kimdir?” deyince, yine:

“Annendir” buyurdu. Adam dördüncü kere aynı soruyu sordu.

“Bu sefer babandır” buyurdu.”²⁸

Bir adam Resulullah (s.a.s.)'e gelerek,

“Ben Allah yolunda cihad etmek istiyorum,” dedi. Resulullah ona dedi ki:

“Annen sağ mıdır?” Adam,

“Evet,” dedi. Peygamber:

“Onun ayağına dikkat et cennet oradadır.” buyurdu.²⁹

7. İslam kadının da eğitim/öğretimine erkeklerinki gibi önem verdi, teşvikte bulundu. Biraz önce Resulullah'ın: “Kimin kızı yanında olur, onu eğitir ve güzel bir eğitim, verirse...” sözünü nakletmiştik. Bir hadisinde de: “İlim talep etmek her müslümana farzdır” buyurmuştur.³⁰

8. Anne olsun, evli olsun, küçük yahut büyük, hatta isterse annesinin karnında bir kız çocuğu olsun, İslam her halükarda kadına miras hakkı tanımıştır.

9. İslam eşler arasındaki hakları tanzim etmiştir. Ona da erkeğin hakları gibi haklar tayin etmiştir. Tabi ki reislik zalim ve dikta bir başkanlık değildir. Allah Teâlâ

24 İbn Mace, *Edep*, 395.

25 er-Rum, 30/21.

26 Müslim, *Rada'*, 64; Nesâi, *Nikâh*, 15.

27 el-Ahkaf, 46/15.

28 Müslim, “el-Birr”, 6: 409. (6592); Buhari, “Edep”, 1158.

29 Taberani, “*el-Mu'cemü'l-kebir*”, II: 289.

30 İbn Mace, *Sünen*, “Mukaddime”, 40.

buyuruyor ki: “Erkeklerin kadınlar üzerinde bulunan hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır. Erkeklerin kadınlar üzerinde (ki hakları) bir derece daha fazladır...”³¹

10. İslam boşanma meselesini bir düzene koydu. Böylece erkeğin bunu oyuncak haline getirmesi ve bu konuda diktaya başvurması engellenmiş oldu. Boşanmaya bir sınır koydu. Bu sınır talaktır. Önceden Araplarda bunun sınırı yoktu. Talakın meydana gelmesi için belli bir zaman tayin edilmiştir. Boşanmanın tesiri için bir iddet müddeti vardır. Bu süre kadın ve erkek için yeniden düşünüp, taşınma ve barışma olanağını sağlar.

11. Aynı anda alınabilecek kadınların sayısına bir sınır koydu. Bu sınırı dört kadınla belirledi. Araplarda ve çok evliliği kabul eden uluslarda daha önce herhangi belli bir sınırlama getirilmemişti.

12. Ergenlik çağından önce kadını yakınlarının himayesine verdi. Onların eli altında bulunmasını, koruma, eğitme, durumuyla ilgilenme, mallarını işletme gibi müsbet yönden ele aldı. Böylece onların malî olma ve diktası altında ezilmeyi ortadan kaldırmıştır. Buluş çağına erdikten sonra malî konularda tamamen erkek gibi tam ehliyet sahibi kabul etmiştir.³²

4. Kadınların Kamusal Hayata Katılma Hakları

Kadınların kamusal hayata katılma hakları ile ilgili olarak Hayrettin Karaman makalesinde şöyle diyor: *Kadının, ev içinde ve dışında genel olarak çalışmasının, ailenin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olmasının caiz olduğunda ittifak edilmiş, yalnızca bunun, evli bir kadına gerekli (vazifesi) olup olmadığı tartışılmıştır. Ebu Hanife, Şâfi’î, Mâlik evlenme akdinin mevzuuna ve doğurduğu hukukî sonuçlara bakarak kadının böyle bir vazifesi olamayacağını, Hz. Zübeyir’in eşi Esmâ’nın, Hz. Peygamber’in kızı Fâtıma’nın bu gibi işlerde çalıştıklarını ifade eden hadislerin, hatta Hz. Fâtıma’nın ve Ali’nin şikâyetleri üzerine Hz. Peygamber’in, evin iç işlerini kızı Fâtıma’ya, dış işlerini de damadı Ali’ye yüklemiş olmasının bağlayıcı olmadığını, ihtiyaca, örf ve âdete dayalı olarak tavsiye niteliğinde bir çözüm olduğunu ifade etmişlerdir.*³³ İslâm’da çalışmayı, ibadetten, ev işlerinden cepheye kadar uzanan bir faaliyetler bütünü olarak aldığımızda kadının çalışmasına bir engelin bulunması şöyle dursun, teşvik edildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu konuda bir sınırlama, bir yönlendirme varsa bu, kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan farklı özellikleri ve kabiliyetlerine bağlı önceliklerle ilgili-

31 el-Bakara, 2/228.

32 Mustafa Sıbâî, a.g.e, I, 24-29.

33 İbnu’l-Kayyim, *Zâdu’l-me’âd*, Beyrut, 1987, V, 186 vd.

dir. Kadının öncelikli işi ev idaresi, çocuk bakımı ve eğitimidir. Erkeğin öncelikli işi ise fizik güce dayanan işlerdir, ihtiyaç ve zaruret hallerinde rollerin değişmesine bir engel yoktur.

Kadının kamu görevi konusu daha ziyade tartışılmıştır. Kaynaklara bakıldığında bu tartışmanın, bağlayıcı, kısıtlayıcı naslardan çok örf, âdet ve ihtiyaca, başka bir ifade ile zamanın sosyo-kültürel ve ekonomik şartlarına dayandığı anlaşılmaktadır. Kamu görevi icra, idare, kaza, savunma ve teşrî olarak düşünüldüğünde sonuncunun üzerinde bir ihtilâf söz konusu değildir. İslamda teşrî vahye, içtihad, şûraya ve devlet başkanının tercihine dayanmaktadır. İçtihat salahiyeti ve meşverete katılması (şûra üyesi olması) konusunda ise önemli bir karşı görüş mevcut değildir. İlk devrin İslâm kadınları arasında, erkeklerin ilmî hatalarını bulan ve düzelten müçtehit kadınlar yetişmişti. Küreyşli bir hanımın, bir kararında Halife Ömer'e karşı çıktığı, mescitteki toplantıya gelerek kadınların haklarını savunduğu ve halifenin de onu haklı bularak kararından geri döndüğü meşhurdur.³⁴ Savunma konusunda kadınların, Hz. Peygamber hayatta iken vazife aldıkları, ordunun geri hizmetlerinde çalıştıkları, gerektiğinde fiilen savaşa girdikleri ve düşmanla vuruştukları bilinmektedir. Nesîbe (veya Nuseybe) el-Mâziniyye isimli Ensar'dan bir hanım, ikinci Akabe bey'atinde bulunmuş, Uhud harbinde Müslümanların bozguna uğradıkları ve Hz. Peygamber'in çevresinde bir avuç insanın kaldığı bir zamanda, elinde kılıç O'nu korumuş ve önemli yaralar almıştır. Hâlid b. Velîd kumandasında Yemâme harbine iştirak etmiş, bu savaşta büyük yararlık göstermiş, on iki yerinden yara almıştır.³⁵ Kadının amme görevi ile ilgili olarak en fazla tartışılan iki konu hâkimlik ve devlet başkanlığıdır...³⁶

Kadınların kamusal hayata katılma hakları konusunda İslam topluluğunun tarihi süreçte iyi bir sınav verdiği söylenemez. Özellikle Hz. Peygamberin vefatıyla başlayan ve daha sonraki dönemlerde kadınların kamu görevine bakış değişmiştir.

Oysaki Allah u Teâlâ şöyle buyuruyor: *Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla iştirak eder, hakkıyla görendir.*³⁷

Hala günümüzde işin erilliği ve dişiliği tartışılmaktadır. Kanaatimizce hangi iş olursa olsun o işi her yönüyle kim daha iyi yapabiliyorsa, iş onun hakkıdır.

34 Tefsîru İbn Kesîr, Nisa: 4/22 nin tefsiri.

35 İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 403.

36 Hayreddin Karaman, *Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*, İslami Araştırmalar, 5. cilt - 4. Sayı 1991, s.276-278.

37 Âl-i İmran, 3/58.

5. Kadınların Genel Mali Hakları

İslam kadınlara yönelik sosyal haklar yanında birçok mali haklar da tanımıştır. İslam, öncesindeki kadının meta algısını yıkmış, kadın-erkek arasındaki sorumluluk eşitliğini vaz etmiş ve mali haklar konusunda; mal edinim hakkı, mali tasarruf yapma hakkı ve mal üzerindeki velayet hakları gibi konularda kadın-erkek arasında eşitliği getirmiştir.

Bu haklardan bazıları şunlardır:

1. İktisab hakkı; Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: “O halde Allah'ın kimilerinize diğerlerinden daha fazla bağışladığı nimetlere imrenmeyin. Erkekler kendi kazançlarından bir fayda sağlarlar, kadınlar da kendi kazançlarından... Bu nedenle lütfü(ndan size bahşetmesini) Allahtan dileyin; şüphesiz Allah, her şeyin tam bilgisine maliktir.”³⁸

2. Malından hibe etme hakkı; bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey kadınlar, süs eşyalarınızdan dahi olsa sadaka veriniz.” Zeynep der ki: Bunun üzerine Abdullah'ın yanına döndüm ve şöyle dedim: “Sen malı az olan bir kimsesin. Resûlullah da bize sadaka vermemizi emretti. Ona git sor, eğer (sana vermek) benim için yeterli ise (vereyim). Değilse, sizden başkasına vereceğim.” Zeyneb der ki: “Abdullah bana, hayır sen git” dedi. Ben de kalkıp gittim. Resûlullah'ın kapısında aynı sebeple gelmiş Ensar'dan bir kadın daha gördüm. Resûlullah'ın üzerinde heybetli bir hâl vardı. Zeyneb devamla: “Bilâl yanımıza çıkageldi. Ona Allah'ın Resûlü'nün yanına git ve ona kapıda bulunan iki kadın sana: “Bunlar kendi eşlerine ve himayelerindeki yetimlere vermeleri halinde sadaka vermelerinin yeterli gelip gelmeyeceğini soruyor” de ve bizim kim olduğumuzdan ona söz etme. Bunun üzerine Bilâl, Resûlullah'ın huzuruna girip sordu. Resûlullah: “Bunlar kimdir?” diye sorunca, Bilâl: “Ensâr'dan bir kadın ile Zeyneb” dedi. Resûlullah: “Hangi Zeyneb?” diye sorunca, Bilâl: “Abdullah'ın hanımı Zeyneb” dedi. Bu sefer Resûlullah ona şunu söyledi: “O kadınların bu durumda iki ecirleri olur, akrabayı gözetmek eciri ve sadaka vermek eciri.”³⁹

3. Ticaret yapma hakkı; Kur'an'da geçen “...halbuki Allah alışverişi helal ve faizi haram kılmıştır...”⁴⁰ ifadesindeki lafzın umumi gelmesi kadın ve erkeklerin eşit olarak ticaret yapma haklarına sahip olduğunu göstermektedir.

4. Malından vasiyet etme hakkı; Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: “Herhangi birinize ölüm yaklaştığında, eğer arkasında yeterli bir servet bırakıyorsa, ebeveynine ve (diğer) yakın akrabalarına uygun şekilde vasiyette bulunmak size farz kılındı: Bu, Allah'a karşı sorumluluk bilincini duyanlar için bir yükümlülüktür.”⁴¹

38 en-Nisa, 4/32.

39 Buhari, Zekât, I: 360.

40 el-Bakara, 2/275.

41 el-Bakara, 2/180.

5. Dava açma ve şahitlik yapabilme hakkı; Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: “Eğer iki erkek bulunamazsa, razı olacağınız şahitlerden olmak şartıyla, bir erkek ile iki kadın şahit tutun ki, onlardan biri yanılırsa diğeri onu düzeltsin.”⁴² Mahkemeye müracaat etme/dava açma ile ilgili ayet ise şöyledir: “Allah, kocası hakkında sana başvuran ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözlerini işitmiştir. Ve Allah ikinizin söylediklerini de mutlaka işitir: Şüphesiz Allah her şeyi işiten, her şeyi görendir.”⁴³ Bir rivayette de şöyle denilmektedir: İbn Abbas'tan şöyle tahdîs edilmiştir: Sabit İbn Kays'ın karısı, Peygamber'e geldi de:

— Yâ Rasûlallah! (Kocam) Sabit İbn Kays; ben ona ne ahlâk, ne de din hususunda dar ılınyorum. Lâkin ben (kocamı çirkin gördüğümünden) müslümânlık hayatımda küfrü çirkin buluyorum (bu sebeple kocamdan ayrılmak istiyorum), dedi.

Bunun üzerine Rasûlallah:

— “Sen Sâbit'in vaktiyle mehr verdiği bostanını kendisine geri verir misin?” diye sordu.

Kadın:

— Evet, (geri veririm) dedi. Rasûlallah, Sabit İbn Kays'a:

— “Bahçeyi kabul et ve bu kadını bir talâk ile boşla!” buyurdu.⁴⁴

6. Kadınların Evlilikten Doğan Mali Hakları

6.1. Mehir hakkı

Mehir hakkı; Kadının sahih bir sözleşmeyle hakk ettiği maldan ibarettir. Kadın hür olursa mehri kendisine, başkasının cariyesi olursa efendisine veya efendisinin hanımına ait olur. Mehir nikâhın şartı veya rûknü değil, bilâkis netice olarak gerektirdiği bir husustur.

İslâm, hukukuna göre herhangi bir Müslüman erkek ile evlenen kadın, mehr (sosyal güvence) ismiyle bir mal edinmeye hakkı vardır. Mala karşılık olabilecek bir menfaat de mehr olabilir. Nikâh esnasında mehr konuşulsun veya konuşulmasın veya mehr olmamak üzere nikâh, akd olunsun yine de mehr lâzım gelir. Çünkü bir yönüyle mehr Allah hakkı ile ilintilidir. Bundan dolayı mehr, başlangıçta yok sayılamaz ve iskat edilemez. Fakat sonra kadın, isterse bu hakkından vazgeçebilir ve mehrini kocasına bağışlayabilir. Müslüman bir erkeğin evlendiği kadın ehli kitaptan olsa da fark etmez yine de kadın mehre hakkı vardır. Mehrin miktarına gelince bunun azamî haddi için muayyen bir miktar yoktur. Asgarî haddi hakkında ise müçtehitlerin ihtilafı vardır.⁴⁵

42 el-Bakara, 2/282.

43 el-Mücâdile, 58/1.

44 Buhari, Talak, XVI, 320.

45 Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu, IX:198-201.

Şöyle ki: Hanefilere göre mehrin en az miktarı, on dirhem gümüşdür. Gerek madrup olsun ve gerek olmasın. Bu miktardan az mehr tesmiye edilemez.

Malikilere göre mehrin asgarisi, halis altından bir dinarın dörtte biri, halis gümüşten de üç dirhemdir. Veya bunların kıymetlerine muadil bir maldır. Bu miktardan aşağı bir mehr ile nikâh akdedilir, cinsel ilişki de olmuş olursa koca, mehri bu miktara tamamlar. Fakat cinsel ilişki olmamışsa, koca da mehri bu miktara tamamlamayı kabul etmezse nikâh, feshedilir. Mehri iskat şart ile yapılan bir nikâh, fâsiddir. Cinsel ilişkiden evvel feshedilir, cinsel ilişki olduğu takdirinde ise mehri misil, lâzım gelir.⁴⁶

İmam Şafî'ye, İmam Ahmed'e, Sevrî'ye, Davudi Zahirî ile İbni Ebi Leylâ'ya göre mehrin muayyen bir miktarı yoktur. Her mal olan şey, az olsun çok olsun mehr olabilir. Alış-verişte para icarete ücret olan her şey, gerek ayan ve gerek menafi kabilinden bulunsun mehr tesmiye olunabilir. Ancak İmam Ahmed'e göre mehrin on dirhemden az olmaması müstehaptır, dört yüz dirhem kadar olması ise sünnettir, bundan ziyade olmasında da bir sakınca yoktur.⁴⁷

Mehirler, iki tarafın razı olup, olmamaları tayin ve adının konup konmaması itibariyle mehri müsemmâ ve mehri misil kısımlarına ayrılır. Tesmiye edilen/adı konan mehirle de tamamen veya kısmen ta'cil/peşin veya te'cil/vadeli olabileceği cihetle mehri muaccel ve mehri müeccel kısımlarına ayrılır. Mehr tesmiye olunan malın malûm/bilinen ve mütekavvim/dayanıklı olması şarttır.⁴⁸

Mehr, mücerret sahih akit ile vacip olur. Fakat sahih nikâhın gereği olan bu mehrin vücubu, gayri müekkeddir, tamamen veya kısmen sukuta ihtimali vardır. Bunun tamamen lâzım gelmesi üç sebepten birinin bulunmasına bağlıdır. Bu sebepler ise halveti sahiha, takarrüb/cinsel ilişki ve vefat/ölümdür. Bunlardan biri tahakkuk etti mi mehr, tekküd/lazım ve takarrür eder/kesinleşir, artık ne tamamen ne de kısmen ortadan kalkmaz. Ölüm, gerek mutad bir mevt ile olsun ve gerek katl ve intihar gibi bir suretle olsun mehri te'kid ve tespit eder. Çünkü mehr, akd ile vacib olur. Akd ise mevt ile münfesihi olmaz, belki nihayet bulur. Zira nikâh, havatın sonuna kadar akdolunup hayatın son bulmasıyla sona erer. Kadının intiharı ile de mehr, tekküd eder/kesinleşir. İmam Züfer'e göre zevcenin intiharı ile mehri sakit olur. Çünkü zevce, nefsinin katl etmele kocanın intifa hakkını ortadan kaldırmış olacağından kendi hakkı olan mehri de sakit olur. Tekarrüb/cinsel ilişki - duhul ile de mehr tekküd eder/kesinlik kazanır. Halveti sahiha da mehri te'kid eder. Hane, oda, kapıları kapalı bahçe, hamam, çadır gibi yerler, halvete mahal olabilir. Fakat genellikle mescidler, kapıları kapalı olmayan hamamlar, başkalarının geçmeyeceğinden emin olunmayacak sahralar, halvete mahal

46 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

47 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

48 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

olamaz. Genellikle yollar, etrafı görünmeye mani olacak derecede sütre ile çevrilmeyen damlar da böyledir. Halveti faside ile mehr, tekküd etmez.⁴⁹

Nikâh, devam ettiği sürede mehrin miktarını artırmak caizdir. Artırılan mehrin kesinliği; tekarrüb /cinsel ilişki ile halveti sahihe ile veya karı-kocadan birinin vefatı ile hâsil olur. Bunlardan biri bulunmaksızın ayrılık olursa mehrdeki artış bâtil olur ve yalnız asıl mehrin yarısı lâzım gelir. Evlilik bittikten sonra mehrin miktarını artırmak, bâtildir. Mehrin miktarını, hibeden ve ibradan sonra da artırmak caizdir.⁵⁰

Yetişkin, büyük, akıllı bir kadın mehrini kocasına ve ölümünden sonra varislerine hibe edebilir. Bu konuda velisi olanlardan hiçbirinin itiraza yetkileri yoktur.

Mutlak olarak mehre veya bedeli mehre kefalet caizdir. Veleve ki bedeli mehr, ayan kabilinden olsun. Çünkü binefsihi mazmun olan ayan hakkında kefalet, sahihtir. Kefil, koca ile karıdan birinin velisi, vekili veya elçisi olabileceği gibi bir yabancı da olabilir.⁵¹

Yetişkin dulun mehrini sarahaten rızası olmadıkça velilerinden hiçbiri alamaz. Fakat yetişkin bekârın mehrini vekâleti olmaksızın babası talep ve kabz edebilir.⁵²

Bir sahih nikâh akit esnasında mehrin adı konulmasa sükût edilse veya mehr sarahaten olmamak üzere mehrsiz nikâh akd olursa, akitten sonra çiftlerden biri vefat etse veya aralarında tekarrüb/cinsel ilişki ve halveti sahihe bulursa mehr misil lazım gelir. Mehrin tesmiye edilmemesi, akdin fesadını icap etmez.⁵³

Mehr, evli kadının malı olup onda dilediği gibi tasarrufa salâhiyeti vardır. Binaenaleyh onunla cihaz yapmaya ne kocası ve ne de ebeveyni tarafından zorlanamaz. Çünkü karı-kocadan her biri müstakilen hukuki ehliyetine haiz, tam bir tasarruf hürriyetine maliktir, her biri kendi malında dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Fakat hiçbiri diğerinin malında rızası olmadıkça haksız yere tasarrufa salâhiyettar olamaz. Vakıa zevç ile zevce, bir izdivaç rabatası ile birbirine bağlıdır, her biri diğerinin servetinden, refahiyet ve saadet esbabından yararlanabilir. Lâkin bununla beraber birbirinin mallarında bir hukukî ortaklık sözkonusu değildir. İşte mehr de kadının müstakil bir hakkıdır, bunu istediği cihete sarf edebilir, bununla cihaz eşyası tedarik etmediğinden dolayı zevcine karşı mesul olmaz.⁵⁴

49 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

50 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

51 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

52 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

53 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:198-201.

54 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, II, 115-152.

6.2. Nafaka hakkı

Nafaka hakkı; Bir kadın evlenip kocasının evine yerleştikten sonra bütün yiyecek, giyecek ve mesken masrafları kocaya aittir. Bunlar, israfı kaçmadan ve cimrilik de etmeden eşlerin sosyal seviyelerine göre sağlanır. Eşlerin her ikisi de zengin ise, buna uygun harcama yapılır. İkisi de fakirse, kadın kocasından zenginler seviyesinde bir harcama isteyemez. Birisi zengin, diğeri fakirse, ortalama yol izlenir. Ancak bazı âlimler nafakanın miktarı konusunda yalnız kocanın durumunun dikkate alınacağını söylerler.⁵⁵ Ayet-i kerîmelerde şöyle buyrulur: “Annelerin yiyecek ve giyeceği gücünün yettiği ölçüde çocuğun babasına aittir.”⁵⁶

Nafakalar, hükmen bir gerekliliktir. Nafakaların sebepleri ise zevciyyet, karabet, mülkten ibarettir. Kadınların nafakaları kocalarına lâzım gelir. Koca bu nafakayı tedarik etmesi gerekir. Tedarik edemezse zimmetine taalluk etmek üzere istidane/ödünç alma yoluyla bu nafaka temin edilir. Erkek evlâdın nafakaya istihkakı için fakir, hür, gayri baliğ olması şarttır. Fakat zengin veya kesbe/çalışıp kazanmaya engel arızalardan hâli olarak baliğ veya başkasının kölesi olan evlat, nafakaya müstahik olmaz. Ancak ilim tahsiline devam eden erkek evlat, baliğ olsa da fakir olunca nafakası babasına vacib olur. Babası onu tahsilden men edemez. Kız evlada gelince bunların da fakir ve hür olmaları şarttır. Bunlar da bulûğ ve kesbe istidat şart değildir. Hatta baliğ olsalar da kesbe icbar edilemezler.⁵⁷

Karıların, babaları ile analarının nafakaları takdir olunmasa da lazım gelir. Fakat bunlardan başka kimselerin nafakaları lâzım gelmez. Karıların nafakaları farzı ve takdir edilince borç mahiyetini alır. Hâkimin nafakayı farz ve takdir etmesi, değişmez değildir, hal ve zamanın icabına göre miktarı artırılabilir veya eksiltilebilir. Hâkim, nafakayı mal veya nakit olarak takdir hususunda muhayyerdir; nafaka mallarından maksat; ekmek, un, su, tuz, odun, yağ, mum, sabun, tarak gibi maişet için lâzım gelen ve âdet icaplarından bulunan şeylerden ve elbise ile konuttan ibarettir. Hâkim, nafakaları nafaka verecek kimseye kolaylığı gerektirecek bir yolla farz ve takdir eder.⁵⁸

Karının taam, elbise, konuttan ibaret olan nafakası, şartlar gereği yalnız kocasına aittir. Başkası, bu nafakayı vermeğe teşrik/ortak edilemez. Vele ki koca, fakir veya gaip olsun karı da ister fakir ve ister zengin bulunsun ve gerek cinsel ilişki olsun ve gerek olmasın fark etmez. Karının nafakasının yiyecek çeşitleri; ekmek veya un, tuz, yağ, mum, sabun, odun ve yıkanmak, çamaşır yıkamak, abdest almak için su ve saire gibi maişet için lâzım gelen şeylerdir. Giyecek çeşitleri de pardösü, entari, don, gömlek, başörtüsü, müstakil yatak gibi şeylerdir.

55 Şamil, *İslam Ansiklopedisi*, “nafaka”, md.

56 el-Bakara, 2/233; et-Talak, 65/67.

57 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

58 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

Hanenin döşemesiyle sair levazım ve edevatı da nafakadan sayılır. Taam, elbise nafakaları hususunda zamanın, mekânın şartları ve zevç ile zevcenin halleri nazarı itibare alınır. Her altı ayda mevsimlerin değişmesiyle, ihtiyaçların ortaya çıkması karı için birer kat kışlık ve yazlık elbise veya bunlar, takdir olunarak kıymetleri verilir.⁵⁹

Konut ihtiyacına gelince bu da koca ile karının hallerine mütenasip ve örfeye uygun surette tedarik edilir. Karının meskeninde rızası olmadıkça kocanın akrabası ikamet edemez.

Malikilere göre de karının nafakası, yiyecek, giyecek ve konuttan ibarettir. Şöyle ki:

1. Yiyecek hususunda âdete bakılır.
2. Karı-kocanın hallerine göre senede iki defa karıya elbise takdir olunur.
3. Konuta gelince bu hususta da âdete bakılır.

Şafiîlere göre de karının nafakası, kocasına lâzım gelir. Şöyle ki:

1. Yiyecek ile giyecek, kocanın haline, konut ise karının haline göre tedarik edilir. Çünkü yiyecek ile giyecek, temlik suretiyle olur. Bir kimse ise kudretinin haricindeki bir şeyi temlik edemez, ikametgâh ise mücerret intifa için tedarik edilir, bunda temlik bahis mevzuu değildir. Binaenaleyh karının intifa edeceği bir halde bulunması icap eder.

2. Giyecek nafakasına gelince koca, kendi haline ve zamanın, âdetin, mevsimlerin ihtilâfına göre zevcesine kifayet edecek tarzda her altı ayda bir kat elbise vermekle mükelleftir.

Hanbelîlere göre de zevcelerin nafakaları yiyecek, giyecek ve meskenden ibaret olmak üzere üçtür. Şöyle ki:

1. Koca, karısının nafakası için emsaline kâfi olacak miktar ekmek, katık, tedarik eder.

2. Karı, aldığı nafakayı istediği gibi sarf eder. Bundan meselâ sadaka verebilir, başkasına bağışlayabilir, borç verebilir.

3. Karıya her sene ihtidasında hâline göre bir kat elbise verilir. Çünkü adet olan budur. Elbise bu müddet bittiğinde emsali veçhile eskiyecek olursa başka bir kisve daha verilmesi icap eder. Artık başka verilmez.

4. Karıya haline göre bir konut tedarik edilir. Bu konut için gerekli sergi ve sairinin de hazırlanması icap eder.⁶⁰

Bir kadının kocasından nafaka almaya hak sahibi olması için bazı şartlar aranır. Şöyle ki:

1. Karı-koca arasında nikâh, sahih olmalıdır.
2. Karı, haddi zatında mukarenete/cinsel ilişkiye mütehammil olmalıdır.

59 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

60 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

3. Karı, nefisini kocasına teslim etmiş olmalıdır.
4. Karı, zifaktan evvel mukarenete mani olacak veçhile kendi ailesi arasında hasta bulunmamış olmalıdır.
5. Karı, başkası tarafından gasp edilmemiş olmalıdır.
6. Karı, hac farızasını ifa için sefere çıkmamış olmalıdır.
7. Karı, hürmeti musahereyi⁶¹ mucip bir harekette bulunmamış olmalıdır.
8. Karı, irtidad suretiyle ayrılığa sebebiyet vermemiş olmalıdır.
9. Karı, vefat iddeti ile mu'tedde bulunmamış olmalıdır.⁶²

Evlilik nafakası ya anlaşarak veya yargı yoluyla belirlenir. Nafaka takdirinin sıhhatinde karının talebi şart olduğu gibi ihzarı mümkün olduğu takdirde kocanın da huzuru şarttır. Nafaka takdirinde koca ile karının halleri dikkate alınır. Hâkim, nafakayı çeşitleri itibari ile veya ihtiyaçların kıymetlerine göre nakden takdir arasında muhayyerdir. Nafaka, para olarak takdir edildiğinde kariya lâzım gelen ihtiyaç ve eşyayı çarşıdan alıp getirmek ve bedellerini takdir edilmiş nafakadan ödemek koca üzerine lâzım gelir. Hâkimin nafakayı takdiri, bir hükümdür. Karı, takdir edilmiş ve kabz edilmiş olan nafakasına tam maliktir. Bu nafakada hibe ve sadaka gibi tasarruflarda bulunabilir. Hatta bir kadın, bu nafakasını istifa ettikten sonra kendi malları ile veya başkasının yardımı ile geçinmiş olsa etmiş olsa dahi o nafakayı kocası geri vermez. Karı, bu nafakasının bir miktarını kanaat ederek artırsa dahi diğer müddet için takdir edilen nafakanın verilmesi yine lâzım gelir. Nitekim israf ederek vaktinden evvel bitirdiği takdirde vakti gelmedikçe başka nafakaya hak sahibi olamaz.⁶³

Malikilere göre de nafakanın takdirinde yalnız kocanın değil, karının halleri nazara alınır, ona göre nafaka takdir edilir. Nafakanın esnafen/sınıflara göre takdiri asıldır. Fakat karı razı olursa beldenin esnafına göre de nakden/para olarak ta takdiri caiz olur. Nafaka, kocanın kazancına göre gündelik, haftalık, aylık, altı aylık ve senelik olarak takdir olunur. Kocanın karısından alacağı olsa nafakasına mahsup edebilir.⁶⁴

Şafiilere göre de nafakanın lüzumu, kocanın zimmetinde borç olması, iki tarafın rızasına veya hâkimin hükmüne bırakılmaz. Koca, karısının nafakasını, her günün fecrinden itibaren vermekle mükellef olur.⁶⁵

61 Hurmet-i Müsâhere: Erkeğin herhangi bir kadın ile zina etmesi veya herhangi bir yerine unutarak ve yanılarak da olsa şehvetle (lezzet alarak) dokunması hâlinde, o kadının nesep (soy) ile ve süt ile olan anası ve kızları ile kadının da o erkeğin oğlu ve babası ile evlenmesinin ebedî, sonsuz olarak haram, yasak olmasıdır.

62 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

63 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

64 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

65 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

Hanbelîlere göre de karının nafakası rıza ve yargıya gerek olmaksızın yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur. Koca, karısının nafakasını her gün güneşin doğuşundan müteakip tedarik etmeğe mecburdur. Çünkü ilk ihtiyaç vakti budur. Fakat nafakayı bil'ittifak te'hîr/geciktirebilir veya ta'cil/acelede edebilirler. Meselâ: Bir aylık veya bir senelik nafakayı peşin veya bir müddet sonra vermek üzere ittifak edebilirler. Çünkü bu hak, kendilerine aittir. Karı-kocanın, aralarında ittifak edemezlerse vacib olan miktarın takdiri ve elbisenin kifayet miktarını tayini için hâkimin veya naibinin içtihadına müracaat olunur.⁶⁶

Koca, fakir olsa da iktisaba/kazanmaya muktedir oldukça kazancından karısına infak etmesi lâzım gelir. Lâkin kazancından infaktan dahi âciz kalıp da karısı nafakasını isterse hâkim, kocanın zimmetinde borç olmak üzere hüküm gününden itibaren nafaka takdir eder. Ve kocası namına, veresiye mal almak veya borç almak suretiyle borç edinmesi için karısına izin verir.⁶⁷

Kocanın evlilik nafakasını vermekten âciz bulunması, nikâhın feshini gerektirmez. Fakat bir erkek, karısının nafakasını vermezse zevcesinin talebi ve aşağıdaki şartların tahakkuku halinde araları tefrik olunur. Şöyle ki:

1. Koca, karısının hal ve istikbale ait yiyecek ve giyeceklerini teminden âciz olmalıdır. Bu halde nikâh, fesh edilebilir.
2. Koca, karısının ihtiyaçlarını karşılamaya muktedir olmadığına nikâhın akdi zamanında muttali bulunmamış olmalıdır. Aksi takdirde fesh, talebine hakkı olamaz.
3. Koca, nafakayı itadan aczini iddia ettiği halde bunu ispat edememiş olmalıdır.
4. Koca, "Ben zenginim, fakat infaktan imtina ediyorum." diye iddiada bulunsa bir görüşe göre haps edilir, diğer bir görüşe göre talâka/boşamaya hüküm edilir.
5. Fakir olduğunu iddia eden bir kocanın mali zahirisi mevcut olunca karısının nafakası bu malından zorla alınır.⁶⁸

Kaybolmuş kocalar üzerine nafaka takdir edilir. Şöyle ki: Bir kimse, karısına nafaka bırakmaksızın terk ile saklansa veya en az on sekiz saat uzak veya daha yakın bir yere giderek kaybolsa hâkim, karının evlilik hakkında ikame edeceği delil üzerine hüküm gününden itibaren miktarı belli olan nafaka takdir eder.

Yargı ile veya rıza ile takdir edilmiş bir nafakaya kefalet caizdir. Binaenaleyh -bir kimse, kefil olduğu varsayılan nafakayı tazmin eder. Fakat koca, kaybolmadıkça gayri mefruz/gayri mukadder nafakaya kefalet caiz değildir.

Belirlenmiş olan nafakanın geçmişe ait kısmı tamamen ibrayı kabildir. Binaenaleyh bir kadın, kocasının zimmetinde yargı veya rızaen borç olan geçmişe ait birikmiş olan nafakayı ibra etse bu nafaka sakıt olur. Hibe suretinde de hüküm

66 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

67 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

68 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

böyledir. Müstakbele ait mukadder nafakanın yalnız başlangıç gününde olan kısmı ibrayı kabildir, geriye kalanı kabili ibra değildir. Belirlenmemiş nafakadan ibra sahih değildir.⁶⁹

Nafakadan sulh, caizdir. Nafakadan nukut veya nafaka cinsinden sair bir şey üzerine vaki olan bir sulh, nafakayı takdir kabilindedir, anlaşarak yapılan bir akit değildir, bu nafaka, gerek belirlenmiş olsun ve gerek olmasın. Takdir tarihiyle olan sulhun devam ve istikrarı lâzım gelmez, bunun ileride artırımı veya azaltılması caiz olur.⁷⁰

Evlilik nafakasının düşmesini gerektiren haller vardır. Şöyle ki: Yargı veya rıza ile takdir edilmeksizin geçen günlerin nafakası sakıt olur. Hâkimin hükmü veya iki tarafın rızası ile takdir edilen önce geçen müddetin nafakası, borç edinilmiş olsa da sakıt olur. Binaenaleyh karı, bu müddet içinde nafakası için kendi malından sarf ettiği şeyleri veya başkasından borç aldığı meblâğı kocasından isteyemez. Birikmiş olan nafaka, borç alınmış olmadıkça koca ile karıdan birisinin vefatı ile düşer. Çünkü bir nevi hibe mesabesinde olduğundan kablel kabz vefat ile bâtıl olur. Fakat yargı ve rıza ile takdir edilmiş olan birikmiş olan nafaka miktarı, kocanın zimmetinde borç olup karı-kocadan birinin vefatı ile sakıt olmaz. Karı, bu miktarı vefat eden kocasının terikesinden isteyebilir. Ancak birikmiş olan evlilik nafakasının talâk ile düşmesi hususunda ihtilâf vardır. Sahih olan, düşmemesidir.⁷¹

Fakir bulunan bir erkek üzerine karısının hizmetçisine ait nafaka lâzım gelmez. Zengin olan kimseye ise karısının erkek veya kadın kölesi bulunan hizmetçilerinin nafakasını vermek lâzım gelir. Bir kimse, şerefli bir aileye mensup veya malûl bulunan karısını yemek pişirmekle sorumlu tutmayıp ta onun yemeğini kendisinin aşçısı vasıtasıyla temin ederse bu halde hizmetçisinin nafakasını vermeğe mecbur olmaz.⁷²

6.3. Miras hakkı

Miras hakkı; İslâm kadına miras hakkı vermişken cahiliye Arapları, pek çok eski uluslar hatta bu asırda yaşayan bazı uluslar kadına miras hakkını tanımamaktadır. Özellikle evli kadına miras vermeyen çok ulus vardır. İslâm'ın kadına tanıdığı bu pay, miras ahkâmında muhtelif biçimlerde tezahür eder.⁷³

69 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

70 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

71 Vehbe Zuhayli, *a.g.e*, IX:259-262.

72 Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e*, II,444-494.

73 Mustafa Sıbâî, *a.g.e*, I, 33-34.

Karının mirasçı olabilmesi için aralarında sahih bir nikâh akdinin olması esastır. Ric'î talakla boşanan kadın iddet süresince mirasçı olur. Fakat bâin talakla boşanan kadın iddet süresinde de mirasçı olamaz. Ancak karısını ölüm hastalığında boşamış ve akabinde de ölmüş ise bu talak-ı farr olur ki mirastan mahrum bırakma kastı olduğundan bu halde kadın bâin talakın iddet süresi içinde ise mirasçı olur. Eğer ölüm hastası kocasından boşanmayı, kadın kendisi istemişse o zaman mirasçı olamaz. Bu alandaki fetva, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avfi'nin eşini bu halde boşamasını kadının mirasçı olmasına mani görmemiş ve kabul etmiştir. Bu durum daha sonra umumi bir kabul görmüştür.⁷⁴

Karının mirasta iki hali vardır:

1. Ölen kocanın evladı (kızı, oğlu) oğul evladı, oğul oğlunun evladı (kız, oğul) ve daha aşağı doğru oğul oğullarının evladı (kız, oğul) bulunmazsa (yani ölenin arada kadın bulunmayan erkek veya kız fûru'u bulunmazsa) $\frac{1}{4}$ alır.

2. Ölen kocanın eğer yukarıda sözü edilen evlatlarından birisi bulunursa karı $\frac{1}{8}$ alır.

SONUÇ

İslam dini, geldiği ilk andan itibaren geçmiş kavimlerin kadınlar hakkındaki uygulamalarını zaman içerisinde ya tamamen değiştirmiş/ilga etmiş, ya da yeni düzenlemeler/ıslah etmiştir. Çalışmamızda erkeklere tanınan hakların yanında kadınlara da aynı alanda belki farklı oranlarda ve farklı vasıflarda haklar tanıdığını anlamış olduk.

Kadına tanınan hakların mali olanlarının üç başlık altında toplamanın yeterli olduğuna ulaştık. Bu haklardan mehir hakkı, kadının evlilik yaparken sosyal garantörlük olarak düşüneceğimiz mehir tamamen kadına mahsus olup bütün tasarruf hakkı da ona aittir. Buna ilavaten evlilik sürecinde nafaka yükümlüsünün sadece kocasının olup kadının böyle bir mükellefiyetle mesul olmaması onun için ayrı bir hak olarak da telakki edilebilir. Nafaka hakkı sadece kadınla sınırlı olmayıp çocukların nafakasının da babaya ait oluşu İslam dinin kadına tanınan ayrı bir kolaylık ve hak olduğu kanaatindeyiz.

İslam dinin geldiği dönemde kadınların mirasa konu olduğunu düşünürsek, kadına tanınan miras hakkının nedenli ileri bir hukuki düzenleme olduğu anlaşılmaktadır. Bu hakkın günümüzdeki hukuki düzenlemelerden ileri olduğunu anlamak için kadını mehir ve nafaka hakkıyla birlikte mütalaa edilmesi gerekmektedir. Kadının normal hallerde savaşa hazırlık ve maddi katkı sağlamadan da muaf oluşu yine ona tanınan bir haktır.

74 İbni Kudâme, *Şerhü'l-Muğni*, VII: 218.

KAYNAKÇA

- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, (ö.852/1449), *el-İsabe fî temyizi's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Kahire: Dâru Nehdati 1392/1972.
- Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye Kamusu*, İstanbul, 1967.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *el-Camiü's-Sahih = Sahih-i Buhari*, Riyad, Beytül-Efkârî'd-Devliyye, 1998/1419.
- Cevheri, Ebü Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, (ö.400/1009), *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhah'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sihahü'l-luga = es-Sihah fi'l-luga*, thk. Şehabeddin Ebü Amr, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1998/1418.
- Hafif, Ali, *el-Hakkü'z-zimme ve te'sîrü'l-mevt fihimâ ve buhûsün uhrâ*, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 2010/1431.
- Hanbel , Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İbn Kayyim, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö.751/1350), *Zadü'l-mead fî hedyi hayri'l-ibad*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, (ö.774/1373), *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec, Abdurrahman b. eş-Şeyh Ebi Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudema el-Makdisi, (d.597/ 1200-ö. 682/ 1283), Şerhü'l-Muğni, t.y.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mace, (ö.273/887), *Sünenü İbn Mace*, tahkik Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 1975/1395.
- Kara, Bülent, *Sosyal Haklar ve Özel Olarak Korunması Gerekli Kişiler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Isparta, 2008.
- Karaman, Hayreddin, *Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi*, İslami Araştırmalar, 5. cilt - 4. Sayı 1991.
- Kurul, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Kurul, Risale, İstanbul, 1992.
- Leknevi, Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emin Leknevi, *Kamerü'l-akmar li-nuri'l-envar fî Şerhi'l-Menar*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1415.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 216/831) *Sahihu-Müslim*, nşr. M.F. Abdülbâki, Mısır,1955.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, (ö.261/875), *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Baki, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1956.
- Nesâi, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai,(ö. 303/915), *Sünenü'l-kübra*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari, Ebü Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Nevevi, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, (ö.676/1277), *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, tahkik ve ta'lik Muhammed Necib el-Muti'î, Cidde: Mektebeü'l-İrşad, t.y.
- Sibâi, Mustafa, *İslam'da Kadın Hakları*, Rehber Yayınevi, Ankara, Eylül 1993. Mecelletü Hadareti'l-İslâm, sene 2.
- Sofuoğlu, *Sahih-i Buhari ve tercemesi*, mütercim; Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987.
- Şamil, *Şamil İslam ansiklopedisi / red. Ahmed Ağırakça*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.

- Taberani, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberani, (ö.360/971), *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Musul: Mektebetü'l-Ulüm ve'l-Hikem, t.y.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, (ö.279/892), *el-Câmiü'l-kebir = Camiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizi*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Zerka, Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalu ila nazariyyeti'l-iltizami'l-amme fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1999/1420.
- Zuhayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1985.

| Yeni Ahit'te ve Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı

Hasan Hüseyin İSLAM

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Gaziantep, Turkey
hislam@live.nl <https://orcid.org/0000-0001-9913-7055>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-11-30 11:50:35 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-24 15:47:46

Öz

Semâvî dinlerin hepsinin ortak olarak kabul ettiği inançların başında Tanrı inancı gelmektedir. Üç semâvî dinden biri olan Hıristiyanlık'ın Tanrı inancını ise teslis (*Baba, Oğul ve kutsal rûh*) doktrini teşkil etmektedir. Hıristiyan kaynaklarda teslisin ilk iki unsuru (Baba ve Oğul) hakkında çok geniş açıklamalar yapıldığı halde teslisin üçüncü unsuru olan kutsal rûh hakkında çok fazla bir ma'lumat bulunmamaktadır. Semâvî dinlerin sonuncusu olan İslam dininin kitabı Kur'an'da da *Rûhulkudûs* kelimesi geçmektedir. Kur'an'da geçen bu kavram hakkında birçok rivayet gelmektedir. Bu rivayetler doğrultusunda İslam âlimleri tarafından farklı yorumlar yapılmaktadır. Buna göre ruh nedir O bir varlık mıdır O'nun özellikleri ve görevleri nelerdir gibi sorular cevap beklemektedir. Yeni Ahit'te ve Kur'an'da ortak olarak kullanılan bu kavramın kapsadığı anlamın ne olduğu, aralarında benzerliklerin veya zıtlıkların bulunup bulunmadığı, aralarındaki farklılıkların neler olduğunun açıklığa kavuşması gerekmektedir. Biz bu çalışmamızda Yeni Ahit'te ve Kur'an'da geçen kutsal rûh kavramının ne anlama geldiğini ve Kutsal rûhün ve görevlerinin ne olduğunu mukayeseli bir çalışma ile ele alarak ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kavramlar: *Tefsir, Kutsal Kitap, Yeni Ahit, Kur'an, Kutsal Rûh, Rûhulkudûs, Cibrâil.*

“The Holy Spirit” Concept in the New Testament and the Qur'an

Abstract

The basis of the beliefs that are shared by monotheistic religions is the belief in God. In Christianity, one of the three monotheistic religions, the belief in God incorporates the doctrine of the Trinity (the Father, the Son, and the Holy Spirit). Although in Christian sources the first two elements (the Father and the Son) have received a thorough treatment, not as much explanation can be found concerning the third (the Holy

Spirit). In the Qur'an, the holy book of Islam, the most recent of the three monotheistic religions, the Holy Spirit is mentioned as well. There are many stories about this concept in the Qur'an. Concerning these stories, different interpretations are made by Islamic scholars. Questions such as "What is the soul" "Is it a being" "What are its characteristics and duties" are waiting to be answered. It is necessary to clarify the meaning of this concept, which is commonly used in both the New Testament and the Qur'an, and what the similarities and differences between the two may be. In this study, we have tried to put forth and compare the meaning of and the role played by the concept of the Holy Spirit in the New Testament and the Qur'an.

Keywords: *Commentary, Scripture, New Testament, Qur'an, The Holy Spirit, The Holy Ghost, and Gabriel.*

Giriş

Tanrı inancı, semâvî dinlerin dinî yaşantılarını belirleyen en temel inanç ve en önemli bir kavramdır. Bununla birlikte semâvî olmayan bir kısım dinlerde de Tanrı inancı bulunmaktadır. Semâvî dinlerin ortak noktası Tanrı'nın birliği üzerinedir. Ancak semâvî dinlerden olan Hıristiyanlık'taki Tanrı inancı, Hıristiyanların kendi temsilcileri içinde büyük tartışmalara sebep olduğu gibi, Kur'an tarafından da tenkit edilmiştir.¹ Çünkü Hıristiyanlık'ın Tanrı inancını teslis ilkesi oluşturmaktadır. Teslis ilkesinin üç unsuru bulunmaktadır: Baba, Oğul ve Rûhulkudüs. Bu üç ilkeye aynı zamanda "uknum" (اقنوم) denilmektedir. Süryanice bir kelime olan *uknum* (اقنوم), "şahıs" ve "asıl" manalarına gelmektedir.² Bu "üç uknumda (üç zatta) münkeşif olan bir Allah'a iman etmek",³ Hıristiyanlık'ın Tanrı inancını açıklamaktadır. Bu üç uknum birbirinden ayrıldığında üç ayrı ilâh anlamına⁴ gelmediği, bunun akılla anlaşılamayacağı için onların oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiği⁵ inancı hâkimdir. Buna

1 el-Maide 5/72-73.

2 Lûvîs Ma'lûf, *El-Müncid fi'l-lugati ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Matbaatu'l-Katolik, 2010), K-N-M mad-desi, 658.

3 İsmail Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935), 14.

4 Hanna Dolapönü, *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*, (Mardin: Hikmet Basımevi, 1952), 2.

5 Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, 22; Lütfi Ekinci - John Gilchrist, *Evet, Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür!* (İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1993), 32; Süryani metropolitanı olan Dolapönü, üçte birliğin akılla kavranılamayacağını, bunun mümkün olmadığına dair şöyle bir örnek getirir: Din âlimlerinden birisi bu derin gizi düşünmek için bir deniz kıyısına gider, orada küçük bir çukur yapar ve denizin suyunu o küçük çukura boşaltmaya başlar. O sıradainsan şeklinde bir meleğin kendisine bu suyu boşaltmaktaki amacını sorar genç denizin suyunu bu çukura sığdırmak istediğini söyler, melek kendisine güler ve bunun imkansız olduğunu ima eder. Alim neden gülüyorsun denizin suyunu bu küçük çukura sığdırmak, Tanrı'nın büyük sırrını insanın küçük aklına sığdırmaktan daha kolay olduğunu, çünkü mahdut olana hadsiz olanın sığamayacağını belirtir. Bkz. Dolapönü, *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*, 1952, 3.

göre “Tek Tanrı üç ayrı bilinç merkezinde (konumda) var olmaktadır. Bir tek cevherde üç benlik mevcuttur.”⁶ Buna delil olarak ise Matta’da geçen İsa’nın

“Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve kutsal rûhun adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.”⁷

diye bildirdiği ayetidir. Bu ayette “üç kişiden bir kişiymiş gibi bahsedilmekte, tekil olarak “adılla” denilmektedir. Bu ayet, hem içeriğiyle hem vurgusuyla üçlü birlikçi bir özelliktedir.”⁸ Watt, teslis akidesini tarif ederken teslisin, muğlak ve ince bir konu olduğunu ve çoğu sıradan Hıristiyan’ın, bunu açıklayabilme gücünden yoksun olarak, sadece kabul ettiğini, bunun İngilizce’deki yaygın ifadesinin ‘*onu substance and three persons*’ (bir öz, üç kişi) şeklinde olup bunun Latin’ce ‘*substantia ve persona*’ terimlerine dayandığını⁹ belirtmektedir. Teslisin odak noktasını İsa’nın tanrılığı oluşturmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık’ta

“Oğul, Allah’ın ezeli kelamı, cümle zamanlardan evvel Allah’ın biricik oğludur. O, mahlûk değildir doğmuştur ama yaratılmamıştır. Görünmez Allah’ın sureti ve izharıdır. Ezelden beri görünmeyen Allah, onunla görünür. Allah, Mesih’te cesetleşmiştir.”¹⁰

Aydın, Hıristiyanların, doğası üç temel vasıf veya üç temel nitelikten oluşan bir Tanrı’ya inandıklarını, İncillerin “üçlü birlik” kelimesini kullanmamakla birlikte, aslında “peder” olarak adlandırılan tanrıdan, bedenleşen ve İsa’da yaşayan tanrı kelamından, “rûh” denilen tanrının güçlü ve içkin mevcudiyetinden söz ettiklerini¹¹ belirtmektedir.

Hıristiyanlık’ın muğlak olan teslis inancı, Hıristiyan din adamları tarafından birde üçlük, üçte birlik ifadeleri gibi bir kısım felsefî ve akli delillerle açıklanmaya çalışılmış ise de bu, daha farklı bir anlam karışıklığı meydana getirmiş,¹² bunun neticesinde -aşağıda da zikredeceğimiz üzere- ana konusu *teslisin unsurları* olan

6 İkinci - Gilchrist, *Evet, Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür!*, 32.

7 Matta 28/18-20.

8 İkinci - Gilchrist, *Evet, Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür!*, 87.

9 Montgomery W. Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, trc. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.), 83.

10 Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, 14.

11 Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları/162, 2005), 48-49.

12 Örneğin Ordodoks Süryani olan Gabriel teslisi açıklarken Tanrı oluşun köklerinin bir özde ama bu özün tür açısından ‘bir’ olmadığı, Tanrısal köklerde birden fazlalığın öze dokunmayıp onun bölünmesini gerektirmediği, Çünkü Tanrı’nın özünün maddi değil ruhsal olduğu, ruhun ise bölünmeyi kesinlikle kabul etmeyen tek bir varlıkta tek bir öze sahip olduğunu belirtmektedir. Bkz. Nikola Yakub GABRIEL, *Din Alimleri Tartışıyor*, (İzmir: Sevgi Yayınları, 2000), 85.

birçok konsil yapılmıştır. Bu konsillerin her birinde İsa, farklı bir konuma getirilmiştir.

Yeni Ahit'te teslisin iki uknumu olan Baba ve Oğul hakkında geniş olarak bilgi verildiği halde teslis inancının üçüncü uknumunu oluşturan Rûhulkudüs, Baba ilâh ile Oğul ilâhın gerisinde tâli olarak ikinci derecede bırakılmıştır. İncillerde anlatılan Rûhulkudüs kavramı üzerinde çok fazla durulmamış, bu kavram bir nevi karanlıkta kalmıştır. Kutsal rûhun kelime ve terim anlamı ne demektir? Kutsal rûh, bir ilâh mı yoksa bir melek midir? Kutsal rûh, Cebrâil midir? Kutsal rûhun özellikleri nelerdir? Kutsal rûhun görevleri nelerdir? Yeni Ahit'te kutsal rûh hakkında verilen bilgiler nelerdir? Kur'ân'da kutsal rûh ile ilgili verilen bilgiler nelerdir? Yeni Ahit'te geçen kutsal rûh kavramı ile Kur'ân'da zikredilen Rûhulkudüs kavramı arasındaki benzerlikler veya zıtlıklar nelerdir? Bu ve bu gibi sorular cevap beklemektedir. Biz bu çalışmamızda bu sorulara cevap bulmaya çalıştık.

1. Kutsal Rûhun Sözlük ve Terim Anlamı

Gerek dilciler gerekse müfessirler *rûh* (روح) kelimesi hakkında ihtilaf ettiklerinden dolayı,¹³ bu "rûh" (روح)'un kim olduğu hususunda da değişik izahlar yapmışlardır. Örneğin İbn Zekerıyya (ö. 395/1004), "rûh" (روح) kelimesinin aslının *rih* (ريح) olup, geniş olmak, rahat olmak ve düzenli olmak anlamlarına geldiğini aynı kökten gelen *ravh* (رَوْح) kelimesinin ise rahatlık ve istirahat anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁴ İbnu'l-Esir, Kur'ân'da "rûh" (روح) kelimesinin "cesedin kendisiyle kaim olduğu" ve "hayatın onunla var olduğu şey" olarak tarif¹⁵ ederken, İsfehânî, "rûh" (روح)'u "hayat", "hareket", "faydayı elde etmekte ve zararı uzaklaştırmakta hâsıl olan şey" ve "nefis verilen" bir isim olarak tarif etmektedir.¹⁶ Ragıp ise "rûh" (روح), hayatın onunla hâsıl olduğu canlılığın bir cüzüdür."¹⁷ demektedir. Bu tarife göre rûh, her hareketin mebdî ve eseridir. Zeccâc, Rûhulkudüs'ün "temiz olan rûh" anlamına gelip "Cebrâil" olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Râzî, "rûh" (روح)'un, "Allah'ın celâline

13 Fahreddin Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 1. Baskı, (Lübnan/Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 3: 190.

14 Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris İbn Zekerıyya, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Harun, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2: 454.

15 Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, (Kahire, Dâru'l-Meârif, h.1119), 1768.

16 Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğıb İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, (Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, h. 1324), 205.

17 Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 407.

18 Ebî İshâk İbrâhîm İbn's-Serî Zeccâc, *Meânî'l-Kur'an ve meânîhi*, Şerh ve thk. Abdu'l-Celil Abduh Şelebî, 1. Baskı, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 1: 168.

yakın olan en büyük nûr olduğunu, diğer meleklerin rûhunun, bu nurdan dallanıp-budaklandığını” söylemektedir.¹⁹ Zeccâc, Nebe' Suresi'nde geçen “Rûh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün”²⁰ ayetindeki “rûh” (روح) kelimesinin “insan gibi bir varlığa işaret ettiğini” belirtirken, İbn Abbâs onun “Yedinci kat gökte bir melek olduğunu, yüzünün insan suretine benzediğini cesedinin ise melek suretinde” olduğunu bildirmektedir.²¹ Mukâtil İbn Hayyan ise “onun meleklerin en şerefliisi Allah'a en yakın vahiy sahibi bir melek” olduğunu söylemektedir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre O, “yaratılış bakımından meleklerin en büyüklerinden bir melektir.”²² İbn Kesîr, bir rivayette

“Rûh (روح)”, öyle büyük bir melektir ki eğer o, gökleri ve yerleri yutmak istese, tek lokmada yutardı. Ayrıca rûh, bir melaike topluluğu olup, diğer meleklerin bunları, ancak Kadir gecesinde görebildikleri meleklerin kıymetlileridir. Bunun yanı sıra rûhun Allah'ın bir mahluku olduğu, bunların yedikleri, giydikleri, fakat ne melek ne insan olup belki de cennetliklerin hizmetçileri olduğunu”²³

nakletmektedir. Hasan el-Basrî ve el-Katâde ise, “rûh” (روح)un, insanlar manasında olduğunu söylemişlerdir.²⁴ İbn Zekeriyâ da “rûh” (روح)un “insan rûhu”nu ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.²⁵ Râzî, “Rûhulkudüs” (رُوحُ الْقُدُس)ün, İsa (as)'nın ölülere onunla dirilttiği isim olduğunu,²⁶ İsfahânî ise meleklerin en şerefliilerinin ve Cebrâil'in “rûh” olarak isimlendirildiğini²⁷ ifade etmektedir. Ezherî, “rûh” (روح)un “gözle idrak edilemeyen latif cisimler” olduğunu belirtmektedir. Ayrıca “rûh” (روح) kelimesinin “insanlar için görevlendirilen hafaza melekleri” olduğu, “onların yüzlerinin insan yüzü gibi” olduğunun rivayet edildiğini belirtmektedir.²⁸ Aynı kökten gelen “rûhânî” (روحانى) kelimesi ile “cesedi olmayan varlıklar” kastedilmektedir. Bu anlamda cinlerin ve meleklerin²⁹ “rûhânî” (روحانى) varlıklar olduğu³⁰ ifade edil-

19 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 30: 123.

20 Nebe', 78/38.

21 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1768.

22 Ebu'l-Fida İsmail İbnü Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, thk. Sami İbn Muhammed, 2. Baskı (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8: 309; Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 31: 25.

23 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 32: 34.

24 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 31: 25.

25 İbn Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 2: 456.

26 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 6: 191.

27 İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, 205.

28 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1769.

29 Ebu Davut'un rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sav), 'Bana meleklerin ruhânî olduğu ve nurdan yaratıldığı bildirildi.' demektedir. Bkz. Ebû Davut,

30 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1769.

mektedir. Ancak rûhlar mahiyetleri itibarıyla farklıdırlar. Bazıları, temiz ve nurânî, bazıları da pis ve zulmânîdirler. Bazıları, aydınlık; bazıları bozuk ve bulanık; bazıları seçkin; bazıları da değersiz ve ehemmiyetsizdirler. İşte bundan ötürü Hz. Peygamber (sav): “Rûhlar toplu cemaatlerdir. Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar da ayrılırlar.”³¹ buyurmuştur. Hak Teâlâ temiz, nurânî, aydınlık, yüce ve seçkin bir rûhu Hz. İsa’ya vermiştir.³² Buna göre “temizlik” ve “temiz olmak” anlamındaki “ka-de-se” (كَدَسَ) kökünden türeyen “kudüs” (قُدُس) kelimesinin izafet halinde “Rûhulkudüs” (رُوحُ الْقُدُس) şekline girdiği ve bunun da Cebrâil (as) olup “temizden yaratılan temiz rûh” anlamına geldiği belirtilmektedir.³⁴ Hakkı da bu anlamda “Rûhulkudüs” (رُوحُ الْقُدُس)’ün Allah’ın insanlara ihsan buyurduğu hidayetli rûh olduğunu söylemektedir.³⁵ İbnü Zeyd ise onun Kur’an olduğunu söylemektedir.³⁶

Yukarıda verilen bilgilere göre özetle “rûh” (روح), can, nefes, öz, vahiy, Cebrâil gibi anlamlara gelmektedir. Rûh, insana hayat veren, onu düşünen, anlayan biri haline getiren manevi ve ölümsüz öz, varlıkları harekete geçiren; hareketin kaynağı, hayatın başlangıcı; hayatın kaynağı, lezzet, sevgi, nefret gibi duygulardan düşünme, algı, hayal etme gibi irâde kuvveti; idrakın merkezidir.

1.1. Kutsal Rûhun Özellikleri

Hıristiyan Kutsal metinlerinde Grekçe “pineuma hagion” veya “pneuma to hagian” şeklinde ifade edilen Kutsal rûh, etkin bir tanrısal güç olarak ön plana çıkmıştır.³⁷ Hıristiyanlık inancında “kutsal rûh insanların içinde tanrısal amacı gerçekleştirmek için, Baba ile oğul tarafından verilen”³⁸

“Baba ile Oğul’un ayrılmaz bir parçasıdır: O, hem Tanrı’nın hem de Mesih’in rûhudur. Dünyanın ötesinde değildir. Kutsal rûh, Tanrı’nın yeryüzündeki ve ina-

31 Buhârî, “Enbiyâ”, 1; Müslim, “Birr”, 159.

32 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtilihî’l-gayb*, 12: 133.

33 Ruhulkudüs, Cebrail (as)’dir. Rûh, Cebrail; Kudüs ise Allah Teâlâ’dır. (Yani Allah’ın Cebrail’i demektir.) Yüce Allah, sanki Cebrail (as)’in şanını yüceltmek için onu kendisine muzaf kılmıştır. Bkz. Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtilihî’l-gayb*, 12: 133.

34 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtilihî’l-gayb*, 6: 191; İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3550.

35 Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, 41-42.

36 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtilihî’l-gayb*, 31: 25.

37 Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur’ân’ın Tartışılabilir Konuları*, 1. Baskı, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 102.

38 M. William Miller, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*, trc. Suna Sözer, (İstanbul: Anadolu Ofset, 2007), 72.

nanların yüreğindeki varlığıdır. Kutsal rûh, Tanrı'nın yabancılığının aşılmasını sağlayan ve tanrısal olanı yaşamın içine yerleştiren bir inançtır.”³⁹

Kutsal rûh, Hıristiyanlık yaşamında ve kültüründe Baba Tanrı ile Oğul Tanrı kadar vurgulanmamıştır. Yeni Ahit'te sistematik bir kutsal rûh doktrini bulunmaz. Ancak Yeni Ahit'te İsa'nın, Vaftizci Yahya tarafından Şeria Irmağı'nda vaftiz edilirken kutsal rûhun, onun üzerine bir 'güvercin gibi' indiği,⁴⁰ ana rahmine düştüğünde Meryem'i kapladığı⁴¹ ve (Pentekostes gününde) İsa göğe yükseldikten sonra havarilerin üzerine yağdığı,⁴² Baba'dan çıkan hakikat rûhu⁴³ ve tesellici olduğu,⁴⁴ “İsa Mesih'in göğe yükselişinden sonra Tanrı ile insan arasındaki irtibatı devam ettiren, peygamber ve elçilere konuşan, insanları doğru yolda eğiten Allah'ın Rûh'u”⁴⁵ olduğu anlatılmaktadır. İskenderiyeli bir Yahudi olan Philo ise;

“Tanrı'nın kendisini peygamberlere “Divine Spirit” dediği kutsal rûhla gösterdiğine inanmıştır. Tekvin'in 15/12'nin yorumunda Philo, Tanrı'nın İbrahim'e “derin uykusunda” kutsal rûhla görüldüğünü ve ona ikramda bulunduğunu söylemiştir. Philo'ya göre kutsal rûh, insanın üzerine gelir, onu doldurur, onu ziyaret eder ve gerektiğinde onunla konuşur. Kutsal rûh, ilâhi âlem ile insan arasında aracılık rolü üstlenen ayrı bir manevi varlık”⁴⁶

olarak tarif etmektedir. Philo'un bu konudaki görüşlerinden oldukça etkilenen Hıristiyanlık'taki kutsal rûh inancı, daha üstün bir yaşama hazırlık olan bu dünyayı, bu yaşamı, bu bedeni reddetmek (çilecilik), veya gelecekteki yaşamla karşılaştırıldığında bu dünyanın zevklerinin ve acılarının geçici ve önemsiz olduğunu bilerek ‘hafif yaşamak’ anlamlarındaki esin kaynağıdır.⁴⁷

Hıristiyan kaynaklarındaki genel açıklamaya göre “kutsal rûh baş melek Cebrâil değil, Allah'ın kendi rûhudur (rûhullah). O da ezeli ve ebedîdir.”⁴⁸ Baba ve Oğul ile müsavi olan

“Rûhulkudüs, Rab ve Allah olan Baba'dan çıkmıştır. Oğul'un isminde gönderilmiş, Oğul'da ve Oğul'a iman edene Baba'dan ve bizzat Oğul'dan verilmiştir. Rûhulkudüs sadece Allah'ın kuvveti, nefhi değil kendisi de zattır. Ve bu zat Mesih'i

39 Linda Woodhead, *Hıristiyanlık*, trc. Sevda Çalışkan, 1. Baskı, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 58.

40 Matta 3/16.

41 Luka 1/35.

42 Elçilerin İşleri 2/1-4.

43 Yuhanna 15/26.

44 Yuhanna 14/16.

45 İsa Karataş, *Gerçekleri Saptıranlar*, 1. Baskı, (İstanbul, Zafer Matbaası, 1996), 105.

46 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 101-102.

47 Woodhead, *Hıristiyanlık*, 61.

48 Ekinci - Gilchrist, *Evet, Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür!*, 189.

canlara keşf ve beyan ederek, onu izzetler ve Mesih'in halaskarlığını Mesih'e iman edenlerde tatbik eden bu zattır."⁴⁹

Miller, kutsal rûhun, yaratılmış bir varlık olmayıp Tanrı'nın kendi Rûh'u ve Tanrı'yla bir olduğunu⁵⁰ belirtmektedir. Hz. İsa'nın ebedi olmadığı konusunda Arius'la aynı görüşte olan Milton ise kutsal rûhun Allah ve Hz. İsa'ya göre daha tâli bir seviyede olduğunu, kutsal rûhun Allah'a bağlı ve hizmetlisi olup Allah'la İsa arasında haber taşımakla görevli olduğunu, Allah tarafından gönderildiğini ve kendiliğinden konuşmadığını belirtmektedir.⁵¹ Kutsal rûh, "Tanrı'nın yarattıklarından biri olmayıp, Tanrı'yla özde birdir. Kendisi Tanrı'dır. Rûh insanın içinde yalnız Tanrı'nın yapabileceğini yapar."⁵² "Kutsal rûh, bir kişi veya akıllı bir varlık değildir. Kutsal rûh yaşamış olduğu zamanda İsa Mesih'e Allah'ın göndermiş olduğu bağış yahut olağan üstü güçtür. Allah, kutsal rûhu ondan (İsa) sonra da İncil'i başarıyla aktarmak için havarilere ve ilk Hıristiyanların çoğuna göndermiştir."⁵³

Teslisin ikinci unsuru olan İsa (as), cinsiyet olarak erkektir. Ancak teslisin üçüncü unsuru olan Hıristiyanlıkta kutsal rûhun cinsiyeti tartışmalıdır. Nitekim

"Özellikle ebiyonit çevrede yüksek bir değere sahip olan İbranilere Göre İncil'in dili Aramca'da "rûha" kelimesi dişildir. Origen'in ibranilere Göre İncil'den naklettiği ifadeden de Kutsal Rûh'un dişil olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre İbranilere Göre İncil'de⁵⁴ Mesih dünyaya gelmek istediği zaman Merhametli Baba göklerdeki yüce bir gücü çağırılmış ve Mesih'i ona emanet etmiştir. Bu güç dünyaya inmiş ve Meryem adı ile çağırılmıştır. Mesih onun rahminde 7 ay kaldıktan sonra dünyaya gelmiştir. Süryanice olan Elçi Thomas'ın İşleri'nde İsa'ya hitaben 'Biz sana ve senin görünmez Babana ve bütün mahlûkatın annesi kutsal rûha hamd ederiz.'⁵⁵

denilmektedir. Hıristiyanlık'taki birçok akide unsurunu yerleştiren, teslisin ve kutsal rûh inancının Hıristiyanlık akidesine ve teolojisine girmesini sağlayan kişi, Hıristiyanlık'ın mimarı olan Pavlus'tur. Pavlus mektuplarında, "vaad rûhu",⁵⁶ "ev-

49 Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, 15-16.

50 Miller, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*, 65.

51 Muhammed Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, (İstanbul: İnsan Yayınları, Acar Matbaacılık, 1985), 152; Kutsal ruhun ikincil duruma düşürülmesi ile ilgili geniş bilgi için Bkz. Woodhead, *Hıristiyanlık*, 59.

52 Miller, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*, 71.

53 Atâurrahîm, *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*, 160.

54 İbranilere Göre İncil, Kanonik Matta İncil'i'nin İbrani harfleriyle yazılmış nüshasıdır. İncil'in orijinali yoktur. Bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 106.

55 Bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 104-105.

56 Galatyalılara Mektup 3/14.

lat olma rûhu”,⁵⁷ “Mesih’in rûhu”,⁵⁸ “Rabbin rûhu”,⁵⁹ “Tanrı'nın rûhu”⁶⁰ gibi ifadelerle bu güçten sıklıkla söz etmiştir.⁶¹

Yeni Ahit'teki Pavlus'un kutsal rûh hakkındaki mektuplarının yanısıra Kur'an'da da Hıristiyanlıktaki teslis inancı hakkında bilgi verilerek onların bu inancı tenkit edilmekte,⁶² Hıristiyanların teslis inancındaki üçüncü unsur olan kutsal rûhun Meryem olarak kabul edildiği -işareten- belirtilmekte ve “Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakıp beni ve annemi iki ilâh edinin dedin?”⁶³ denilmektedir. Bu ayete göre teslisin üçüncü unsuru kutsal rûhun Meryem olduğu görülmektedir. Ancak günümüz Hıristiyanlık'ında bu inancın varlığı bulunmamaktadır. Bu durum nasıl açıklanabilir? Sir William Muir'e göre bunun nedeni muhtemelen doğu kiliselerinde Bakire Meryem'e ibadet edilmesi, Thomas Michel'e göre gerçek Hıristiyan öğretileri hakkında yeterince eğitilmemiş heretik⁶⁴ Hicaz Hıristiyanlarının inancı olduğu, Wollfson'a⁶⁵ göre ise Hz. Muhammed zamanında zaten sönmüş bir Hıristiyan mezhebinin teslis anlayışına sahip olması ile izah edilebileceği⁶⁶ ifade edilmektedir.

Bunun yanısıra Evharistiya ayininde kutsal rûha hitaben yapılan duanın İngilizce çevirisinde kutsal rûhun dışılığı ve anneliği ifadeleri, kutsal rûh ile Meryem arasında bir ilişki olduğunu da göstermektedir.⁶⁷ Elmalılı, İbn Hazm'ın *Fisalı'n*de “Berberaniyye” fırkasının bulunduğunu zikrettiği ve bunların İsa'ya ve annesine ilâh dediklerini bunların üçlemeyi Baba, Ana ve Oğul diye saydıklarını ama bu mezhebin bittiğini kalmadığını belirtmektedir.⁶⁸ Hicaz bölgesinde Ebyonitlerden

57 Romalılara Mektup 8/15.

58 Romalılara Mektup 8/11.

59 Korintlilere İkinci Mektup 3/17.

60 Romalılara Mektup 8/9.

61 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 103.

62 el-Mâide 5/72-73.

63 el-Mâide 5/116.

64 “Hıristiyan teslis teolojisinin karmaşık yapısına akıl erdiremeyen heretikler, soyut bir varlık olan Kutsal ruhu tasvirlerle somutlaştırmış, Meryem ile özdeşleştirmiş ve Meryem'i Kutsal ruhun yerine koymuşlardır. Bunlar Hicaz bölgesinde bolca bulunmaktaydı. Ayrıca Meryem'in uluhiyeti inancı İznik konsiline katılanlardan bazıları tarafından savunulmakta idi. Bunlar Baba'nın yanında iki Tanrı'nın daha bulunduğunu söylüyorlar ve bu iki Tanrı'nın Oğul ve Bakire Meryem olduğunu söylüyorlardı. Bunlara Meryemiler demektedir.” Bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 110.

65 Wolfson'a göre Origen'in İbranilere Göre İncillerden iktibasında İsa, Kutsal ruhtan “annem” diye söz etmektedir. Bu Kur'an'daki teslisin üçüncü unsuru olarak Kutsal Ruh'un yerine Meryem'in konulmasını açıklamaya yarayacak bir bilgidir. Bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 96.

66 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 94-95-96.

67 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 105.

68 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1851-1852.

Bakire Meryem'i Tanrı edinerek ona tapınan Kollidriyenler, ayrıca Meryemiler (Mariamites) denilen Gnostik Ophiteler de teslisi Baba Oğul ve Anne şeklinde formüle etmişlerdi. Buna göre Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde teslisin unsurlarından birini dışıl unsur oluşturmaktaydı.⁶⁹

Yukarıda zikrettiğimiz bilgilere göre tarihsel bağlamda Hz. Peygamber döneminde bazı Hıristiyan mezheplerinin, teslisin üçüncü unsuru olan kutsal rûhu, Meryem olarak kabul ettikleri ve o dönemde Meryem'i ilâhlaştırarak tapındıkları anlaşılmaktadır. Kur'ân'da "Allah "Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara sen mi 'Allah'ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin' dedin?" buyurduğu zaman o şu cevabı verir: "Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim şüphesiz sen onu bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin." (Maide, 5/116) zikredilen bu durum açıkça belirtilmektedir.

1.2. Kutsal Rûh Kavramının Kronolojisi

Hıristiyanlıkta kutsal rûhun Baba ve Oğul kadar tanrısal olduğunun kabul edilmesi yüzyıllar almıştır.⁷⁰ Petrici, Hıristiyanlık'taki kutsal rûhun uluhiyyeti akidesinin Theodosiyüs zamanında yapılan İstanbul Konsili'nde (381)⁷¹ alınan kararla kabul edildiğini belirtmektedir.⁷² IX. asra kadar hakkında pek bir şey söylenmeyen Rûhulkudüs'ün neşet ettiği yer hakkındaki ihtilaflar IX. asrın ortalarından itibaren alevlenmiş ve bu konuda şiddetli tartışmalar yapılmıştır. Neticede 869'da İstanbul'da bir konsil toplanmış ve Rûhulkudüs'ün Baba ve Oğul'dan neşet etmiş olduğunu kabul etmiştir. Ancak patrik Photius, on yıl sonra İstanbul'da 879'da toplanan bir konsilde Rûhulkudüs'ün sadece Baba'dan doğduğunu kabul ettirmişti. Doğu ve batı kiliseleri,⁷³ Rûhulkudüs'ün çıktığı yer konusundaki ihtilaflarına rağmen; Rûhulkudüs'ün teslisin üçüncü unsuru olması konusunda ihtilaf etmezler. Böylece Baba, Oğul, Rûhulkudüs tek cevherde toplanmış üç ilâh⁷⁴ olarak Hıristiyan akidesine yerleşmiştir.

69 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları*, 109.

70 Woodhead, *Hıristiyanlık*, 59.

71 360 yılına kadar İstanbul patriği olan Makedoniyus, 1. İznik Konsili'ne yakın bir yorum ile Kutsal-Ruh'un her ne kadar Tanrı olmasa da mahlûk olduğunu da kabul etmeyen bir görüşü benimsemiştir. O'nun bu görüşleri 1. İstanbul Konsili'nde (381) tartışılmış ve Kutsal-Ruh'un Teslis'in bir unsuru olduğunun resmen akaid esaslarına girmesine neden olmuştur. Bkz. İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, Seçil Ofset Matbaacılık, 2014), 139.

72 Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*, 135-139.

73 869 konsiline *Latin Batı Konsili*, 879 konsiline de *Yunan Şark Konsili* denmiştir. Bunun neticesinde doğu ve batı kiliseleri oluşmuştur. Bkz. Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 53.

74 Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 52-53.

2. Yeni Ahit'te Kutsal Rûh

Yeni Ahit'teki kutsal rûh kavramı incelendiğinde kutsal rûh kavramı ve inancının Yeni Ahit'ten önce var olmadığı gibi bir sonuç çıkabilir. Özellikle Elçilerin İşleri'nde kutsal rûhün bütün imanlıların üzerine indiği ve imanlıların hepsinin kutsal rûhla dolduğu,⁷⁵ Tanrı'nın kutsal rûhunu kadın erkek bütün insanların üzerine döküleceğini⁷⁶ belirttiği ve İsa'nın da kutsal rûhu Baba'dan alarak bu rûhu insanların üzerine döktüğü⁷⁷ anlatılmaktadır. Zikrettiğimiz bu ayetlerde kutsal rûhün sadece verilmesi değil, bolca dökülmesinin anlatılması, kutsal rûhün sadece Yeni Ahit döneminde var olduğu düşüncesine sebep olabilmektedir. Oysa kutsal rûh, kutsal kitabın Eski Ahit bölümündeki birçok ayette bildirilmektedir.

Eski Ahit'te kutsal rûhün yaratıcılığının anlatıldığı ayetlerde; Tanrı'nın göğü ve yeri yarattığında yeryüzü boş hiçbir şey yokken ve karanlıklarla kaplıyken *Tanrı'nın rûhunun* suların üzerinde dalgalandığı,⁷⁸ göklerin, *Rabb'in sözüyle*, gök cisimlerinin ise ağzından çıkan *solukla* yaratıldığı,⁷⁹ *O söyleyince*, her şeyin var olduğu; *O buyurunca*, her şeyin belirdiği⁸⁰ anlatılmaktadır. Zikredilen ayetlerde kutsal rûh; *Tanrı'nın Rûh'u*, *Rabb'in sözü*, *ağzından çıkan soluk*, *söylemesi* ve *buyruk* kelimeleri ile ifade edilmektedir.

Yeryüzündeki tabiat hayatının kutsal rûh tarafından devam ettiğinin anlatıldığı ayetlerde; Tanrı'nın yeryüzünü *kutsal rûha* emanet ettiği ve O'nu bütün dünyanın başına atadığı, eğer *rûhunu* ve *soluğunu* geri çekerse, bütün insanlığın bir anda yok olarak toprağa döneceği,⁸¹ mevsimleri göstereceğini diye ayın, batacağı zamanı bilen güneşin, karanlığın ve gecenin yaratılması,⁸² pınarların dağların arasından akararak kır hayvanlarını suvararak susuzluğunu gidermesi,⁸³ yeryüzünün meyveye doyması, hayvanlar için ot, insanların yararı için bitkilerin yetiştirilmesi⁸⁴ görevlerinin hep kutsal rûh tarafından yapıldığı bildirilmektedir. Bu paragrafta verdiğimiz ayetlerde kutsal rûh; *kutsal rûh*, *rûh* ve *soluk* olarak ifade edilmektedir.

Kutsal rûhün rızık verdiğinin belirtildiği ayetlerde ise; bütün varlıkların rızıkını *kutsal rûh* Tanrı'dan istediği⁸⁵ ve beklediği, rızık verdiğinde onların topladığı

75 Elçilerin İşleri 2/3-4.

76 Elçilerin İşleri 2/16-18.

77 Elçilerin İşleri 2/33.

78 Yaratılış 1/1-2.

79 Mezmurlar 33/6-7.

80 Mezmurlar 33/9.

81 Eyüp 24/12-15.

82 Mezmurlar 104/19-20.

83 Mezmurlar 104/10-12.

84 Mezmurlar 104/13-14.

85 Mezmurlar 104/21.

ve iyiliğe doyduğu, yüzünü gizleyince ise dehşete kapıldıkları, soluklarını kesince ölüp toprak olacakları, *rûhunu* gönderince var olacakları ve yeryüzünde yeni yaşam verileceği⁸⁶ belirtilmektedir. Burada zikredilen ayetlerde ise kutsal *rûh*; *rûh* olarak ifade edilmektedir.

Kutsal *rûh*un insanlara yardımcı olduğu ve onların kurtuluşu için içlerinde var olduğunun belirtildiği ayetlerde; Tanrı'nın insanların içine *rûhunu* koyacağı ve onun vasıtasıyla kurallarının uygulanmasını sağlayacağı,⁸⁷ *kutsal rûhunu* aralarına yerleştirerek, Musa'yı çobanlarıyla birlikte denizden geçirdiği, ovaya götürülen sürü gibi *Rabb'in rûhunun* onları rahata kavuşturduğu ve halkına böyle yol gösterdiği⁸⁸ ve *kararlı bir rûh* olarak kişinin içinde yaşadığı, kurtuluş sevincini sağlama⁸⁹ görevlerinin olduğu belirtilmektedir. Burada zikredilen ayetlerde de kutsal *rûh*; *rûh*, *kutsal rûh*, *Rabb'in Rûh'u* ve *kararlı rûh* olarak zikredilmektedir.

Yeni Ahit'te ise kutsal *rûh* kavramı hakkında gösterilen en önemli delil, İsa'nın Matta'da havarilerine yönelik olarak "Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve kutsal *rûh*un adıyla vaftiz edin!"⁹⁰ ayetidir. Bu ayetin yanı sıra Yeni Ahid'in birçok ayetinde kutsal *rûh*un ne olduğu, görevleri ve işlevlerinden bahsedilmektedir. Sinoptik İncillerde kutsal *rûh*un anlatıldığı bu ayetlerde Tanrı'nın *rûhunun* bedensel bir görünüm alarak güvercin biçiminde İsa'nın üzerine indiği,⁹¹ Tanrı tarafından verilen görevi yerine getirmek -dünyayı kurtarmak için kutsal *rûhla* doldurulduğu⁹² ve *rûh*un yönlendirmesiyle çölde dolaştırılarak kırk gün İblis tarafından denendiği,⁹³ çarımha gerilip bedence öldükten sonra kutsal *rûh*un gücüyle diriltildiği⁹⁴ ve Baba Tanrı'nın sağındaki yetki yerini aldığı ve hükmedişine başladığında, aynı *rûhu* inananların üzerine döktüğü⁹⁵ belirtilmektedir. Zikredilen bu ifadelerden kutsal *rûh* ile İsa'nın hizmeti arasında önemli bir ilişki⁹⁶ bulunduğu, Pavlus'un kutsal *rûhu* her zaman İsa Mesih ile birlikte düşündüğü⁹⁷ an-

86 Mezmurlar 104/27-30.

87 Hezekiel 36/26-27.

88 İşaya 63/10-14.

89 Mezmurlar 51/9-12.

90 Matta 28/19.

91 Matta 3/16; Markos 1/9-10; Luka 3/21-22.

92 İsa Tanrı'nın Ruhunun kendisine ölçsüz olarak verildiğini belirtmektedir. Bkz. Yuhanna 3/34.

93 Luka 4/1.

94 Petrus'un Birinci Mektubu 3/18; Elçilerin İşleri 2/32.

95 Elçilerin İşleri 2/33.

96 Pavlus, Romalılara Mektubu'nda bu ilişkiyi şöyle belirtmektedir: "Çünkü sizi yeniden korkuya sürükleyecek kölelik ruhunu almadınız, oğulluk ruhunu aldınız. Bu ruhla, "Abba, Baba!" diye sesleniriz. Bkz. Romalılara Mektup, 8/15.

97 Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 103.

laşılmaktadır. Pavlus, kendisinin de Tanrı'yla ilgili bildirim görevini ifa ederken kutsal rûh ile desteklendiğini şöyle belirtmektedir: “Size zayıflık ve korku içinde geldim, tir tir titriyordum! Sözüm ve bildirimim, insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, rûhun kanıtlayıcı gücüne dayanıyordu.”⁹⁸

2.1. Yeni Ahit'e Göre Kutsal Rûhun Görevleri

Yeni Ahit'e göre kutsal rûh, Bakire Meryem'in rahminde vücut bulmasından başlayarak İsa'nın yaşamının her boyutunda rol oynadığı ve tanrısal eylemlerine yön verdiği⁹⁹ gibi “Hıristiyanların bedenlerine girer ve daha önce onları tutsak almış olan kötü rûhların yerine geçerek benliklerini Mesih'in düşünceleri ve hayatı ile doldurur”,¹⁰⁰ inananların içinde yaşar ve sonsuza kadar da onların içinde kalacaktır. Bu konuda İsa, şöyle demektedir:

“Ben daha aranızdayken size bunları söyledim. Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, kutsal rûh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak. Size esenlik bırakıyorum, size kendi esenliğimi veriyorum. Ben size dünyanın verdiği gibi vermiyorum. Yüreğiniz sıkılmasın ve korkmasın.”¹⁰¹

Hıristiyan ilâhiyatçılarına göre kilise, kutsal rûh tarafından yönetilmektedir.¹⁰² Nitekim 325 yılında yapılan İznik konsilinde çıkan kararların Rûhulkudüs'ün emir ve fermanı ile alındığı¹⁰³ belirtilmektedir. Kutsal rûh, Tanrı'nın kutsal kitaplarının asıl yazarıdır. Gerek Eski Antlaşma zamanında Davut ve Yeşaya gibi peygamberlere, Yeni Antlaşma'da Matta, Luka, Pavlus ve diğer yazarlara yol gösteren ve Tanrı'nın Sözü'nü öğretmek¹⁰⁴ Yeni ve Eski Ahid müelliflerine ilham¹⁰⁵ etmiştir.

“Daha önce peygamberler vasıtasıyla söyleyen kutsal rûh, şimdi de her insana halas bulması için söylemektedir. Mü'minlerin mukaddesleşmesi için tamamıyla Allah'ın ilhamı olan kitap vasıtasıyla Mesih'teki cümle hakikate götürür.”¹⁰⁶

98 Korintlilere Birinci Mektup, 2/3-4.

99 Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, 102-103.

100 Woodhead, *Hıristiyanlık*, 59.

101 Yuhanna 14/25-27.

102 Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 40.

103 Ziya Kazıcı, *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971), 88.

104 Miller, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*, 66.

105 Hıristiyan akaid kitabı olan İmmanuel'in birinci cildinin 7. sayfasında şöyle denmektedir: “Hıristiyanlarca bu kitaplar her ne kadar insan vasıtasıyla yazılmış iseler de gene de mukaddes muharrirler Ruhulkudüs'ün delaleti ile Allah tarafından ilham olarak yazılmış olarak kabul ediyor.” Bkz. Kazıcı, *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 28.

106 Hakkı, *Hıristiyanlık ve Müslümanlık*, 16.

Nitekim Petrus, İkinci Mektubu'nda "Çünkü hiçbir peygamberlik sözü insanın isteğinden kaynaklanmadı. İnsanlar kutsal rûhça yöneltilerek Tanrı'nın sözlerini iletiler."¹⁰⁷ demektedir. Eski ve Yeni Ahit müelliflerine, yol gösteren kutsal rûhun aynı zamanda onları okuyanlara da yol gösterdiği Yuhanna'da şöyle bildirilmektedir: "Ama Baba'nın benim adımla göndereceği yardımcı, kutsal rûh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak."¹⁰⁸

Çünkü kutsal rûh, İsa'nın insanlığı kurtarmak için dünyaya gönderildiğinin hissedilmesini ve ona (İsa'ya) ulaşılabilmesini¹⁰⁹ sağlamaktadır. Bu sayede herhangi bir kadın ya da erkek, kutsal rûhun kendisini esinlediğini ve böylece Tanrı'nın gücünün kendisine geçtiğini söyleyebilir.¹¹⁰ Pavlus, bu durumu Korintlilere Birinci Mektup'ta şöyle açıklamaktadır: "Bunun için bilmenizi isterim ki: Tanrı'nın Rûhu aracılığıyla konuşan hiç kimse, 'İsa'ya lanet olsun!' demez. Kutsal rûhun aracılığı olmaksızın da kimse, 'İsa Rab'dir.' diyemez."¹¹¹

Kutsal rûhun bir diğer görevi, inanan Hıristiyanların tevbe etmeleri için günahlarını görmelerini sağlamak ve şeytana karşı durabilmesi için ona yardım etmektir. Böylece o kişide Tanrı'nın aradığı sevgi, kutsallık, doğruluk, sevinç, esenlik ve benzeri duyguların gelişmesini temin eder.¹¹² Günahlarına tevbe eden kişi artık öyle bir duruma gelir ki Tanrı'ya nasıl dua edeceğini bilemez. İşte kutsal rûhun görevi, bu durumda olan kişiye nasıl ve niçin dua edeceğini öğretmektir. Kutsal rûh, o kişiye aracılık ederek onu güçlendirir:

"Bunun gibi, rûh da güçsüzlüğümüzde bize yardım eder. Ne için dua etmemiz gerektiğini bilmeyiz, ama rûhun kendisi, sözle anlatılamaz iniltilemlerle bizim için aracılık eder. Yüreklere araştıran Tanrı, rûhun düşüncesinin ne olduğunu bilir. Çünkü rûh, Tanrı'nın isteği uyarınca kutsallar için aracılık eder."¹¹³

Kutsal rûhun bu aracılığı yaparken duaların kabulüne engel olan -zihinleri körelten ve yürekleri peçeyle örten inananların- peçelerini kaldırarak peçesiz yüzle Rabb'in yüceliğini görmesini sağlayacağı, yücelik üstüne yücelikle O'na benzer olmak üzere değiştirileceği, bunun da kutsal rûh olan Rab sayesinde ola-

107 Petrus'un İkinci Mektubu 1/21.

108 Yuhanna 14/26.

109 Bu durum Yuhanna'da şöyle ifade edilmektedir: "Baba'dan size göndereceğim yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruh'u geldiği zaman, bana tanıklık edecek." Bkz. Yuhanna 15/26.

110 Woodhead, *Hıristiyanlık*, 58-59.

111 Korintlilere Birinci Mektup 12/3.

112 Galatyalılara Mektup'ta Pavlus bunu şöyle belirtmektedir: "Ruh'un ürünüyse sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özenetimidir. Bu tür nitelikleri yasaklayan yasa yoktur. Mesih İsa'ya ait olanlar, benliği, tutku ve arzularıyla birlikte çarmlıya germişlerdir." Bkz. Galatyalılara Mektup 5/22-24.

113 Romalılara Mektup 8/26-27.

çağı¹¹⁴ belirtilmektedir. Kutsal rûhun duadaki bu aracılığı, yapılan bu dualardaki sözlere yaşam verici özellikler ekleyerek düzenlemesi, lekeli ve buruşuk olan bu duaları saflaştırmasıdır.¹¹⁵ Kutsal rûhun bu işleyişi, imanlının yaşamı boyunca devam ederek O'nu gündün güne efendisi İsa Mesih'e daha çok benzeyecek bir duruma getirir.¹¹⁶ Yuhanna Birinci Mektubu'nda bu durum şöyle açıklanmaktadır: "Sevgili kardeşlerim, daha şimdiden Tanrı'nın çocuklarıyız, ama ne olacağımızı henüz bize gösterilmedi. Ancak, Mesih görüldüğü zaman O'na benzer olacağımızı biliyoruz. Çünkü O'nu olduğu gibi göreceğiz."¹¹⁷ Kutsal rûh, bu mertebeye gelen kişilerin içinde yaşamaya başlar. Çünkü Tanrı, kutsal rûhunu İsa Mesih'e inananların hepsine vermiştir. Nitekim İsa, "Sizler kötü yürekli olduğunuz halde çocuklarınıza güzel armağanlar vermeyi biliyorsanız, gökteki Baba'nın, kendisinden dileyenlere kutsal rûhu vereceği çok daha kesin değil mi?"¹¹⁸ demektedir.

Yeni Ahit'te kutsal rûhun görevinin en merkezi noktasının, Mesih'in kurtuluş hizmetini alarak inananların yaşantısına uyarlamak¹¹⁹ olduğu görülmektedir. Yuhanna'nın birçok ayetinde kutsal rûhun, İsa'nın bu hizmetini inananlara bildirmek üzere geldiği bildirilmektedir.¹²⁰ Yani kutsal rûh, "Mesih'in hizmetine paralel ya da farklı bir şey yapmaya değil; Mesih'in hizmetini en öne çıkarmak için gelmiştir."¹²¹ Kutsal rûhun bu hizmeti Yuhanna'da açık bir şekilde haber verilmektedir.¹²² Kutsal rûhun yaptığı bu hizmetin neticesinde inananların da kutsal rûhu alarak Mesih'in sahip olduğu oğulluğa sahip olması amaçlanmaktadır.¹²³ Buna göre kutsal rûhun yaptığı her şeyin nihaî ve tek amacı, İsa Mesih'i yüceltmek ve Âdem'in işlediği gü-

114 Korintlilere İkinci Mektup 3/14-18.

115 Rev. Donald Cobb, *Kutsal Ruh-II*, trc. Batur Alp Bal, 1. Baskı, (İstanbul: Anadolu Ofset, 2005), 110.

116 Miller, *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*, 68.

117 Yuhanna'nın Birinci Mektubu 3/2.

118 Luka 11/13.

119 Cobb, *Kutsal Ruh-II*, 32.

120 Yuhanna 5/19, 43; 8/28, 38; 10/37; 15/10; 14/9-11; 10/30-38; 15/16, 23; 16/15, 28, 32; 17/11, 20, 22.

121 Cobb, *Kutsal Ruh-II*, 33.

122 İsa, "Ne var ki O, yani Gerçeğin Ruhunu gelince, sizi tüm gerçeğe yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O, beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek. Baba'nın nesi varsa benimdir. 'Benim olandan alıp size bildirecek' dememin nedeni budur." Bkz. Yuhanna 16/13-15.

123 Pavlus, İsa'nın ruhunun kutsal ruh vasıtasıyla alındığında inananların da oğulluğa ulaşacaklarını şöyle bildirmektedir: "Ama zaman dolunca Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi. Öyle ki, bizler oğulluk hakkını alalım. Oğullar olduğunuz için Tanrı öz Oğlu'nun "Abba Baba!" diye seslenen Ruhunu yüreklerinize gönderdi. Bu nedenle artık köle değil, oğullarsınız. Oğullar olduğunuz için de Tanrı sizi aynı zamanda mirasçı yaptı." Bkz. Galatyalılara Mektup 4/4-7.

nahla düşmüş olan insanlığı İsa Mesih'teki Tanrı benzeyişine yükseltmek, yenilemek¹²⁴ ve İsa'nın yaptıklarını inananların yaşantısına uyarlamaktır.

İncillere göre kutsal rûhun bir diğer görevi ise çarmıhtaki ölümünden ve dirilip Tanrı'nın katına yükselmesinden sonra İsa'nın yaptıklarını kendisinden sonra devam ettirmek,¹²⁵ Mesih'e tanıklık etmek ve Mesih'e inananların da tanıklık etmesini sağlamaktır.¹²⁶ Kutsal rûh, gelecekte sahip olunacak kurtuluşun bir güvencesidir.¹²⁷ Çünkü Sonsuz Krallık'taki yaratılış, kutsal rûh tarafından gerçekleşecektir.¹²⁸ Bu diriliş ise tıpkı İsa Mesih'in mezardan kalkışı gibi olacaktır.¹²⁹ Zikrettiğimiz bu ayette kutsal rûhun ölen bedenleri çürümez bedenler olarak tekrar karakterize edeceği ve böylece göksel olana benzeyecekleri¹³⁰ belirtilmektedir.

124 Cobb, *Kutsal Ruh-II*, 38.

125 İsa, Tanrı'nın kendisinden sonra havarilerine bir yardımcı ve ruhu vereceğini şöyle ifade etmektedir: "Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba'dan dileyeceğim. O son-suza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhunu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür, ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır." Bkz. Yuhanna 14/15-17; Ancak Müslüman âlimler tercümesini verdiğimiz Yuhanna 14/16'ıncı ayette geçen ve yardımcı diye tercüme edilen ve Hıristiyan bilginlerince kutsal ruh olduğu kabul edilen "parakletos" kelimesinin Hz Muhammed (sav)'e işaret ettiğini söylemektedirler.

126 İsa, kutsal ruhun inananlara tanıklık edeceğini şöyle belirtmektedir: "Baba'dan size göndereceğim Yardımcı, yani Baba'dan çıkan Gerçeğin Ruhu geldiği zaman, bana tanıklık edecek. Siz de tanıklık edeceksiniz. Çünkü başlangıçtan beri benimle birliktesiniz. Bkz. Yuhanna 15/26-27.

127 Pavlus, Efeslilere Mektubu'nda kutsal ruhun, kurtuluşun güvencesi olduğunu şöyle bildirmektedir: "Gerçeğin bildirisini, kurtuluşunuzun Müjdesi'ni duyup O'na iman ettiğinizde, siz de vaat edilen kutsal ruhla O'nda mühürlendiniz. Ruh, Tanrı'nın yüceliğinin övülmesi için Tanrı'ya ait olanların kurtuluşuna dek mirasımızın güvencesidir." Bkz. Efeslilere Mektup 1/13-14; Ayrıca Pavlus'un Korintlilere İkinci Mektubu'nda da bu doğrultuda kutsal ruhun Tanrı tarafından bir güvence olarak verildiği ifadesini görmekteyiz: "Şimdiye göksel evimizi giyinmeyi özleyerek inliyoruz. Onu giyinirsek çıplak kalmayız. Dünyasal çadırda yaşayan bizler ağır bir yük altında inliyoruz. Asıl istediğimiz soyunmak değil, giyinmektir. Öyle ki, ölümlü olan, yaşam tarafından yutulsun. Bizleri tam bu amaç için hazırlamış ve güvence olarak bize Ruh'u vermiş olan Tanrı'dır." Bkz. Korintlilere İkinci Mektup 5/2-5.

128 Pavlus, Mesih'in gelişinde meydana gelecek yeniden dirilişin kutsal ruh tarafından gerçekleşeceğini şöyle ifade etmektedir: Eğer Mesih içinizdeyse, bedeniniz günah yüzünden ölü olmakla birlikte, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir. Mesih İsa'yı ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhunu içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden dirilten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhuyla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir. Bkz. Romalılara Mektup 8/10-11.

129 Pavlus, bu durumu Korintlilere Birinci Mektupta şöyle belirtmektedir: Ölümlerin dirilişi de böyledir. Beden çürümeye mahkûm olarak gömülür, çürümez olarak diriltir. Düşkün olarak gömülür, görkemli olarak diriltir. Zayıf olarak gömülür, güçlü olarak diriltir. Doğal beden olarak gömülür, ruhsal beden olarak diriltir. Doğal beden olduğu gibi, ruhsal beden de vardır. Nitekim şöyle yazılmıştır: "İlk insan Âdem yaşayan can oldu." Son Âdem ise yaşam veren ruh oldu. Bkz. Korintlilere Birinci Mektup 15/42-45.

130 Korintlilere birinci Mektup 15/49.

3. Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı

Kur'an-ı Kerim'de "rûh" (روح) kelimesi, yimibir yerde geçmekte; bunlardan dört yerde "Rûhulkudüs" (رُوحُ الْقُدُسِ),¹³¹ bir yerde "Rûhulemin" (رُوحُ الْأَمِينِ),¹³² onaltı yerde "rûh" (روح)¹³³ şeklinde geçmektedir. Otuz altı yerde ise "rûh" kelimesi ile aynı kökten gelen "rîh" (ريح) kelimesi yirmi yerde,¹³⁴ "ravh" (رَوْح) kelimesi üç yerde,¹³⁵ "riyah" (رِيَّاح) kelimesi on yerde,¹³⁶ "reyhan" (رَيْحَان) kelimesi, bir yerde¹³⁷ ve "turihune" (تُرَيْحُن) kelimesi ise iki yerde¹³⁸ olmak üzere toplam elli yedi yerde gelmektedir.¹³⁹

Yukarıda zikrettiğimiz, "rûh", "Rûhulkudüs", "Rûhulemin" kavramları aşağıda geniş bir şekilde tahlil edileceğinden öncelikle aynı kökten gelen kelimelerden "rîh", "ravh", "riyâh" ve "reyhan" kelimelerinin kısaca manaları verilecektir. Buna göre "rîh" kelimesi, "hava" veya "rüzgâr" anlamına gelmekte ve Kur'an'da iki yerde azap olarak gelen rüzgâr anlamında kullanılmakta,¹⁴⁰ bir yerde ise koku anlamına gelmektedir.¹⁴¹ "Rîh" kelimesi ayrıca "güç", "kuvvet" ve "kudret"¹⁴² manalarına da gelmektedir. "Ravh" kelimesi, "beklenti", "umut", "rahatlık", "bekleme"¹⁴³ demektir. "Riyah" kelimesi, iki ayette "rahmet taşıyan rüzgâr",¹⁴⁴ "reyhan" kelimesi ise "hoş kokusu olan şey",¹⁴⁵ "ni'met" ve "rızk"¹⁴⁶ anlamlarına gelmektedir.

131 el-Bakara 2/87; 2/253; el-Maide 5/110; en-Nahl 16/102.

132 eş-Şuarâ 26/193.

133 en-Nisâ 4/171; en-Nahl 16/2; el-İsrâ 17/85; 17/85; el-Mu'min 40/15; el-Mücadele 58/22; el-Meâric 70/4; en-Nebe 78/38; el-Kadîr 97/4; eş-Şurâ 42/52; Meryem 19/17; Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12; es-Secde 32/9; el-Hicr 15/29; es-Sâd 38/72.

134 Âl-i İmrân 3/117; Yûnus 10/22; 10/22; Yûsuf 12/94; İbrâhîm 14/18; el-İsrâ 17/69; Enbiyâ 21/81; el-Hac 22/31; es-Sebe 34/12; es-Sâd 38/36; eş-Şurâ 42/33; el-Ahkâf 46/24; ez-Zâriyât 51/41; el-Hakka 69/6; er-Rum 30/51; el-Ahzâb 33/9; el-Fussilet 41/16; el-Kamer 54/19; el-Enfâl 8/46; es-Sebe 34/12.

135 Yûsuf 12/87; 12/87; el-Vâkia 56/89.

136 el-Bakara 2/163; el-A'râf 7/57; el-Hicr 15/22; el-Kehf 18/45; el-Furkan 25/48; en-Neml 27/63; er-Rum 30/46; er-el-Rum 30/48; Fâtır, 35/9; el-Casiye 45/5.

137 Er-Rahman 55/12; el-Vâkia 56/89.

138 En-Nahl 16/6.

139 Muhammed Fu'ad Abdulbakî, "Rûh", *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire-Beyrut: y.y., h. 1364/1945), 325-326.

140 Yûnus 10/22; el-Ahkaf 46/24.

141 Yûsuf 12/94.

142 Enfal Suresi'nde "Allah'a ve Rasûlüne itaat edin; çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız ve rihınız (rüzgârınız) gider." denilerek *rîh* kelimesi *rüzgâr* anlamında kullanılmaktadır. Bkz. el-Enfâl 8/46.

143 Yusuf Suresi'nde "Allah'ın ravh'ından ümidinizi kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın ravh'ından ümitsizliğe düşmez." denilerek *ravh* kelimesi *rahmet* anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Yûsuf 12/87.

144 "O ki, riyah'ı rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderir." Bkz. el-A'râf 7/57; Âl-i İmrân 3/164.

145 "Yapraklı taneler ve reyhan (hoş) kokulu bitkiler." denilmekte *reyhan* kelimesi *güzel koku* anlamında kullanılmaktadır. Bkz. er-Rahmân 55/12.

146 "Ravh, reyhan ve cennet nimetleri!" denilmekte *ravh* kelimesi *nimet* manasında kullanılmaktadır. Bkz. el-Vâkia 56/89.

Kur'ân'da yirmi bir kez zikredilen “rûh” (روح) kelimesi,¹⁴⁷ on yerde “rûh”, “Rûhulemin” ve Rûhulkudüs” şeklinde Cebrâil (as)'e atıf yapılmakta, üç yerde “Kur'ân'a”, “rahmet”e ve “vahye”, üç yerde ise “İsa (as)'ya” işaret edilmekte, bir yerde rûh sorgulanmakta, dört yerde ise Allah (cc)'in rûhu kendi nefesine izafe ettiği¹⁴⁸ görülmektedir. Buna göre rûh kelimesinin geçtiği ayetleri dört grupta incelememiz gerekmektedir:

3.1. Kur'ân'da Rûh Kelimesinin Cebrâil Olduğunu İfade Eden Ayetler

1. وَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ } “Andolsun biz Mûsâ'ya kitabı verdik. Ondan sonra da ardarda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da deliller verdik ve onu Rûhulkudüs ile destekledik.” (el-Bakara 2/87). İbn Kesîr,¹⁴⁹ Zemahşeri¹⁵⁰ ve Râzî,¹⁵¹ bu ayette geçen “Rûhulkudüs”ün¹⁵² Cebrâil (as) olduğunu belirtmektedir. Beğavî¹⁵³ ve Se'âlibî, Rûhul-

147 Abdulkakî, “Rûh”, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 325-326.

148 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1768-1769; İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 205.

149 İbn Kesir, burada zikredilen Ruhulkudüs'ün Cebrail olduğunu İbn Mesud'a, İbn Abbas'a, Muhammed İbn Kab El-Kurezi'ye, İsmail Ebi Halid'e, Süddî'ye, Rebî İbn Enes'e ve Katade'ye göre “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhulemin indirmiştir.” Şuara, 193-195'inci ayetlerinde geçen ifadelerden yola çıkarak ve Buhari'nin Hz. Aişe'den (ra) rivayet edilen hadiste Hz. Peygamber'in “Allah'ım daha önce peygamberini (İsa) desteklediğin gibi Hassan İbn Sabit'i de destekle!” hadisini delil göstererek Bakara 87'de zikredilen ayette geçen Ruhulkudüs'ün Cebrail olduğunu belirtmektedir. İbn Ebi Hatemden rivayet edilen bir hadiste ise burada geçen Ruhulkudüs'ün İsa'nın ölülere onunla dirilttiği İsmi Âzam olduğunu söyler. Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 1: 321-322.

150 Zemahşeri, burada geçen ruh kelimesinin Cebrail olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbnu Ömer Zemahşeri, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Mecvûd-Ali Muhammed Muavvid, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 1: 293.

151 Râzî, Onun Allah katındaki mertebesinin yüceliğinden ve bedenini ruhla yaşadığı gibi dinin de —Cebrail'in peygamberlere getirdiği ve mükelleflerin de— vahiyle yaşadığından dolayı burada geçen Ruhulkudüs'ün Cebrail olduğunu belirtmektedir. Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 3: 190.

152 İbn Cerir'e göre bu ayette geçen Ruhulkudüs'ün İncil olduğu, Allah'ı Teâlâ, Hz. Muhammed (as)'i Kur'an ile desteklediği gibi daha önce de İsa (as)'ı desteklediğini bildirmektedir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 1: 323.

153 Beğavî, zikredilen Ruhulkudüs'ün kendisine üfleyen (melek) olduğu, Kudüs'ün ise Allah olduğu, Allah (cc)'in, Ruh'u kendisine izafe etmesinin sebebinin ise ruhun şerefini ve değerini belirtmek için olduğudur. Tıpkı “beytullah” ve “nagetullah” kavramlarında olduğu gibi. Ayrıca ruhun “kudüs” ile ifade edilmesi, onun ne bir erkeğin sulbünden (sırtından) ne de bir kadının hayızlı rahminden oluşmadığını, onun Allah'ın emri olduğundandır. Kudüs diye vasıflanması ise onun hiçbir günah işlememiş temiz ruh olduğu ve kalplerin onunla hayat bulmasına sebep olan vahyin indirilmesinde görevlendirildiği içindir. Bkz. Muhyi's-Sünne Ebî Muhammed El-Hüseyin İbn Mes'ûd Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, Tahric ve thk. Muhammed Abdullah Nemir - Osman Cuma Humeyriyye - Süleymân Müslim El-Harş, (Riyâd: Dâru Tayyib, h. 1409), 1: 119.

kudüs'ün¹⁵⁴ Katâde, Süddî, Dahhâk ve Rabi'ye göre Cebrâil olduğunu bunun da en sahih görüş olduğunu bildirmektedirler.¹⁵⁵ Ancak Hıristiyan yazarlardan olan Karataş, bu ayetteki kelimenin Rûhulkudüs olarak geçtiği halde bazı meallerde bunun "Cebrâil" şeklinde yanlış tercüme edildiğini Cebrâil'in bir melek olup Rûhulkudüs olamayacağını iddia etmektedir. O'na göre burada geçen Rûhulkudüs, üçlü birlikte-kikutsalrûhtur.¹⁵⁶

2. تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ { الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ } ”O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. İçlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudüs'le destekledik.” (el-Bakara 2/253). Râzî, bu ayette geçen Kudüs'ün Allah, rûhun da Cebrâil olduğunu,¹⁵⁷ rûhun Allah'a izafesinin ise teşrif için yapıldığını belirtir.¹⁵⁸ İbn Kesîr ve Se'âlibî, bu ayette zikredilen Rûhulkudüs'ün Allah (cc)'in İsa (as)'yü desteklediği Cebrâil¹⁵⁹ olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰

3. { إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ } “İşte o zaman Allah şöyle diyecek: Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene lutfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs'le (Cebrâil) desteklemiştim.” (el-Maide 5/110). İbn Kesîr, Râzî, Zemahşerî ve Beğavî burada zikredilen Rûhulkudüs'ün, İsa (as)'nın mucizelerini gerçekleştirmesi için ona destek olan Cebrâil¹⁶¹ olduğunu bildirmektedir.¹⁶²

154 Se'âlibî, Ruhulkudüs'ün ölümlerin onunla diriltildiği isim olduğunu, İbn Zeyd'e göre ise İncil olduğunu belirtmektedir. Bkz. Abdurrahman İbn Muhammed İbn Mahlûf Ebi Zeyd Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdulfettâh Ebû Sünne, 1. Baskı (Beyrut: Dâru İh-yâit-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 1: 276-277; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 1: 119.

155 Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, 1: 276-277.

156 Karataş, *Gerçekleri Sapıranlar*, 104.

157 Râzî Ruhulkudüs'ün Cebrail (as) olduğunu şöyle tespit etmektedir: Cebrail (as), İsa (as)'ya görevinin başında ortasında ve sonunda sürekli yardım etmiştir. Başta onun ruhunun üflenişinde, ortasında kendisine ilimlerin öğretilişinde, onu düşmanlarından koruyuşunda ve sonunda ise Yahudilerin onu öldürmek istediklerinde yardım ederek göğe yükseltmiştir. Bundan dolayı 'Ruhulkudüs, Cebrail'dir.' demektedir. Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtili'l-gayb*, 6: 191.

158 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtili'l-gayb*, 6: 191.

159 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 1: 671.

160 Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*, 1: 276-277.

161 Allah (cc)'in Hz. İsa'yü küçüklüğünde ve büyüdüğünde Allah (cc)'a davetinde, beşikte konuşmasında, annesinin her türlü ayıptan beri olduğuna şahitlik etmesinde, Allah'a kullukla emrolunduğunu itiraf etmesinde Cebrail (as) ile desteklediğini, bu ayette geçen Ruhulkudüs'ün Cebrail olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 3: 223; Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtili'l-gayb*, 12: 133.

162 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 3: 223; Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtili'l-gayb*, 12: 133; Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-tevil*, 2: 211; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 2: 116.

4. {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} “İman edenlere sebat kazandırır, müslümanlara rehber ve müjde olsun diye Rabb’in tarafından bir gerçek olmak üzere Kur’an’ı Rûhulkudüs’ün indirdiğini söyle.” (en-Nahl 16/102). İbn Kesîr, Zemahşerî, Se’âlibî ve Beğavî, bu ayette zikredilen Rûhulkudüs’ün¹⁶³ Cebrâil olduğunu, Allah (cc)’ın İsa’nın doğruluğunu ve kendisine indirilene tasdik etmelerini sağlamak için onu Cebrâil ile desteklediğini belirtmektedir.¹⁶⁴

5. {فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا} “Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona rûhumuzu gönderdik; rûh ona tam bir insan şeklinde göründü.” (Meryem 19/17). Buradaki zikredilen rûh kelimesiyle Cebrâil’in anlatıldığı,¹⁶⁵ Allahu Teâlâ’nın Cebrâil (as)’i insan suretinde Meryem’e gönderdiği ifade edilmektedir.¹⁶⁶ Zemahşerî, burada bahsedilen rûhun Cebrâil (as) olduğunu, dinin onun getirdiği vahiy ile yaşadığından ona rûh denildiğini¹⁶⁷ belirtmektedir.

6. {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ} “Allah’a ve âhîret gününe iman eden bir topluluğun, Allah’a ve peygamberine düşmanlık eden kimselere -babaları, oğulları, kardeşleri yahut diğer akrabaları da olsa- sevgiyle bağlandıklarını göremezsin. İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir rûh ile desteklemiştir.” (el-Mücadele 58/22). Bu ayette Cenabı Allah, peygamberlerinin yanısıra müminleri de katından bir rûh ile desteklediğini bildirmektedir. Zemahşerî, bu rûhu katından kalplerin hayat bulduğu bir lütuf veya iman olarak tarif etmiştir.¹⁶⁸ Beğavî, rûhun Allah (cc)’ın nusreti (yardımı) manasına geldiği gibi Kur’an ve hüccet, rahmet ve Cebrâil manalarına da geldiğini belirtir.¹⁶⁹ Se’âlibî, burada zikredilen rûhun Kur’an’dan yayılan Allah’ın bir hidayeti, nuru ve teyfikî ilâhîsi olduğunu belirtir.¹⁷⁰

7. {تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ} ”Melekler ve rûh O’na, miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.” (el-Meâric 70/4). Beğavî ve Seâlibî

163 Sirevân, bu ruhun Cebrail veya büyük bir melek olup o meleğin bir safta tek başına durduğunu, diğer meleklerin hepsinin ise diğer safta durduğunu belirtir. Bkz. Abdulaziz İzzeddîn Sirevân, *el-Mu’cemu’l-câmiu li garibi müfredâti’l-Kur’ân’i’l-Kerîm*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Âlemîn, 1986), 172.

164 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’i’l-Azim*, 6: 603; Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 20: 118; Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvili fi vucûhi’t-te’vil*, 3: 474; Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 3: 442.

165 Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî meâlimu’t-tenzil*, 5: 222.

166 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’i’l-Azim*, 5: 219; Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 21: 197; Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 4: 11.

167 Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvili fi vucûhi’t-te’vil*, 4: 11.

168 Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvili fi vucûhi’t-te’vil*, 4: 71.

169 Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî meâlimu’t-tenzil*, 8: 63.

170 Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 5: 405.

burada zikredilen rûhun¹⁷¹ ittifakla Cebrâil olduğunu belirtmektedir.¹⁷² İbn Kesîr bu ayette geçen rûh kelimesinin Allah'ın yarattıklarından insana benzeyen fakat insan olmayan bir mahlûk olduğu rivayetini naklettikten sonra burada geçen rûh kelimesinden Cebrâil (as)'in kastedildiğini belirtmektedir.¹⁷³

8. { يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا } “Rûh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, rahmânın izin verdiklerinden başkası konuşamayacak; konuşan da doğruyu söyleyecektir.” (en-Nebe' 78/38). Bu ayetteki rûh kelimesi hakkında âlimler arasında ihtilaf¹⁷⁴ bulunmakla birlikte Şa'bî, Saîd İbn Cübeyr ve A'maşonun Cebrâil olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁵

9. { تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ } “O gece melekler ve rûh, rablerinin izniyle her bir iş için iner dururlar.” (el-Kadîr 97/4). Bu ayette geçen rûh kelimesi hakkında birçok görüş olmasına karşın en tercih edilen görüşe göre burada zikredilen rûh kelimesinin Cebrâil¹⁷⁶ olduğudur.¹⁷⁷ Zemahşerî ve Se'âlibî de burada zikredilen rûhun Cebrâil (as) olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸

10. { تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ } “Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir.” (eş-Şuarâ 26/193). İbn Kesîr, İbn Abbas'ın, Muhammed İbn Ka'b'ın, Katâde'nin, Atiyye el-Afvî'nin, Süddî'nin, Dahhâk'ın, Zührî

171 Zemahşerî, burada zikredilen ruhun Cebrail (as) olduğunu, ayrıca meleklerin insanlar için hafaza melekleri olduğu gibi ruhun da meleklerin hafazası için yaratılan mahluk olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, 6: 206.

172 Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 8: 218; Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, 5: 482.

173 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 5: 220; Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 30: 123.

174 İbn Abbas ve Katade, Adem oğularının ruhları olduğunu, yine İbn Abbas'tan ve Mücahid'den gelen rivayete göre, bunların insan suretinde melek de olmayan insan da olmayan yiyen içen Allah'ın mahlukatından bir mahluk olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 8: 309; Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 31: 25; Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, 5: 545; Zemahşerî, burada zikredilen ruhun yaratılış bakımından meleklerin en büyüğü, şeref bakımından en şerefli ve âlemlerin Rabb'ine en yakın olan melek olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, 6: 302.

175 Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 8: 317.

176 Bu “Ruh” ile Cebrail (a.s.), kastedilmektedir. Onun bu şekilde, diğer meleklerden ayrı olarak zikredilişi ise, son derece kıymetli oluşundan ötürüdür. Binâenaleyh Hak Teâlâ, “Bir kefedeki tüm melekler, bir kefedeki Cebrail (a.s) var” demek istemiştir. Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 32: 34.

177 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 32: 34; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azim*, 8: 444; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 8: 491.

178 Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, 6: 410; Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, 5: 612.

ve İbn Cüreyc'in, zikredilen "Rûhulemin" in Cebrâil olduğunda ihtilaf etmediklerini belirtmektedir.¹⁷⁹ Beğavî de bu rûhun Cebrâil olduğunu zikretmektedir.¹⁸⁰

3.2. Kur'ân'da Rûh Kelimesiyle İsa'ya İşaret Edilen Yerler

1. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ { 1. "Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir rûhtur." (en-Nisâ 4/171). Bu ayette geçen rûh kelimesi,¹⁸¹ Allah (cc)'in Cebrâil ile gönderdiği İsa'nın rûhudur.¹⁸² Râzî, Hz. İsa'nın babanın nutfesinden tekevvün etmeyip, Cebrâil (as)'in üflemesinden meydana gelmesinden dolayı "rûh" olarak vasfedildiğini belirtir. Ayrıca Hz. İsa, dinî hayatları bakımından, insanların hayat bulmalarının sebebidir. Böyle olan herkes, "rûh" diye vasfedilir demektir.¹⁸³ Zemahşerî, burada geçen rûh kelimesini "Allah'ın Rûh'u" ve "ondan bir rûh" olarak tarif etmektedir.¹⁸⁴ Sirevân ise burada zikredilen rûhun Allah'ın verdiği hayat anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁸⁵

2. { وَالَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ } "İffetini korumuş olan kadını da an! Ona rûhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir işaret kıldık." (el-Enbiyâ 21/91). Burada geçen rûhun¹⁸⁶ İsa'ya verilen hayat olduğu,¹⁸⁷ Allah (cc)'in emriyle Cebrâil (as)'in, Meryem'in elbisesinin cebinden İsa'nın

179 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, 6: 162; Sirevân, *el-Mu'cemu'l-câmiu li garibi müfredâti'l-Kur'an'i'l-Kerim*, 172.

180 Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 6: 128.

181 İbnu Ebi Hatim, bu ayetin tefsirinde geçen "kelime" kavramını, 'kelime isa olmadı fakat kelime ile İsa oldu.' şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca buradaki ruh kelimesi, ondan bir elçi ve muhabbettir. Ruh'un Allah'a izafe edilmesi ise onun şerefini belirtmek içindir. Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, 2: 478-479; Beğavî, buradaki ruhun diğer ruhlar gibi olduğunu, sadece fark olarak Allah (cc), bu ruhun şerefini belirtmek için kendisine izafe ettiğini söyler. Beğavî, ayrıca bu ruhun vahiy manasına geldiğini; Meryem'e müjdeyle, Cebrail'e üflemeyle, İsa'ya emrinden olmasıyla vahyedildiğini belirtmektedir. Bkz. Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 2: 314.

182 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, 2: 478-479.

183 Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 11: 116-117.

184 Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi vucûhi't-Te'vil*, 2: 182.

185 Sirevân, *el-Mu'cemu'l-câmiu li garibi müfredâti'l-Kur'an'i'l-Kerim*, 171.

186 Ayrıca bu: "Meryem'e üfleme işini biz, ruhumuz vasıtasıyla yaptık" demektir. Rûh, Cebrail (a.s)'dir. Çünkü Cebrail (a.s), Meryem (a.s)'in yakasından üflemiş, o üfleme işi de onun, karnına varmıştır. Bkz. Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 22: 218.

187 Râzî bu ayetin "Biz, o ruhu, Meryem (as)'daki İsa (a.s)'ya üfledik. Yani: "İsa (as)'yı Meryem'in karnında dirilttik, hayat verdik." anlamına geldiğini söylemektedir. Bkz. Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb*, 22: 218; Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, 2: 162.

rûhunu üflediği ve bu üflemeyle birlikte İsa'nın Meryem'in karnında oluşarak hayat sahibi olduğubelirtilmektedir.¹⁸⁸

3. { وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا } "İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştur, biz de ona rûhumuzdan üfledik." (et- Tahrîm 66/12). Bu ayetteki zikredilen rûhun Cebrâil vasıtasıyla İsa'ya verilen rûh olduğu,¹⁸⁹ "Ona, elbisesinin deliğinden (yakasından) rûhumuzdan üfledik" ifadesine, "sayesinde bedenlerin hayat bulduğu şeyi (yani rûhu), onda yarattık" manası da verilmiştir. Ayetteki, (ona) zamiri, "İsa'da" manasındadır. "Üfleme" ile yapılan teşbih de şöyle izah edilir: Rûh, o kimsede yaratıldığında, tıpkı bir rüzgârın, bir nefesin birşeyi doldurup şişirmesi gibi, bedeninin tamamına yayılır. Bu teşbihin; tıpkı bir rüzgâr gibi, rûhunun hızlı bir biçimde bedene girmesi yüzünden yapıldığı da söylenmiştir.¹⁹⁰

3.3. Kur'an'da Rûh Kelimesinin Allah (cc)'a İzafe edildiği Yerler

1. { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } "Onun şeklini tamamladığım ve ona rûhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın." (Hicr 15/29). Râzî, bu ayette Allah'ın zatına¹⁹¹ izafe ederek zikrettiği rûhunun,¹⁹² nefh yani üflemeyle havayı, bir cismin boşluğuna kaydırmak, akıtmak anlamı taşıdığını, bu lafzın zahirinin rûhunun hava ve rüzgâr gibi birşey olduğunu hissettirdiğini, yoksa burada onun üflendiğini söylemenin doğru olamayacağını belirtmektedir.¹⁹³

2. { ثُمَّ سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي وَجَعَلْتُ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْعِدَّةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ } "Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve rûhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!" (es-Secde 32/9). Bu ayette geçen rûh kelimesinin Allah'a izafe edilmesi¹⁹⁴ hakkında Râzî, Cenâb-ı Hak "Ona rûhun-

188 Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzîl*, 5: 353.

189 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-Azîm*, 8: 172.

190 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb*, 30: 50.

191 Se'âlibî, burada mahlukun ve mülkün, Hâlık'a ve Malik'e izafe edildiğini belirtmektedir. Bkz. Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, 3: 400.

192 Beğavî, ruhu insanın onunla hayat bulduğu latif bir cisim olarak tarif eder. Bkz. Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzîl*, 4: 398.

193 Râzî, *Tefsîru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb*, 19: 186.

194 Râzî, Hıristiyanlar Allah'a yalan uydurarak, "İsâ, rûhullahdır; o halde O'nun oğludur" diyorlar; halbuki onlar, "ve insana ruhundan üfledi..." ifadesinden hareketle, her insanın Allah'ın ruhundan olduğunu anlayamıyorlar. Ayetin bu ifadesi, O'nun mülkü olan ruhundan" demek olup, tıpkı bir kimsenin, "Evim, kölem..." demesi gibidir. Cenâb-ı Hak, İnsana, cisiminden verdiğini söylememiştir. Çünkü şeref, rûh ile dir. Cisimle değil. Böylece Cenâb-ı Hak, rûh üflemeden kaynaklanan işitme, görme ve bilme gibi şeyleri, cisme değil de, ruha nisbet etmiştir demektedir.

dan üfledi” manası vermektedir. Buradaki rûh kelimesinin, Allah’ın zâtına nisbet edilmesi, tıpkı beyt-ev kelimesinin Allah’a izâfe edilip de “Beytullah Allah’ın evi” denilmesi gibi, şerefleştirmek için olduğunu¹⁹⁵ söylemektedir. Se’âlibî buradaki rûhun Allah’a izafe edildiğini yaratılanın yaratana izafe edilerek (yaratan) belirtilmektedir.¹⁹⁶ demektedir.

3. { فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } “Ona tam şeklini verip rûhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.” (es-Sâd 38/72). Râzî, bu ayette zikredilen rûhun; cevheri şeffaf, nûrânî, elementleri ulvî ve cevheri kudsî olan birtakım maddelerden ibaret olup bunun bedende tıpkı ışığın havada, ateşin de kömürdeki nüfuz ve hareketi gibi hareket edip ona sirayet ettiğini, rûh hakkında ancak bu kadar bilginin olabileceğini ama üfleyişin nasıl yapıldığının ise ancak Allah Teâlâ tarafından bilinebilecek şeylerden olduğunu¹⁹⁷ söylemektedir. Bu ayetteki rûh kelimesi de Allah’a izafe edilmiştir.

4. { وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا } “Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: “Rûhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.” (el-İsrâ 17/85). İbn Kesîr, bu ayetin tefsirinde Hz. Muhammed (sav)’e Yahudilerden bir grubun gelerek rûhtan sormaları üzerine buna cevaben bu ayetin indiğini, rûhun ne olduğu bilgisinin ise ancak Allah (cc)’a ait olduğunun bildirildiğini¹⁹⁸ belirtmektedir. Zemaşerî, zikredilen rûh kelimesinin hayat olduğunu, ayrıca onun Cebrâil olduğu rivayetini de nakletmektedir.¹⁹⁹ Beğavî, burada zikredilen rûhun Hasan ve Katâde’ye göre Cebrâil olduğunu, Ali’ye göre yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin lisanı olan ve bu lisanıyla Allah’ı tesbih eden bir melek olduğunu, Mücahid’e göre insan suretinde eli, ayağı ve başı olan yemek yiyen; insan da melek de olmayan bir varlık olduğunu belirtir.²⁰⁰ Se’âlibî, burada zikredilen rûhun ismi cins olduğunu ve bunun en doğru görüş olduğunu, bu kelimenin müşkil olup tefsirinin olmadığını belirtir.²⁰¹ Bu ayette iki defa rûh kelimesi zikredilmekte ve ikinci defa zikredilişinde ise Allah (cc)’a izafe edilmektedir.

Bkz. Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 25: 175.

195 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 25: 175.

196 Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 4: 327.

197 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 24: 227-228.

198 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’i’l-Azim*, 5: 113.

199 Zemaşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvili fi vucûhi’t-te’vil*, 3: 548.

200 Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî meâlimu’t-tenzil*, 5: 125.

201 Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 3: 494.

3.4. Kur'an'da Rûh Kelimesinin Vahiy Anlamında Kullanıldığı Yerler

1. { يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ } “Allah, ‘Benden başka tanrı olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin!’ hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine, emri uyarınca vahyi taşıyan melekler indirir.” (en-Nahl 16/2). İbn Kesîr ve Râzî, bu ayetteki rûh kelimesinin vahiy anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²⁰² Zemahşerî, zikri geçen rûh kelimesinin cehaletle ölen kalpleri vahiyyle diriltmek ve dinde rûhun bedendeki yerini tutan şey anlamını taşıdığını belirtir.²⁰³ Beğavî, rûhun, kalplerin kendisiyle dirildiği vahiy olduğunu belirtir.²⁰⁴ Seâlibî, zikredilen rûhun Mücahid'e göre nübüvvet, İbn Abbas'a göre vahiy, Katâde'ye göre rahmet ve vahiy, Rabi İbn Enes'e göre Allah'ın bütün kelimasının rûh olduğunu söylemektedir.²⁰⁵

2. { رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ } ”O'nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir; buluşma günü hakkında uyarıda bulunması için kullarından dilediğine iradesiyle vahyi indirir.” (el-Mu'min 40/15). İbn Kesîr, bu ayetteki rûh kelimesinin vahiy anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²⁰⁶ Râzî, âlimlerin bu ifadeye geçen rûh kelimesiyle neyin kastedildiği hususunda ihtilaf ettiklerini, doğru olanın ve bununla murad edilen mananın “vahiy” olmasıdır demektedir.²⁰⁷ Beğavî, rûhun, kalplerin kendisiyle dirildiği vahiy olduğunu belirtir.²⁰⁸ Se'âlibî, rûhun, Dahhâk'a göre Kur'an vahyi, Katâde'ye ve Süddî'ye göre nübüvvet, Zeccâc'a göre ise insanların onda hayat bulduğu herşey; buna göre her hidayette olan diri, her dalalette olan ölüdür dediğini²⁰⁹ belirtir.

3. { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ } ”İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir rûh (Kur'an) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermektesin.” (eş-Şûrâ 42/52). İbn Kesîr, bu ayette geçen rûh²¹⁰ kelime-

202 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, IV, s. 556; Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 19: 224.

203 Zemahşerî, *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vil*, 3: 422.

204 Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 5: 8.

205 Se'âlibî, *Tefsiru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'an*, 3: 410.

206 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*, 4: 556.

207 Râzî, *Tefsiru'l-fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-tefsiri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, 27: 45.

208 Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 7: 143.

209 Se'âlibî, *Tefsiru's-Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'an*, 5: 108.

210 İbn Manzûr, ruh kelimesinin insanların yaşayıp uygulamaları için Cibril'in indirdiği “dini hükümler” olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 1768; Beğavî, burada zikredilen ruh kelimesinin, İbn Abbas'a göre nübüvvet, Hasan'a göre rahmet, Süddî ve Mukatil'e göre vahiy, Kelbî'ye göre kitap, Rab'î'ye göre Cebrail, Malik İbn Dinar'a göre ise Kur'an anlamına geldiğini belirtir. Bkz. Beğavî, *Tefsiru'l-Beğavî meâlimu't-tenzil*, 7: 201.

sinin vahy anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²¹¹ Çünkü Cenâb-ı Hak, peygamberlerine olan vahyinin kısım ve keyfiyetlerini beyan edince, “işte biz, sana da böylece emrimizden bir rûh vahyettik.” buyurmuştur ki, buradaki “rûh” kelimesiyle, Kur’ân kastedilmiştir. Kur’ân’a “rûh” vasfı, cehalet veya küfür ölümlerine karşı hayatı sağladığı için verilmiştir demektir.²¹² Seâlibi, bu ayetteki rûh kelimesinin Kur’ân ve şeriâtın hidayeti anlamında olduğunu cesedin rûhla hayat bulduğu gibi beşerin ve âlemin de vahiyle hayat bulduğu için vahyin, rûh diye isimlendirildiğini söylemektedir.²¹³

Yukarıda “rûh”, “Rûhulkudûs”, “Rûhulemin” ile ilgili zikredilen ayetlerden özellikle birinci gruptaki ayetlerde görüldüğü üzere kastedilenin Cebrâil (as) olduğu anlaşılmaktadır.

4. Kur’ân’a Göre Rûhulkudûs’ün Görevleri

Kur’ân’da geçen ayetlere göre Rûhulkudûs’ün, Meryem’e gelerek İsa’yı müjdeleme,²¹⁴ ona İsa’nın rûhunu üfleme,²¹⁵ İsa’yı,²¹⁶ ve müminleri destekleme,²¹⁷ Allah (cc)’ın gönderdiği Kur’ân’ı (vahyi) indirme,²¹⁸ miktarı elli bin yıl olan bir günde göğe yükselip çıkma,²¹⁹ Kadir gecesinde rablerinin izniyle her bir iş için inme,²²⁰ buluşma (kıyamet) günü hakkında uyarıda bulunma²²¹ ve kıyamet günü Rahmân’ın huzurunda saf tutarak durma²²² görevlerinin olduğu zikredilmektedir.

Sonuç

Yeni Ahit’e göre kutsal rûh, Tek Tanrı’nın bir tek cevherde üç benliğini birleştiren teslis inancındaki üçüncü uknumu (unsuru), tek cevherde toplanmış üç ilâhın üçüncüsü, Baba’dan çıkan hakikat rûhu, Baba ile Oğul’un ayrılmaz bir parçasıdır. O, hem Tanrı’nın hem de Mesih’in rûhudur. İsa Mesih’in göğe yükselişinden sonra Tanrı ile insan arasındaki irtibatı devam ettiren, peygamber ve elçilere konuşan,

211 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’i’l-Azim*, 4: 556.

212 Râzî, *Tefsîru’l-fahri’r-Râzî el-müştehiru bi’t-tefsîri’l-kebir ve mefâtihi’l-gayb*, 27: 191; Sirevân, *el-Mu’cemu’l-câmiu li garîbi müfredâti’l-Kur’an’i’l-Kerîm*, 171.

213 Se’âlibî, *Tefsîru’s-Se’âlibî bi’l-cevâhiri’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’an*, 5: 168-169.

214 Meryem 19/17.

215 el-Enbiyâ 21/91; 66/12.

216 el-Bakara 2/87; el-Bakara 2/253; el-Mâide 5/110.

217 el-Mücâdele 58/22.

218 el-Nahl 16/102; eş-Şuarâ 26/153.

219 el-Meâric 70/4.

220 el-Kadîr 97/4.

221 el-Mu’min 40/15.

222 en-Nebe 78/38.

insanları doğru yolda eğiten Allah'ın Rûh'udur. Yeni Ahit'e göre kutsal rûh, başmelek Cebrâil değil, Allah'ın kendi rûhudur (rûhullah). O da Baba gibi ezeli-ebedir. Kutsal rûh, yaratılmış bir varlık olmayıp Tanrı'nın kendi Rûh'u ve Tanrı'yla bir olup, Tanrı'yla özde bir olandır.

Kutsal rûh, İsa'nın insanlığı kurtarmak için dünyaya gönderildiğinin hissedilmesini ve İsa'ya ulaşılabilmesini gerçekleştiren, Hıristiyanların tevbe etmeleri için günahlarını görmelerini sağlayan, şeytana karşı durabilmesinde insanlığa yardım eden, inanan bir Hıristiyana aracılık yaparak nasıl dua etmesi gerektiğini öğretmek suretiyle onun dualarına yaşam verici özellikler ekleyerek düzenleyen, Mesih'in kurtuluş hizmetini alarak inananların yaşantısına uyarlayan ve inananlara bunu bildiren, İsa'yı yücelterek Âdem'in işlediği günahla düşmüş olan insanlığı İsa Mesih'teki Tanrı benzeyişine yükselten ve İsa'nın yaptıklarını inananların yaşantısına uyarlayan, İsa'nın yaptıklarını kendisinden sonra devam ettiren, Mesih'e kendisi tanıklık ettiği gibi inananların da tanıklık etmesini sağlayan, Sonsuz Krallık'taki yaratılışı gerçekleştirecek olan Tanrı'nın bir unsurudur.

Kur'an'da geçen ayetlerdeki "rûh", "Rûhanâ", "Rûhullah", "Rûhulkudüs" ve "Rûhulemin" kavramlarının anlamları hakkında İslam âlimleri arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte genel görüş olarak bu kavramlarla murad edilen mananın Cebrâil (as), olduğudur. Cebrâil (as), Hz. İsa'dan başka peygamberlere de geldiği halde, "Onun Rûhulkudüs ile desteklenmesi" (Bakara, 2/87), ilâhî ifadesiyle, diğer peygamberlerden hiçbirisine tahsis edilmeyen Rûhulkudüs ile desteklenmenin sadece Hz. İsa'ya tahsis edildiği belirtilmektedir. Çünkü Cebrâil'in Hz. İsa'yla başka türlü bir ilişkisi vardır ki diğer peygamberlerde bunun benzeri yoktur. Hz. Meryem'e onun doğumunu müjdeleyen Cebrâil'dir. Hz. İsa onun nefhi (üflemesi) ile doğmuş, onun terbiye ve desteğiyle büyümüş, her nereye gittiyse beraberinde gitmiştir. Nitekim Kur'an'da "Ona rûhumuzu gönderdik, o rûh ona beşer şeklinde şekillenip göründü." (Meryem, 19/17) buyrulmuştur. Ayrıca yahûdilerin Hz. İsa ve annesi Meryem hakkında onların kudsiyetlerine iffet ve ismetlerine, aykırı sözler söylemelerine ve iftiralarına karşı Hz. İsa'yı tenzih etmek için bu te'yid, özellikle söz konusu edilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz bilgilerde de görüldüğü üzere Yeni Ahit'te geçen kutsal rûh kavramı, teslisin üçüncü uknumu olan Tanrı'nın bir unsuru anlamına gelmektedir. Kur'an'a göre ise "rûh", "Rûhanâ", "Rûhullah", "Rûhulkudüs" ve "Rûhulemin" kavramları Allah'ın rûhu olup Cebrâil (as) anlamına gelmektedir. Buna göre Yeni Ahit'teki kutsal rûh kavramı ile Kur'an'da geçen Rûhulkudüs kavramının aynı anlama gelmeyip farklı anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulkâî, Muhammed Fu'ad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire-Beyrut: yy., 1364/1945.
- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hristiyanlık açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. 1. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Atâurrahîm, Muhammed. *Bir İslam Peygamberi Hz. İsa*. İstanbul: İnsan Yayınları, Acar Matbaacılık, 1985.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları/162, 2005.
- Beğavî, Muhyî's-Sünne Ebî Muhammed El-Hüseyin İbn Mes'ûd. *Tefsîru'l-Beğavî Meâlimu't-tenzîl*. Tahric ve thk. Muhammed Abdullah Nemir - Osman Cuma Humeiryiye - Süleymân Müslim El-Harş. Riyâd: Dâru Tayyib, h. 1409.
- Cobb, Rev. Donald. *Kutsal Rûh-II*. Trc. Batur Alp Bal. İstanbul: Anadolu Ofset, 1. Baskı, 2005.
- Dolapönü, Hanna. *Türk Süryani Kadim Kilisesinin Mesihsal Öğretimi*. Mardin: Hikmet Basımevi, 1952.
- Ekinci, Lütfî – Gilchrist, John. *Evet, Kitab-ı Mukaddes Tanrı Sözüdür!*. İstanbul: Müjde Yayıncılık, 1993.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Baskı, 1979.
- Gabriel, Nikola Yakub. *Din Alimleri Tartışıyor*. İzmir: Sevgi Yayınları, 2000.
- Hakkı, İsmail. *Hristiyanlık ve Müslümanlık*. İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail İbnü Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'ı'l-Azim*. Thk. Sami İbnu Muhammed. Riyâd: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, h.1119.
- İbn Zekerîyya, Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselâm Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, İkinci Baskı, 1399/1979.
- İncil, Müjde. *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- İncil, Müjde. *İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1991.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin İbn Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğib. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Dâru'l-Meymeniyye, h. 1324.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Matbaacılık ve Tic. İşl., 2008.
- Karataş, İsa. *Gerçekleri Saptıranlar*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1. Baskı, 1996.
- Kazıcı, Ziya. *Kur'ân'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. İstanbul: Osmanbey Matbaası, 1971.
- Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit), United Bible Societies – European Prodoktion Fund D 7000, Stuttgart, Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991.
- Ma'lûf, Lüvis. *El-Müncid fi'l-lugati ve'l-A'lâm*. Beyrut: Matbaatu'l-Katolik, 2010.
- Müller, M. William. *Mesih İnanlılarının İnanç ve Uygulamaları Gerçeğin İzinde*. Trc. Suna Sözer. İstanbul: Anadolu Ofset, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-fahri'Râzî el-müştehiru bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*. Lübnan/ Beyrut: Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, 1401/1981.
- Se'âlibî, Abdurrahman İbn Muhammed İbn Mahlûf Ebî Zeyd. *Tefsîru's- Se'âlibî bi'l-cevâhiri'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Abdulfettâh Ebû Sünne. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Birinci Baskı, 1418/1997.

- Sirevân, Abdulaziz İzzeddîn. *el-Mu'cemu'l-câmiu li garîbi müfredâti'l-Kur'an'î'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Âlemîn, Birinci Baskı, 1986.
- Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hıristiyanlık Eleştirisi*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, Seçil Ofset Matbaacılık, 2014.
- Watt, Montgomery W.. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.
- Woodhead, Linda. *Hıristiyanlık*. Çev. Sevdâ Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Birinci baskı, 2006.
- Zeccâc, Ebî İşhâk İbrâhîm İbn's-Serî. *Meânî'l-Kur'an ve meânîhi*. Şerh ve thk. Abdu'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1. Baskı, 1408/1988.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd İbnu Ömer. *el-Keşşaf hakâiku kavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fî vucûhi't-te'vil*. Thk. Adil Ahmed Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

مفهوم السلام في الاسلام

Mahmoud ALGUNIED

Öğretim Görevlisi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
mahmudaljunied210@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8941-707X>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-12-03 14:16:06 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-24 15:40:24

الخلاصة:

إن في تعاليم الاسلام وعقائده تدريبا عمليا لكل مسلم على أن يتعامل بالانسانية مع كل الناس، فالاسلام يدعو إلى ترويض النفس بأن تحول تلك التعاليم الاسلامية إلى تعاملات حية على أرض الواقع، وأن لا تبقى مجرد قوانين وشعارات، ومن تلك المبادئ التي دعا إليها الاسلام السلام، والسلام حقيقة عبارة عن نوع من العبادات يتقرب بها العباد إلى الله تعالى، فالاسلام بمعناه العام يعنى السلام، والسلام اسم من أسماء الله تبارك وتعالى، قال تعالى: «هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ أَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»، فكما قلنا إن الاسلام هو السلام، فإن من نتائج السلام انتشار الأمان والطمأنينة فيما بين الناس على اختلاف معتقداتهم وانتماءاتهم، واستئصال كل أشكال الاضطراب والخوف من نفوسهم، ومن دعوات الاسلام التعاون على فعل الخير والدعوة إليه، مبينا أن كل أساليب الاعتداء مرفوض جملة وتفصيلا، مشددا العقوبة على من يتعدى ويتجاوز حدوده، معتبرا أن هذا الاعتداء هو اعتداء على البشرية جمعاء، ومن هنا أردت أن أكتب في هذا الموضوع، إذ أن المجتمعات الاسلامية وغير الاسلامية تعيش في حالة تخبط وعدم استقرار، وكل ذلك يعود إلى غياب العامل الأساس لاستقرار واطمئنان المجتمعات ألا وهو السلام، فللسلام أهمية لا يمكن تجاهلها، وبدونه لا يمكن أن ننعم أي دولة بالأمان، فعلاقة

الدول مع بعضها البعض مبنية على الاحترام المتبادل، وهو ما يعبر عنه بالسلام، فإذا فقد السلام نشأت الحروب والصراعات فيما بينها، وما المبادئ التى أمر بها الاسلام إلا لتحقيق العدالة الالهية فى معاملات الناس بعضهم مع بعض، وتنظيم تعامل الدول بعضها مع بعض، ومن خلال الاطلاع على الآيات المتعلقة بالسلام وتفسيرها، نجد أن المفسرين قد أعطوا مفهوم السلام أهمية خاصة، وتحدثوا عنه بإسهاب، لما له من أثر فى النفوس وخاصة أعداء المسلمين، فحسن المعاملة، ورحابة الصدور مع الأعداء تحولهم من عدو قاتل إلى صديق كريم، وهذه هى حقيقة أوامر الاسلام، بأن نحكم المبادئ الاسلامية فى التعاملات مع البشرية جمعاء.

الكلمات المفتاحية: التفسير، السلام، مكانة السلام، غايات السلام وأهدافه، أثر السلام.

İslam'da Barış Anlayışı

Öz

Bütün insanlarla insancıl bir muamelede bulunması için her Müslüman'a İslâm'ın öğretileri ve inançlarında uygulamalı bir eğitim vardır. İslâm'ın bu öğretileri, sadece yasalar ve sloganlarla değil bizzat gerçekçi ve sahada canlı olarak, insan nefisini eğitmeyi esas almaktadır. Bu manada İslâm'ın ön gördüğü temel ilke barıştır. Haddizatında barış, kulların yüce Allah'a yaklaştığı bir ibadet türü olup, genel olarak İslam ile aynı manaya gelmektedir. Yine barış yüce Allah'ın en güzel isimlerinden biridir.

Daha önce zikredildiği gibi barış anlamına gelen İslâm, farklı inanç ve bağlılığa sahip insanlar arasında güvenin artması ve her türlü kargaşanın ve korkunun ortadan kalkması bu barışın sonuçlarındandır. İslam'ın genel özelliklerinden biri de hayır işleme ve hayırda yardımlaşmaya davet etmesidir. Dolayısıyla İslâm saldırganlığı tamamen reddeder, hadlerini aşanların cezasını keser, bu haddi aşmayı ve saldırganlığı tüm insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirip cezalandırır. Beni bu konuda yazmaya sevkeden saiklerden bazıları bunlardır. Çünkü İslâm ümmeti ile onun dışındaki toplumlar ciddi bir karışıklık ve istikrarsızlık halindedirler. Bu karışıklık ve istikrarsızlık ise temelinde barışın olmamasına dayanmaktadır. İşte bu yüzden barış hiç kimsenin kendisinden bihaber kalamayacağı öneme sahiptir. Dolayısıyla onsuz hiçbir ülke güvende olamadığı gibi devletlerin birbirleri ile olan ilişkisi barış içinde ifade edilen karşılıklı saygıya dayanmaktadır. Bu barış kaybedilirse, savaşlar ve çatışmalar kaçınılmaz olmaktadır. Zaten İslam'ın emrettiği ilkelerin amacı, insanların arasında ve devletlerin birbiriyle olan ilişkilerinde ilahi adaletin sağlanmasından başka bir şey değildir. Barışla ilgili ayetlerin tefsirine bakıldığında, müfessirlerin kelimenin öneminden ve İslam düşmanlarına etkisinden dolayı barış kavramına özel bir anlam yükledikleri ve onunla ilgili detaylı bilgiler aktardıkları görülmektedir. Örneğin insanlarla iyi geçinmek, onları katil bir düşmandan sadık bir dosta çevirmeye esas teşkil ettiğini uzun uzadıya aktarmışlardır. İşte İslam'ın emirlerinin özü bu olup, insanlar

onu beşeri ilişkilerinde uygulandığında gerçek manada barışın ne demek olduğu da böylece anlaşılacaktır.

Anahtar kavramlar: Tefsir, Barış, Barışın Yeri, Barışın hedefi, Barışın izi

مدخل:

لو تأملنا فى كل الشرائع السماوية لا نجد شريعة جاءت بكل متطلبات الإنسان كما جاءت به شريعة الإسلام، فاحكامه وقيمه والمبادئ التى سنها صالحة لكل زمان ومكان، فلا معضلة تعترض الناس فى دنياهم إلا ووجدوا حلولاً لها فى الشريعة الإسلامية، ولا تساؤل يثار فى العقول إلا ووجدوا له جواباً شافياً فى هذه الشريعة، فكانت هذه الشريعة بكل معنى الكلمة رسالة عالمية خالدة، وهنا نستذكر تلك الكلمات التى سيدنا ربيعى بن عامر للقائد الذى كان يدير جيش الفرس رستم: «إن الله ابتعثنا بالحق لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»^٢. وهذه الشريعة تؤكد دائماً على أهمية السلام والذى بدوره يحرم كل أنواع الاعتداءات على الناس، فالنفس والمال والعرض والأهل وكل الحقوق مصانة فى هذه الشريعة، وذلك من خلال قوانين كلية سنتها هذه الشريعة الغراء لتحافظ على النفس الإنسانية من كل إيذاء وضرر.

عناصر المقالة:

_المقدمة

_التمهيد

_مفهوم السلام فى اللغة والاصطلاح

_مكانة السلام فى القرآن والسنة

_دعوة الاسلام للسلام

_تأثير السلام على الأمة الإسلامية

_الخاتمة

٢ ابن كثير البداية والنهاية لابن كثير الدمشقى المتوفى ٥٧٤هـ دار الفكر ١٤٠٧/١٩٨٦م فصل فى غزوة القادسية ٣٩/٧

مفهوم السلام في اللغة والاصطلاح:

للسلام مفاهيم كثيرة، لعل من أهمها أنه عبارة عن أسس وقوانين تنظم العلاقة الودادية في حياة الناس، وتهدف هذه الأسس إلى إقامة علاقات متوازنة بين الدول، مبنية على تبادل الاحترام، وقبل أن نتوسع في موضوع السلام لا بد أن نتطرق إلى تعريف السلام في اللغة والاصطلاح.

تعريف السلام في اللغة: «السلام والسلامة: البراءة، وتسلم منه: تبرأ»^٣، «والسلم يعنى السلام، وقرأ أبو عمرو وقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^٤ بكسر السين، وذهب أن معناه: الإسلام. والسِّلْمُ: الصلح، والسلم: المسالم، تقول: أنا سلم لمن سالمنى. والسَّلَامُ: السلامة، والسلام: الاستسلام، والسلام: الاسم من التسليم، السلام: اسم من أسماء الله تعالى، والسلامة: البراءة من العيوب»^٥، وقال ابن منظور: «السلام اسم الله تعالى، لسلامته من العيب والنقص والفناء»^٦، و«السلم بكسر السين وفتحها: الصلح»^٧، والسلام بمعنى آخر: «الأمان والرضا واستقرار النفس، وهى معان كبيرة وجلييلة، يرومها الناس والأجيال، وهم يجهدون جميعاً، لتحقيقها فى حياتهم، وفى واقعهم»^٨، فلم يجعل الاسلام مبادئ السلام وقوانينه دعوات غير واضحة يكتنفها الغموض، بل شرح هذه المبادئ شرحاً مفصلاً وبين أن هذه المبادئ: «تنظم كل علاقات الإنسان المختلفة على نحو يقود صاحبها إلى السلم من غير وقوع فى المذلة والمتهان، وطبق السلم والأمان فى مناحى الحياة كلها»^٩

أما السلام فى المعنى الاصطلاحى: «والسِّلْم: هو الصلح، وهو» عقد يرتفع به التشاجر والتنازع بين الخصوم، وهما منشأ الفساد ومثار الفتن»^{١٠}، وقد أطلق على السلام بالمعنى الاصطلاحى أكثر من تعريف، هى بمجملها تصب فى معنى واحد: «فقد تطور المفهوم من معناه السلبي قديماً الذى كان يربط السلام بغياب النزاعات والحروب والصراعات،

٣ ابن منظور لسان العرب لابن منظور تحقيق عبدالله على الكبير دار المعارف القاهرة ٢٠٧٧/٣

٤ سورة البقرة آية ٢٠٨

٥ الرازى مختار الصحاح محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى تحقيق محمود خاطر مكتبة لبنان ناشرون بيروت طبعة جديدة ١٤١٥هـ ١٩٩٥م باب السين ٣٢٦

٦ ابن منظور لسان العرب ٢٠٧٧/٣ مصدر سابق

٧ الفيومى المقرئ المصباح المنير أحمد بن محمد بن على الفيومى المقرئ تحقيق يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية باب سلم ١٤٩/١

٨ الدكتور أمير عبدالعزيز كتاب نظام الاسلام دار ابن الجوزية مصر القاهرة الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م صفحة ٤١

٩ على بن عبد الرحمن الطيار، مقومات السلم وقضايا العصر، مركز النشر الدولى الرياض الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ١٣٥١

١٠ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة القاهرة، ٢٨٨/٢

ليتسع ويشمل فعل إيجابي يربط السلام بإيجاد العدل الاجتماعى والقضاء على الاستغلال والفساد»^{١١}، وبناء على ذلك فقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه العلاقات الدولية فى الاسلام ما نصه: «وعلى هذا يجب علينا بناء العلاقات مع غير المسلمين على أساس الحقوق والواجبات والأخلاق الرفيعة، ونقرر أن كل أحكام السلم مبنية على إقامة العدالة بين المسلمين وغيرهم، ومنع الاعتداء والظلم، وحماية حقوق وحرىات المسلمين وغيرهم»^{١٢}، ومن هنا نعلم أن العلاقة التى تربط المسلمين مع غيرهم إنما هى علاقة التعارف والتعاون والعدل، وأن السلام فى الحقيقة هى تلك العلاقات قائمة بينهم والمبنية على الود والاحترام المتبادل، «ومتى كان الكفار مسلمين تاركين الدعوة الإسلامية وشأنها فإنه لا يحل قتالهم لمجرد المخالفة فى الدين»^{١٣}.

مكانة السلام فى القرآن والسنة:

مكانة السلام فى القرآن الكريم: أولى القرآن الكريم لمسألة السلام أهمية كبرى، «فإن المتتبع لآيات القرآن الكريم يجد أن لفظ السلم وما اشتق منه ورد فيما يزيد على مائة وأربعين أية فى حين لم يرد لفظ الحرب وما اشتق منه فى القرآن الكريم كله إلا فى ست آيات فقط»^{١٤}، وإن أكثر هذه الآيات نزلت فى مكة المكرمة، أى فى صدر الاسلام، بينما آيات الحروب والقتال نزلت كلها فى المدينة المنورة، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن الاسلام دين يرمى مصالح الناس وحياتهم بالدرجة الأولى، ويحذر من الدخول إلى الطرق التى تؤدى إلى التفرقة وضياح حقوق الناس وهدر دمائهم، وهذا ما يحصل غالباً فى الحروب والنزاعات، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^{١٥}، وقال أيضاً: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ

-
- ١١ دعوة إلى الاسلام عن ثقافة السلام واللاعنف والتسامح ومفاهيم أخرى مركز هرودو لدعم التعبير الرقمة القاهرة ٢٠١٧ www.hrdoegypt.org info@hrdoegypt.org صحيفة ٦
- ١٢ محمد أبو زهرة العلاقات الدولية فى الاسلام دار الفكر مصر القاهرة ١٤٢٥ ١٩٩٥م صحيفة ٩٤
- ١٣ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، ص ٧٢
- ١٤ محمد فؤاد عبدالباقي المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، بيروت ٣٣٥-٣٥٧
- ١٥ سورة البقرة آية ٢٠٨

وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{١٦}، فإننا نجد أن السلام يُجعل في القرآن عنواناً لهذا الدين، «السلام والاسلام يلتقيان في توفير الطمأنينة والأمن والسكينة»^{١٧}، فالذي يحمل راية الاسلام لا بد إلا أن تكون أهدافه وغاياته الوصول إلى السلام، لتتجه البشرية جمعاء تجاه الأمن والتقدم والارتقاء دائماً نحو الأفضل، ومن تلك الآيات التي وردت في القرآن الكريم أيضاً، قول الله تبارك تعالى: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^{١٨}، «أى مالوا للسلام، أى المسالمة والمصالحة والمهادنة فاجنح لها أى فمل إليها واقبل منهم»^{١٩}، وهذا ما حصل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلح الحديبية، إذ أن المشركين فاضوه على إنهاء الحرب بينهم فوافقهم على ذلك نزولاً عند رغبتهم وإرادة منه صلى الله عليه وسلم بنشر السلم والمسالمة بين الناس، وكذلك نرى مكانة السلام فى قوله تعالى: «فَإِنْ اعْتَرَفْتُمُوكُمْ وَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا»^{٢٠}، وقوله تعالى: «فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفْ لَكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ»^{٢١}، «أى الانقياد والاستسلام، فما أذن لكم فى أخذهم وقتلهم»^{٢٢}، فكانت دلالة هذه الآية ومقصودها الابتعاد عن الحرب وترك القتل والتدمير، لأن مقصود: «الجهاد فى الإسلام ما هو فى الواقع إلا وسيلة لدعم الأمن وصولاً إلى السلم، عن طريق تمكين كل فرد فى العالم من ممارسة حريته، لينظر فى شأن الإسلام عن طريق الاحتكاك والاتصال بالمسلمين باعتبارهم مكلفين بنشر رسالتهم الإصلاحية الكبرى فى أنحاء الأرض»^{٢٣}.

أما مكانة السلام فى السنة النبوية فلا شك أن النبى صلى الله عليه وسلم لم تكن دعوته إلا لإقامة السلام فيما بين الناس، فلم يكن يدعو للحرب ولا إلى الخصومات والمنازعات، وإنما دعوته كانت منصبية إلى هداية الناس وتحقيق السلام فيما بينهم، فمن هديه صلى الله عليه وسلم

- ١٦ سورة يونس آية ٢٥
 ١٧ سيد سابق فقه السنة سيد سابق المتوفى ١٤٢٠هـ دار الكتاب العربى بيروت لبنان الطبعة الثالثة ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م ٢/٥٩٥
 ١٨ سورة الأنفال آية ٦١
 ١٩ تفسير ابن كثير ١١٣/٧ ابن كثير تفسير القرآن العظيم عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقى تحقيق مصطفى السيد محمد دار مؤسسة قرطبة
 ٢٠ سورة النساء آية ٩٠
 ٢١ سورة النساء آية ٩١
 ٢٢ الرازى مفاتيح الغيب تفسير الكبير فخر الدين الرازى المتوفى ٥٦٠٦هـ دار إحياء التراث العربى بيروت الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ ١٧٣/١٠
 ٢٣ وهبة الزحيلي، أثار الحرب فى الفقه الإسلامى، دار الفكر، دمشق ١٩٨٣م، ص ٣٢٩

لتحقيق هذه الأهداف قوله عليه الصلاة والسلام: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^{٢٤}،

ففى هذا الحديث دلالات واضحة على مراد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على أن يعم السلم والمسالمة فيما بين المسلمين، ومما يدل على ذلك أيضا قول المصطفى عليه الصلاة والسلام فى الحديث الذى أخرجه الامام الترمذى فى سننه: « من أصبح منكم آمنا فى سربه، معافى فى جسده، عنده قوت يومه؛ فكأنما حيزت له الدنيا»^{٢٥}، فالحديث بمجمله يدل على أن الانسان لا يمكن أن يبلغ السعادة فى حياته الدنيا إلا من خلال السلام، ومن هنا يتضح لنا أن الدين الاسلامى إنما هو دين السلام للبشرية قاطبة، فالسلام غاية الاسلام فى فى هذه الحياة، قال تعالى: «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ»^{٢٦}، ومن هنا نعلم أن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة قد أولت اهتماما لمسألة السلام، والذى هو فى الحقيقة كل الأسباب التى تؤدى بدورها إلى الحروب، إذ لا مكان للطغيان والظلم فى الدين الاسلامى، وما حصلت الحروب فى فترة من الفترات إلا لإقامة العدل والمساواة ورد البغاة والطغاة عن بغيهم وطغيانهم، ومما قاتل الاسلام بالسيف فى زمن من الأزمنة إلا ليكفل للناس حرية دعوتهم وعقيدتهم .

دعوة الاسلام للسلام:

إن الشريعة الاسلامية تهدف فى حقيقتها إلى نشر السلام والأمان فى المجتمعات الإنسانية، سلام المجتمعات الإنسانية فى أنفسهم وأهلهم وأموالهم من كل الأخطار والمهالك التى يمكن أن تعانى منها الحياة والأحياء على هذه الأرض، إذ إن الشريعة الاسلامية لا تسمح لأحد أن يكون عبدا لغير الله تعالى، وبهذا المنطق تغيب كل الفروق المصطنعة فيما بين البشر جميعا، وتغيب معها كل الأحقاد والبغضاء، لتمنح الإنسانية كلها الأمان والسلام والاكتمنان، قال تعالى: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ

٢٤ العيني عمدة القارى شرح صحيح البخارى بدر الدين العيني المتوفى ٨٥٥ هـ دار إحياء التراث العربى

بيروت رقم الحديث/٢٤٤٢/٢٨٨/١٢

٢٥ الترمذى سنن الترمذى الجامع الصحيح محمد بن عيسى بن سورة الترمذى المتوفى ٢٧٩ هـ تحقيق

عبد الوهاب عبد اللطيف دار الفكر للطباعة والنشر رقم الحديث/٢٤٤٩/٥/٤

٢٦ سورة يونس آية ٢٥

عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^{٢٧}، ومن هذه الآية نستطيع أن ندخل إلى مبحث الجهاد ومحاربة الأعداء، فالسلام حقيقة هو الأساس في علاقة الدول الاسلامية مع غيرها من الدول، وأن الحروب ماهى إلا استثناءات أو ضرورات يلجأ إليها المسلمون إذا دعت الحاجة إلى ذلك، إذ إن دواعى الحروب ومسبباتها: «لا تخرج عن واحدة من ثلاث حالات»^{٢٨}:

الحالة الأولى: الدفاع عن النفس كما تصورها الآية الكريمة: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^{٢٩}، والدفاع عن النفس عمل مشروع أقرته كافة الشرائع السماوية، كما كفلته القوانين الوضعية.

الحالة الثانية: الدفاع عن المظلومين، وهذا واجب على المسلمين، كما يفهم من هذه الآية الكريمة: «وَمَا لَكُمْ لَأَنْ تُقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا»^{٣٠}، وهذا عمل إنساني في الدرجة الأولى، فنصرة المظلومين هدف أساسى من أهداف الاسلام.

الحالة الثالثة: الدفاع عن حرية نشر العقيدة، وهذا واجب أصحاب العقيدة، كما تحثهم عليه هذه الآية الكريمة، قال تعالى: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^{٣١}، ونقول الدفاع عن حرية نشر العقيدة، لا لنشر العقيدة، لأن العقيدة فى حد ذاتها لا تحتاج إلى القوة لنشرها إذا خلا الطريق أمامها من العوائق، وإذا ابتعد الطغاة من أمامها وتركوها تشق طريقها إلى قلوب خلق الله فى حرية وأمان.

ففى الحالة الأولى فرض الجهاد دفاعا، وأما فى الحالة الثانية والثالثة يمكن أن يكون الجهاد دفاعا ويمكن ان يكون هجوما لإنقاذ الإنسانية من الظلم والعدوان، هذه هى الحالات التى يسوغ فيها الاسلام الحرب، ويعتبرها عملا مشروعاً والله سبحانه وتعالى لم يأذن للمسلمين بالقتال إلا من بعد أن تعرضوا للظلم والعدوان»^{٣٢}، قال تعالى: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ

٢٧ سورة الممتحنة آية ٨

٢٨ سيد قطب، السلام العالمى والاسلام، دار الشروق القاهرة ١٩٨٠م ٢٤٨/٣

٢٩ سورة البقرة آية ١٩٠

٣٠ سورة النساء آية ٧٥

٣١ سورة الأنفال آية ٣٩

٣٢ انظر السيد قطب، السلام العالمى والاسلام ٢٤٨/٣ مصدر سابق

أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ»^{٣٣}، وقال أيضا: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^{٣٤}، وإننا نرى كيف يعمل أعداء الاسلام فى كل زمن وحين على توجيه التهم للاسلام بأنه دين الارهاب، وأنه لم ينتشر إلا بالسيف، متناسين بذلك أن الاسلام على العكس من ذلك تماما، وأن الاسلام من هذه التهم برىء، ولو أنهم صححوا مسارهم ونظروا إلى الاسلام بنظرة موضوعية لوجدوا أن الدين الاسلامى لم يكره أحدا من الناس أن يكون مؤمنا بقوة السيف، ولم يضع هذا السيف على رقاب الناس ليؤمنوا به أو يلتزموا بعقيدته، قال الله تعالى: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^{٣٥}، من خلال هذه الآية نعلم أن الاسلام كفل للناس حرية اختيار عقيدتهم، فالاسلام دين لا يتحقق إلا بالقناعة والطمأنينة لما يؤمن به وباختياره دون أى إكراه أو لإجبار، وبذلك تحقق عدالة الله تعالى يوم القيامة، فيعطى الله تعالى الصالح الجنة، ويثيبه على عمله الرضوان والرحمة، ويقرر العقوبة على من جحد وكفر، وكل ذلك فى يوم الحساب، وأما فى الحياة الدنيا فللكل شخص عقيدته وتوجهه يحاسب عليه يوم القيامة، قال تعالى: «وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{٣٦}، وقال أيضا: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^{٣٧}، ففى هذه الآيات نجد أنه تعالى قد منح الانسان كامل الحرية فى اختيار معتقده دون أى اجبار، فللكل شخص الحق فى أن يختار العقيدة يراها مناسبة له، فالاسلام قد أعطى الحق لجميع الطوائف مهما كانت اعتقاداتهم وتوجهاتهم أن يمارسوا الطقوس التعبدية الخاصة بهم، ولذلك فإن النبى عليه الصلاة والسلام قد اعتبر أن السلم مع غير المسلمين من العبادات التى يتقرب بها المسلمون إلى الله تعالى، فعبر عن ذلك بقوله: «ألا من ظلم معاهدا وانتقصه وكلفه فوق طاقتة أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم باصبعه إلى صدره ، ألا ومن قتل معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله حرم الله عليه ريح الجنة وان ريحها لتوجد من مسيرة سبعين خريفا»^{٣٨}، فدماؤهم وأموالهم وأنفسهم حرام بإجماع أئمة المسلمين،

٣٣ سورة الحج آية ٣٩-٤٠

٣٤ سورة البقرة آية ١٩٤

٣٥ سورة البقرة آية ٢٥٦

٣٦ سورة البقرة آية ١٤٨

٣٧ سورة الكافرون آية ٦

٣٨ البيهقى السنن الكبرى للبيهقى أبو بكر البيهقى المتوفى ٤٥٨ هـ رقم الحديث/٢٩٧٧/ باب الصلح ٨٣/٨

فالاسلام دين المساواة لا يفرق بين الناس بحسب معتقداتهم وانتماءاتهم، بل ينظر إليهم من حيث الانسانية إلى أنهم من أصل واحد، فهم كالأخوة في الانسانية، قال تعالى: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ »^{٣٩}، يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «بين السلم والعدالة تلازم مستمر، في الطرد والعكس، وكلما امتد سلطان العدل، امتد رواق السلم، وكلما تقلص سلطان العدل، امتد في مكانه ظلم وجور، وتقلص رواق السلم أيضاً، وتفتحت في مكانه ثغرات الهرج والمرج»^{٤٠}.

تأثير السلام على الأمة الاسلامية:

إن أثر السلام على الأمة الاسلامية يتجلى بكل وضوح في الدعوة إلى التعايش السلمى بين جميع مكونات المجتمع، من خلال التعاطف والتراحم ونبذ الارهاب والتطرف والعنف بشتى أشكاله وصوره، وكذلك يظهر أثر السلام جلياً في دعوته إلى الحوار المتزن بين جميع الأديان والأفكار الثقافية للقضاء على كل المشاكل والعثرات التى قد تعتربه في طريقه للتسوية بين المكونات الإنسانية التى تعيش فى مجتمع من المجتمعات.

إن شأن السلام فى الاسلام عظيم، إذ إنه لم يكن فى فترة دعوة شخصية ولا هدفاً يتضمن القومية أو الوطنية، إنما كانت دعوة موجهة للعالم بأسره، فهو الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك العلاقات فيما بين أفراد البشرية جمعاء، فالله تعالى لم يخلق الناس من أجل العداوة والمنازعة والتناحر وأن يستبعد بعضهم بعضاً، وإنما من أجل أن تسود بينهم علاقات التعارف والتآلف والتحابب ويكون بعضهم سندا ومعيناً للبعض الآخر، وهذه فى الحقيقة دعوة الاسلام، فدعوته مبنية على تأمين الاستقرار لكل من يعيش على وجه الأرض أفراداً وجماعات، مسلمين وغير مسلمين، فالاسلام جاء بموضوع السلام على أنه ضرورة يجب تطبيقه فى كل مناحى حياة الناس.

وقد حان الوقت ليقف الناس بكل طوائفهم أمام المجتمعات الدولية ليبيّنوا أخطاءهم ويقودوا الأجيال إلى لغة الحوار، وينادوا بأعلى صوتهم لا للحروب، لا للعنف، لا للدمار، لا للقتل، لا للإرهاب.

٣٩ سورة الحجرات آية ١٣

٤٠ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الجهاد فى الاسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه دار الفكر سوريا دمشق

الطبعة الأولى ٥١٤٢٧م ٢٠٠٦م صفحة ٣٩٦

إن المجتمعات البشرية اليوم تعاني أكثر من أى وقت مضى من المشاكل، وأكثر ما تحتاجه فى هذا الزمن إلى إمكانيات متقدمة ومتطورة وعلى كافة الأصعدة، وذلك لإحداث تغييرات واسعة فى حياة المجتمعات فيما يختص مباشرة بالسلام، وهذه الامكانيات أعتقد أنه لا يمكن أن تقوم بها تلك الدول العظمى القوية، لأن التجارب التى مرت بها البشرية أثبتت فشل تلك الدول فى بسط السلام والعدالة، وهى لم تكن قادرة إلى يومنا هذا من إحداث أى عمل يؤدي إلى التغيير المطلوب، وكيف تعطى هذه الدول القوية المليئة بالظلم والاستبداد والسيطرة على ممتلكات شعوب الأرض ذلك التغيير التى تسعى إليه البشرية جمعاء.

ولعل النتيجة الحتمية لغياب السلام الحروب وانتشار الدمار والقتل وكثرة الاضطرابات فى كثير من مدن العالم، حيث ساعد هذا كله فى انتشار جماعية تدعى أنها دينية جهادية أو قومية أو عرقية من مختلف الطوائف لتشجيع كل الخلافات وتنشر الأفكار المنحرفة والسيئة وتقم بتهديد السلام والأمن الدولى، بل وفى كثير من الأحيان أثارت العتب بحياة ومستقبل الكثير من الناس الأبرياء باسم الدين أو باسم القومية والوطنية.

فما جرى فى هذا الزمن وفى الأزمنة السابقة قد سار فى طريق يختلف تماما عن طريق السلام وما كان عليه الناس من الأخلاق وفضائل الأعمال، إذ غدا الحق باطلا والباطل حقا، وتغيرت الكثير من المفاهيم لتصبح الفضائل سيئات، والسيئات فضائل فى نظر بعض الناس، وأصبحت الحياة متمثلة بأفرادها وجماعاتها بأمس الحاجة إلى من ينقذهم من كل مظاهر العداة والظلم، لينتقل بهم إلى حياة مليئة بالعدالة والسعادة والسلام.

ولا شك أن المجتمع الذى يتحقق فيه السلام بين جميع أفراد طوائفه سيتمتع بالقوة والاستقرار، وسيكون لا محالة بلدا آمنا مطمئنا رخيا، وخير مثال على ذلك فعل النبى عليه الصلاة والسلام، وذلك عندما هاجر من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، إذ كان أول أمر قام به أخى بين المسلمين فيما بينهم كالمهاجرين والأنصار، وبعد ذلك أخى بين المسلمين من طرف وبين اليهود من طرف آخر، وذلك فى المدينة المنورة، فقد ورد فى السيرة النبوية: «فكانت أولى خطواته المباركة الاهتمام ببناء دعائم الأمة كبناء المسجد الأعظم بالمدينة، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار على الحب فى الله، وإصدار الوثيقة أو الدستور الإسلامى فى المدينة الذى ينظم العلاقات بين المسلمين واليهود

ومشركى الأنصار»^{٤١}، لقد تضمنت تلك الوثيقة الاعتراف بأمة اليهود يعيشون مع المسلمين، لهم دينهم وللمؤمنين دينهم، وبذلك أسس النبي صلى اله عليه وسلم مجتمعا يملؤه الأمان والسلام، ومن هنا نعلم أن هدف الاسلام أن يجعل أهل الأوطان ينعمون بحالة الأمن والاستقرار بعيدا كل البعد عن حالة الاضطرابات والخوف، وأن يعيش الناس فى أوطانهم آمنين مطمئنين على الأنفس والأموال والأعراض والأهل، متمتعين بكامل حرياتهم، فقد ورد: «وكان من حسنات الإسلام- وما أكثرها- أن ردّ لهؤلاء كرامتهم، وأوصى بهم خيرا، وفتح لهم باب الحرية على مصراعيه»^{٤٢}، فالسلام بكل معانيه غاية يهدف الاسلام للوصول إليها فى كل زمان ومكان، ولذلك فإن الاسلام قد حرم الظلم وأكل أموال الناس بالباطل، وأيد العدل وحث على أن يتعاون الناس ويتراحموا فيما بينهم ليصلوا إلى مجتمع متماسك بين جميع أفراد طوائفه يسوده الحب والاحترام، هذه هى تعاليم الاسلام فى طريقة التعامل المسلمين وغير المسلمين، فمن أسدى معروفا للمسلمين كافؤوه وأحسنوا إليه، ومن اعتدى عليهم أو ظلمهم أو أكل حقهم، فإن الله تعالى أمرهم بمقاتلته وإنهاء ظلمه وطغيانه، «فالإسلام لم يقف عند حدّ أن من سالمنا سالمناه، بل لم يمنع من البر بهم والعدل معهم، وعدم الجور عليهم، وكذلك كان موقف القرآن كريما جدا مع الذين قاتلوا المسلمين، وأخرجوهم من ديارهم، أو ساعدوا عليه، فلم يأمر بظلمهم أو البغى عليهم، وإنما نهى عن توليهم بإفشاء الأسرار إليهم، أو نصرتهم وإخلاص الودّ لهم، فإن حاربونا حاربناهم، وإن كفوا عتّا كففنا عنهم»^{٤٣}، وصدق الله: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا»^{٤٤}.

الخاتمة

الحمد لله وتمام الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد: تم بعون الله تعالى ومنته الانتهاء من هذه المقالة المتواضعة، والتي تضمنت مفهوم السلام فى الاسلام، ومن خلال بحثى لهذا الموضوع الهام ، وخاصة فى زماننا هذا اتضح بعض الأمور المهمة أذكرها فيما يلى:

- ٤١ على الصلابى السيرة النبوية دروس وعبر فى تربية الأمة وبناء الدولة الباب الثالث
 ٤٢ أبو شبة السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة محمد بن محمد بن سويلم أبو شبة المتوفى ٥١٤٠٣ دار القلم دمشق الطبعة الثانية ٥١٤٢٧ ٦٢/١
 ٤٣ السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة باب رد الفرية الكبرى ٩٥/٢ مصدر سابق
 ٤٤ سورة البقرة آية ١٩٠

- 1- غاية الاسلام فى تعامل المسلمين مع بعضهم البعض، وتعامل المسلمين مع غيرهم من المسلمين نشر الأمان والاستقرار والقضاء على كافة أنواع الظلم والطغيان، وهو المعنى الشامل للسلام.
- 2- ليس معنى السلام مع الدول غير المسلمة الضعف والهوان والذل، بل على العكس من ذلك فإن السلام مع تلك الدول تثبت أهداف الاسلام من الوصول إلى مجتمعات خالية من كافة أشكال الظلم والعدوان. ولا عبء بمن يفسر السلام حسب هواه وعنصريته.
- 3- السلام فى حقيقته يسعى إلى تحقيق العدالة والمساواة بين جميع الناس، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^{٤٥}.
- 4- السلام لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الايمان، الذى هو عمل كل شىء للوصول إلى الخير والفضيلة، والابتعاد عن كل ما يؤدي إلى ضياع الحقوق والظلم والعداوة. أسأل الله تبارك وتعالى أن يكرمنا ببلوغ المراد من هذه المقالة المتواضعة، وأن يجعلها مخرصة لوجهه الكريم والله الحمد من قبل من بعد.

فهرس المصادر والمراجع

- _ ابن كثير البداية والنهاية لابن كثير الدمشقى المتوفى 774هـ دار الفكر 1407هـ/1986م.
- _ ابن منظور لسان العرب لابن منظور تحقيق عبدالله على الكبير دار المعارف القاهرة.
- _ الرازى مختار الصحاح محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى تحقيق محمود خاطر مكتبة لبنان ناشرون بيروت طبعة جديدة 1415هـ 1995م.
- _ الفيومى المقرئ المصباح المنير أحمد بن محمد بن على الفيومى المقرئ تحقيق يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية.
- _ الدكتور أمير عبدالعزيز كتاب نظام الاسلام دار ابن الجوزية مصر القاهرة الطبعة الأولى 1426هـ 2005م.
- _ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى الجهاد فى الاسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه دار الفكر سوريا دمشق الطبعة الأولى 1427هـ 2006م.

- _ دعوة إلى الاسلام عن ثقافة السلام واللاعنف والتسامح ومفاهيم أخرى مركز هردو لدعم التعبير الرقمي القاهرة 2017م
www.hrdoegypt.orginfo@hrdoegypt.org.
- _ محمد أبو زهرة العلاقات الدولية في الاسلام دار الفكر مصر القاهرة 1425هـ 1995م.
- _ تفسير ابن كثير 113/7 ابن كثير تفسير القرآن العظيم عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي تحقيق مصطفى السيد محمد دار مؤسسة قرطبة.
- _ الرازي مفاتيح الغيب التفسير الكبير فخر الدين الرازي المتوفى 606هـ دار إحياء التراث العربى بيروت الطبعة الثالثة 1420هـ.
- _ العينى عمدة القارى شرح صحيح البخارى بدر الدين العينى المتوفى 855 هـ دار إحياء التراث العربى بيروت.
- _ الترمذى سنن الترمذى الجامع الصحيح محمد بن عيسى بن سورة الترمذى المتوفى 279 هـ تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف دار الفكر للطباعة والنشر.
- _ البيهقى السنن الكبرى للبيهقى أبو بكر البيهقى المتوفى 458هـ.
- _ على الصلابى السيرة النبوية دروس وعبر فى تربية الأمة وبناء الدولة.
- _ أبو شبهة السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة محمد بن محمد بن سويلم أبو شبهة المتوفى 1403هـ دار القلم دمشق الطبعة الثانية.
- _ محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة القاهرة.
- _ محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، بيروت.
- _ عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الثالثة 1978م.
- _ على بن عبدالرحمن الطيار، مقومات السلم وقضايا العصر، مركز النشر الدولى الرياض الطبعة الأولى 1415هـ.
- _ سيد سابق فقه السنة سيد سابق المتوفى 1420هـ دار الكتاب العربى بيروت لبنان الطبعة الثالثة 1397هـ 1977م.
- _ سيد قطب، السلام العالمى والاسلام، دار الشروق القاهرة 1980م.
- _ وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامى، دار الفكر، دمشق 1983م..

Hz. Ömer Döneminde Meydana Gelen Amvas Tâunu ve Etkileri

Ercan CENGİZ

Dr. Öğretim Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm ve Anabilim Dalı
ercancengiz1976@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-9528-6878>

Makale Gönderilme Tarihi: 2019-12-23 15:44:58 — Makale Kabul Tarihi: 2019-12-24 15:38:23

Öz

Salgın hastalıklar tarih boyunca sebep oldukları kitlesel ölümlerle insanlığın maruz kaldığı felaketlerden biri olmuştur. Bu hastalıkların başında hiç şüphesiz dünya nüfusu üzerinde büyük etkiye sahip Kara Ölüm olarak adlandırılan veba gelmektedir. Hz. Peygamber'in de hadislerinde değinmiş olduğu tâun hastalığı, Arapça'da vebanın en çok görülen ve hıyarıklı olarak adlandırılan türüne verilen isimdir. Amvas'ta ortaya çıktıktan kısa süre sonra Suriye ve Irak'a kadar yayılan salgın, en çok Suriye toprakları üzerinde etkili olmuş ve aralarında sahabenin ileri gelenlerinin de bulunduğu on binlerce insanın ölümüne sebep olmuştur. Yaşanan insan kayıpları bölgede İslam'ın yayılmasına ve fetih hareketlerine büyük bir darbe vurmuştur. Tâun hastalığının etkili olduğu zaman diliminde, Hz. Ömer salgın bölgesiyle yakından ilgilenmiş, insanların her türlü ihtiyacını diğer eyaletlerden temin edilen malzemelerle karşılamaya gayret göstererek sosyal devlet anlayışının en güzel örneklerinden birini vermiştir. Salgının ortadan kalkmasıyla Suriye'ye giden Hz. Ömer askeri, sosyal ve idari alanlarda düzenlemelerde bulunmuştur. Hastalığın yaralarının sarılmasında özellikle askeri ve sosyal alanlarda aldığı tedbirler Hz. Ömer'in çağının çok ilerisinde bir yönetici olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışma Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Filistin'in Amvas adlı yerleşim yerinde ortaya çıkan bu veba salgınını konu almaktadır. Çalışmada salgının sonuçları askeri, siyasi, sosyal ve adli açılardan değerlendirilecektir.

Anahtar kavramlar: Amvas, Tâun, Hz. Ömer, Ebu Ubeyde b. Cerrah.

Taun (Plague) In Amvas And Its Effects During Caliph Omer's Period

Abstract

Epidemic had been one of the most hazardous disasters which caused massive death throughout history. The most important one of these epidemics, undoubtedly, was

plague which was also called Black Death. Taun disease, which was also mentioned in Prophet Muhammed in his sayings (hadith), was the most prevalent type of plague in Arabic language and bubonic plague was also used for this epidemic synonymously. The epidemic pervaded in Syria and Iraq, soon afterwards it first appeared in Amvas, and it became prevalent in Syria and caused the death of thousands of people among which there were some prominent companions of Prophet Muhammad. Human losses in the region played havoc with the spread of Islam and the operations of conquest greatly. During the period in which Taun (plague) was prevalent, Caliph Omar focused on the epidemic zone closely and he manifested one of the best examples of social government with the purpose of meeting all kinds of demands that people needed. Following the elimination of plague, Caliph Omar went to Syria to implement for military, social and administrative arrangements. The remedy of the disease showed that Caliph Omar was ahead of his time with his precautions especially in military and social fields. This study deals with the plague epidemic which occurred in Amvas, Palestine during Caliph Omar's Period. The result of the study will be interpreted in respect to the military, political, social and legal grounds.

Keywords: Amvas, Taun (plague), Caliph Omar, Ebu Ubeyde b. Cerrah

Giriş

Hz. Ömer'in hilafeti döneminde, Filistin topraklarında bulunan Amvas¹ adlı yerleşim yerinde ortaya çıkan veba hastalığı, hızla yayılarak Suriye ve Irak topraklarında kadar ulaştı. Fakat salgının en şiddetli yaşandığı yer Suriye toprakları oldu.² Amvas'ta başlayan hıyarcıklı veba, vebanın üç türünden biri ve en yaygın görülen türü olup Araplar tarafından tâun olarak adlandırılmaktaydı.³ Bu sebeple salgına Amvas'a nispetle Amvas Tâunu denildi. Geniş bir alana yayılan salgın sahabenin önde gelenlerinin de dâhil olduğu on binlerce insanın ölümüne neden oldu. Am-

- 1 Amvas, Filistin'de Kudüs ile Remle arasında yer alan ve Remle'den altı mil uzaklıkta bulunan küçük bir yerleşim yerinin adı olmakla beraber İbn Sa'd ve Belazuri Amvas'ı Amevas olarak okuyanların bulunduğunu belirtirken, İbn Asakir ise İmevas olarak okuyanlarında bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz: Muhammed b. Sa'd b. Meni' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, trc. Adnan Demircan, 11 c. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015). c. 3, s. 327; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Bûldân* (Beyrut: Derve ve Mektebetü'l-hilal, t.y.) s. 190; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hibetullâh b. Abdullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer, 17 c. (Beyrut: Darü'l- Fikir, 1995). c. II, s. 168.
- 2 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 168-169; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 11 c. (Beyrut: Darü't-turas, 1967). c. 4, s. 485-486; Ali Muhammed Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018). s. 248; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir el-Kureyşî ed-Dimeşki İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 1. Bs, 21 c. (Dâru Hicre, 1998). c. 10, s. 76; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Bûldân*. s. 299.
- 3 Özlem Genç, "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri", *Tarih Okulu* 10 (Ağustos 2011): 123-150. s. 125; "Plague", *World Health Organization*, 22 Kasım 2019, www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/plague.

vas Tâunu, o zamana kadar Müslümanların şahit olduğu en büyük salgın hastalık olduğundan sebep olduğu kayıplar nedeniyle Müslümanların korku ve dehşete kapılmasına yol açtı.⁴

Hz. Peygamber'in de hadislerinde değindiği tâuna karşı Hz. Ömer, İslam Devleti'nin tüm olanaklarını kullanarak hastalıktan zarar gören insanlara yardımda bulundu. Fakat aynı yıl meydana gelen ve Amu'r-ramade⁵ olarak adlandırılan kıtlık nedeniyle Hz. Ömer'in Suriye'ye yardımları olumsuz yönde etkilendi.⁶ Hastalığın kendisi kadar sonuçları da büyük sıkıntılılara yol açtı. Bu sebeple Hz. Ömer, bizzat salgından en çok etkilenen Suriye bölgesine giderek askeri, idari ve sosyal düzenlemelerde bulundu. Halifenin aldığı tedbirler sosyal devlet anlayışının en güzel örneklerini yansıtmaya ve çağının ötesinde bir kavrayışa sahip olmasını göstermesi açısından kayda değerdir.⁷

1. Tâun Hastalığı

Tâun, sözlükte yaralamak, ayıplamak, kusurlu görmek anlamlarındaki ta'n kökünden türemiş olup,⁸ tâuna yakalanan kişi ise matun veya tain olarak isimlendirilmektedir. Lisani'l-Arab'ta tâun havayı, huyu, bedeni bozan ve çürüten, görmeyi zorlaştıran ölümcül ve bulaşıcı bir hastalık olarak tanımlanırken,⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tıbbü'n-Nebevî adlı eserinde her tâunun bir veba olduğunu ancak her vebanın tâun olmadığını kaydederek aslında tâunun vebanın bir türü olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰ Modern tıbbın veba hakkında ortaya koyduğu bilgiler de İbn Kayyim'in tespitini doğrulamaktadır. Nitekim *yersina pestis* adlı bakteri ile ortaya çıkan ve pireler vasıtasıyla enfekte olmuş bir kemirgenden

4 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 168-169; et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. c. 4, s. 485-496; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s. 76; Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 248; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân*. s. 299.

5 Hz. Ömer'in hilafet döneminde h. 18. yılda Arap Yarımadası'nda büyük bir kıtlık yaşanmış ve bu yıla Amu'r-ramade denilmiştir. Bkz. Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 239-240.

6 Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 239-240.

7 Muhammed Temmavi, *Hiz. Ömer ve Modern Sistemler*, trc. Muhammed Vesin Taylan (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004). s. 193; Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 253; Allame Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, trc. Talip Yaşar Alp, 2. Bs (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015). s. 140.

8 Nühket Varlık, "Tâun", *TDV*, 44 c. (İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 2011). c. 40, s. 175.

9 Muhammed b. Mukrem b. Ali İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, 3. Bs, 15 c. (Beyrut: Daru's-Sadir, t.y.). c. 13, s. 267.

10 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n Nebevî*, thk. Abdulhalık Adülgani (Beyrut: Darü'l Fikir, t.y.). s. 30.

diğerine taşınmakta olan vebanın Bubonik, Septisemik ve Pnömonik olmaz üzere üç türü vardır. İbn Kayyim'in tâun olarak nitelendirdiği veba türü ise vebanın en yaygın olarak görülen ve hıyarcıklı olarak da adlandırılan Bubonik türüdür.¹¹ Eski zamanlarda tabipler hıyarcıklı veba türü için tâun kelimesini kullanırken içeriğini tam olarak bilmedikleri bütün salgın hastalıklar için ise veba kelimesini kullanmışlardır.¹² Veba salgınları özellikle kıtlığın yaşandığı ve hayvan ölümlerinin çok olduğu yıllarda kemirgenlerde bulunan pirelerin, ölen hayvanları terk ederek yeni yaşam alanı olarak hastalığı insan bedenlerine taşımalarıyla yaşanmıştır.¹³

Tâun ölümcül olmakla birlikte hastalığa yakalananlar arasında ölüm oranı % 30 ile % 60 arasında değişmektedir. Bu oranla tâun, veba türleri içinde ölüm oranı en düşük olan türüdür. Diğer taraftan hastalığın bu türü akciğerlere kadar ilerleyip yayılarak en ölümcül veba türü olan Pnömonik vebaya dönüşebilmektedir. Pire ısırığıyla insan vücuduna giren ve en yakın lenf düğümüne doğru hareket eden *yersina pestis* bakterisi lenfin iltihaplanarak gerilmesine sebep olur.¹⁴ Hastalığın ilerleyen evresinde lenf düğümlerinin büyümesiyle vücutta iltihaplı ve şiddetli ağrıya sebep olan şişkinlikler meydana gelir. Bu şişlikler genellikle vücutta derinin diğer vücut bölgelerine nazaran daha ince olduğu koltuk altı, kulak arkası, kulak memesi ve kasık bölgelerinde daha yoğun olarak çıkmaktadır.¹⁵ Meydana gelen şişlikler kırmızı, sarı ve siyah renkte olabilir. Hastalığın en hafif türünde şişliğin rengi kırmızı olurken hastalığın şiddetinin artmasıyla beraber renk önce sarıya sonra siyaha dönüşmektedir. Vücutta siyah renkli şişlikler meydana geldiğinde ise hastanın kurtulması neredeyse imkânsızdır. Bu evrede şişlikler içi irin dolu açık yaralar haline dönüşür, görme zorlaşır, hastanın kalbi normalin çok üstünde hızla atmaya başlar ve bu da kalbin durmasına sebep olarak hastanın ölümüne yol açar.¹⁶

Ortaçağda tâun hastalığına yakalananların tedavisi ile ilgili olarak kesin sonuç verecek bir tıbbi tedavi yöntemi bulunmamaktaydı. Tâun hastalığı görülenlerin vücutlarında oluşan şişlikler kendiliğinden patlayıp, çıbanın içerisindeki kan ve irin dışarıya akarsa kişinin kurtulması mümkündü. Aksi halde hastalığa yakalananlar

11 Genç, "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri". s. 125; "Plague".

12 Nuran Yıldırım, "Salgınlar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 8 c. (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994). c. 6, s. 423.

13 Genç, "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri". s. 125.

14 "Plague". Genç, "Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa'sına Etkileri". s. 125.

15 el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n Nebevi*. s. 29.

16 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *et-Tıbbu'n Nebevi*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, 1. Bs (Derun Nefeis, 2004). s. 265; Mecmüdüddin Muhammed b. Yakub el-Feyruzabadi, *el-Kamusü'l Muhit*, 8. Bs (Beyrut: Müessesetü'l-risale, 2005). s. 548; "Plague".

genelde üç gün içerisinde ölmekteydi.¹⁷ Tâun hastalığının tedavisi ile ilgili olarak İmam Şafi ise, hastalığa yakalananları tedavi etmek için menekşe çiçeğinin ezilmesiyle elde edilen merhemın çıbanın üstüne sürülmesi veya menekşenin kaynatılarak suyunun hastaya içirilmesi tavsiyesinde bulunmuştur.¹⁸

İlk olarak, m.ö. 10 - 9. yüzyıllarda Hindistan ile Çin’de görülen veba, varlığı bilinen endemik bir hastalık olup, uluslararası ticaretin gelişim göstermesiyle tüccarlar vasıtasıyla Orta Asya, Mezopotamya ve Yakındoğu’daki büyük ticaret merkezi konumunda bulunan şehirlere kadar ulaşmıştır. Daha sonraki yüzyıllarda ise İskenderiye, İstanbul ve Rusya’ya ulaşan hastalık Anadolu üzerinden Avrupa ve Afrika’ya kadar yayılmıştır. Tıbbın gelişmediği, vebanın sebeplerinin ve tedavisinin henüz bilinmediği dönemlerde meydana gelen veba salgınları milyonlarca insanın hayatını kaybetmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı veba, özellikle Avrupalılar tarafından Tanrı’nın bir gazabı ve günahkâr kullarına gönderdiği tanrısal bir hastalık olarak telakki edilmiştir.¹⁹

1.1. Hadislerde Tâun

İslamiyet’in zuhurundan önce varlığı bilinen tâun hastalığına Hz. Peygamber de hadislerinde değinmiştir. Hz. Aişe’nin tâunun ne olduğunu sorması üzerine Hz. Peygamber, “Devenin bezesi gibi bir bezedir. En çok koltuk altında çıkar.” cevabını vermiştir.²⁰ Hz. Peygamber’in bu cevabından kendisinin, tâunun insanda bulunan bezelerin zarar görmesiyle meydana geldiğini ve ekseriyetle derinin ince olduğu vücut bölgelerinde çıktığını bildiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde vebanın meydana çıkış sebebi kesin olarak bilinmekte ve hastalığın yayılmasını önlemek için hastaların izole edilmesi alınacak ilk tedbirler arasında belirtilmektedir.²¹ Yaklaşık on dört asır öncesinde Hz. Peygamber, “Şayet bir yerde tâun hastalığı olduğunu iştirseniz oraya girmeyin. Bir yerde tâun hastalığı çıkarsa ve siz orada bulunursanız tâundan kaçarak oradan çıkmayın.”²² hadisi ile Müslümanlara karantina uygulaması tavsiyesinde bulunmuştur. Hz. Peygamber’in, tâuna yakalanan kimselere buldukları yerden ayrılmamalarını ve sağlıklı kim-

17 Raziyyuddin el-Hasan b. Muhammed b. Haydar el-Advi es-Seğani, *el-Ubabu ez-Zahir ve'l-lübabu el-fehir*, t.y. s. 142; Genç, “Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa’sına Etkileri”. s. 125.

18 Ebü'l-Fazl Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşki İbn Tolun, *el-Menhelü'r-reviyyu fi't-tıbbi'n-nebevi*, thk. el-Hafız Aziz Beg, 1. Bs (Riyad: Dar'alemu'l-Kütub, 1995). s.153.

19 Yıldırım, “Salgınlar”. c. 6, s. 423.

20 İbn Kayyim, s. 29.

21 “Plague”.

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 53 (25118); Mâlik b. Enes, Câmi, 7; el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, 4: 1733 (98); Ebü Dâvûd, “Cenâiz”, 6.

selerin de tâun bulunan bölgeye girmemesini öğütlemesi hastalığın yayılarak daha fazla insana zarar vermesini önlemiştir.

Hadiste buldukları yerden ayrılmama yönünde uyarıda bulunulan kişilerin sadece hastalığa yakalananlar olmayıp, tâunun baş gösterdiği bölgede bulunan kişilerin tamamını kapsaması da ayrıca dikkat çekici bir durumdur. Zira tâuna sebep olan bakteriye maruz kalmış fakat hastalık belirtilerinin henüz görülmediği kişi, kendisinin hastalığa yakalanmadığını düşünerek bulunduğu yeri terk etmesi durumunda yine hastalığın yayılmasına sebebiyet verecektir.

Hastalık belirtilerinin görülmediği kimselerin karantina bölgesinde kalmalarının toplum sağlığı ve sosyal yardımlaşma açısından da faydaları bulunmaktadır. Bu kişiler tâun nedeniyle hayatını kaybetmiş Müslümanları defnederek hem dini bir vecibeyi yerine getirmiş hem de hastalığa sebep olan bakterinin hava yoluyla yayılmasını engellemiş olacaktırlar. Ayrıca tâun sebebiyle güçsüz düşmüş kimselerin ihtiyaçlarının giderilmesi ile anne ve babasını kaybetmiş çocukların bakımları da bu Müslümanlar tarafından üstlenilmiştir.²³

Hz. Peygamber'in tâun ile alakalı bir başka hadisi şerifinde ise "Allah tâunu müminler için rahmet kıldı. Bu sebeple tâuna yakalanmış bir kul, başına gelene sabrederek ve ecrini Allah'tan bekleyerek bulunduğu yerde ikamete devam eder ve başına ancak Allah ne takdir etmişse onun geleceğini bilirse, kendisine şehit sevabı verilir."²⁴ buyurmuştur. Tâun gibi ölümcül ve bulaşıcı bir hastalığın vuku bulduğu yerde bulunan kişilerin hastalığa yakalanmış olsun veya olmasın bulunduğu yeri terk etmek istemesi insan tabiatının doğal bir sonucudur. Bu ise hastalığın yayılarak sağlıklı insanların da hastalıktan zarar görmesine sebep olacaktır. Hz. Peygamber hadisinde Müslümanlara tâunun kendileri için bir rahmet vesilesi kıldığını ve tâuna yakalanmaları durumunda buldukları yeri terk etmeyip sabretmelerini halinde şehit sevabı alacaklarını belirtmektedir. Bu hadis doğrultusunda Müslümanlar ikamet ettikleri yerde kalarak zamanın tıbbi bilgisi ölçüsünde hastalıklarına çare aramaya devam edeceklerdir. Öte yandan buldukları yerden ayrılmamaları hasebiyle diğer Müslümanların hastalığa yakalanmalarını engelleyip onları korumuş olacaktırlar. Tâundan ölmeleri durumunda ise sabırlarının karşılığının şehit sevabı olduğunu bileceklerdir.

Ayrıca Hz. Peygamber, "Tâun'dan kaçan cihattan kaçan gibidir."²⁵ hadisiyle tâun bulunan yerden kaçanı savaş meydanından kaçan biriyle eş değer tutmuş, tâundan kaçmak savaş suçu gibi kabul edilmiştir.

23 Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 255; Remzi İbrahim Abdullah, "Amvas Tâunu", *Tikrit Üniversitesi İlmî Dergisi* 20/1 (2012): 287-311. s. 292.

24 el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, 3: 1521 (165); Buhârî, "Kader", 15; el-Kastalani, *İrşadü's-sêri li-şerhi sahihi'l Buhari*, 2: 465 (1373).

25 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22: 365 (14478).

Hız. Peygamber'in hadislerinde tâunla karşılaştığında sabredilmesi öğüdü ve sabredeninin sevabının cennet olacağı müjdesi Saîd b. Kesîr b. Ğafir'in şiirine şu şekilde yansımıştır:

قال سَعِيدُ بْنُ كَثِيرٍ بْنِ عُفَيْرٍ قَالَ: فَفِيهِ يَقُولُ الشَّاعِرُ
رُبَّ خِرْقٍ مِثْلُ الْهَالِلِ، وَبِيضًا ... ء لَعُوبٍ بِالْجِرْعِ مِنْ عَمَّوَسٍ
قَدْ لَقُوا اللَّهَ عَيْرَ بَاغٍ عَلَيْهِمْ ... فَأَحَلُّوا بِغَيْرِ دَارِ ابْتِنَاسٍ
وَصَبْرَنَا حَقًّا، كَمَا وَعَدَ اللَّهُ... وَكُنَّا فِي الصَّبْرِ قَوْمَ تَأْسَى²⁶

“Amvas tâunundan dolayı nice sağlıklı ve güçlü kişiler hilal gibi inceldi. Kendilerinden razı olunmuş bir halde Rablerinin huzuruna vardılar ve dünyada benzeri olmayan bir yere yerleştirildiler. Lisan-ı halleriyle “Bizler hakkıyla sabrettik ve sabır konusunda örnek bir topluluk olduk” dediler.”

2. Suriye'nin Fethi ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Suriye'ye Gelişi

Hız. Ebubekir irtidat hareketlerini bastırdıktan sonra sahabe ile istişarede bulunarak Şam'ın fethi için bölgeye asker göndermeye karar verdi. Bu karar doğrultusunda hicri 12. yılın sonunda birer sancak verdiği Amr b.el-As, Yezid b. Ebû Süfyân ve Şürahbil b. Hasene'yi komutaları altındaki üçer bin askerle Şam bölgesine sevk etti. Hız. Ebubekir, Amr b. el-As'ı Filistin'e, Şürahbil b. Hasene'yi Ürdün'e, Yezid b. Ebu Süfyân'ı Dımaşk'a vali tayin etmiş ve bu komutanları gönderdikleri bölgenin fethiyle görevlendirmiştir. Hız. Ebubekir daha sonra fetih için giden kuvvetlere yardımcı olması için takviye asker göndermiş ve her komutanın emrinde bulunan asker sayısı yedi bin beş yüz kişiye ulaşmıştır. Filistin'e gönderilen Amr b. el-As, yazdığı mektupla düşman ordusunun kalabalık, bölgenin ise oldukça geniş olduğunu bildirmiş ve halifeden yardım talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine Hız. Ebubekir, Irak'ta bulunan Halid b. Velid'e mektup yazarak Şam'da bulunan Müslümanlara yardıma gitmesini ve savaş için toplandıklarında komutanlık görevini üstlenmesini emretmiştir.²⁷

26 Ebû Zü'râ Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî, *Tarih'ü Ebi Züra ed-Dımaşki*, thk. Şukrullah Nimetullahi Kavceni (Dımaşk: Mecmeul Luğati'l-Arabiyye, t.y.) c.1, s. 179.

27 el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Bûldân*. s. 149-151; s. 66-70; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, 5. Bs (İstanbul: İFAV, 2014). s. 353-357; İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esir, *el-Kâmil fit-Târih*, thk. Abdullah el-Kazi, 2. Bs, 8 c. (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-ilmîyye, 1994). c. 2, s. 279.

Hz. Ebubekir'in Şam'ın fethiyle görevlendirdiği komutanlar arasında Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın bulunduğu yönünde rivayetler de²⁸ vardır. Diğer taraftan Belâzurî, Hz. Ebubekir'in Ebu Ubeyde b. Cerrah'a da sancak dikmek istemesine karşılık Ebu Ubeyde'nin görevden affını istediğini kaydetmekte ve Şam'ın fethi için gönderilen komutanlar arasında onun ismini zikretmemektedir. Bununla birlikte müellif eserinde Şam bölgesine gönderilen komutanlar arasında Ebu Ubeyde'nin adını da belirtmekte ve Hz. Ömer'in halife olmasının ardından Ebu Ubeyde'yi Şam valiliğine getirdiğini belirtmektedir.²⁹ Aynı şekilde İbn Asakir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* adlı eserinde Şam'a gönderilen ilk komutanların isimlerini sıralarken Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın ismini yer vermemekte fakat daha sonra Suriye'nin fethi ile görevli komutanlar arasında Ebu Ubeyde'nin de bulunduğunu haber vermektedir.³⁰ Ebu Ubeyde'nin isminin Şam'ın fethi için gönderilen ilk komutanlar arasında bulunmasına rağmen isminin daha sonra bölgede bulunan birliklerden birinin komutanı olarak anılması, O'nun bölgedeki kuvvetlere destek amacıyla gönderilen kuvvetlerden birinin başında görevli olarak bölgeye gönderilmiş olmasıyla açıklanabilir.

Hz. Ebubekir döneminde Şam'daki fetih hareketleri Irak'tan bölgeye komutan olarak tayin edilen Halid b. Velid komutasında başarılı bir şekilde sürdürülmüş, Dûmetülcendel, Mercirâhıt, Busra fethedilmiş ve Bizans İmparatorluğu'na karşı Ecnadeyn Savaşı kazanılmıştır. Hz. Ebubekir'in vefatından sonra halife olan Hz. Ömer döneminde de Müslümanlar Şam bölgesinde fetih faaliyetlerine devam etmiştir.³¹

Yermuk Savaşı'ndan sonra Hz. Ömer, Ebu Ubeyde b. Cerrah'ı Halid b. Velid'in yerine Şam valiliğine getirmiştir. Ebu Ubeyde bu göreve getirildikten sonra Emirü'l Ümera unvanını almış ve bu unvanı kullanan ilk komutan olmuştur.³²

3. Amvas Tâunu'nun Ortaya Çıkışı ve Yayılması

Amvas, Ebu Ubeyde b. Cerrah yönetiminde Suriye bölgesinde sürdürülen fetih faaliyetleri sonucunda İslam topraklarına katılmıştır. Hz. Ömer döneminde h.17.³³

28 İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Muavvid ve Avil Ahmed Abdülmevcud, 8 c. (Beyrut: Darü'l Kutubi'l İlmiyye, t.y.). c. 5, s. 456; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Fütuhu's-Şam*, t.y. s.27-29.

29 el-Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*. s. 149.

30 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 68-70.

31 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 70; Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidin Devri (Dört Halife Dönemi)*, 1. Bs (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014). s. 213-228.

32 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s. 571.

33 Abdurrahman ibn Mende el-Abdi el-Esbahani, *el-Mustahrac min Kutubi el-nas lit-tezkira*, thk. Amir Hasan Sabri el-Temimi (Bahreyn: Vezaratü'l adl vaşşunu'l İslamiyye, t.y.). c. 2 s.443; el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bedü ve't-Tarih* (Bursaid: Mektebetü'l sekafeti diniyye, t.y.). c. 5. s. 186; Numani, *Bütûn Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 137.

veya 18. yılda³⁴ Amvas'ta ortaya çıkarak kısa sürede Suriye, Filistin ile Irak'ın Basra ve Kufe bölgelerine kadar yayılan büyük bir veba salgını meydana gelmiş, hastalığın ilk olarak Amvas'ta görülmesi sebebiyle salgın Amvas Tâunu olarak adlandırılmıştır. Tâun Suriye, Filistin ve Irak'a kadar yayılmasına rağmen iklim ve rakımdan kaynaklı olarak en çok zararı Suriye bölgesine vermiştir.³⁵ Irak'a kadar yayılan Amvas Tâunu, burada da etkili olarak çok fazla insanın ölümüne sebep olduğundan Irak'ta Tâunu Carif olarak adlandırılmıştır.³⁶

Amvas Tâunu, aralarında Ebu Ubeyde b. Cerrah, Muaz b. Cebel, Yezid b. Ebu Süfyan, Şürahbil b. Hasene, Fazl b. Abbas, Süheyl b. Amr, Ebu Cendel b. Süheyl gibi sahabenin ileri gelenlerinin de bulunduğu on binlerce insanın ölümüne sebep olmuştur.³⁷ Amvas Tâunu'nda ölenlerin sayısı kesin olarak tespit edilememekle birlikte İslam tarihi kaynakları tâundan ölenler ile ilgili oldukça farklı sayılar vermektedir. İbn Asakir ölenlerin sayısını 20.000,³⁸ Yakubi, el-Cevzi ve Taberi 25.000,³⁹ Makdisi 23.000 ile 29.000⁴⁰ arası olarak kaydetmektedir. Kastalani Amvas Tâunu'ndan üç gün içerisinde 70.000⁴¹ kişinin öldüğünü belirtirken İbn Hacer el-Askalânî ise ölenlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu bildirerek tâunun ulaştığı boyutu gözler önüne sermektedir.⁴²

Tâun hastalığının şiddetinin artmasında, aynı yıl meydana gelen kıtlığın ve Müslümanların Suriye'de Rumlar ve Irak'ta Farslar ile büyük bir mücadele içerisinde olmasının da etkisi vardı. Meydana gelen savaşlarda binlerce insan hayatını

34 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s.76; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. c. 3, s. 327; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşer Avvad Maruf, 1. Bs, 6 c. (Dar el-Garb el-İslami, 2003). c. 2 s. 152; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*. s. 190; Celâleddin Suyûtî, *Halifeler Tarihi*, trc. Onur Özatağ (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014). s. 145.

35 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 168-169; et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. c. 4 s. 485-486; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*.c. 10, s.76;el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*. s. 188; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 299; İbrahim Sarıçam, *Hiz. Ömer* (Ankara: TDV Yayınları, 2015). s. 106.

36 es-Seğani, *el-Ubabu ez-Zahir ve'l-lübabu el-fehir*. 376.

37 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s. 41;Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, 12 c. (Kahire: Daru'l-maarif bi Mısır, t.y.). c. 4, s. 60, Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 249.

38 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. II, s. 171.

39 Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî, *Târîhu'l-Ya'kübî*, 2. Bs, 3 c. (Beyrut: Der Sadir, t.y.). c. 1, 165, et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. c. 4, s.101; Ebü'l Ferec Cemâ-luddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 1. Bs, 19 c. (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1992). c. 4, s. 247.

40 el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, *el-Bedü ve't-Tarih*. c. 5. s. 186.

41 el-Kastalani, İrşadü's-sêri li-şerhi sahihi'l Buhari, c.5, s. 241.

42 Şihabuddin el kinani el-Askalani İbn Hacer, , *el-İsabe fi temizi es-Sahabe* (Kilkde, 1853). c.1 s. 3.

kaybetmiş ve çarpışmalardan dolayı ölenlerin defin işlemi gerçekleştirilememiştir. Sıcak havanın etkisiyle savaş meydanlarındaki cesetlerin kısa sürede bozulmasıyla birlikte mikroplar havaya karışmış ve tâunun yayılmasını hızlandırarak ölenlerin sayısının artmasına sebep olmuştur.⁴³

4. Hz. Ömer'in Şam'a Gelişi

Hz. Ömer, Şam bölgesinde fethedilen toprakların durumunu tanzim, gayrimüslim halkın statüsünü tayin ve askerleri teftiş etmek için h. 18. yılda, Medine'de yerine Hz. Ali'yi vekil bırakarak ashâb-ı kirâmın ileri gelenleriyle birlikte yola çıktı. Halife, Şam ile Hicaz sınırı olan Serğ Mevkii'ne ulaştığında Ebu Ubeyde, Şurahbil b. Hasene ve Yezid b. Ebu Süfyan'ında aralarında bulunduğu Suriye bölgesinin fethiyle görevli olan komutanlar tarafından karşılandı. Ebu Ubeyde b. Cerrah, Hz. Ömer'e Suriye'de yayılmış olan tâun hastalığından ve onun dehşetinden bahsettiğinde hastalığın şiddetinden ürperen Hz. Ömer, yola devam etmek veya Medine'ye dönmek konusunda istişare yapmak üzere muhacirleri topladı. İstişareye katılanlar arasında görüş ayrılığı yaşandı. Muhacirlerin bir kısmı Allah rızasını umarak yola çıktıklarını, başlarına bir bela geleceğine inanmadıklarını ve yollarına devam etmeleri gerektiği yönünde görüş bildirdi. Bir kısmı ise tâunun bir bela ve felaket olduğunu bu sebeple Medine'ye dönmeleri gerektiğini belirttiler. Muhacirler arasında ihtilaf yaşanınca Hz. Ömer onları yollayarak Ensar ile bir araya geldi. Ensar'ın da muhacirler gibi ihtilafa düşmesi üzerine Hz. Ömer bu kez yalnızca Kureyş'ten ilk hicret edenler ve Mekke'nin fethine katılmış olanlarla bir araya gelerek onların görüşüne başvurdu. İki kişi dışında geri kalanların tamamı içinde buldukları durumun bir imtihan olduğunu, sonunda ölüm bulunduğunu ve Medine'ye geri dönmelerinin en doğru davranış olacağı konusunda ortak fikir beyan ettiler. Bu görüşü uygun bulan Hz. Ömer insanlara duyuru yaparak develerini hazırlamalarını ve sabah erkenden Medine'ye dönüleceğini bildirdi.⁴⁴

Hz. Ömer'in Medine'ye dönmeye karar verdiği sırada orada olmayan Ebu Ubeyde b. Cerrah, halifenin kararını öğrendiğinde son derece öfkelenildi. Ebu Ubeyde aşırı derecede kaderciydi. Hz. Ömer'in yanına gelerek "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" diye sorması üzerine Hz. Ömer, Ebu Ubeyde'ye uzun bir süre baktıktan sonra "Ey Ebu Ubeyde! Keşke bu sözü başkası söyleseydi. Evet, Allah'ın bir kaderin-

43 Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 248; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 298.

44 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c.10, s. 172, Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 137; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 111; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 104; Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. s. 240-241.

den Allah'ın diğer bir kaderine kaçıyorum.” cevabını verdi.⁴⁵ Hz. Ömer daha sonra sözlerine şu şekilde devam etti “Sen devenle bir vadiye ulaştın, vadinin bir tarafı sulu ve yeşillik bir otlak, diğer tarafı susuz ve çorak olsa deveni nerede otlatırsın? Deveni otlak yerde otlatırsan Allah'ın takdiriyle otlatmış olmaz mısın? Şayet çorak yerde de otlatırsan Allah'ın takdiriyle otlatmış olmaz mısın? Bunların her ikisi de Allah'ın kaderidir.”⁴⁶ Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde konuşurlarken yanlarına Abdurrahman b. Avf geldi. Konuşulanları öğrendiğinde ise onlara Resûlullah'tan duyduğu “Şayet bir yerde tâun hastalığı olduğunu iştirseniz oraya girmeyin. Bir yerde tâun hastalığı çıkarsa ve siz orada bulunursanız tâundan kaçarak oradan çıkmayın.”⁴⁷ hadisini hatırlattı. Hadisi hatırlayan Hz. Ömer verdiği kararın doğruluğundan ve hadisle uyuşmasından dolayı Allah'a hamd etti ve Medine'ye geri döndü.⁴⁸

5. Hz. Ömer'in Suriye'ye Gıda Yardımında Bulunması

Yıl boyu etkisini sürdüren tâun salgınından on binlerce insanın hayatını kaybetmesi ve yaşanan kıtlık Suriye'deki tarımsal üretimde büyük bir düşüş yaşanmasına neden olmuştu. Bu sebeple insanlar temel gıda maddelerinin temininde zorluklar yaşamaktaydı. Hz. Ömer Suriye'den döndükten sonra bölgeye yiyecek yardımında bulunmak için harekete geçti ve insanlar temel gıda ihtiyaçlarını karşılayıncaya kadar süt, yoğurt, tereyağı ve et yememeye yemin etti.⁴⁹ Hz. Ömer Irak ve Mısır eyaletlerindeki valilere mektup yazarak Suriye'ye gıda yardımında bulunmalarını emretti. Irak valisi Sa'd b. Ebu Vakkas Irak'a yiyecek ve giyecek yardımını kara yoluyla ulaştırırken, Amr b. el-As un, zeytinyağı ve çeşitli gıda maddeleri ile beş bin elbiseden oluşan yardımı yirmi gemilik bir filoyla ve Kızıldeniz yoluyla Medine'ye gönderdi. Hz. Ömer Amr b. el-As'ın gönderdiği yardım malzemelerini ilk olarak kıtlıktan dolayı yardıma ihtiyacı olan Medine'deki Müslümanlara dağıttı.⁵⁰

45 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 111; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 138; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 104; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c.10, s. 172; Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. s. 241.

46 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 111-112; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c.10, s. 172; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 104.

47 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 53 (25118); Mâlik b. Enes, *Câmi*, 7; el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, 4: 1733 (98); Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 6.

48 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 112; İbn Asakir, s. 171; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 294-295.

49 İbn Haldun, *Divanü'l el-Mubteda ve'l haber fi Tarihi'l Arab ve'l Berber*. c. 2, s. 553.

50 el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*. c. 2, s. 154; İbn Haldun, *Divanü'l el-Mubteda ve'l haber fi Tarihi'l Arab ve'l Berber*. c. 2, s. 553; Araybi Muhammed Abdulhamit, *el-İstiraticiyetü'l-İttisaliyye li Ömer ibnû'l Hattab fi İdareti'l-ezemet* (Yüksek Lisans, et-Tahir Mevlai, 2016). s. 216.

Daha sonra artan malzemeleri Zübeyr b. Avvam'ın başkanlığındaki deve kervanı ile Suriye'ye sevk etti. Yardım malzemelerinin tâundan etkilenen ihtiyaç sahiplerinin evlerine kadar ulaştırılmasını emretti. Ayrıca tâundan dolayı açlıkla karşı karşıya olan insanlar için develerin kesilmesini, etlerinin güneşte kurutulularak pastırma haline getirilmesini ve iç yağlarıyla birlikte insanlara dağıtılmasını bildirdi. Yardımı almaya gelemeyecek durumda olanlar için ise sabah namazından sonra aşçılar tarafından yemek yapılarak görevliler tarafından kendilerine ulaştırılmasını da emretti.⁵¹

6. Ebu Ubeyde Bin Cerrah'ın Vefat Etmesi ve Yerine Muaz b. Cebel'in Geçmesi

Ebu Ubeyde b. Cerrah Aşere-i Mübeşşere'den olup İslam'a ilk kabul eden ve hem Habeşistan'a hem de Medine'ye hicret eden sahabilerdendi. Bedir ve Uhud savaşlarına katılan Ebu Ubeyde Hz. Peygamber'in yanağına saplanan miğfer parçasını çıkarırken iki ön dişi kırılmış ve bundan dolayı kendisine ethem denilmiştir. Hz. Peygamber, Ebu Ubeyde için "Her ümmetin bir emini vardır. Bu ümmetin emini Ebu Ubeyde b. Cerrah'tır." buyurmuştur.⁵²

Hz. Ömer, Medine'ye döndükten sonra çok sevdiği ve değer verdiği Ebu Ubeyde'nin tâuna yakalanmasından korktuğu için onu Şam topraklarından çıkarmaya karar verdi. Fakat takvasını ve imanını bildiği Ebu Ubeyde'nin kendisinin kurtulmasına karşın askerlerini tâunun kucagında bırakmayacağını, askerleriyle aynı kaderi paylaşmak isteyeceğinden emindi. Bu sebeple Ebu Ubeyde'ye, kendisine ihtiyacı olduğunu ve acilen Medine'ye gelmesi gerektiğini bildiren bir mektup yollamaya karar verdi. Hz. Ömer'in mektubunu alan Ebu Ubeyde, halifenin kendisini tâun bölgesinden çıkarmak için bu yola başvurduğunu anladı ve yanındakilere "Allah müminlerin emirini affetsin." dedikten sonra halifeye cevap olarak şu mektubu yazdı:

"Ey Müminlerin Emiri!

Senin bana olan ihtiyacını anladım. Ben Müslüman askerlerden birisiyim ve kendimi onların hiçbirisinden üstün görmüyorum. Allah'ın benim ve onlar hakkında yazdığı kader gerçekleşene kadar onlardan ayrılmak istemiyorum. Benden bu talebinizi geri çekin ve askerlerimin arasında kalmama müsaade edin."⁵³

Ebu Ubeyde'nin mektubunu alan Hz. Ömer mektubu okuduğunda kendini tutamayarak ağlamaya başladı. Halifeyi ağlarken gören insanlar "Ey Müminle-

51 Abdullah Taha Abdullah Nasır es-Selmani, *Ezmetu Amue'r-ramade el- İktisadiye* (Musul: Külliyyetü'l Terbiye, 2010). s. 16.

52 İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 3, s. 126-127.

53 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c.10, s. 42; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 374-375; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. S. 138; et-Taberî, *Târîhu't Taberî*. c. 4, s. 60-61; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 295.

rin Emiri! Ebu Ubeyde mi öldü?” diye sordular. Hz. Ömer yanındakilere “Hayır ama ölüme çok yaklaştı.” cevabını verdikten sonra Ebu Ubeyde’ye yeni bir mektup yazarak insanları nemden uzak, yüksek ve havadar bir yere çıkarmasını emretti.⁵⁴

Ebu Ubeyde, Ebu Musa el-Eşari’yi çağırarak ona Hz. Ömer’den gelen mektubu gösterdi ve Ebu Musa’ya “Hemen yola çıkarak insanlar için güzel bir yer bul ve bana haber ver. İnsanları bulduğun yere götüreceğim.” dedi. Ebu Musa yol hazırlığı yapmak için evine gittiğinde eşinin de tâuna yakalanmış olduğunu gördü. Ebu Ubeyde’nin yanına gelerek durumu bildirdiğinde Ebu Ubeyde, kendi devesinin hazırlanarak Ebu Musa’ya verilmesini emretti. Ebu Musa deveye binmek için ayağını üzengiye koyduğunda kendisinin de tâuna yakalandığını anladı ve “Allah’a yemin olsun ki hastalık bana da isabet etti.” dedi.⁵⁵

Hastalık iyice yayıldığında Ebu Ubeyde, kendisi ve ailesi henüz hastalığa yakalanmamışken insanlara şu şekilde hitap etti:

“Ey insanlar! Bu hastalık sizin için Allah’ın bir rahmeti ve peygamberinizin size olan duasıdır ve bu hastalık sizden önceki salih kişilerin ölüm sebebidir.” ve tâun hastalığının ecrinin Allah katında büyük olmasından dolayı hastalığın kendisine ve ailesine de bulaşması için dua etti.⁵⁶

Kısa süre sonra Ebu Ubeyde tâuna yakalandı ve hastalık bütün vücuduna yayıldı. Hastalığın ilerleyip, şiddetli nöbetler geçirmeye başladığında hastalıktan kurtulamayacağını anladı ve insanları toplayarak şöyle dedi:

“Size bir vasiyetim var. Bu vasiyete bağlı kaldığınız sürece hem hayatta hem de ahirette hayır üzere kalacaksınız. Namazı kılın, zekâtı verin, orucu tutun, hac yapın, sadaka verin, mütevazı olun, birbirinizi sevin, akraba ziyaretinde bulunun, idarecilerinize karşı sadık olun, onlara tavsiyelerde bulunun. Dünya hayatı sizi aldatmasın. Şayet bin sene de yaşasanız sonunda benim gibi gideceğiniz yer bellidir. Çünkü Allah insanoğluna ölümü yazmıştır ve hepsi ölecektir. Onların en faziletlisi rabbine en itaatkâr olandır. En çok amel eden edeni ise ahireti için amel edendir.”⁵⁷

54 et-Taberî, *Târîhu’t Taberî*. c. 4, s. 60-61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*. c.10, s. 42; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 374-375; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. S. 138; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 295.

55 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*. c. 10, s. 42-43; et-Taberî, *Târîhu’t Taberî*. c. 4, s. 61; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 249.

56 et-Taberî, *Târîhu’t Taberî*. c. 4, s. 61; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*. c. 10, s. 43; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 250; İbnü’l Esir, *Esedü’l-ğabe fi Marifeti’s-sahabe*. c. 3, s. 127.

57 Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 250; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 138; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 296-297.

Ebu Ubeyde daha sonra Muaz b. Cebel'e dönerek "Ebu Abdurrahman insanlara namaz kıldır. Allah sana rahmet etsin. Seni kendime halef seçtim." dedi ve kısa süre sonra vefat etti.⁵⁸

Amvas Tâunu sebebiyle pek çok sahabe hayatını kaybetmiş olsa da Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın vefatının İslam Tarihi açısından farklı bir önemi vardır. Benî Sâide Çardağı'nda Hz. Ebu Bekir'e biat edilmeden önce Hz. Ebu Bekir, Ensar mensuplarına orada bulunan Hz. Ömer veya Ebu Ubeyde b. Cerrah'tan birini halife olarak seçmeleri tavsiyesinde bulunmuştu.⁵⁹ Diğer taraftan Hz. Ömer, Ebu Lü'lüe'nin gerçekleştirdiği suikast sonucunda ağır şekilde yaralandığında ve aldığı yaralardan dolayı öleceği anlaşıldığında ashabın önde gelenleri Hz. Ebu Bekir'in yaptığı gibi yerine birini tayin etmelerini istediler. Hz. Ömer ısrarlar karşısında "Şayet Ebu Ubeyde hayatta olmuş olsaydı, halifeliği ona devrederdim. Çünkü Resulullah onun için "Ümmetimin Emîni" demişti." cevabını vermiş ve kendisinden sonra halife olacak kişiyi seçmeleri için bu işi oluşturduğu şuraya devretmişti.⁶⁰ Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın sahip olduğu özellikler sebebiyle gerek Hz. Ebu Bekir gerekse Hz. Ömer tarafından halifeliğe layık görülmesi dikkate şayandır. Onun Amvas Tâunu'nda hayatını kaybetmesi bir noktada tarihin dönüm noktalarından birini teşkil edilmiştir.

7. Muaz b. Cebel'in Vefat Etmesi ve Yerine Amr b.El-As'ın Geçmesi

Muaz b. Cebel on sekiz yaşında Müslüman olmuş, Bedir ve Uhud savaşı başta olmak üzere pek çok savaşa katılmıştı. Hz. Peygamber'in Müslümanlara Kur'an-ı Kerim öğrenmeleri için tavsiyede bulunduğu dört sahabiden⁶¹ biri olan Muaz için Hz. Peygamber "Ümmetimin haram ve helali en iyi bilen Muaz b. Cebel'dir."⁶² buyurmuştu. Muaz ulaştığı bilgi ve yorum gücüyle Hz. Peygamber'in sağlığında fetva veren nadir sahabilerden biriydi.⁶³

Ebu Ubeyde'nin vefatından sonra tâun hastalığından ölenlerin sayısı daha da arttı. İnsanlar tâunu bir tufan olarak değerlendirerek Muaz b. Cebel'den Allah'ın tâunu üzerlerinden kaldırması için Allah'a dua etmesini istediler. Bu sırada Amr

58 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. c. 3, s. 482; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 138; Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 250; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 296-297

59 el-Ya'kûbi, *Târihu'l-Ya'kûbî*. c. 2, s. 123; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*, 11. Bs, 4 c. (İstanbul: Ensar, 2014). c. 2, s. 35-37.

60 et-Taberî, *Târihu't-Taberî*. c. 4, s. 227-228; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 375; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. c. 2, s. 171.

61 Bkz. Müslim, "Fedail", 112.

62 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 190.

63 İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 5, s. 188.

b. el-As, Muaz b. Cebel'e gelerek insanların bulunduğu yeri terk etmesinin daha iyi olacağını söyledi. Fakat Muaz b. Cebel'de Ebu Ubeyde gibi tâunun Allah'tan gelen bir rahmet ve şehitlik kapısı olduğunu düşünüyordu. İnsanlara hitap ederek tâunun bir tufan değil Allah'ın rahmeti ve Hz. Peygamber'in dua ile kendilerine istemiş olduğu şehitlik olduğunu belirtti. Muaz b. Cebel daha sonra kendisinin de tâundan nasibini alması için Allah'a dua etti. Çok geçmeden Muaz'ın çocukları ile iki eşi tâuna yakalanarak vefat etti.⁶⁴

Ailesinin defin işlemlerini yerine getirdikten kısa süre sonra tâuna yakalanan Muaz b. Cebel öleceğini anladığında şöyle dedi:

“Selam olsun sana ey ölüm. Ey davetsiz misafir! Ey devenin üzerinde gelen sevgili! Sana selam olsun. Ey Rabbim! Senin bildiğin üzere hayatım boyunca senden korktum ve şimdi senin rahmetini istiyorum. Şüphesiz ki sen benim dünyayı sevenlerden ve onun içinde uzun süre kalmak isteyenlerden olmadığını biliyorsun.”⁶⁵

Muaz b. Cebel yerine Amr b. el-As'ı atadı ve çok geçmeden vefat etti. Vefat ettiğinde otuz sekiz yaşındaydı.⁶⁶ Muaz b. Cebel'in tek oğlu Abdurrahman'ın tâundan ölmesi ve Muaz'ın da aynı yıl hayatını kaybetmesi ile soyu kesilmiştir.⁶⁷

8. Amr b. El-As'ın İnsanları Dağ Yamaçlarına Yerleştirmesi

Ebu Ubeyde b. Cerrah ile Muaz b. Cebel aşırı kaderci olduklarından tâun hastalığını Allah'ın rahmeti olarak saymışlar ve hastalığa karşı hiçbir önlem almamışlardı. Fakat Amr b. el-As seleflerinden farklı düşünmekteydi. İnsanları havanın daha temiz ve nemin daha az olduğu dağ eteklerine götürmeye karar verdi. Halka hitap ederek tâunun ateşin yayıldığı gibi yayıldığını ve dağlara çekilmeleri gerektiğini söyledi. Ashaptan Ebu Ubeyde ve Muaz b. Cebel'in görüşünde olanların Amr b. el-As'a şiddetle karşı çıkmasına rağmen Amr kararını uygulamaya geçirdi. İnsanlara dağların yamaçlarına giderek oralara yerleşmelerini emretti. Amr'ın emri doğrultusunda insanlar dağ yamaçları boyunca yerleştiler ve tâun salgını zamanla etkisini

64 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. c.3, s. 656-657; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*. c. 2, s. 172; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s. 43; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 138; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 297; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 251; İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 5, s. 189; et-Taberî, *Târîhu't Taberî*. c. 4, s. 62.

65 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. c.3, s. 657; İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 5. s. 189; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 298; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 251-252.

66 et-Taberî, *Târîhu't Taberî*. c. 4, s. 62; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 138-139; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 252; İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 5, s. 190; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, s. 43.

67 İbnü'l Esir, *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. c. 5, s. 188.

kaybederek sona erdi. Amr'ın insanları dağ yamaçlarına yerleştirdiği haberi kendisine ulaştığında Hz. Ömer, Amr'ı kınamadı. Zira daha önce kendisi Ebu Ubeyde'ye insanları buldukları yerden çıkararak daha havadar ve yüksek yerlere çıkarmasını emretmiş fakat Ebu Ubeyde'nin ömrü buna yetmemiştir.⁶⁸

9. Amvas Tâunu'ndan Sonra Hz. Ömer'in Suriye'ye Gelmesi ve İşleri Düzene Koyması

Amvas Tâunu ortadan kalktıktan sonra ardında çözülmesi gereken pek çok sorun bırakmıştı. Bozulan askeri sistemin yeniden kurulması, sınırların güvenliğinin yeniden sağlanması, bölgeye yeni idarecilerin atanması ve ölen insanların miraslarının hak sahiplerine dağıtılması gibi çözülmesi gereken meseleler vardı. Hz. Ömer işleri düzene koymak için Medine'de yerine vekil olarak Hz. Ali'yi bırakarak çok sayıda sahabe ile birlikte Suriye'ye doğru yola çıktı. Eyle şehrine ulaştığında burada üç dört gün kadar kaldıktan sonra Şam'a geçti.⁶⁹

Halife ilk olarak ölen yöneticilerin yerine atamalarda bulunarak tâunda hayatını kaybetmiş olan Yezid b. Ebu Süfyan'ın yerine kardeşi Muaviye b. Ebu Süfyan'ı Şam valiliğine, Abdullah b. Kays'ı ise Biladü's-Şam sahillerine komutan tayin etti.⁷⁰ Daha sonra halkın gıda sorunuyla ilgilenen Hz. Ömer, kestirdiği develerin etlerini ekmek ile birlikte insanlara dağıtmaya başladı. Bunun yanında Muaviye'ye Suriye topraklarında tâundan zarar gören insanlara yiyecek yardımında bulunmasını emretti. Irak valisi Sa'd b. Ebu Vakkas'a da mektup yazarak kendi bölgesinde tâundan zarar görenlere yardımda bulunmasının yanı sıra Suriye'ye de gıda maddeleri göndermesini bildirdi. Halka yapılan bu yardımlar tâunun etkisi ortadan kalkıp, yiyecek sorunu çözülmeye değin devam ettirildi. Hz. Ömer ayrıca her ay insanlara düzenli olarak aylık gıda yardımında bulunmaktaydı. Bir insanın aylık ne kadar yiyeceğe ihtiyaç duyduğunu tespit amacıyla araştırmada bulundu. Bunun için bir cerib buğdayı un haline getirttikten sonra zeytinyağı ile yoğrularak hamur haline getirilmesini emretti. Daha sonra bu hamurla ekmek yaptırarak öğlen yemeği için çağırdığı otuz kişiye ikram etti. Yemeğe gelenlerin tamamına hazırlanan ekmeğin yeterli gelmesi üzerine bir kişinin bir aylık öğlen yemeği ihtiyacını tespit etmiş oldu. Aynı uygulamayı akşam yemeği içinde tekrar etti ve hazırlanan ekmeklerin akşam

68 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. c. 10, c.43; et-Taberî, *Târihu't Taberî*. c. 4, s. 297; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 297; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 252.

69 Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 252-253; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 139; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. S. 99; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. s. 44; et-Taberî, *Târihu't Taberî*. s. 63-64

70 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. c. 9, s.413; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 253; Abdullah, "Amvas Tâunu". s. 82-83.

öğünü içinde yeterli olduğunu anladı. Bundan hareketle insanlara her ay öğlen ve akşam yemeği için iki cerib⁷¹ un ile iki kıst⁷² zeytinyağı ve bir kıst sirkenin dağıtılmasını buyurdu.⁷³ Müslümanlardan biri ihtiyaç sahibinin köle olması durumunda ne kadar verilmesi gerektiğini sorunca Hz. Ömer, özgür bir insanla kölenin ayırt edilmeden herkese aynı miktarda yiyeceğin verilmesini emretti.⁷⁴ Hz. Ömer gıda yardımında bulunurken mevcut olanakları en verimli şekilde kullanarak hür veya köle ayrımı yapmadan herkes için en iyi koşulları sağlamaya çalışmıştır.

Halife daha sonra ölen Müslümanların miraslarının taksim işiyle ilgilenmeye karar verdi. Tâundan ölenlerin sayısının çok fazla olması ve bazı ailelerin bütün fertlerinin hastalık sebebiyle hayatını kaybetmesi miras taksimini zorlaştırmaktaydı. Hz. Ömer ilk olarak tâundan ölenlerin varislerini tespit ettirdi ve sonra onları çağırarak aralarında miras taksimi yaptı. Varislerin tamamının hayatını kaybetmesi ve varislerin tespit edilememesi sebebiyle ortada kalan malları ise fakirlere dağıtmıştır.⁷⁵ Hz. Ömer ayrıca devlete ait olan arazilerden tahsis ederek arazilerini genişletmiş ve insanların rahat yaşamaları için evlerinin genişletilmesine de destek vermiştir.⁷⁶ Suriye emirleri Hz. Ömer Medine’de iken miras taksiminde sıkıntılar yaşamış, konuyla ilgili olarak Hz. Ömer’e mektup yazarak ne yapılacağını sormuşlardı. Halife miras olarak kalan malları hak sahiplerine dağıtarak hem malların zayı olmasını engellemiş hem de adli teşkilatın uzun yıllar boyunca uğraşmak zorunda kalacağı miras davalarını birkaç hafta içinde kesin sonuca bağlamayı başarmıştır. Aynı zamanda miras taksiminin kanuni yollarla çözümüne gidilmesi ile insanlar arasında ortaya çıkabilecek gizli düşmanlıkların da önüne geçilmiş oldu.⁷⁷

71 Hz. Ömer zamanından itibaren İslam dünyasında kullanılan alan ve hacim ölçüsüdür. Bölgeler göre farklılık göstermekte olan cerib 29,5 ile138 litre arasındadır. Bkz. Ebu Ubeyd Kâsım Sellâm, *Kitâbü'l-Emval İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*, trc. Cemaleddin Saylık (Ankara: Ankara Okulu, 2016). Mustafa Fayda, “Cerib”, *TDV*, 44 c. (İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 1993). c. 7, s. 402.

72 Muhtelif bölgelere ve ölçülen ürüne göre değişiklik gösteren hacim ölçü birimi. Zeytin yağı için ölçü birimi olarak kullanıldığında 2,106 litreye tekabül etmektedir. Bkz. Cengiz Kallek, “Kıst”, *TDV*, 44 c. (İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 2002). c. 25, s. 504.

73 Kâdî Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ’Ebu Yale, *el-Ahkâmüs-Sultâniyye* (Beirut: Darü'l-kütübî'l İlmiyye, 2000). s. 239;es-Selmani, *Ezmetu Amue'r-ramade el- İktisadiye*. s. 15; et-Taberî, *Târihu't Taberî*. s. 64-65.

74 el-Belâzürî, *Fütühu'l-Büldân*. s. 273.

75 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 193; Sallâbî, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 253; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s. 139; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 299; et-Taberî, *Târihu't Taberî*. c. 4, s. 65; Necmen Yasin, *et-Tarihü'l İktisadi li Asrir-risaleti ver-Raşidin* (Beirut: Darü'l-kütübî'l İlmiyye, 1971). s. 153.

76 et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*. c. 4, s. 65; Yasin, *et-Tarihü'l İktisadi li Asrir-risaleti ver-Raşidin*. s. 153.

77 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s.193.

Amvas Tâunu askeri açıdan da önemli sonuçlar doğurmuş ve bu alanda da tedbirler alınması gerekmişti. Salgın sonucunda Suriye’de bulunan Müslüman askerlerin yaklaşık yarısını oluşturan yirmi beş bin asker ve birçok önemli komutan hayatını kaybetmişti. Yaşanan kayıplar bir yandan İslam’ın yayılmasına büyük bir darbe vururken, diğer yandan sınırları savunmasız bırakmıştı. Müslümanların içinde bulunduğu durum Rumları Suriye’ye saldırmaya teşvik etmişse de hastalığın şiddetinden dolayı buna cesaret edememişlerdi. Fakat hastalığın etkisini yitirmesiyle Rum tehlikesi tekrar belirecekti.⁷⁸

Hz. Ömer, Rumların saldırmasını engellemek için Suriye’nin farklı bölgelerinden askerler getirip, tümenler halinde düzenleyerek başlarına komutanlar atadı ve ölen askerlerden boşalan yerlere yerleştirdi. Sınır boylarında da düzenlemeye giden halife, Bizans ile olan sınır boyuna hudutları korumaları ve düşman saldırısını önceden haber vermeleri için askeri birlikler yerleştirdi.⁷⁹

Hz. Ömer Şam’dan ayrılıp Medine’ye dönmeden önce insanlara bir konuşma yaparak şunları söyledi:

“Ben sizleri idare etmeyi üstlendim. Sizin işleriniz için Allah’ın bana yüklediğini yerine getirdim. Halife olarak hükmümü verdim. Ganimetlerinizi, evlerinizi ve savaşaçağınız yerleri aranızda taksim ettim. Sizin mallarınızı yine sizin aranızda adil olarak dağıttım. İnşallah yaptığımız dağıtımlar hakka uygun olmuştur. Ordugâhlar tayin ettim ve savaşa gideceğiniz yönleri belirledim. Giriş çıkışlarınızın nereden olacağını tayin ettim. Ganimetlerinizi bol şekilde verdim. Arazilerinizi ve evlerinizi genişlettim. Size verilecek erzak, bağış ve maaşları belirledim. Görevlilere ihtiyacınız olan şeyleri temin etmeleri için emir verdim. Kim yapılması gereken bir işten haberdar olursa bunu bize söylesin ki yerine getirelim Allah’ın izniyle. Ondan başka güç ve kuvvet yoktur.”⁸⁰

Sonuç

Hz. Ömer’in hilafeti sırasında ortaya çıkan ve kısa sürede Suriye’nin büyük kısmını etkisi altına alan Amvas Tâunu’nun askeri, ekonomik ve politik alanda çok önemli sonuçları olmuştur. Yaklaşık yirmi beş bin Müslüman askerinin hayatını kaybettiği salgında yöneticilerin tâun salgını karşısında sergiledikleri tutumda farklılık göstermiştir. Aşırı derecede kaderciler olan Ebu Ubeyde b. Cerrah ile halefi

78 İbn Keşir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*. c. 10 s. 44.

79 Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 253; Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 99; Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. s.140; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 289.

80 Temmavi, *Hz. Ömer ve Modern Sistemler*. s. 99-100; Sallâbi, *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. s. 253; Abdullah, “Amvas Tâunu”. s. 289; Sarıçam, *Hz. Ömer*. s. 107.

Muaz b. Cebel, komutaları altındaki askerleri farklı bir yere götürmeyip buldukları yerde kalarak salgının neticesini beklemeyi uygun görmüştür. Onların bu kadercilik anlayışı hem hayatlarını kaybetmelerine hem de tâundan daha fazla askerin ölmesine neden olmuştur. Hz. Ömer ile Muaz b. Cebel'den sonra komutayı devralan Amr b. el-As ise askerlerin yerleşim yerlerinden uzak olmak kaydıyla daha yüksek yerlere nakledilmesini salgına karşı alınacak bir tedbir olarak görmekteydiler. Hz. Ömer ile Amr b. el-As'ın görüşü hem Hz. Peygamber'in karantina ile ilgili tavsiyesine hem de imkânlar çerçevesinde hastalıktan korunma yollarına uygun düşmektedir. Nitekim Halifenin daha önce Ebu Ubeyde'ye emrettiği askerlerin daha yüksek ve havadar bir yere çıkarılması emrini uygulayan Amr b.el-As daha fazla askerin ölmesini engellediği gibi hastalığın sonlanmasını da sağlamıştır.

Hz. Peygamber tâun ile ilgili olarak: “Şayet bir yerde tâun hastalığı olduğunu işitirseniz oraya girmeyin. Bir yerde tâun hastalığı çıkarsa ve siz orada bulunursanız tâundan kaçarak oradan çıkmayın.” buyurmuştur. Modern tıbbın salgın hastalıklar karşısında alınacak tedbirler arasında zikrettiği karantina uygulaması, Hz. Peygamber tarafından bin dört yüz yıl öncesinden tavsiye edilmiştir. Hadis doğrultusunda tâun bölgesinde bulunan insanların yerlerini terk etmemesi ve sağlıklı kişilerin de tâunun bulunduğu yere girmemesi salgının yayılmasını engelleyerek zararlarını minimize etmiştir.

Tâun salgınının önemli sonuçlarından birisi de yaşanan asker kayıpları nedeniyle İslam'ın yayılmasının sekteye uğramasıdır. Diğer taraftan Müslümanların yaşadığı asker kayıpları Bizans'ı yeniden Suriye'yi ele geçirme noktasında cesaretlendirmişse de gerek hastalığın şiddeti gerekse Hz. Ömer'in aldığı askeri tedbirler buna engel olmuştur. Halife vefat eden askerlerin yerlerine Suriye'nin diğer bölgelerinden getirdiği askerleri yerleştirerek durumun kısa sürede eski haline dönmelerini sağlamıştır.

Tâun sebebiyle tarımsal üretimde düşüş yaşanmış ve insanlar açlık tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Hz. Ömer diğer eyaletlerden Suriye'ye yiyecek maddesi gönderilmesini sağlayarak hem insanların gıda ihtiyacını sağlamış hem de gıda fiyatlarının salgın nedeniyle aşırı derece de artmasının önüne geçmiştir. Halife'nin halkın temel gıda ihtiyaçlarını karşılayıncaya kadar süt, yoğurt, tereyağı ve et gibi gıdaları tüketmemeye yemin etmesi ise bir yönetici olarak halka bakış açısını ve yöneticilik algısını ortaya koyması bakımından son derece mühimdir.

Hz. Ömer tâun ortadan kalkmasından sonra Suriye'ye giderek salgının sonuçlarını yerinde görmüş ve gözlemleri neticesinde tedbirler almıştır. Hz. Ömer'in uygulamaları arasında ortada kalan malların varislerini tespit ettirmesi, varislerin de ölmesi durumunda ise onların varislerini tespit ettirerek miras taksiminde bulunması halifenin adalet noktasında ulaştığı noktayı göstermektedir. Halifenin buradaki iç-

tihadı aynı zamanda uzun yıllar boyunca adli makamları meşgul edecek davaların da önüne geçmiştir.

Amvas Tâunu'nun belki de en önemli sonucu politik alanda etkisini göstermiştir. Hz. Ömer tarafından halifelige layık görülen Ebu Ubeyde'nin tâun salgınında hayatını kaybetmesi ileride göreve gelecek halifeleri doğrudan etkilemiştir. Öte yandan Yezid b. Ebu Süfyan'ın vefatından sonra yerine Suriye valiliğine kardeşi Muaviye b. Ebu Süfyan'ın getirilmesi de tarihin seyrini değiştiren gelişmelerden biri olmuştur. Yaklaşık yirmi yıl boyunca Suriye'de valilik görevinde bulunan Muaviye, valilikte geçirdiği askeri, politik ve ekonomik anlamda iyi şekilde değerlendirmiş ve Hz. Ali'nin hilafeti döneminde O'nun karşısına çıkacak kadar güçlenmiştir. Hz. Ali ile girdiği hilafet mücadelesi sonucunda ise İslam tarihinin seyri değiştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulhamit, Araybi Muhammed. *el-İstiraticiyetü'l-İttisaliyye li Ömer ibnü'l Hattab fi İdareti'l-ezemet*. Yüksek Lisans, et-Tahir Mevlai, 2016.
- Abdullah, Remzi İbrahim. "Amvas Taunu". *Tikrit Üniversitesi İlmi Dergisi* 20/1 (2012): 287-311.
- Ahmed b. Hanbel - Şuayib el-Arneut. *Müsned*. 2. Bs, 50 Cilt. Müessesetu'r-risale, 1999.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 2 Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. 11. Bs, 4 Cilt. İstanbul: Ensar, 2014.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-. *Fütûhu'l-Bûldân*. Beyrut: Derve ve Mektebetü'l-hilal, t.y.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevzi, Ebü'l Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 1. Bs, 19 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1992.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-. *et-Tıbbu'n Nebevi*. Thk. Abdulhalık Adülgani. Beyrut: Darü'l Fikir, t.y.
- Dımaşkî, Ebü Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-. *Tarih'ü Ebi Züra ed-Dımaşki*. Thk. Şukrullah Nimetullahi Kavceni. Dımaşk: Mecmeul Luğati'l-Arabiyye, t.y.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, (. *Sünenu Ebi Dâvud*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Yale, Kâdi Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ'. *el-Ahkâmüs-Sultâniyye*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l İlmiyye, 2000.
- el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisi. *el-Bedü ve't-Tarih*. Bursaid: Mektebetü'l sekafeti diniye, t.y.
- Esbahani, Abdurrahman ibn Mende el-Abdi el-. *el-Mustahrac min Kutubi el-nas lit-tezkira*. Thk. Amir Hasan Sabri el-Temimi. Bahreyn: Vezaratü'l adl vaşşunu'l İslamiye, t.y.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. 5. Bs. İstanbul: İFAV, 2014.
- Fayda, Mustafa. "Cerîb". TDV. 402. İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 1993.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. 1. Bs. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.

- Feyruzabadi, Mecmdüddin Muhammed b. Yakub el-. *el-Kamusü'l Muhit*. 8. Bs. Beyrut: Müessesetü'l-risale, 2005.
- Genç, Özlem. “Kara Ölüm: 1348 Veba Salgını ve Ortaçağ Avrupa’sına Etkileri”. *Tarih Okulu* 10 (Ağustos 2011): 123-150.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hibetullâh b. Abdullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. Thk. Muhibbuddin Ebi Said Ömer. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l- Fikir, 1995.
- İbn Hacer, Şihabuddin el kinani el-Askalani. , *el-İsabe fi temizi es-Sahabe*. Kilkde, 1853.
- İbn Haldun, Abdurrahman İbn Muhammed. *Divanü'l el-Mubteda ve'l haber fi Tarihi'l Arab ve'l Berber*. Thk. Halil Şahade. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1988.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir el-Kureyşi ed-Dımeşki. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 1. Bs, 21 Cilt. Dâru Hicre, 1998.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrem b. Ali. *Lisanu'l-Arab*. 3. Bs, 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadir, t.y.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Trc. Aadan Demircan. 2. Bs, 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dımaşkî. *el-Menhelü'r-reviyyu fi't-tıbbi'n-nebevi*. Thk. el-Hafız Aziz Beg. 1. Bs. Riyad: Dar'alemu'l-Kütub, 1995.
- İbnü'l Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fit-Târih*. Thk. Abdullah el-Kazi. 2. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l-ilmıyye, 1994.
- İbnü'l Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Esedü'l-ğabe fi Marifeti's-sahabe*. Thk. Ali Muhammed Muavvid - ve Avil Ahmed Abdülmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Kutubi'l İlmiyye, t.y.
- Kallek, Cengiz. “Kıst”. *TDV*. 503-504. İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 2002.
- Kastalani, Ahmed b. Muhammed b. Abdilmelik el-. *İrşadü's-sêri li-şerhi sahihi'l Buhari*. 7. Bs. Mısır: el-Matbaa el-Kübra el-Emiriyye, 1905.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Numani, Allame Şibli. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*. Trc. Talip Yaşar Alp. 2. Bs. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- “Plague”. *World Healt Organization*. 22 Kasım 2019. www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/plague.
- Sallâbi, Ali Muhammed. *İkinci Halife Hz. Ömer Hayatı-Şahsiyeti-Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Ömer*. Ankara: TDV Yayınları, t.y.
- Seğani, Raziyyuddin el-Hasan b. Muhammed b. Haydar el-Advi es-. *el-Ubabu ez-Zahir ve'l-lübabu el-fehir*. t.y.
- Sellâm, Ebu Ubeyd Kâsım. *Kitâbü'l-Emval İlk Dönem Ekonomi Yönetimi*. Trc. Cemaleddin Saylık. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Selmani, Abdullah Taha Abdullah Nasır es-. *Ezmetu Amue'r-ramade el- İktisadiye*. Musul: Külliyyetü'l Terbiye, 2010.
- Suyûtî, Celâleddin. *Halifeler Tarihi*. Trc. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.

- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. 11 Cilt. Beyrut: Darü't-turas, 1967.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Târîhu't Taberî*. Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. 12 Cilt. Kahire: Daru'l-maarif bi Mısır, t.y.
- Temmavi, Muhammed. *Hız. Ömer ve Modern Sistemler*. Trc. Muhammed Vesin Taylan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2004.
- Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-. *Fütuhu's-Şam*. t.y.
- Varlık, Nükhet. "Tâun". *TDV*. 175-177. İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 2011.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Der Sadir, t.y.
- Yasin, Necmen. *et-Tarihü'l İktisadi li Asrîr-rişaleti ver-Raşidin*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l İlmiyye, 1971.
- Yıldırım, Nuran. "Salgınlar". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 114-115. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *et-Tıbbu'n Nebevi*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 1. Bs. Derun Nefeis, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşer Avvad Maruf. 1. Bs, 6 Cilt. Dar el-Garb el-İslami, 2003.