



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TAŞKÖPRİZÂDE’NİN ŞİFA RİSALESİ’NDE
SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE
TEVEKKÜL VE TEDBİR ANLAYIŞI**

Yüksek Lisans Tezi

AYHAN SAVAŞ

İZMİR-2023

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TAŞKÖPRİZÂDE'NİN ŞİFA RİSALESİ'NDE
SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE
TEVEKKÜL VE TEDBİR ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

AYHAN SAVAŞ

DANIŞMAN: PROF. DR. İBRAHİM KAPLAN

İZMİR-2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Taşköprüzâde'nin Şifa Risalesi'nde Salgın Hastalıklarla Mücadelede Tevekkül ve Tedbir Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25.07.2023

Ayhan SAVAŞ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

TAŞKÖPRİZÂDE’NİN ŞİFA RİSALESİ’NDE SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE TEVEKKÜL VE TEDBİR ANLAYIŞI

Ayhan SAVAŞ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Bu çalışmada Taşkoprîzâde Ahmed Efendi’nin (ö. 986/1561) Şifa Risalesi’nde ele aldığı salgın hastalıklar ve salgın hastalıklarla mücadelede tevekkül anlayışı ve zamanının tedavi yöntemlerini kelamî bakış açısıyla incelemeye çalıştık. Her ne kadar tevekkül denince ilk olarak tasavvuf, tedavi denince tıp ilmi akla gelse de konunun itikad, dolayısıyla kelam ilmini ilgilendiren bir yönünün olduğu aşıkardır. Böylesi bir çalışma ile henüz hakkında yeterli çalışma olmayan Şifa Risalesi’ni tanıtarak, bu risale örneğinden hareketle salgın hastalıkların, depremler ve sel felaketlerinin çokça yaşandığı ve büyük yıkımlara sebep olduğu zamanımızda inanan bireylerin itikadî açıdan istikamet üzere kalmalarının ana ilkesi olan Fâil-i Muhtâr inancını gündeme taşımayı amaçlamaktayız.

Çalışma, insan ve toplum davranışlarını inceleme konusu yapan, olay ve olguları gerçekçi bir ortamda bütüncül bir şekilde incelemeyi esas alan nitel araştırma yöntemi kullanılarak yapıldı. Çalışma temelde tek esere dayandığından gerekli görüldüğünde başvurulmuş eserler de çalışmanın başında toplanabildiğinden çalışma belgesel (dokümana dayalı) veri toplama şekliyle gerçekleştirildi.

Çalışmada öncelikle problem alanlarının tespiti yapıldı. Daha sonra Taşkoprîzâde’nin Şifa adlı risalesi esas alınarak; bulaşıcılık, bulaşıcılığın ilk kaynağı, bulaşıcılıkla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi gibi konular ele alındı. Salgın hastalıkların sebepleri ve maddî tedavi yöntemleri üzerinde durulduktan sonra bir kelam problemi olarak salgın hastalıklar değerlendirme konusu yapıldı. Son bölümde

ise Taşköprizâde'nin salgın hastalıklarla mücadelede dua ve tevekkül anlayışı ortaya konularak güncel problemler bağlamında değerlendirmeler yapıldı.

Sonuç olarak literatürde tıp eseri olarak zikredilen, içerdiği kavramlar açısından tasavvufun alanına girdiği söylenebilecek, tartıştığı konular açısından hadis ve tefsir alanlarına girdiği düşünülecek olan Şifa Risalesi'ni kelimî açıdan ele almaya çalıştık. Çünkü birbirinden bağımsız düşünülemeyen İslâmî ilimlerin öncelikli maksadının bid'atlardan uzak bir itikadı temellendirmek ve bu itikada paralel bir yaşam sürecini bina etmek olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Taşköprizâde, Şifa, Tâûn, Salgın Hastalıklar, Tevekkül, Tedbir.

ABSTRACT

Master's Thesis

**Taşköprîzâde's Healing Book in The Fight Against Epidemic Diseases and The
Understanding of Precaution**

Ayhan SAVAŞ

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islâmic Sciences

In this study, we tried to examine the understanding of tawekkul in the time of epidemic diseases and the treatment methods of the time of Taşköprîzâde, the most famous member of the Ottoman ulema families, Taşköprîzâde Ahmed Efendi (d. 986/1561), in his Şifa Risalesi. Although Sufism comes to mind when it comes to tawekkul and medical science comes to mind when it comes to treatment, the fact that the subject is related to the science of the word due to the creed is emphasized in the introduction of the treatise from Taşköprîzâde's own language without the need to read between the lines. The aim of the study is to bring to the agenda the belief in Fâil-i Muhtâr, which is the main principle of keeping believers in the direction of the creed in our time when epidemic diseases, earthquakes and flood disasters are experienced a lot and cause great destruction, in parallel with the “Şifa Risalesi”, which has not yet come to light and about which there is not enough study.

The study was conducted using the qualitative research method, which is an anti-positivist approach based on making sense of reality in the context in which it is located, with knowledge and experiences by its nature. Since the subject under consideration was not based on experiment, it was not possible to conduct a quantitative, researcher-independent study. Since the study was basically based on a single work, the works consulted when deemed necessary could be collected at the beginning of the study, so the study was carried out with the form of documentary (document-based) data collection. Since the study is aimed at solving a problem,

improving and improving a situation, it is in the class of applied research in terms of purpose.

As a result, we tried to consider the Şifa Risalesi, which is mentioned as a medical work in the literature, which can be said to be in the field of Sufism in terms of the concepts it contains, and which can be thought to fall into the fields of hadith and tafsir in terms of the topics it discusses. Because it can be said that the primary purpose of İslâmic sciences, which cannot be considered independently of each other, is to base a belief far from bid'ats and to build a life process compatible with their faith on it.

Keywords: Taşköprîzâde, Healing, Tâûn, Epidemic Diseases, Tawekkul, Precaution.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
ÖN SÖZ.....	x
GİRİŞ	1
1. PROBLEME GENEL BAKIŞ	1
1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi	3
2. TAŞKÖPRİZÂDE VE ŞİFA ADLI RİSALESİ.....	4
2.1. Taşkoprîzâde ve Kalam Tarihindeki Yeri	4
2.2. Taşkoprîzâde'nin Şifa Adlı Risalesi.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM	11
SALGIN HASTALIKLAR (TÂÛN), SEBEPLERİ VE TEDAVİ	
YÖNTEMLERİ.....	11
1. BULAŞICILIK VE SALGIN HASTALIKLAR.....	11
1.1. Bulaşıcılık ve Tâûn	11
1.2. Salgın Hastalıklar (Tâûn) ile İlgili Rivayetler	14
1.2.1. Bulaşıcılığın Varlığına Delalet Eden Rivayetler	14
1.2.2. Cüzzamla ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirmesi	16
1.2.3. “Bulaşıcılık Yoktur” Rivayetinin Değerlendirilmesi.....	20
1.2.4. Bulaşıcı Hastalıkların Fazileti Hakkında Rivayetler	24
1.3. Müslüman Topraklarında Tâûn	26
2. BULAŞICI HASTALIKLARIN SEBEPLERİ.....	27

2.1.	Manevî Sebepler	27
2.2.	Maddî Sebepler	34
2.3.	Manevî ve Maddî Sebeplere Dair Değerlendirme	35
3.	BULAŞICI HASTALIKLARIN TEDAVİSİ	38
3.1.	Maddî Tedavi Yöntemleri	39
3.2.	Manevî Tedavi Yöntemleri.....	42
4.	BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK SALGIN HASTALIKLAR.....	54
4.1.	Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Salgın Hastalıklar	55
4.2.	İlâhî Fiiller, İnsan Fiilleri ve Kötülük Problemi Bağlamında Salgın Hastalıklar	57

İKİNCİ BÖLÜM.....63

SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE DUA VE TEVEKKÜL.....63

1.	SALGIN HASTALIKLARI ÖNLEME VE ŞİFA İÇİN DUA.....	63
1.1.	Kadere İman Bağlamında Şifa İçin Dua.....	63
1.2.	Duanın Kabulü İçin Gerekli Şartlar ve Dua Adabı	67
1.3.	Şifa Olarak Kur'ân-ı Kerîm ve Esmâ-i Hüsnâ.....	73
1.4.	Şifa İçin Dua Örnekleri ve Uygulamaları.....	78
1.5.	Vefk İlmine Dair Birkaç Mesele.....	82
2.	SALGIN HASTALIKLARLA BAŞA ÇIKMADA TEVEKKÜL.....	83
2.1.	Tevekkülün Anlam Alanı ve Mertebeleri.....	84
2.1.1.	Med'uv ve Gayrı Med'uv Tevekkül	87
2.1.2.	Avam ve Havâsın Tevekkülü	89
2.1.3.	Şeriat, Vera ve Tevekkül.....	90
2.1.4.	Tevekkülün Mertebeleri.....	91
2.2.	Rızık Hususunda Tevekkül.....	93
2.3.	Tedavi-Tevekkül İlişkisine Farklı Yaklaşımlar	103
2.3.1.	Şifa İçin Tedaviyi Gerekli/Üstün Gören Anlayışlar ve Delilleri.....	103
2.3.2.	Şifa İçin Tedaviyi Terk Etmeyi Üstün Gören Anlayışlar ve Delilleri	107

2.3.3. Şifa İçin Tevekkül Konusundaki Farklı Görüşlerin Uzlaştırılması	109
2.4. Tevekkül Bağlamında Salgın Hastalıklarla Mücadelede İzolasyon.....	110
2.4.1. İzolasyonu Gerekli Görenlerin Delilleri (Sabır Tavsiyesi)	113
2.4.2. İzolasyonu Gerekli Görmeyenlerin Delilleri (Tedbir Tavsiyesi)	119
2.4.3. İzolasyon Konusundaki Farklı Görüşlerin Uzlaştırılması.....	123
SONUÇ.....	131
KAYNAKÇA.....	135



ÖN SÖZ

İnsan hayatının kaçınılmaz gerçeklerinden biri olan salgın hastalıklar ve beraberinde getirdiği ağır kayıplar inanan ve inanmayan her bireyin yaşamında unutamayacağı izler bırakmaktadır. Tevekkül, tedbir, hastalık, tedavi, şifa, dua, kader, irade, ecel vb. kavramları, inanan kişinin hayatında sıklıkla kullandığı ancak üzerinde yeterince düşünmeye fırsat bulamadığı sözcükler olduğunu müşahade etmekteyiz. Bu kavramları musibet zamanlarında yeniden anlamlandırma ihtiyacı hissedilmektedir. Ayrıca bu kavramlar kişinin gerçekte neye inandığını ve neye göre yaşadığını tekrar gözden geçirdiği zaman dilimlerinin güçlü kelimeleridir.

Her olanın takdir edenden bağımsız vukua gelemediği dünyamızda başa gelen salgın hastalıklar ve umumî felaketler yaşandığı aşıkardır. Biz de bu durumlar karşısında inanan kişi nasıl bir tavır takınmalıdır; bunun yanında özgür iradesiyle yapıp-ettiklerinden sorumlu tutulan insanın yapabileceklerinin sınırı nedir; yapmak ve yapmamak, tedbir ve tevekkül arasında sonuca tesir açısından nasıl bir bağıntı vardır; bu hususta mükellefin mesuliyeti nedir gibi sorulara Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin, henüz hakkında doyurucu bir çalışmaya rastlayamadığımız, asıl adı *Risâletü's-şifâ' fi edvâ'i'l-vebâ* (Risâletü's-Şifâ) olan risalesi bağlamında cevap aramaya çalıştık.

Genel manada içerik ve düzenine sadık kaldığımız bazen de tasarrufta bulunduğumuz risalenin temel konusu olan tâûn/veba hastalığını dolayısıyla salgın hastalıkları çalışmamızın birinci bölümünde ele almaya çalıştık. Bulaşıcılığın ne olduğu ve varlığı, ilk kaynağı, sebepleri, tedavi yöntemleri ve kötülük problemi bağlamında salgın hastalıkların konumu bu bölümde üzerinde durduğumuz konular oldu. Çok yönlü bir Osmanlı âlimi olan Taşköprizâde birçok ilim dalında eser vermiş ve bu ilimlerin birbiriyle olan bağlantılarını güçlü bir şekilde kurmuştur. İncelediğimiz eserde konu çok yönlü olarak ele alınmakta bazen hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf, kelam bazen de bu ilimlerin usulleriyle ilgili olarak ele alınmaktadır. Ancak müellifimizin de sürekli vurguladığı ve risaleyi kaleme alma sebebi, aslu'l usul olan itikadı muhafaza olduğundan bir kelam araştırmasına konu olmuştur.

Öncelikli olarak tasavvuf, ahlak ve tıp kavramları olan tevekkül, dua, izolasyon gibi terimleri ele aldığımız ikinci bölümde bu uygulamaların salgın

hastalıklarla mücadeledeki etkilerini değerlendirmeye alıştığ. Risalede yer verilen, şifa için başvurulan dua, rukye, nüşre, vefk gibi uygulamaları ve kaderle olan ilişkisini ele aldıktan sonra konumuzun medarı olan tevekkül anlayışını, rızık ve tedavi konularındaki tevekkülün farklı yönlerini, salgın hastalık zamanında uygulanan izolasyona uymanın ya da uymamanın itikadî açıdan ortaya çıkardığı sonuçları merkeze aldık. Böylece kelim kitaplarında pek görmeye alışık olmadığımız bu kavramların temelde inanç dünyamızla ilgili olduğuna dikkat çekmeye çalıştığımız bu çalışmamızın kelim ile diğer ilimler arasında kurulacak bağlantıya mütevazı bir katkı olmasını niyaz ediyoruz.

Çalışma boyunca desteğini, tecrübesini, bilgi birikimini ve ilgisini bir an olsun esirgemeyen, çalışmanın nihayete ermeyeceği hususunda düşülen o ümitsizlik anlarında samimiyetiyle zihnime can suyu döken ve yapılması gerekeni yapmaya kılavuzlayan kıymetli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim KAPLAN'a, beni çalışma konusu edindiğimiz risaleyle ve risalet ahlakıyla buluşturan kıymetli hocam Hüseyin ÖRESİN'e, maddî ve manevî anlamda her an yanımda olan ailemin her bir ferdine teşekkürü bir borç bilirim. Bütün hamdler Müsebbibü'l Esbâb olan Allah Teâlâ'yadır.

Ayhan SAVAŞ

İzmir-2023

GİRİŞ

1. PROBLEME GENEL BAKIŞ

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada, öncelikle Taşköprizâde'nin Şifa Risalesi'ni kelam araştırmacılarının dikkatine sunarak tanıtmayı amaçlamaktayız. Bu bağlamda günümüzde de etkisini sürdüren salgın hastalıklar bağlamında, hastalık bela ve musibetlerle başa çıkmada farklı bakış açılarını, tevekkül ve tedbir ilişkisine yaklaşım tarzlarını Taşköprizâde'nin Şifa Risalesi örneğinde değerlendirmeyi amaç edinmekteyiz. Böylece bir Müslüman'ın zihin ve amel dünyasını inşada tevekkül ve tedbir kavramlarının etkisini, Taşköprizâde'nin anlam dünyasında bu kavramların nasıl değerlendirildiğini tespit ederek kelam araştırmalarına katkı sağlamayı hedeflemekteyiz.

Ele aldığımız konu her ne kadar tıp alanını ilgilendirse de dinî alanı ilgilendiren bir özelliğe de sahiptir. Bu özelliğiyle çalışmamızın güncel dinî-toplumsal problemlerle yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira salgın hastalıkların, inanç alanını ilgilendiren bir konu olarak kader, ta'dil-tecvir (adalet ve zulüm), hikmet-sefeh, belâ ve musibetler, dolayısıyla da hayır-şer ya da kötülük problemi başlıkları altında hemen hemen her dönemde tartışma konusu yapıldığını görüyoruz. Nitekim yakın zamanlara kadar bütün dünyayı derinden sarsan, birçok insanın ölümüne sebep olan Covid-19 salgını yukarıda saydığımız konuların güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Kaldı ki Covid-19 mağduru olan insanların bu salgından psikolojik açıdan etkilenip etkilenmediği, dinî açıdan nasıl bir değişim yaşandığı ve bu değişimin sosyo-demografik açıdan katılımcıların özelliklerine ne gibi etkileri olduğunu ortaya koymak amacıyla yapılan bir araştırmaya göre, katılımcıların çoğunluğu yaşanan salgını ilahî ceza veya imtihan olarak değerlendirmektedir. Aynı araştırmada salgına ilahî anlam yükleyen katılımcıların

büyük bir kısmının dinî hassasiyetlerinin yüksek olduğu ve insanların kendi takatlarını aşan durumları ilahî müdâhale olarak değerlendirmeleri dikkat çekicidir.¹ İnceleme konusu yaptığımız Şifa adlı risalede Taşköprîzâde, musibetler karşısında ümmetin itikadını uçlara gitmekten korumak için bu risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir. O halde Taşköprîzâde'nin bu meseleyi dinî bir mesele olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda çalışmamız kelimeler araştırmaları için ayrı bir öneme sahiptir.

1.2. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Taşköprîzâde'nin Şifa Risalesi tetkik edilerek müellifin tevekkül ve tedbir kavramlarını nasıl ele aldığı, o zamanın salgın hastalığı olan tâûn ve veba ile mücadele için sunduğu teklifler bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Sözü edilen eser hakkında kelimeler yöntemini esas alan bir çalışma bulunmamaktadır. Melvin-Koushki, "Taşköprîzâde'de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine" isimli makalesinde daha çok hurûfî tedavi yöntemleri üzerinde durmuştur. Ayrıca Taşköprîzâde'nin sözü edilen risalesine Müstakim Arıcı tarafından yazılan "İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Tâûn/Veba Risaleleri Literatürü"² isimli makalede de kısaca değinilmiştir. Dolayısıyla başta hayır-şer, tevekkül ve tedbir gibi kaderle bağlantılı pek çok konunun ele alındığı eserin tetkik edilmesi kelimeler araştırmalarına katkı sağlayacaktır. Eserde takip edildiği üzere tevekkül ve dereceleri, tevekkül hakkında farklı mülâhaza sahiplerinin görüşleri değerlendirilecek, tedbir ve tevekkül arasındaki ilişki tartışılacaktır. Salgın hastalıklara karşı alınacak tedbirleri cismanî ve ruhanî olmak üzere ikiye ayıran müellifin naklettiği tecrübe ve tavsiyeler kelimeler yöntemiyle değerlendirilecektir. Çalışmamızda Taşköprîzâde'nin Şifa Risalesi esas alındığından bu eserde tartışılan konuların dışına çıkmayacaktır. Bununla birlikte, gerekli görüldüğünde müellifin görüşlerini daha iyi değerlendirebilme adına diğer eserlerine de başvurulacaktır.

¹ Mehmet Emin Kalgı, "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma", *Marife*, 21/1, Yaz 2021, s. 146; Ayrıca bkz. İsmail Bulut-Ahmet Koç, "Covid-19 Salgını İnanç İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1, s. 281-312.

² Mustakim Arıcı, "İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Taun/Veba Risaleleri Literatürü", *Nazariyat* 7/1 (Nisan 2021): 93-148.

Konu her ne kadar tıp alanını ilgilendiriyor gibi görünse de müellifin eserini “itikatları hususunda bütün Müslümanlara bir fayda olması ve bu musibet karşısında ümmetin itikadını uçlara gitmekten korumak için kaleme aldığını” ifadesi etmesi meselenin kelamî kapsamda incelenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Çalışmamızda cismanî tedbirlere eserde yer verildiği kadarıyla temas edilip tevekkül ve tedbirin itikadî boyutları ve dolaylı olarak bu kapsama giren konu ve kavramlar ele alınacaktır.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma, yapısı gereği sosyal bilimler araştırma yöntemlerinden biri olan ve sosyal olguları buldukları tarih ve yapı içerisinde analize tabi tutmayı amaçlayan nitel araştırma yöntemi kullanılarak yapılacaktır. Doküman toplama çerçevesinde ise ele alınan olgu ve kavramların tarih içerisinde nasıl anlamlandırıldığı ve anlam alanının hangi perspektifte değerlendirildiğinin ortaya çıkarılmasını amaçlayan veri toplama ve analiz yöntemi takip edilecektir. Çalışma, yaşanan bir sorunu çözme, bir durumu iyileştirme ve geliştirmeye yönelik olduğundan amaç yönüyle uygulamalı araştırmalar sınıfında görülebilir.

Müellifin diğer eserlerinde konuyu nasıl ele aldığı, mensubu olduğu kelâm ekolüyle uygunluğu, fikir değişikliklerinin olup olmadığı, toplanan verilerin analizi sonucunda tümevarımsal bir metotla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızda hem kavramsal sürece hem de bu süreçteki olaylara arka planlarını göz ardı etmeden değinmeye çalışacağız. Çalışmamızda bilimsel esaslar doğrultusunda hareket edip; dönemin siyasî ve sosyokültürel yapısı ve kişilikler üzerinde bıraktığı etkilerini deskriptif olarak ele alacak ve tarafsız bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızda şekli açıdan İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün hazırlamış olduğu “Tez Yazım Kılavuzu” esas alınacaktır.

Her bilim dalında olduğu gibi Kelam Bilim Dalı'nda yapılacak çalışmalarda da uyulması gereken alanın kendine has bir takım metot ve teknikleri olduğu müsellemidir. Çalışmamızda birinci derece kaynaklara başvurma, fikir-hadise ilişkisini kurma ve menkulde makulu araştırma vb. teknikler ışığında hareket

edilecek, yargılayan, dışlayan ya da onaylayan bir üsluptan kaçınarak alanın maksatları dışında kalan yaklaşımlardan uzak durulacaktır.

2. TAŞKÖPRİZÂDE VE ŞİFA ADLI RİSALESİ

2.1. Taşkoprîzâde ve Kelam Tarihindeki Yeri

Osmanlı ulemâ ailelerinden Taşkoprîzâdeler'in en meşhur üyesi olan Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, h.901/1495 senesinde Bursa'da dünyaya geldi. Asıl adı Ahmet b. Mustafa b. Halil olan Taşkoprîzâde, Kanuni Sultan Süleyman zamanında yetmiş Türk âlimlerinin ileri gelen simalarından biri olarak kabul edilir. Birçok Osmanlı meşayih ve ulemanın hayatlarını içeren eş-Şakâiku'n-nu'maniye ve ilimleri sınıflandırdığı *Miftahü's-saade* adlı eserleri başta olmak üzere hazırlamış olduğu pek çok eseriyle Osmanlı bilim tarihinde ayrıcalıklı bir yeri olan Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, kendi otobiyografisini kaleme alarak bu alanda Osmanlı bilim tarihinde bir ilke imza atmıştır.³ Onun otobiyografisi sayesinde bir Osmanlı âliminin öğrenim hayatı ve hocalık döneminin önemli merhalelerini takip mümkün olabilmektedir. Bu özelliğiyle onun otobiyografisi eğitimi, müderrislik ve kadılığı etrafında dönen ilmî hayatının bir özeti mahiyetindedir.⁴ Taşkoprîzâde, otobiyografisinde gösterdiği yüksek öngörüsüyle hem hayatı hakkında meydana gelebilecek ihtilafların önüne geçmiş hem de tarihe mâl olan bir âlimin kendi döneminde hangi ilim aşamalarından geçtiğini gözler önüne sermiştir. Osmanlı dönemi âlimlerinin ve şeyhlerinin biyografilerini kaleme alan Taşkoprîzâde kendini de bu ulemâ arasına dâhil edip etmeme de yaşadığı tereddüdü şöyle dile getiriyor;

“Her şeyin sahibi ve her şeyi bilen Allah'ın yardımıyla, önde gelen âlimlerin hâlleri ve büyük şeyhlerin menkıbelerine dair anlattıklarımın sonuna geldim. Şimdi bu büyük insanların gibi, bu meraklı kulun da kendi hayatını anlatma zamanı geldi. Ancak kusurlarım bu maksadımı yerine getirmeme engel oldu. Başlamakla bırakmak arasında gidip geldim. Bu şekilde tereddüt yaşarken içimde başlama isteği daha ağır

³ Mehmet İpşirli, “Bir İstanbul Kadısının ve Âliminin Kendi Kaleminden Biyografisi: Taşkoprîzâde İsameddin Ahmed Efendi”, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Eğitim, Bilim ve Teknoloji*, Cilt 9, 2015, s. 79.

⁴ Ahmet Topal, “Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazım Geleneği: Taşkoprîzâde Örneği”, *Universal Journal of Theology*, 6/1, Haziran 2021, s. 188.

*bastı. “Efendilerin huzurunda hizmetçilerin de anılması gerekir.” sözüne istinaden, yüce ve güçlü olan Allah’a dayanarak yazmaya başladım. Kalem korku vadilerinde kayarken kâğıt da utanç ve hayâ içinde yutkunuyordu.”*⁵

Bu tevazu ve samimiyet dolu girişten sonra, rahmetli babasının Bursa’dan Ankara’ya yaptığı yolculuk sırasında rüyasında gördüğü güzel yüzlü yaşlı birinin “Gözün aydın olsun, bir oğlun olacak. Doğduğunda ona Ahmed adını koy.” dediğini babasından rivayet eder.

Yedi yaşındayken Ankara’ya taşınıp, orada Kur’ân okumaya başlayan Taşköprizâde’ye babası tarafından lakap olarak “İsâmüddin”, “Ebü’l-Hayr” da künye olarak verir. Kur’ân’ı hatmeden ve sonrasında Bursa’ya giden Taşköprizâde, burada babası Muslihuddin Efendi’den Arapça dersleri alır. Daha sonra İstanbul’a giden babası onu Yetim lakabıyla meşhur Alâeddin Efendi’ye gönderir.⁶

Kardeşiyle birlikte Yetim Efendi’den sarf ve nahve dair birçok eser okur ve ezberlerler. Amcasının Bursa’ya gelmesiyle eğitimine onda devam ederler ancak bir süre sonra kardeşi vefat eder. Amcasından Arapça alet ilimlerin yanı sıra mantık alanında birkaç eser okur.⁷

O sırada babası İstanbul’dan Bursa şehrine döner ve sonrasında Amasya’daki Hüseyniye Medresesi’ne müderris olur. Amasya’ya vardıklarında eğitimine babasıyla devam eder ve ondan akait ve kelama dair birçok eser okur. Sonunda babası, “Ben, bana düşen babalık görevimi yerine getirdim. Bundan sonrası sana kalıyor.” der ve bir daha ona hiçbir şey okutmaz. Taşköprizâde bu kez ilim yolculuğuna dayısının riyasetinde kelim alanında okudukları haşiye türü eserlerle devam eder. Daha sonra farklı alimlerden kelim, tefsir, astronomi, hadis, cedel ve hilaf alanlarına dair eserler okur.⁸ Bu tahsil hayatının sonunda içlerinde babasının da olduğu birçok alim tefsir, hadis ve diğer ilimlerde ona icâzet verir.⁹

Tahsilinin ardından ilk olarak 931/1524 yılında Dimetoka Medresesi’nde göreve başlar. Orada iki yıl kadar yaptığı görevin ardından İstanbul’daki Hacı

⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, (haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 850.

⁶ Taşköprizâde, *eş-Şakâ’ik*, s. 852.

⁷ Taşköprizâde, *eş-Şakâ’ik*, s. 852.

⁸ Taşköprizâde, *eş-Şakâ’ik*, s. 854.

⁹ Taşköprizâde, *eş-Şakâ’ik*, s. 856.

Hasanzâde Medresesi'nde müderris olur Babasının ölümünden sonra 936/1529 yılında Üsküp İshâkıye Medresesi'nde müderris olur ve Üsküp'e göçer. Altı yıl kadar görev yaptığı bu medreseden tekrar İstanbul'a döner ve ilk olarak Kalenderhâne Medresesi'nde bir yıl sonra da Vezir Mustafa Paşa Medresesine geçer. Müderrislik yapmış olduğu bu yerlerde çoğunlukla belagat, kelim, fıkıh ve ferâize dair eserler okutur.¹⁰

945/1538 yılında Edirne'deki Çifte Medreselerin birinde, daha sonra aynı yıl Semân medreselerinin birinde, yaklaşık altı yıl sonra da yine Edirne'deki Sultan Bayezid Han Medresesi'nde müderris olur. Bu medreselerde önceki eserlerden farklı olarak hadis ve tefsir eserleri de okutmaya başlar. Müderrisliğin ardından 952/1545 yılında Bursa'da kadılığa başlar. İki yıl sonra Semân medreselerinin birinde müderrisliğe döner.¹¹

958/1551 yılında İstanbul'da tekrar kâdî olur. “Ah, boşa geçen ömrüm!” diyerek pişmanlıkla andığı kadılık görevi onu üzerinde çalıştığı ilmî konulardan uzaklaştırır. 961/1553 yılında gözleri rahatsızlanır. Bu rahatsızlık bir ay kadar sürer, gözlerine büyük zarar verir¹² ve artık görmez olur. Görevinden istifa edip daha önce yaptıklarından tövbe eder. Daha önce yazmış olduğu kitapları temize çekmeye çalışır. Bu esnada basur hastalığına yakalanır. Bu hastalık sebebiyle ölümünün daha da yaklaştığını ve ümidinin artık tükenmeye başladığını fark eder.¹³ 30 Receb 968'te (16 Nisan 1561) İstanbul'da vefat eder. Fâtih Camii'nde cenaze namazı kılınır ve sonrasında Fatih'teki Âşık Paşa Camii'nin hazîresinde bulunan Seyyid Velâyet Türbesi civarına defnedilir.¹⁴

Kelâm, biyografi, tefsir, fıkıh, ahlâk, mantık, ilimler tarihi, Arap dili ve edebiyatı, tıp gibi çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserlerin başında, şöhret bulmuş iki eseri olan eş-Şakaiku'n Nu'mâniyye ve Miftâhu's Saâde gelmekle birlikte tezimizde tevekkül ve tedbir anlayışını inceleyeceğimiz risalesi Risâletü'ş-şifâ' fî edvâ'i'l-vebâ da dâhil birçok konu üzerine otuz yakın da risale telif eden Taşköprizâde Ahmed

¹⁰ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, s. 856, 858.

¹¹ Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, s. 860.

¹² Taşköprizâde, *eş-Şakâ'ik*, s. 862.

¹³ Ali b. Bâlî, *el-Ikdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzîli'r-Rûm*, (haz. Suat Donuk, ed. Muhammet Hekimoğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018, s. 110.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, 40/151.

Efendi eserlerini Arapça yazmış ve büyük ölçüde şerh ve hâşiye geleneğini sürdürmüştür.¹⁵

2.2. Taşköprizâde'nin Şifa Adlı Risalesi

Risaleyi kısa bir girişten¹⁶ sonra dört matlab şeklinde ele alan müellif, meslek olarak isimlendirdiği iki başlık daha ekleyip bu husustaki sonucu vermek üzere açtığı son bölümle risalenin ana bölümünü sonlandırır. Ardından risalenin sonuna eklediği, yedi matlab ve kısa bir fasıldan oluşan tezyil ile risaleyi tamama erdirir.

Birinci Matlab: Tevekkülün manası ve mertebeleri hakkındadır.¹⁷

İkinci Matlab: Tevekkül ve tesebbübün konumu hakkındadır.¹⁸

Üçüncü Matlab: Rızık hususundaki tevekkül ile ilgili farklı düşünen iki grubun ihtilafı hakkındadır.¹⁹

Dördüncü Matlab: Bu iki grubun tedavi hususundaki tevekkül ile ilgili ihtilafı hakkındadır.²⁰

İlk Meslek: Tâûn olan yerden kaçmak yerine orada kalmayı tercih etmek gerektiğinin delilleri hakkındadır.²¹

İkinci Meslek: Tâûn olan yerden çıkmaya ve tedavi olmanın caiz olduğunu düşünenlerin delilleri ve bu delillerin önemlilerine verilen cevaplar hakkındadır.²²

Sonuç: Bu meselede gerçeğin açıklanması hususunda risalenin son sözüdür.²³

Tezyil: Yedi matlabtan oluşur.

Birinci Matlab: Tâûnun sebebi hakkındadır.²⁴

İkinci Matlab: Tâûnun kaynağı hakkındadır.²⁵

¹⁵ Yavuz, Taşköprizâde, 40/151.

¹⁶ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Risâletü'ş-şifa' fi edvâ' il-vebâ*, Kâhire: Dominik Doğu Araştırmaları Enstitüsü, env. no: 12790, ts., s. 2.

¹⁷ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 2-6.

¹⁸ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 6-8.

¹⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 8-15.

²⁰ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 15-21.

²¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 22-29.

²² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 29-33.

²³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 33-39.

²⁴ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 39-40.

²⁵ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 40-42.

Üçüncü Matlab: Doktorlara göre tâûnun sebebinin ne olduğu hakkındadır.²⁶

Dördüncü Matlab: Tâûnun bulaşıcı olması hükmünün açıklanması hakkındadır.²⁷

Beşinci Matlab: Tâûnun faziletinin beyanı hakkındadır.²⁸

Altıncı Matlab: Tâûnun kalkması için dua etmek hakkındadır.²⁹

Yedinci Matlab: Tâûnun tedavisi hakkındadır.³⁰

Fasıl: İslâm topraklarında meydana gelen tâûn salgınları hakkındadır.³¹

Müellif risaleyi yazış amacını, risalenin başında şöyle dile getirir; “Bu risaleyi itikatları hususunda bütün Müslümanlara bir fayda olması ve bu musibet karşısında ümmetin itikadını uçlara gitmekten korumak için kaleme aldım ki doğruyla yanlış seçemeyen bir grup, helâkin salgın olan yerde kalmak, kurtuluşunda oradan kaçmakla olacağını zannetmesin. Bu uçuruma onları düşüren şey aslında Fâil-i Muhtâr olanı unutmalarıdır.”³² Her ne kadar risalenin sonundaki tezyile hastalıkla mücadelede ruhanî ve cismanî yöntemleri eklemiş olsa da asli maksadının itikada yönelik olduğunu dile getirmektedir. Aynı hassasiyeti farklı iki görüş sahibi grubun delillerini zikrederken ve bu iki farklı görüş arasında tercih yaparken yahut kendi görüşünü ortaya koyarken de görmek mümkündür.

Birinci matlabta; tevekkülün manası üzerinde durulmuş ve risalenin geneline şamil olan iki farklı görüş sahibi grubun delilleri karşılaştırılıp mesele netleştirilmeye çalışılmıştır. Kişiye ve şartlara göre tevekkülün konumunun değişebileceğini vurgulayan misaller veren müellif, zıt görünen delilleri uzlaştırmaya çalışmaktadır.

İkinci matlabta; aynı iki grubun sebeplere tevessül ile tevekkül arasında kurdukları irtibat ele alınır. Sebepler, maktu’un bih (sonuca tesiri kesin görülen), mevhum (sonucun elde edilmesine pek tesiri olmayan) ve maznun (sonuca tesiri genelde tecrübe edilen) olarak üç ana başlık altında incelenmektedir. Meseleye farklı

²⁶ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 42-49.

²⁷ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 49-52.

²⁸ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 52-54.

²⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 54-56.

³⁰ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 56-101.

³¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 101-103.

³² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 2.

pencerelerden bakan bu iki grubun doğal olarak bu başlıklar altına koyduğu fiiller de hükümler de farklılık göstermektedir.

Üçüncü matlabta rızık elde etmek için çalışmayı tevekküle aykırı görmeyen grup ile kefil olunmuş rızık için çalışmanın, sebeplere sarılmanın tevekkülü bozduğunu düşünen diğer grubun ihtilafları ve bu hususta öne sürdüğü delilleri değerlendiren müellif son olarak konu hakkında kendi görüşüne yer vermektedir.

Dördüncü matlab; mezkur iki grubun tedavi olmak ile tevekkül arasındaki ilişkiyi ele alırken düştükleri ihtilafları konu alır. Buradaki ihtilafın konusu; tedaviyi terk etmek mi daha faziletli ve tevekküle uygun olan davranış biçimidir yoksa tedavi olmak yani sebeplere sarılmak mı? Müellif bu bölümü de kendi görüşünü zikrederek tamamlamaktadır.

Bu dört matlabtan sonra tâûn hastalığının olduğu yerde kalmanın ya da oradan çıkmanın hükmüyle ilgili bir bahis açılmaktadır. Önceki konularda olduğu gibi farklı görüş sahiplerinin bu hususta öne sürdükleri deliller zikredilir ve müellif tarafından değerlendirilmektedir. Müellifin meslek olarak isimlendirdiği iki başlık altında, tâûnun (salgın hastalığın) olduğu yerden çıkmanın haram olup olmadığı, çıkmak için olması gereken şartlar tartışılmakta ve risalenin son sözü olarak bu husustaki görüşünü kendi bakış açısıyla dile getirerek risalenin ana bölümünü sonlandırmaktadır.

Ancak müellif yedi matlabtan oluşan tezyil kısmıyla tâûn konusunu sebebi, ilk kaynağı, doktorlara göre sebebi, bulaşıcılık, tâûnun fazileti, cismanî ve ruhanî tedavi yöntemleri başlıklarıyla risaleyi daha da genişletir. Bu bölümlerin genelinde müellifin meseleleri maddeci bakış açısıyla bakanların tuhaf karşılayacağı biçimde ele alıyor olması dikkat çekicidir.

Birinci matlabta, tâûnun sebebi, zinanın açıktan yapılmasının cezası olarak değerlendirilmektedir. Umuma şamil olan bu cezanın sonunda her bir kişiye, niyetine göre muamele edileceğine vurgu yapılmaktadır.

İkinci matlabta tâûnun ilk olarak, helâk edilen bir topluma ceza olarak verildiği tespiti yapılmakta, bu hususta varit olan, bu cezanın bir kalıntısı olarak yeryüzünde bir şeyin kaldığı, bazen ortaya çıkıp, bazen de kaybolup gittiği rivayeti merkeze alınmaktadır.

Üçüncü matlabta, doktorlara göre tâûnun sebebi olan kötü hava koşulları üzerinde durulmaktadır. Birinci ve ikinci matlablarda hastalığın ruhanî sebeplerine bu matlabta ise cismanî boyutuna dikkat çekildikten sonra risalenin yazılış amacına uygun olarak asıl sebebin, tesir sahibinin Allah Teâlâ olduğu dikkate sunulmaktadır.

Dördüncü matlab; tâûnun bulaşıcı olma hükmünün açıklanmasına ayrılmıştır. Hastalığın bulaşıcılığı meselesi naklî ve aklî deliller ışığında tartışılır. Bulaşıcılık ile ilgili söylenenlerin, veba olan yerden havası temiz olan yere taşınma tavsiyeleri ile veba olan yerden çıkmanın yasaklandığı rivayetlerin uzlaştırma çabası olduğuna dikkat çekilmektedir.

Beşinci matlab; tâûnun fazileti hakkındadır. Bu bölümde tâûn hatalığının aslında bir azap olduğu ancak mümin için şehadet vesilesi olacağına dair rivayetlere yer verilmektedir.

Altıncı matlab; tâûnun kalkması için dua etmenin hükmü hakkındadır. Bazı âlimlerin tâûnun kalkması için dua etmeyi ve dua etmek için toplanmayı bid'at olarak gördükleri aktarılır. Ancak bu hususta dua etmenin 749 yılında meşru görmeye başlandığı nakledilmekte ve tâûnun kalkmasında etkili olacak bazı zikirler rivayet edilmektedir.

Yedinci matlab; tâûnun tedavisine ayrılmıştır. Müellif hastalığın sebeplerini ruhanî ve cismanî olarak ikiye ayırdığı gibi tedavi yöntemlerini de aynı şekilde ikiye ayırır. Cismanî tedavi yöntemleriyle başlayan bölüm daha sonraya alınan ancak asıl olarak değerlendirilen ruhanî yöntemlerle devam etmektedir. Burada üç grup altında toplanabilecek Kur'ân-ı Kerîm, bazı dualar ve esmâ-i hüsnâ kullanılarak yapılan rukye, nüşre, vefk gibi uygulamalara yer verilir. Ek kısım olmasına rağmen risalenin büyük bir bölümünü oluşturan tedavi yöntemlerinden sonra kısa bir fasıl açılmakta ve İslâm topraklarında yaşanan belli başlı tâûn salgınları zikredilerek risale hitama erdirilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SALGIN HASTALIKLAR (TÂÛN), SEBEPLERİ VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ

1. BULAŞICILIK VE SALGIN HASTALIKLAR

1.1. Bulaşıcılık ve Tâûn

Bugünün tıp literatüründe hastalık, kişinin fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan iyi halini herhangi bir sebeple kaybetmesi olarak tarif edilmektedir. Bulaşıcı hastalık ise vücuda çeşitli yollarla giren virüs, bakteri parazit veya mantar gibi küçük organizmaların sebep olduğu hastalık şeklinde tarif edilmektedir. Bu özelliğiyle bulaşıcı hastalık, herhangi bir yolla insandan insana veya hayvandan insana bulaşma niteliği taşımaktadır. Bulaşıcı hastalığın etkeni olarak bakteriler, virüsler ve parazitler sayılır. Bunlar, parazitlerin bir kısmı hariç, normal olarak gözle görülemeyen canlılardır. Bunların tespiti için mikroskoplara ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak virüsler mikroskop ile dahi görülemeyecek kadar küçük canlılardır.³³

Bulaşma yolları, doğrudan ve dolaylı olarak iki grupta ele alınır. Hastalığın kendisinde bulunduğu kaynak ve duyarlı konakçı (bir mikroorganizma ile efekte olma olasılığı olan kişi) arasında herhangi bir ara buluşma noktası olmadan meydana gelen bulaşmaya, doğrudan bulaşma denir. Buna örnek olarak kan nakli, cinsel ilişki ve cinsel öpüşme ile bulaşma verilebilir. Diğer bir bulaşma şekli olan dolaylı bulaşma ise mikroorganizmanın konakçıya hava, gıda, canlı olmayan cisimler, vektörler, su ve cerrahi aletler gibi bir aracı ile bulaşmasıdır.³⁴

Sayılan yollarla bulaşan birçok hastalık tespit edilmiştir. Bunlardan hava yoluyla bulaşan hastalıklar arasında, grip, bademcik iltihabı (streptokok anjini),

³³ T.C. Sağlık Bakanlığı, Sağlık Eğitimi Genel Müdürlüğü, Eğitimciler İçin Eğitim Rehberi, *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, Ankara 2008, s. 16-17.

³⁴<https://hsgm.saglik.gov.tr/dosya/mevzuat/genelge/Bulasici-Hastaliklar-ile-Mucadele-Rehberi-Genelgesi-2017-11.pdf> (erişim tarihi: 07.03.2023).

boğmaca, nezle (soğuk algınlığı), verem, difteri (kuş palazı), suçiçeği, kızamık, kızamıkçık, menenjit, kabakulak sayılabilir.³⁵

Ağız yoluyla bulaşma mikroplu gıda ve suların tüketilmesi sebebiyle meydana gelir. Bu hastalıklar: kolera, viral hepatit A sarılığı, besin zehirlenmeleri, tifo, botilismus zehirlenmeleri, poliomyelit (çocuk felci), bağırsak kurtları ve solucanları (kıl kurdu, abdest bozan/tenya, kancalı kurt vb.), bağırsak veremi, toksoplazmoz, tularemi bruselloz (Malta humması) gibi hastalıklardır.³⁶

Keçi, sığır, koyun, köpek ve kedi gibi hayvanlardan insanlara bulaşan hastalıklar arasında; kuduz,³⁷ bruselloz (Malta humması),³⁸ toksoplazmoz,³⁹ kuş gribi,⁴⁰ ruam,⁴¹ tüberküloz (verem),⁴² veba,⁴³ tularemi,⁴⁴ salmonella,⁴⁵ tenyazis (abdest bozan),⁴⁶ şarbon,⁴⁷ gibi hastalıklar sayılabilir.⁴⁸

Vektörlerle yani hastalığın bulaşmasına aracılık eden kene, bit, sinek ve pire gibi canlı aracılığıyla bulaşan hastalıkların önemlileri arasında sivrisineklerle bulaşan sıtma, tatarcık sineğiyle bulaşan şark çıbanı ve kenelerle bulaşan kırım Kongo kanamalı ateşi sayılabilir.⁴⁹ Deri ve mukoza⁵⁰ yoluyla bulaşan hastalıklar ise trahom, uyuz, bitlenme, yüzeysel mantarlar gibi hastalıklardır. Sayılan hastalıklar sadece vektörel değil yakın temas sonucu insanlar arasında da bulaşıcı etkiye sahip olabilirler.⁵¹

Taşköprîzâde, genel manada salgın hastalıkları ifade etmek için “tâûn” kavramına risalede şu şekilde yer verir; tâûn فاعول vezninde الطعن kökünden türetilmiştir. الطعن ise mızrakla öldürmek manasındadır, ancak asıl kök manası

³⁵ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 28.

³⁶ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 46.

³⁷ Kurt, tilki, çakal gibi vahşi hayvanlar ile köpek, kedi, sığır, koyun, keçi ve at gibi evcil hayvanlardan bulaşır.

³⁸ Keçi, domuz, sığır, koyun vb. hayvanlardan bulaşır.

³⁹ Kedi, keçi, koyun, kemiriciler, domuz vb. hayvanlardan bulaşır.

⁴⁰ Kanatlı hayvanlardan bulaşır.

⁴¹ Eşek, katır, at vb. tek tırnaklı hayvanlardan bulaşır.

⁴² Sığır, kuştan bulaşır.

⁴³ Fare, tavşan gibi kemiricilerden bulaşır.

⁴⁴ Tavşan, fare ve diğer kemiricilerden bulaşır.

⁴⁵ Keçi, sığır, kümes hayvanları, vb. hayvanlardan bulaşır.

⁴⁶ Sığır gibi hayvanlardan bulaşır.

⁴⁷ Sığır, koyun, keçi, at, domuz vb. hayvanlardan bulaşır.

⁴⁸ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 60.

⁴⁹ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 72.

⁵⁰ Organların iç yüzeyini (ağız, burun, göz, kulak) örten ince tabakadır.

⁵¹ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 80.

birakılıp lügat olarak veba ile toplu ölümler manası kullanılmaya başlanmıştır. Bir rivayete göre genel manada salgın hastalıklar için de kullanılır.⁵²

Anlaşılan o ki, vebaya tâûn denilip denilmeyeceği ile ilgili tartışmalar Taşkoprîzâde'nin gündemine de girmiştir. O bu konuda farklı rivayetlere değindikten sonra tâûnun kaynağı problemi üzerine yoğunlaşmaktadır. İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277); "Tâûn, ateşle beraber koltuk altında, parmaklar ve bedenin diğer bölgelerinde çıkan siyah, yeşil veya kırmızı yaralar, çıbanlardır. Vebaya da tâûn denir." şeklindeki görüşünü aktaran Taşkoprîzâde, uzmanların vebayı; insanlar arasında yayılan, çoğalan ve tek çeşit olan bir hastalık olarak gördüklerini aktararak vebanın tâûndan farklı olduğu kanaatini ortaya koymaktadır. O, bu kanaatini desteklemek için Celaleddin Suyûtî'nin (ö. 911/1505) İbn Hacer (ö. 852/1449) ve başkalarından tâûnun vebadan daha özel olduğu yönündeki rivayetleri aktarır. Çünkü veba, tâûn sebebiyle olan bir salgın hastalıktır. Her tâûn, veba olmadığı gibi, her veba da tâûn değildir.⁵³

Taşkoprîzâde için bu konuda asıl olanın ise kendi ifadesiyle tâûnun şer'î açıdan ne anlama geldiğidir diyebiliriz. Dolayısıyla bu konudaki rivayetlerin onun nazarında oldukça önemli olduğu görülmektedir. O, Ebû Musa el-Eş'arî'den (ö. 42/662-63) rivayetle Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) şöyle buyurduğunu aktarmaktadır: "Ümmetimin yok oluşu ta'n ve tâûn sebebiyle olacaktır." Ashap sordu "Ya Rasulallah ta'nın ne olduğunu biliyoruz ama tâûn nedir?" Hz. Peygamber de "Cinlerden düşmanınız olanların size verdiği bir ıstıraptır ya da size bir şeyler batırmasıdır (mızrak misali) ve bu şekilde ölen herkes için şehadet vardır." cevabını verdi. İbn Esir (ö. 606/1210); ta'n, mızrakla öldürülmektir, der.⁵⁴

Aynı şekilde Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) de tâûnun ne olduğunu sorması üzerine Hz. Peygamber, "Koltukaltı ve karnın alt kısmında çıkan ve kendisinden kan damlar gibi duran yaradır. Amelleri temizler ve bu sebeple ölen her Müslüman için şehitlik makamı vardır." şeklinde cevap verir. Yine Hz. Aişe'den rivayet edilmiştir; "Tâûnun olduğu yerde kalan kişi şehit, oradan kaçan kişi de savaştan kaçan gibidir."⁵⁵

⁵² Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 22.

⁵³ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 22.

⁵⁴ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 23.

⁵⁵ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 23.

Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675), Usame b. Zeyd'e (ö. 54/674) Hz. Peygamber'den tâûn ile ilgili bir şey duyup duymadığını sorar. O'da şu hadisi rivayet eder; "Tâûn Allah Teâlâ'nın Benî İsrail ya da onlardan öncekilere gönderdiği bir azap, cezadır. Bir yerde tâûn çıktığını duyarsan oraya girme, senin bulunduğun yerde tâûn çıkarsa oradan çıkma."⁵⁶

Kıyası Taşköprizâde'nin tâûn kavramını genel anlamda bulaşıcı hastalıkları ifade etmek için kullandığını, tâûnu ilahî bir uyarı ve ceza olarak algıladığını, başka bir ifadeyle, bazı rivayetlere dayanarak tâûnu şer'î olarak yorumlamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. İşte bu noktada müellifin ele aldığımız meseleye dair görüşlerinin netleşmesi açısından bulaşıcılıkla ilgili rivayetlere bakış açısı önem kazanmaktadır.

1.2. Salgın Hastalıklar (Tâûn) ile İlgili Rivayetler

Temelinde bulaşıcılık kavramının olduğu salgın hastalıklarla ilgili rivayetlere değinmeye çalışacağız. Öncelikle Hz. Peygamber'in hastalıktan korunmak için hastalığın kaynağından uzak durulmasını tavsiye ettiği dolayısıyla bulaşıcılığın varlığına delalet eden rivayetlere yer vereceğiz. Bu hususta cüzzamla ilgili rivayetler bulaşıcılığın olduğu kanaatini desteklerken açık bir şekilde bulaşıcılığı nefyeden rivayetler ise konunun izaha muhtaç olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

1.2.1. Bulaşıcılığın Varlığına Delalet Eden Rivayetler

Tıbbî araştırmalar sonucunda elde edilen veriler ışığında karşımıza çıkan tabloda, bazı mikrobik canlıların birçok hastalığa sebep olabileceğini ve bu hastalıkların bazı yollarla insandan insana yahut hayvandan insana bulaşabileceğini görmüş olduk. Taşköprizâde de Şifa Risalesinde döneminin verilerini, nakil yoluyla gelen bilgiler ışığında değerlendirerek günümüz tıbbının ulaştığı kanaate uygun şekilde bazı hastalıkların yakınında olan kişilere bulaşabileceğini tespit eder. Ancak bunun sadece Allah'ın izniyle olabileceğini ısrarla vurgular. Bu şart uygulamada çok büyük bir farka sebep olmasa da kişinin zihin ve gönül dünyasında çok büyük farklara sebep olacaktır. Bunun hem naklî hem de aklî ispatına aşağıda yer verilecektir.

⁵⁶ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 23.

Müellif, risalede bazı hastalıkların bulaşıcı olabileceğine işaret eden rivayetleri değerlendirmeye tabi tutar. Bunlardan biri Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen; “Sakın hasta deveyi sağlam devenin yanına salmayın.”⁵⁷ rivayetidir. Konuyla ilgili bir başka rivayet de Hz. Peygamber'in sağlıklı olan devenin dilediği yere gitmesine izin vermesi üzerine, “Neden ya Rasulallah?” şeklindeki soruya verdiği cevaptır. Aslında bu soru, hasta olana engel oluyorken sağlıklı olana bu serbestliği neden veriyoruz? şeklinde de anlaşılabilir. Bu soruya Hz. Peygamber; “Çünkü hasta olan develeri sağlıklılara karıştırmak eziyet olur.” diyerek cevap vermiştir.⁵⁸ Müellifimiz, bu rivayetlerin zahirinden uyuz hastalığının bir deveden diğerine sirayetinin olabileceği sonucunu çıkarmaktadır.

Aynı şekilde bulaşıcı hastalıklara karşı alınabilecek en etkili çözümün, hastalığın etki alanından çıkmak yani hasta olmamak için tedbir almak olduğunu dile getiren, bir nevi koruyucu hekimlik tavsiyesinde bulunulan başka bir rivayette, Efendimizin, memleketlerindeki vebadan şikâyet eden bir gruba, bu hastalığın insanı telef edebileceği uyarısını yaparak oradan taşınmalarını emrettiğini görüyoruz.⁵⁹ Bir başka hadiste de Allah Rasülü'nün bir yerde tâûn çıktığını duyanların oraya girmemesi gerektiği uyarısında bulunduğu nakledilir.⁶⁰

Taşköprüzâde, Hz. Peygamber'in bazı bölgelere özellikle dikkat çektiği bir rivayeti nakleder: “Muhakkak ki Mısır benden sonra fethedilecek. Oranın hayırlı kısmına sığınım ancak orada ev edinmeyin. Çünkü çok az insan oraya yerleşmek için gelir.”⁶¹ Bu haberde hem geleceğe ait bir müjdeye hem de Mısır'ı fethedenlerin oradaki iskân planında gözetmesi gereken tavsiyelere yer verilmiş olduğunu görüyoruz. Rivayetin sonunda ortak insan aklının tecrübesine de yer verilmesi ayrı bir öneme sahiptir.

Risalede yer verilen diğer bir rivayette, kendi isteklerini hayatın tek amacı edinen insanlara, bu anlayışın sirayet edişi köpek ısırmasıyla bulaşan kuduz

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buga), 4. bs., I-VI, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: el-Yemâme, 1990, “Tıb”, 53.

⁵⁸ İmam Mâlik, *Muvatta*, (çev. Ahmet M. Büyükçınar-Vecdî Akyüz vd.), İstanbul: Beyan Yayınları, 1994, 4/319-320.

⁵⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünenu Ebî Dâvûd*, (thk. Muhammed Avvâme), I-V, Cidde: Dâru'l- Kable li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998, 6/67.

⁶⁰ Buhârî, “Tıb”, 31.

⁶¹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Mevsûatu't-tıbbî'n-nebevî*, (thk. Mustafa Hızır Dönmez), Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2006, s. 54.

hastalığının sirayetine benzetilir. “Ümmetimin içerisinde bazı gruplar zuhur edecektir. Kuduz hastalığının bütün damar ve mafsallara sirayeti gibi heva ve hevesleri de onları öylece kuşatacaktır ve sirayet edecektir.”⁶² Taşköprîzâde risalede yer vermiş olduğu bu rivayetlerle naklî açıdan bazı hastalıklarda bulaşıcılığın varlığını ortaya koymuş olmaktadır.⁶³

Taşköprîzâde, naklî delillerden sonra bulaşıcılığın aklî olarak da mümkün olduğunu dile getirir. Hekimler, risalede merkeze alınan veba hastalığının temel sebebini kötü hava koşullarına bağlıyorlardı. Bu sebeple Taşköprîzâde de zamanının verileri ışığında aklî bir değerlendirme yapmaktadır. Şöyle ki; insan bir an bile nefes almadan duramaz. Her zaman teneffüs etme zorunluluğu sebebiyle bazen de hastalık barındıran havayı soluyarak helâk olur. Bu hastalıklı hava insan bünyesini bir anda mahveder. Hastalık sebebiyle meydana gelen öldürücü hava, civarda bulunan insanın ciğerine ulaştığında bu kişinin hasta olmasına sebep olur ve hasta olan kişideki bu tesirin bir başkasını etkilemesi de mümkündür. İşte bu tesir sirayet/bulaşma olarak isimlendirilir. Kötü havanın hastalık için sebep olabileceği görüşü, ne asıl sebebin Fâil-i Muhtâr olduğu inancına ters düşer ne de Mâtürîdî ve Eş’arîlerin usulî-din kaidelerinden herhangi birine ters düşer.⁶⁴

Bu ifadeleriyle Taşköprîzâde, salgın hastalıkların zahirde bazı sebeplere bağlı olarak ortaya çıktığını göz ardı etmemekle birlikte bu hastalıkların ilk kaynağının fâil-i muhtar olduğunu dile getirmektedir. Başka bir ifadeyle, salgın hastalıkların ortaya çıkışı Allah’ın dilemesine bağlıdır.

1.2.2. Cüzzamla İlgili Rivayetlerin Değerlendirmesi

Bu başlık altında zamanımızda da bulaşıcı olarak kabul edilen cüzzam hastalığıyla ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen sözlü ve fiilî rivayetler arasındaki tenakuzu gidermenin yolları aranacaktır. Bu hususta ilk olarak cüzzam hastalığıyla ilgili tıp ilminin verilerine kısaca başvurulacak, daha sonra rivayetler değerlendirilerek inceleme konusu edindiğimiz Şifa Risalesi’nde Taşköprîzâde’nin konuyu nasıl temellendirdiğine yer verilecektir.

⁶² Ebû Dâvûd, “Sünne”, 1.

⁶³ Taşköprîzâde, *Şifa*, s. 49-50.

⁶⁴ Taşköprîzâde, *Şifa*, s. 51-52.

Cüzzam, Mycobacterium leprae bakterisinin sebep olduğu kronik ve sürekli ilerleyen bulaşıcı, bakteriyel enfeksiyona verilen isimdir. Cüzzam, tıp tarihinin bilinen en eski hastalıklardan biridir.⁶⁵ Alanın uzmanları cüzzama sebep olan bakterinin nasıl ve hangi yolla bulaştığını tam olarak tespit edemeseler de hastalığı taşıyan kişinin mukozal salgısına temas ile bulaştığı kanaatindedirler. Bu mukozal salgılar cüzzamlı kişinin hapşırması ya da öksürmesi sonucu mikro damlacıklar şeklinde havada bulunurlar. Böyle olunca bu hastalıktan korunmanın en etkili yolu da hasta olan kişiyle uzun süre yakın temas kurmaktan kaçınmaktır denebilir. Cüzzam, aynı sofrada ya da otobüste yan yana oturmak, musafaha etmek veya sarılmak gibi kısa süreli temaslara değil hasta olan kişiyle uzun süren fiziksel temaslara sonucunda bulaşabilir. Ancak anne cüzzamlı olduğunda rahimdeki bebeğe hastalık bulaşmamakta hatta cinsel temasla dahi cüzzamın bulaşmayacağı uzmanların verdiği bilgiler arasında yer almaktadır.⁶⁶

Allah Rasulü'nün cüzzam hastalığıyla ilgili bize ulaşan rivayetleri arasında; "Aslandan kaçır gibi cüzzamlıdan kaçın."⁶⁷ ve "Biat etmek için Medine'ye gelmek üzere olan Sakif kabilesinde cüzzamlı birinin bulunduğunu haber alan Hz. Peygamber, "Geri dön, biz senin biatını kabul ettik" diye haber gönderdiği bilinmektedir.⁶⁸ Bu iki rivayet yukarıdan beri zikredilen rivayetlerle paralel manada hastalığın bulaşıcı olduğu ve bu hastalığın bulaşmaması için alınmış ve alınması gereken tedbirleri ihtiva eder. Ancak Allah Rasulü'nün bir cüzzamlının elini tutup onunla aynı kaptan yemek yemesi ve ona bismillah deyip Allah'a güvenerek ve O'na tevekkül ederek yemesini söylediği rivayet⁶⁹ ise zahirde bir tenakuz meydana getiriyormuş gibi gözükmektedir.

İslâm âlimleri zahirdeki bu sorunu çözmek için farklı usûl ve yöntemlere başvurmuşlardır. Kâdî İyâz, seleften aralarında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) de bulunduğu bir grubun cüzzamlıdan uzak durulması gerektiği anlaşılan rivayetlerin,

⁶⁵ <https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/cuzzam/> (erişim tarihi: 11.03.2023).

⁶⁶ <https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/cuzzam/#nedenleri> (erişim tarihi: 11.03.2023).

⁶⁷ Buhârî, "Tıb", 19.

⁶⁸ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ (Sünen-i Nesâî)*, (thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, "Biat", 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mace*, (thk. Halil Me'mun Şiha), I-III, Beyrut: Dâru'l- Marife, 1996, "Tıb", 44.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 26; Tirmizî, "Et'ime", 19.

Hız. Peygamber'in fiili olarak cüzzamlı kişinin elini tutup onunla aynı kaptan yediği rivayetle nesh edildiği görüşünde olduğunu nakleder.⁷⁰ İbn Hacer ise bu rivayetler arasında neshin olamayacağı görüşündedir. İbn Hacer, bu rivayetlerden birini diğerine tercih eden âlimlerden bahseder. Bir grup âlim, cüzzamlıdan kaçmaya gerek olmadığı görüşünü tercih etmiştir. Bu görüşlerini, Hız. Aişe'nin de aynı görüşte oluşuna ve kendisinden rivayet edilen "Yediğim tabaktan benimle yiyen, yattığım yerde yatan cüzzamlı bir kölem vardı."⁷¹ sözüne dayandırırılar. Diğer grubun ise bulaşıcılığın olduğu görüşünü tercih ettiklerini aktarır.⁷²

Bu hususta genel kabul gören görüş ise iki manaya gelen rivayetlerle de amel edilebileceği, cem ve telif yapılabileceği görüşüdür. Buna göre, cüzzamlıdan kaçma emri sonrasında Hız. Peygamber'in cüzzamlı birinin elini tutmasıyla anlaşılımış oluyor ki bu emir tahrimî değil, cüzzamlıya yaklaşmamanın ihtiyatlı davranmak adına müstehap olduğunu gösteren irşat makamında bir emirdir.⁷³ "Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaçın" hadisi, tevekkülü ve yakîni zayıf kimselere yönelik, hakiki manada bir emir olarak da değerlendirilebilir. Çünkü bu durumdaki kimseler hastalığa yakalanacak olsalar hasta olmalarının asıl sebebini hasta kişiye yakın durmak olduğunu düşünüp asıl fâili unutabilirler. Oysa ki Fâil-i Muhtâr olan Allah Teâlâ'dır.⁷⁴

Taşköprîzâde'nin de genel kabule uygun şekilde kanaat belirttiği, cem ve telif metoduyla meseleyi ele alarak, cüzzamlıya temas etmemeyi ön gören rivayetleri ruhsat, Allah Rasulü'nün cüzzamlının elini tuttuğu rivayeti ise azimet olarak değerlendirdiği görülmektedir. Allah Rasulü yüce makamına yakışacak şekilde ruhsatı terk edip azimetle amel etmiştir. Diđer insanlara ise sakınmalarını, ruhsat ile amel etmelerini (yukarıda gečen hadislerde görüldüğu üzere) tavsiye etmiş ve onları uyarmıştır.⁷⁵ Bu görüş, konunun başında zikredilen tıp ilmi aracılığıyla ulaşılan verilere de ters düşmez. Çünkü orada da belirtildiği üzere cüzzam, bulaşıcı olmakla

⁷⁰ Muhammed b. Halife el-Vaştani el-Übbî, *İkmâlu İkmâli'l-mu'lim bi şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut 1994, 7/440.

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, "el- Eklü meâ'l-meczum", h. no: 24541, 5/142.

⁷² Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Daru'l-Marife, h. 1379, 10/159.

⁷³ el-Übbî, *İkmalu İkmali'l-mu'lim*, 7/440.

⁷⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10/160.

⁷⁵ Taşköprîzâde, *Şifa*, s. 50.

birlikte uzun beraberlik sonucunda tesir ettiği gözlemlenen bir hastalıktır. Ayrıca tıp, sebep sonuç ilişkisini görülebilenler üzerinden kuran bir ilim dalı olduğundan, müellifin görüşü bu verilere aykırı değil tamamlayıcı niteliktedir.

Cüzzamlı ile ilgili gelen rivayetlerde maksat sadece sağlıklı olana hastalığın bulaşma kaygısı değildir. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir yön de hastalık sahibi kişinin durumudur. Hz. Peygamber'in biat için Medine'ye kadar gelmesine gerek olmadığı haberini gönderdiği sahabinin incinmemesi için bu tavrı gösterdiğini söylemek de yerinde olacaktır. Aynı ince düşünce "Cüzzamlıların yüzüne uzun uzadıya bakmayın."⁷⁶ rivayetinde de mevcuttur.⁷⁷

Konu itikadî açıdan değerlendirildiği için kendisine hastalık bulaşan kişinin, hasta oluşunu hastalığın kendisinden değil de Allah'tan bilmesi gerektiğine vurgu yapılıyor olması buradaki asıl meselemizdir. Çünkü itikat, kişinin tüm hayatını, davranışlarını ve verdiği kararları etkileyen ana unsurdur. Böyle olunca meselemiz, sosyal hayata kendiliğinden taşmaktadır. Bu açıdan baktığımızda yaşanan korona salgını zamanında bu hastalığa kendisinin ya da bir sevdiğinin, bir başkası sebebiyle yakalandığını düşünen kişiler, suçlu/sebep olarak hastalığı değil, hastanın bizzat kendisini görebiliyordu. Hastalık sebebiyle ölümle sonuçlanan vakalarda sebep olan kişiye düşmanlık beslenebiliyor, böylece akrabalık bağları ve din kardeşliği zarar görebiliyordu. Hz. Peygamber'in "aslandan kaçır gibi kaçın" tavsiyesi, kendince tedbirini almış, tevekkülü ve yakîni zayıf kişileri kardeşlik bağlarını koparmak gibi bir cürümden de alıkoymuş olur. Bütün bunlara rağmen tedbiri elden bırakmamak da gerekir. Zira bulaşmanın Allah'ın biyolojik, fiziksel ve toplumsal yasaları, yani sünnetullah çerçevesinde gerçekleştiğini hatırdan çıkarmamak gerekir.

Ayrıca her şeyin imaj/dış görünüşten ibaret olduğu, en küçük farklılık ya da engelin dışlanma, alaya alınma sebebi olduğu günümüzde cüzzamlı vb. durumda olan kişilere uzunca bakılmaması gerektiği emri oldukça anlamlı ve hayat kurtarıcıdır. Bu durumdaki kişilerin en çok mustarip olduğu şeylerden biri de sonu gelmeyen meraklı bakışlardır. Böyle olunca sosyal hayattan bazen de bizzat hayatın kendisinden kopmalara şahit olunabiliyor. Kelam ilminin, kitap sayfalarında donuk şekilde kalan soyut tartışmalardan ibaret olmayıp, inanan kişinin hem ahiret hem de

⁷⁶ İbn Mâce, "Tıb", 44.

⁷⁷ <https://ebubekirsifil.com/okuyucu-sorulari/cuzzamlidan-kacmak-2/> (erişim tarihi:12.03.2023).

dünya hayatındaki saadeti temin ettiğini de müşahede etmiş oluyoruz. Çünkü kişiyi bu rivayetlerden, zikredilen sonuçları çıkarmaya teşvik eden, Fâil-i Muhtâr inancını kendisine veren aslü'l-usûl olan itikat/kelam ilmidir.

1.2.3. “Bulaşıcılık Yoktur” Rivayetinin Değerlendirilmesi

Bulaşıcılık konusuna giriş mahiyetinde olan cüzzamlı ile ilgili rivayetler üzerinden yapılan değerlendirmeleri “bulaşıcılık yoktur” rivayetinin değerlendirilmesi ile sonuca ulaştırmaya çalışacağız. Meselenin merkezinde bulunan bu rivayetin, hastalıktan sakınmayı tavsiye eden rivayetlerle zahiren çelişkili gibi gözükmesi, cüzzamlı rivayetlerinde olduğu gibi İslâm âlimlerini bu müşkülü çözmek için araştırmaya sevk etmiştir. Bu başlık altında, dile getirilen görüşlerin çerçevesini çizmeye ve inceleme konusu edindiğimiz Şifa Risalesinde müellifin kanaatini sunmaya çalışacağız.

Konunun girişinde Taşkoprîzâde, bulaşıcılığın Allah'ın izniyle meydana geldiğini ifade ettikten ve bu görüşünü destekleyecek rivayetleri naklettikten sonra bulaşıcılığın olmadığını açıkça ifade eden rivayetlere yer verir. “Hastalığın bulaşması olmadığı gibi uğursuzluk da yoktur.”⁷⁸ Diğer rivayette ise Hz. Peygamber, biz bulaşıcılığın olduğunu müşahede ediyoruz diyen kişiye, bulaşıcılığın olmadığını mantıkî izahını içeren bir soruyla cevap verir. Ebû Hureyre anlatıyor: Hz. Peygamber, “Adva⁷⁹ (hastalık bulaşması), Safer,⁸⁰ Hame⁸¹ diye bir şey yoktur.” buyurunca bir bedevî, “Peki Ya Rasulallah! Kumluklarda geyikler gibi sapa sağlam duran, sonra bir uyuz devenin içlerine girmesiyle uyuz olan develer hakkında ne

⁷⁸ Buhârî, “Tıb” 19, 43-45; Bkz. Sâlih Kesgin, “ ‘(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur’ Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, Cilt 13, Sayı: 26, s.83-120.

⁷⁹ Kelime manası geçmek, bırakmak, sirayet etmek gibi manalara gelen bu lafzın rivayetteki manası hastalığın bir kişiden diğerine bulaşmasıdır. (Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemaşeri, *el-Faik fi garibi'l-hadis*, Lübnan: Daru'l- Marife, ts., 2/399).

⁸⁰ Haram aylara müşriklerin uygulamış olduğu ve özellikle de Safer ayını alet ettikleri “nesi” uygulaması ya da acıkan kişinin karnında ortaya çıkan yılana benzer bir hayvanın zarar vermesi olarak inandıkları batıl inanç, onlar bu hayvanın başkasına geçebileceğine de inanıyorlarmış. (Bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi, *el-İstizkar*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, 8/424; İbnu'l-Esîr, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, 3/35).

⁸¹ Uğursuz kuş veya intikamını alınmadan ölen kişinin intikamı alınana kadar kabrinde bir kurt ve böceğin bulunması, intikam alınınca da kaybolması inancı. (bkz. Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Garibu'l-Hadis*, Osmaniye-Haydarabad: Matbaatu Dairatü'l-Maârifî'l, 1964, 1/27.)

dersiniz?” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Peki bu uyuz, ilk deveye nereden bulaştı?” diye buyurdu.⁸²

Özel manada cüzzam hastalığındaki bulaşıcılığın değerlendirilmesi yapılmıştı. Peki genel manada hastalıklarda bulaşıcılık diye bir özellikten söz edilebilir mi? Birbiriyle zahiren çelişen bu rivayetleri ulema farklı şekillerde yorumlamışlardır.

Taşköprîzâde risalede bu rivayetleri uzlaştırmak için nesh yolunu tercih eden Kemaleddin Demiri'nin (ö. 808/1405) “Canlıların Hayatı” kitabında, Hz. Peygamber'in hastalık olan yerden kaçmayın hadisinin “bulaşıcılık yoktur” hadisiyle nesh edildiği görüşünü nakleder. Ancak müellifimize göre bu, tartışmaya açık bir görüştür. Çünkü nesh, şer'î beş hükümde olabilir. Bulaşma meselesinin açıklamasına gelince; bu, hastalığın yapısıyla alakalı değildir. Aksine hastalığın da bulaşmanın da Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana geldiği hususunu ortaya koyar. Üstelik bu şer'î bir hüküm de değildir. Çünkü bu nefiydir (yani haberdur), nehiy (yasaklama) değildir. Şayet bu nefiy sakınma emrini içerir denilirse, müellifimize göre bulaşmanın olmadığı (nefiy) sözü, korunma emrini gerektirmez. Buna dair bir karine hadisin ne lafzında ne de siyakında bulunur. Aksine hadisin siyakından anlaşılan, bozuk itikadı reddetmek için olduğudur, hükmün cevazını açıklamak için değildir.⁸³

Taşköprîzâde bu rivayetler arasında neshin imkânsızlığını ortaya koyarken “لا عدوى” rivayetindeki “لا” harfinin nefiy değil nehiy olduğunu kabul edenlere de cevap vermiş olmaktadır. İbn Kayyim'a (ö. 751/1350) göre buradaki mana hem nefiy hem de nehiy için uygundur.⁸⁴ Ayrıca bu görüş sahiplerine göre فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ “Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”⁸⁵ âyetindeki “لا” harfi de aynı şekilde nefiy olsa da nehiy manasındadır. Ayrıca “ولا حسد” rivayetinde de aynı durum söz konusudur. Verilen iki misalde de sayılan şeyler asıl itibariyle vardır. Âyette söz

⁸² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), I-V, Kâhire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955-1956, “Selam”, 101.

⁸³ Taşköprîzâde, *Şifâ*, s. 51.

⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Miftahu dari's-saade ve menşuri velayeti'l-ilm ve'l-irade*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., 2/268.

⁸⁵ Bakara, 197.

⁸⁶ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, I-X, (thk. Abdullah Muhammed Derviş), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991, 11/641, no: 7070.

konusu olan şey, sayılan durumların olmadığı değil, hacı adayının bu durumlara düşmemesi için bir uyarı ve yasaklamadır. Aynı şekilde hasedin olmadığını kimse iddia edemez. Burada da maksat “hasetten uzak durun” uyarısıdır.⁸⁷ Söz konusu rivayetten maksat da bulaşıcılığın olmadığı değildir. Bulaşıcılık vardır ve hasta olan kişiye düşen, hastalığını başkalarına bulaştırmaktan kaçınması, bu vebale girmemek için gerekli tedbirleri almasıdır. Ancak bir önceki paragrafta belirtildiği üzere Taşkörizade’ye göre bulaşıcılık rivayetinde durum böyle değildir. Çünkü delil olarak gösterilen âyet ve hadisin, siyak ve sibakında bu manalara müsait karineler vardır.

Bazı âlimler “Bulaşıcılık yoktur.” rivayetini farklı şekillerde yorumlamaktadırlar. Ebû Bekir b. Tayyib’e göre, bu haber mutlak olarak söylenmiş umum bir ifadedir. Diğer rivayetlerde bulaşıcı olabileceği nakledilen cüzzam, baras, uyuz, veba gibi hastalıklar bu umum ifadenin dışındadır. Bu sayılan hastalıkların dışında kalan hastalıklarda bulaşıcılık yoktur.⁸⁸ Meseleye bu düzlemde bakınca, konunun başında sayılan bulaşıcı hastalıkları da bu düşünce tarzının bir sonucu olarak bulaşıcı oldukları nakledilen hastalıklar arasına katmak mümkün gözükmemektedir.

Diğer bir grup âlim ise “Bulaşıcılık yoktur.” rivayetini lafzına uygun şekilde alırlar ve bulaşma kavramını tamamen devre dışı bırakırlar. Her şeyde olduğu gibi hastalığın ilk ortaya çıkması ve bir başkasının da bu hastalığa yakalanması Fâil-i Muhtâr olan Allah’ın irade ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Yoksa bulaşıcılığın bunda hiçbir etkisi yoktur. Hasta olandan sakındıran rivayetler ise sedd-i zerâi kabilinden olup itikadî açıdan sapmaları engellemek içindir.⁸⁹ Yoksa hasta olan kişiye yakın olup da bu hastalığa yakalanan kişi “eğer yaklaşmasaydım, hasta olmazdım” şeklinde yanlış bir inanca kapılabilirdi.⁹⁰

Konuyla alakalı bir diğer görüş ise şöyledir; Allah Teâlâ dünya hayatında her şeyi bir sebebe bağladığı gibi bazı hastalıkların bir başkasına sirayeti hususunda da

⁸⁷ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Haşiyetü alâ Müsnedi Ahmed*, b.y. Dâru'l-Me'sûr, 2/319, no: 7070.

⁸⁸ İbn Battal, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu İbn Battal ala Sahihi'l-Buhârî*, (thk. Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, 9/410.

⁸⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 10/161-162.

⁹⁰ Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, (thk. Muhammed Zühri en-Neccar, Muhammed Seyyid Cad el-Hak), Âlemü'l-Kütüb, 1994, 4/310; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahihi't-Tirmizî*. (nşr. Cemal Maraşlı), I-XIII Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, 8/313.

bulaşıcılığı sebep kılmıştır. Düzeni ve sürekliliği sağlayan sünnetullah gereği sağlıklı bir kişi hasta bir kişiye yaklaştığında hastalık kendisine bulaşabilir. “Bulaşıcılık yoktur.” buyurulması ise, cahiliye itikadını yıkmak içindir. Taşköprüzâde de benzer bir açıklama yapar ve cahiliye inancını sert bir şekilde eleştirir. Bulaşıcılık vardır ancak bu bizzat hastalığın sebep olduğu bir şey değildir. Ona göre, yoldan çıkaran ve küfrüne hükmedilen kişilere göre bulaşıcılık, bizzat hastalığın meydana getirdiği bir şeydir. Bu görüş, Fâil-i Muhtâr’ın etkisini görmezden gelmek demektir. Ehli cahiliye bu şekilde düşünen natüralist felsefecilerin itikadındaydı. Onlara göre; bulaşıcılık hastalığın tabiatından kaynaklanıyordu. Ya fitrî istidatları sebebiyle ya da Fâil-i Muhtâr’ın tabiat üzerindeki tasarrufları hakkında süregelen tasavvurları sebebiyle doğru yolu bulamadılar. Oysaki her mümkün, onun sonsuz kudretiyle varlık bulabilmektedir. Bu kudretin etkisi her an cereyan eden olaylarda mevcuttur. Bulaşma meselesi de böyle adi, zahirî sebepler ile meydana gelir.⁹¹

Risalede, bulaşıcılığa bizzat hastalığın sebep olduğu inancının, İslâm’dan önceki bozuk bir anlayışın ürünü olduğunu İbn Esir’in de dile getirdiği aktarılır. İbn Esir’e göre, İslâm hastalığın bulaşıcılığını hükümsüz bırakmıştır. Çünkü İslâm’dan önce bizzat hastalığın bulaşıcı olduğuna inanılıyordu. Ancak Allah Rasulü durumun böyle olmadığını, Allah Teâlâ’nın hasta ettiği ve devasını da yine onun verdiğini onlara öğretti. Bu yüzden bir hadiste “ilk deveye uyuzluk nereden bulaştı?” denmiştir.⁹²

Taşköprüzâde’ye göre, uyuz hastalığının ilk görüldüğü devede hastalığın bulaşıcılık sebebiyle olmadığını vurgulayan rivayetten maksat, bulaşıcılığın yakınında veya etrafında olanlardan değil, dilediğini yapan Allah Teâlâ’dan olduğunu ortaya koymaktır. Yani asıl fâil Allah’tır. Şayet bu cevaba itiraz edilirse rivayetin anlamı için şu yorum da yapılabilir; ilk devede bulaşma yoktur. Çünkü Allah Teâlâ’ya dayandırılmayan herhangi bir bulaşıcılığın varlığı reddedilir. Hastalığın olduğu yerden taşınma tavsiyesi ise bulaşıcılıkla alakalı değil tıbbî bir meseledir. Temiz hava, bedenın sıhhatli olmasına yardımcı olduğu gibi kötü hava koşulları da hasta olmayı kolaylaştırır. Bu durumda adi/basit sebeplerin sonuca etkisi

⁹¹ Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 52.

⁹² Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 50; bkz. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadîs ve’l-eşer* (nşr. Tahir Ahmed ez-Zavi, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Beyrut: el-Mektebetü’l İlmiyye 1979.

kast edilmiş olur. Bu ne din-i mübine ne de şer'î kaidelere ters düşer. Aynı şekilde bulaşma da hastalığın meydana gelmesinde kötü hava konumunda, maznun sebeplerdendir. Böyle olunca, hastalara yakın durmaktan korunmak ruhsat, tevekkül edip, durumunu Allah'ın takdiri ve tedbirine bırakarak bulunduğu yerde kalmak ise azimet olarak değerlendirilir. Ancak hastaların kaybedildiği ve onlara hizmet edecek kimsenin kalmadığı durumda ise orada kalmak vacip olur. Taşköprizâde, burada yapılan yorumların, vebanın olduğu yerden taşınılmasını tavsiye eden ve benzeri rivayetlerle, bulaşıcılığın olmadığı rivayetini uzlaştırma çabası olduğunu dile getirir.⁹³

Konuyu ele alırken başvurulan tüm görüşlerin temelinde değişmeyen tek unsurun “Fâil-i Muhtâr” kavramı olduğu dikkat çekmektedir. Bazı mikrobik canlılar aracılığıyla hasta kişiden sağlıklı kişiye bulaşmanın olabileceğini tıbbî araştırmaların bir neticesi olarak görmekteyiz. Her şeyin bir sebebe bağlandığı dünya hayatında her şeyin asıl sebebinin Fâil-i Muhtâr olduğunu söylemek bu bilgilerin görmezden gelinmesi olarak değerlendirilemez. Aksine Allah'ın sanatını araştırma heyecanını kamçılıyıp, araştırmacıyı hayranlık makamında uyanık kalmaya sevk eder.

1.2.4. Bulaşıcı Hastalıkların Fazileti Hakkında Rivayetler

Ceza, imtihan vb. sebeplerle meydana gelen salgın hastalıkların, buna maruz kalan kişiler açısından sonuçlarının ne olacağı, zihinlerde cevap bekleyen zor bir sorudur. Toplumlara derinden etkileyen, birçok hayatı tamamen değiştiren bu tip salgınlarda insan psikolojisi direncini kaybeder ve kişi idrakini aşan bu durum karşısında tutunacak bir dal arar. Meseleyi doğanın intikamı, bir virüsün/bakterinin sebep olduğu olağan bir olay olarak gören zihin, çareyi de yine doğada arayacak ve bu durumu gördükleriyle anlamlandırmaya çalışacaktır. Oysa inanan insanın anlam dünyası, vahiyle desteklenen Peygamber'in açıklamalarıyla alabildiğine genişleyecek ve başa gelen musibet görünümlü bu olaylardan kendisi için bir fazilet, rahmet ve şehadet vesilesi olabileceğini görecektir. Taşköprizâde de salgınlara bu cephesini Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerle izaha çalışmıştır.

⁹³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 50-52.

Bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; “Tâûnun olduğu yerden kaçan savaştan kaçan, sabreden de savaşta sabreden gibidir.”⁹⁴ Ebû Hureyre’den gelen bir rivayette de “Ümmetim için tâûn sebebiyle sevinçliyim çünkü onda iki özellik vardır. Biri şehitlik diğeri dünyadan el çektirip ahirete rağbeti arttırmasıdır. Kulun kalbi uzun emel ve sağlık sebebiyle katılaştır.”⁹⁵ buyurulmuştur.

Hz. Aişe’den; “Allah Rasulü’ne tâûndan sordum.” Şöyle cevap verdi; “Tâûn, Allah’ın dilediğine gönderdiği bir azaptır sonra onu müminler için rahmete çevirir. Tâûna yakalanan kişi sabrederek, sevabını Allah’tan umarak ve başına gelecek olanın kendisi için yazılından başkası olamayacağını bilerek olduğu yerde kalırsa ona verilecek olan ancak şehit ecridir.”⁹⁶ İbn Hacer der ki; tâûna yakalanıp iç dünyası hadiste zikredilen gibi olan kişiye şehit ecri verilmesi, tâûna yakalanmadığı halde bu sıfatları kendinde barındıran, sağlığı yerinde kişiye de ölümü halinde hadisin zahirinden anlaşılana göre şehit ecri verilir. Bu, evinden cihat niyetiyle çıkıp savaş dışında bir sebeple ölene şehit sevabı verilmesi gibidir. Tâûnda (في الطاعون) ölen şehittir hadisi de bunu destekler. Çünkü tâûn sebebiyle (بالتاعون) denmedi. Bu sıfatlar kendinde bulunan kişi tâûn zamanı ölse hadisin zahirine göre şehit olur. Ancak kendisinde bu sıfatlar bulunmayan kişi tâûn sebebiyle de ölse hadisten anlaşılan o kişinin şehit olmayacağıdır. Hadisten çıkarılabilecek bir diğer sonuç da bu sıfatlara sahip, tâûnda sabreden kişinin kabir azabından da emin olacağıdır. Çünkü o, Allah yolunda nöbet tutan gibidir⁹⁷ ki onun hakkında sahih hadis vardır. Suyûtî bu açıklamalara dayanarak tâûndan ölenin kabir azabından korunmasının evla/öncelikli olduğunu kaydeder. Bazıları tâûndan ölenin kabir azabından emin olması hususunda duraksadılar. Onların bu hallerinin bir önemi yoktur. Bu kişiler savaş meydanında şehit olanın bile kabirde azaba uğradığını zannederler ki bu nassa muhaliftir.⁹⁸

İbn Hacer demiştir ki; bende, tâûnda ölen fâsığın şehitliği hususunda bir tereddüt hasıl oldu. Çünkü ona büyük günahlara batması sebebiyle şehitlik mertebesi ikram edilmemesi muhtemeldir. Ancak hadiste geçen “her mümin için”⁹⁹ lafzına

⁹⁴ Müsned, 22/365 (14478).

⁹⁵ Ebû Şuca’ Ed-Deylemi, *El’firdevs Bime’suri’l Kitab*, I-V, Beyrut: Daru’l Kütübü’l İlmiyye, 1986, “Elif Babı”, 1/56, hadis no:106.

⁹⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Kader”, 15, “Tıb”, 31; Müslim, “Selam”, 92-95; Müsned, 6/64, 104, 252.

⁹⁷ Buhârî, “Cihâd”, 6, 73; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 15.

⁹⁸ Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 53-54.

⁹⁹ Buhârî, “Tıb”, 30.

dâhil olup savaşta şehit olana kıyas edilme ihtimali de vardır. Tövbe etmediği günahları çok olsa da şehitler hakkında varit olan borçları hariç bütün günahlarının af olacağı¹⁰⁰ müjdesine o da dâhil olur.

Tâûn sebebiyle ölen Müslümanın şehitlik mertebesine ulaşacağı böylece bu mertebeye vesile olan bu hastalığın faziletine işaret eden bir rivayette Hz. Peygamber; “Cebrail bana tâûn ve humma arasında tercih yapmam için geldi. Ben hummayı Medine’de tutup tâûnu Şam’a gönderdim. Tâûn ümmetim için şehitlik ve rahmet, kâfir için ise Allah Teâlâ’dan gelen bir azaptır (rics).”¹⁰¹ buyurmuştur.

1.3. Müslüman Topraklarında Tâûn

Bulaşıcı hastalıklar arasında tâûn/veba hastalığının insanlık tarihinde etkin ve yıkıcı bir rolü olmuştur. Taşköprüzâde kendi zamanında da etkisi görülen, amansız hastalıklarından biri olan vebayla ilgili olarak kaleme aldığı risalenin son kısmında Müslümanların yaşadığı bölgelerde bu hastalığa maruz kalınan belli başlı olayları da tarihi bir bilgi olarak vermiştir.

Günümüzde tâûn yerine veba ismi kullanılmaktadır. Vebanın üç formu vardır ve bunlardan en sık görülen ve risalede de tâûn olarak dile getirilen “Kara Ölüm” olarak bilinen Bubonik vebadır.¹⁰²

Bulaşıcı olan hastalığın, salgın olarak değerlendirilmesi, bir zaman diliminde normalden fazla görülmesi veya hastalığın daha önce görülmediği bir toplumda tek bir vaka olsa dahi görülmesiyle mümkün olabilir.¹⁰³ Veba hastalığı da ortaya çıktığı zamanlarda salgın hüviyeti göstererek sadece Müslüman topraklarında değil tüm dünyada etkili olmuş ve toplu ölümlere sebebiyet vermiştir.

Veba salgınlarının tarihte iz bıraktığı üç dönemden bahsedilir. İlki Jüstinyen vebası adıyla anılan salgındır. Bu salgın m. 541 yılında başlar ve etkisini 8. yüzyıl ortalarına kadar sürdürür. Bu arada Müslüman toprakları da bu salgından etkilenir. Yaklaşık 6 asır boyunca etkisi büyük bir salgına rastlanmasa da kara ölüm olarak

¹⁰⁰ Müslim, “İmâret” 117, (1885); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî el-Muvatta, (tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki), Beyrut-Lübnan: Daru İhya’ut Tûrasi’l Arabi, 1975, “Cihad” 31.

¹⁰¹ Müsned, 29/289.

¹⁰² <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 16.03.2023).

¹⁰³ *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, s. 17.

anılan ikinci dönem 1330'lu yıllarda başlar ve aralıklarla da olsa yıkıcı etkisi 19. yüzyıla kadar devam eder. Bu salgının etkisi İpek yolu aracılığıyla Müslüman topraklarına da ulaşır. Son olarak da Güneydoğu Asya kökenli Bombay vebasını bütün dünyayı etkisi altına almış ve 19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiştir.¹⁰⁴

Genel manada dünya tarihinde salgınların serüveni böyleyken Müslüman topraklarında, İmam-ı Nevevî'nin, Ebû'l Hasan el-Medayinî'den naklettiğine göre 5 büyük tâûn salgını olduğundan bahsedilir. İlki; Hz. Peygamber zamanında, 6 yılında Medain'de çıkan Şîrûye tâunudur. Denilir ki bu salgında Müslümanlardan kimse ölmemiştir. İkincisi; Hz. Ömer zamanında 17-18 yıllarında, içlerinde Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/609), Muaz b. Cebel (ö. 17/638) gibi meşhur sahabenin olduğu 25-30 bin kişinin vefat ettiği, Şam bölgesindeki Amvâs salgınıdır. Üçüncüsü; 64'te İbn Zübeyr (ö. 73/692) zamanında Basra'da çıkan Carif salgınıdır. İbn Kesir (ö. 774/1373) 3 gün sürdüğünü ve her gün 70 bin kişi öldüğünü kaydeder. Dördüncüsü; 87 yılında, Basra, Vasıt, Kufe ve Şam bölgelerinde çıkan Feteyat salgınıdır. Beşincisi; 131 yılında çıkan tâündür. Her gün bin kişinin öldüğü söylenir. Bu büyük salgınlar dışında irili ufaklı salgınlara da yer verilmiştir.¹⁰⁵

2. BULAŞICI HASTALIKLARIN SEBEPLERİ

Başlığımız genel manada bulaşıcı hastalıkların sebepleri olsa da özel manada inceleme konumuz olan Şifa Risalesi'nin konu edindiği tâûn hastalığının sebepleri manevî ve maddî olarak iki kısımda değerlendirilecektir.

2.1. Manevî Sebepler

Taşköprizâde, Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayeti konunun başında zikrederek tâûnun kaynağını ortaya koyar. Habib b. Ebî Sabit yoluyla gelen rivayet şöyledir: Habib der ki; ben Medine'de iken Kufe'de tâûn çıktığı haberi bana geldi. Sad b. Ebî Vakkas'ın oğlu İbrahim'e rastlayınca ona tâûnu sordum. Usame b. Zeyd'den işittiği Efendimizin şu sözlerini anlattı; "Bu tâûn bir ceza ve bir azabın

¹⁰⁴ Nühket Varlık, "Tâûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, 40/175-177.

¹⁰⁵ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 101-103; Nevevî, *Minhac*, 1/105-107.

kalıntısıdır ki sizden önceki bir topluluğa bununla azap edildi ve bu Allah Teâlâ'nın kendisiyle bir ümmeti helâk ettiği bir cezadır (ricz). Bundan bir şey yeryüzünde kaldı, bazen gelir, ortaya çıkar bazen de kaybolur gider.”¹⁰⁶ Rivayetten anlaşıldığına göre yoldan çıkmış bir topluluğa Allah Teâlâ bu dünyada da azap edebilir ve bunu bir salgın hastalık aracılığıyla yapabilir. Belki de bu hastalığın kalan kısmı yoldan çıkacak bir topluluk için tetikte bekleyen bir tehdit unsuru mahiyetindedir.

Bu azaptan nasibini alan kavimlerden biri olan Firavun ve kavmiyle ilgili haberler, Said b. Cübeyr kanalıyla tefsirlerimize girmiştir. Şöyle ki; Firavun ve kavmine tufan, âyette zikredilen beş âyet (ceza)¹⁰⁷ geldikten sonra onlar yine de iman etmeyip üstüne bir de Hz. Musa ile İsrailoğullarını da göndermeyince, Hz. Musa kavmine her bir erkeğin bir koç kurban etmesini ve kanını eline bulayıp kapısına kanlı elini mühür gibi basmasını emretti. Bunu gören bir kıptî İsrailoğullarına neden böyle yaptıklarını sordu. Onlar da “Allah Teâlâ sizi öldürecek bir azap gönderecek ve helâk olacaksınız.” dediler. Firavun'un kavminden 70 bin kişi sabah tâûna yakalandı. Akşam olup da hâlâ ölülerini defnedemeyince Firavun Hz. Musa'ya “Ey Musa! Rabbinin sana verdiği söz uyarınca bizim için dua et. Eğer azabı (tâûnu) üzerimizden kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız ve İsrailoğullarını seninle birlikte elbette göndereceğiz”¹⁰⁸ dedi. Hz. Musa dua etti ve tâûn salgını bitti.¹⁰⁹

Diğer rivayetlerde kendisine azap gönderilen kavmin Beni İsrail olduğu açıkça beyan edilir. Risalede nakledilen rivayette tâûn, işlenen zina suçunun cezasıdır. Rivayete göre, cebbarlar şehri olarak bilinen bölgede kendisine Bel'am b. Baura denen, Kenanilerden bir adam vardı. Denilir ki o İsrailoğullarındandı ancak asimile oldu, cebbarlara meyletti. Bel'am, duası müstecap, kendisine ism-i a'zam lütfedilmiş biriydi. Ne zaman ki Hz. Musa cebbarlara karşı savaşılmasını emretti, bunu haber alan Kenaniler öyle korktular ki Bel'am'a gidip Hz. Musa ve ordusu için beddua etmesini istediler. O da “Meleklerin kendisiyle beraber olduğu birine nasıl beddua ederim!” deyip tekliflerini reddetti. Onlar ısrar ettiler. Bel'am, “Rabbimden bir işaret olmadan bunu yapamam.” dedi. Ona, “Sakin onlara beddua etme, onlar benim

¹⁰⁶ Müslim, “Selam”, 5777; Buhârî, “Enbiyâ” 54; Tirmizî, “Cenaiz” 66.

¹⁰⁷ Biz de açık seçik mucizeler olmak üzere onların üzerine tûfan, çekirge, haşarat, kurbağalar ve kan gönderdik. Yine de büyüklük tasladılar ve günahkâr bir kavim olmakta direndiler. (Araf, 133).

¹⁰⁸ Araf, 134.

¹⁰⁹ Ebû Cafer ibni Cerir et-Taberi, *Tefsiru't Taberi Camiu'l Beyan an Te'vili Ayi'l Kur'ân*, X, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), ed'Daru Hicr, 2001, s. 99.

kullarım ve peygamberleri onlarla beraber.” dendi. Bu kez Kenaniler ona hediyeler getirdiler o da hediyeleri kabul etti. Tekrar beddua etmesini istediler o da aynı cevabı verdi, ancak bu kez ona herhangi cevap veya işaret verilmedi. Dediler ki; “Şayet Allah bunu kötü görseydi ilkinde olduğu gibi sana tekrar yapmaman söylenirdi.” Bedduaya başlayacakken Allah onun dilini tersine çevirdi de o kendi kavmine beddua etmeye başladı. Ne zaman kavmi için hayır dua etmeye kalksa Hz. Musa ve ordusunun fethi için dua ediyor, diline hâkim olamıyordu. Kavmi onu kınayınca “Bundan başkasını söyleyemiyorum.” dedi. Böylece iman kalbinden sökülüp alındı ve ism-i a’zamı da unuttu. Allah Teâlâ’nın buyurduğu gibi “Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat. Dileseydik o âyetlerle onu elbette yüceltirdik. Fakat o, dünyaya saplanıp kaldı da kendi heva ve hevesine uydu.”¹¹⁰ Bel’am olanı biteni görüp kendi tuzağına düştüğünü anlayınca, saldırıya geçti. “Size öyle bir şey öğreteceğim umulur ki bu sebeple helâk olurlar. Allah Teâlâ zinaya buğz eder. Siz de süslenmiş kadınlarınızı Hz. Musa’nın askerlerine gönderin. Çünkü onlar evlerinden uzak kalmış bir ordu, belki zina ederler de helâk olurlar. Askerler içinde zinaya düşen olursa bozguna uğrarlar.” dedi. Kendilerine söylenen şekilde bazı kadınları askerlerin arasına gönderdiler. Askerlerden biri o kadınlardan birini çadırına aldı ve onunla zina etti. Bu sebeple İsrailoğulları arasında tâûn baş gösterdi. Hz. Musa’ya vahiy geldi ve ona salgının sebebini bildirdi. O da zina edenlerin cezasını verince cebbarlar üzerindeki eski otorite ve güçlerine kavuştular. Denir ki; zina eden adamın öldürülmesiyle kadının öldürülmesi arasında İsrailoğullarından 70 bin kişi öldü.¹¹¹

Risalede yer verilen diğer bir rivayete göre Yüce Allah, Hz. Dâvûd’a şöyle vahyetti “İsrailoğulları hadlerini aştılar. Onları ya iki sene kıtlık ya iki aylık düşman istilasası ya da üç günlük tâûn ile cezalandıracağım. Birini seçsinler.” Hz. Dâvûd mesajı kavmine bildirince onlar “Sen bizim peygamberimizsin, sen seç.” dediler. Hz. Dâvûd “Açlık dayanılacak şey değil, düşman ise geriye bir şey bırakmaz.” diyerek onlar için tâûnu seçti ancak güneş batana kadar 70 bin kişi ölünce Hz. Dâvûd,

¹¹⁰ Araf, 175-176.

¹¹¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 40-42; Muhammed b. İbrahim es’Sa’lebi, *el-Keşfu ve’l Beyan An Tefsiri’l Kur’ân*, XII, (thk. Ebû Muhammed b. Aşur), Beyrut-Lübnan: Daru İhyai’t Tûrasi’l Arabi, 2002, 4/89-92.

Allah'a yalvarmaya başladı da salgın böylece son buldu. Hz. Dâvûd "Muhakkak ki Allah Teâlâ size merhamet gösterdi. Siz de şükür olarak bunun karşılığı olacak bir şey yapın." dedi ve tamamlanması oğlu Hz. Süleyman'a nasip olacak Mescid-i Aksa'nın temellerini attı.¹¹²

Müellifimizin geçmiş ümmetlere ait zikrettiği bu rivayetler, Hz. Peygamber'in, tâûnun ilk kaynağını haber veren hadisini destekler mahiyettedir. Rivayetlerin sıhhati ile ilgili gerekli araştırma yapıldıktan sonra konu hakkında daha sağlıklı bir sonuca ulaşılabilecektir. Ancak konunun akışı göz önüne alındığında Taşköprizâde'nin bu toplulukların zikredilen musibetlere, isyanları ve zina sebebiyle maruz kaldığı kanaatinde olduğu açıkça görülmektedir. Toplumun tamamını kuşatan musibetlerde isyan ve günaha bulaşmayanlar için ilahî adaletin nasıl tecelli edeceğine konunun devamında değinilecektir.

Tâûnun ilk kaynağına değinildikten sonra Hz. Peygamber'in bütün topluma şamil olacak sıkıntıların sebebine işaret eden uyarılarına yer verilecektir. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir "Zina açıkça yapılır hale gelince tâûn hastalığı ortaya çıkar."¹¹³ Öyle ki bu hastalık âlimlere de bulaşır ve onlar şöyle derler "Zina çoğaldığında Allah Teâlâ tâûnu gönderir." İbn Ömer'den (ö. 73/693) nakledilen bir rivayete göre Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur "Bir topluluğun içinde fuhşiyat işlenir ve bu yaygınlaşırsa, o toplumda tâûn salgını baş gösterir."¹¹⁴ İbn Mes'ud'dan (ö. 32/652-53) gelen bir rivayette şöyledir: "Tartıda noksanlık yapılıncaya yağmur kesilir, zina artınca ölümler artar, yalan çoğalınca da kargaşa hakim olur."¹¹⁵ İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilir; "Bir toplulukta zina yaygınlaşırsa onların içinde ölüm de artar."¹¹⁶ Risalede zikredilen bu ve benzeri manayı ihtiva eden diğer rivayetlerin işaret ettiği ortak noktanın, zina ve bulaşıcı bir hastalık olan tâûn arasında, sebep-sonuç ilişkisini andıran bir bağlantının olduğu söylenebilir.

¹¹² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 42.

¹¹³ Sehl b. Şakir el'Haraiti es' Samiri, *İtilalu'l Kulub*, (thk. Hamdi Demirtaş), Mekke: Mektebetü Nizar, 2000, s. 92, 174.

¹¹⁴ İbn Mâce, 4019.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh el'Hakim en'Nisaburi, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1990, 4/503.

¹¹⁶ Muvatta, "Cihad", 1323.

Risalede, zinanın yaygınlaştığı yerde tâûn ve ölümlerin olma hikmetinin açıklanması sadedinde Suyûtî'nin, İbn Hacer'den aktardığı sözlere yer verilir. Şöyle ki zina haddi, evlilik geçirmiş kişi için ölümdür. Şayet zinakârlara bu ceza tatbik edilmezse Allah Teâlâ bu kişileri öldürecek bir cini onlara musallat eder. Suyûtî bu durumu şöyle izah eder “Zina gizliden gizliye yapılması yaygınlık kazanmışsa Allah Teâlâ görmedikleri taraftan gelip onları öldürecek bir düşman musallat eder. Bir topluma indirilen azapta kaide şudur: azap, hak eden ve etmeyen herkese şamil olur sonra herkes niyetine göre diriltilir.”¹¹⁷

Taşköprizâde Suyûtî'nin bu açıklamasına katılmaz. Çünkü Taşköprizâde'ye göre tâûn hastalığının ortaya çıkış sebebi, zinanın gizli olarak yapılıp da çoğalması değil rivayet edilen hadislerden anlaşıldığına göre, zinayı açıktan yapmanın cezasıdır. Belki de bunun hikmeti zinanın nefsi/bir canı helâk etmesidir ki veledi zina hükmen helâk olmuş durumdadır. Bunun için ceza, hızlı bir şekilde yayılan ölüm yoluyla verilir. Çünkü ceza, işlenen suç cinsinden olur. Dikkat edilirse tartıda yapılan eksiklik, rızıkları eksilten yağmurun kesilmesiyle cezalandırılır. Aynı şekilde yalan da insanların arasına düşmanlık ve ayrılık soktuğu için karışıklık ve fitne olan kargaşa (herc) ile cezalandırılmıştır. Ayrıca Hz. Hasan'dan (ö. 49/669) “Biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz”¹¹⁸ âyeti hakkında “bu hızla yayılan (zeri) ölümdür” dediği nakledilir.¹¹⁹

Risalede zina ve hastalığın yayılmasıyla ilgili, ismi zikredilmeyen bir âlimin şu açıklamalarına yer verilmiştir: Allah Teâlâ zanilerin menilerinden, cinlerden kör bir grup yaratır. Bunlar Allah Teâlâ'nın kendisi için tâûn hastalığını veya tâûnla ölümünü takdir ettiği kime rastlarsa ona bu hastalığı bulaştırırlar. Onların kör yaratılmasındaki sır, bu hastalığı fesâd ehline has kılmamak içindir. Belki de bu bela/sıkıntı şeytanın kardeşleri için bir ceza, Allah'ın sâlih kulları içinde bir şehitlik ve rahmet olması için herkese şamil olmuştur. Çünkü ölüm mü'min için bir hediye, fasık için bir utanç vesilesidir (humradır). Sonra Allah Teâlâ onları amel ve niyetlerine göre diriltir ve karşılıklarını verir.¹²⁰

¹¹⁷ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 39-40.

¹¹⁸ İsrâ, 59.

¹¹⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 40; Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z zühed*, (nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin), Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 1999, hadis no:1579, s. 24.

¹²⁰ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 40.

Hız. Peygamber'in zina sebebiyle meydana geleceğini haber verdiği tâûn hastalığının nasıl yayıldığıyla ilgili, âlimlerin açıklamalarında cinlere yer verilmesinin sebebi yine Hız. Peygamber'in tâûnun ne olduğunu soranlara verdiği cevaptır. Taşköprîzâde'nin risalede yer verdiği söz konusu rivayet şöyledir; Ebû Musa el-Eş'arî'den rivayetle Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur; "Ümmetimin yok oluşu ta'n (mızrak) ve tâûn sebebiyle olacaktır." Ashap sordu "Ya Rasulallah ta'nın ne olduğunu biliyoruz ama tâûn nedir?" diye sorunca Hız. Peygamber "Cinlerden düşmanınız olanların size verdiği bir ıstıraptır ya da size bir şeyler batırmasıdır/dürtmesidir (mızrak misali) ve bu şekilde ölen herkes için şahadet vardır."¹²¹ Hız. Peygamber'in bu açıklamaları, zamanın tıbbî keşifleri göz önüne alınıp değerlendirildiğinde yeni birtakım yorumları gündeme getirmektedir. Araştırmalara göre veba hastalığına *Yersinia pestis* isimli bir bakteri sebep olmaktadır.¹²² Rivayette ise bu hastalığa sebep olanın cin olduğu zikredilince ortaya çıkan çatışmayı giderebilmek için öne sürülen yorumlardan biri de o zaman cin olarak haber verilen şeyin mikrop/bakteri olabileceğidir.¹²³

Cin lügatta; duyular tarafından algılanamayan, gizli olan şey ayrıca gizli olmak, göze görünmemek, örtmek gibi anlamlara da gelmektedir. Bu sebeple duyularla algılanamayan melekler için de cin kelimesi kullanılmıştır. Bu lügavî mana dikkate alındığında her meleğe görünmedikleri için cin denilebilir ancak her cinin melek olduğu söylenemez.¹²⁴ Göze görünmemeleri sebebiyle mikroplara da bu manada cin denilebilir. Ancak Hız. Peygamber'in kastettiği cinin sadece kelime manasında bir benzerlik olduğu için mikrop olarak değerlendirilmesi yeterli midir?

Gözle görülemeyen, herhangi bir cihazla dahi tespit edebilme imkânımız olmayan cinler hakkında bilgi alabileceğimiz tek kaynak vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda ise cinlerin dumansız ateşten yaratıldıkları¹²⁵ bilgisi verilir. Ayrıca cinlerin de insanlar gibi sorumlu oldukları,¹²⁶ Hız. Peygamber'den Kur'ân dinledikleri ve kavimlerine uyarıcı olarak geri dönüp "Ey kavmimiz! Biz, Musa'dan sonra

¹²¹ Müsned, 4/413.

¹²² <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 16.03.2023).

¹²³ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire 1959, 3/96-97; Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis*, Kâhire 1989, s. 118.

¹²⁴ Rağîb el-İsfehani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., s. 98-99.

¹²⁵ Hicr, 27; Rahman, 15.

¹²⁶ Zariyat, 56.

indirilen, kendinden önce geçen kitapları doğrulayan, hakka ve dosdoğru yola ileten bir kitap işittik.”¹²⁷ dedikleri haber verilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde ise bir bakterinin bu haberlere uygun bir çerçeveye yerleştirilmesi zihinden uzak gözükmemektedir.

Cinlerin diğer özelliklerini tespitiye çalışan İslâm âlimlerine göre cinler meleklerden kulak hırsızlığıyla bilgi çaldıkları ve insanlara göre çok uzun bir süre yaşayabilmeleri sebebiyle¹²⁸ insanların bilemeyeceği birçok şeyi bilebilirler. Ancak bu gaybı bildikleri manasına gelmez. Cinler hakkında bilgi edinebileceğimiz iki kaynağın birincisi olan âyetlere bakarak insanlarla ortak birçok yönden benzerliği olduğu kanaatine varan âlimlerin çoğunluğu onların da evlendiği, ürettiği, yeme-içme gibi ihtiyaçları olduğu öldükleri ve insanlarla da ilişki kurabileceklerini kabul etmişlerdir. Ancak âlimler insanlarla cinler arasındaki etkileşim hususunda ortak bir kabule sahip değillerdir. Ehl-i sünnet âlimleri açısından böyle bir etkileşim mümkün gözükmemektedir. Çünkü hem Kur’ân’da hem de sünnette bunun delilleri mevcuttur. Kıyamet günü faiz yiyenlerin haber verilen hali;¹²⁹ damarlarda kanın dolaşması gibi dolaşabilen şeytanın verebileceği zarardan oruç yoluyla korunmanın mümkün olduğunun haber verilmesi;¹³⁰ Felak-Nas, Âyete’l Kürsî vb. âyet ve sûrelerin, cinlerin zararından emin olmak için okunması tavsiyesi¹³¹ cinlerin insanlara zarar verebileceği, insanların da bu tedbirlerle cinlere etki edip onların zararını bertaraf edebileceği, bu etkileşimin imkânını ortaya koymaktadır. Ancak Pezdevî (ö. 493/1100) gibi Ehl-i sünnet çizgide olan bazı âlimler, cinlerin etkisinin vesvese vermekten öteye geçemeyeceği kanaatinde idirler.¹³² Cinlerin varlığının sadece vahiy

¹²⁷ Ahkaf, 29-30.

¹²⁸ Hicr, 18; Buhârî, “Tıb”, 46; “Tevhid”, 57; Müslim, “Selâm”, 122-123.

¹²⁹ Bakara, 275. Diğer taraftan Matürîdî, faiz yiyenlerin kabirlerinden şeytan çarpmış kimseler gibi kalkacağı yönündeki beyanın gerçek anlamda değil, temsili bir anlatım olarak anlaşılması gerektiği kanaatinde idir. Ona göre Cenab-ı Hakk’ın faiz yemenin bir cezası olarak belirttiği şeytan çarpmış kimseler gibi kalkarlar mealindeki ifadesi kıyamet gününe yöneliktir (Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz), Ensar Yayınları, İstanbul 2015, 2/224.). Aynı şekilde pek çok müfessir söz konusu âyetin hakiki manada anlaşılmasının doğru olmadığını, benzetme ve mecaz kullanılarak faiz yemenin çok kötü bir davranış olduğu etkili bir şekilde anlatılmaya çalışılmıştır (Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 188.).

¹³⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 21, “Bed’ü’l-halk”, 11.

¹³¹ *Müsned*, 4/144, 146; Buhârî, “Vekâle”, 10; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî (el-Câmi’u’l-Kebîr)*, (thk. Beşşar Avvâd Ma’ruf), I-VI, 2. bs., Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1998, “Fezâ’ilü’l-Kur’ân”, 2, 3.

¹³² Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kâhire 1963, s. 226.

yoluyla bilinebileceğini söyleyen kelim âlimlerine göre cinlerin varlığı aklen de mümkündür. Kelam âlimleri varlıkları Kur’ân ile sabit olan cinlerin varlığını kabul etmeyenlerin küfrüne hükmetmişlerdir.¹³³

Bu bilgiler dikkate alındığında cinlerin mikroplardan farklı oldukları anlaşılmaktadır. Rivayette zikredilen cinin hastalığa sebep oluşunun, teşbihi bir anlatım olabileceği görüşü de dile getirilmektedir.¹³⁴ Ancak gerçekliğini deney ve gözlemlerle ortaya koyamayacağımız; İslâm âlimlerinin çoğuna göre insanları etkileyebileceği kabul edilen; Kur’ân’da varlığı açıkça haber verilen ve kelim âlimlerinin inkârının küfür olacağını dile getirdikleri cinlerin, tâûn hastalığındaki rolü hakkında muhakkik âlimlerin açıklamalarıyla yetinmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Konuya geniş ve tüm zamanları kapsayıcı ve uzlaştırıcı bir pencereden bakabilen Taşköprizâde’ye göre hadiste havadan ve karışım (ahlat) sebeplerinden (ya da bugünün tespitine göre hastalığa sebep olan bakteriden) bahsetmeyip cinin verdiği sıkıntıdan bahsetmekle yetinilmesi, öncelikli olanı belirtmekle yetinmek içindir. Hava (ve bakteri) gibi diğer sebepleri kişi Allah Teâlâ’nın yardımıyla bulabilir. Bundan mahrum olan kişi ise havanın hiçbir etkisinin olmadığını zanneder ve cinin tasarrufuyla alakalı hadisleri okuyup doktorların sözlerinin boş olduğunu ortaya koymaya kalkar.¹³⁵ Görüldüğü üzere bugün cinlerin etkisinden bahsetmeyi bilim dışı sayan grupla, tıp ilminin verilerini hiçe sayan grup müellifimizin kapsayıcı bakış açısı içinde eriyip gitmektedir. Bu iki etkiden öncelikli olan manevî sebeplerden sonra hastalığın maddî sebeplerine değinilecektir.

2.2.Maddî Sebepler

Risalede müellifin “doktorlara göre tâûnun sebebi” başlığı altında incelemiş olduğu bölümü maddî sebepler başlığı altında ele alacağız. Taşköprizâde zamanındaki verilerle zamanımızda veba hastalığıyla ilgili tıp ilminin verilerini kısaca sunmaya çalışacağız.

¹³³ Ahmed Saim, Kılavuz, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 8/8-10.

¹³⁴ Âdem Dölek, “Mikroplar Cinlerin Bir Nev’i mi?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 107-118.

¹³⁵ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 46.

Risalenin kaleme alındığı zamanının verilerini değerlendiren doktorlara göre tâûn hastalığının sebebi, havanın tabiatının bozulması ve enfeksiyon, kötü koku veya zehir gibi durumlardan birinin ağır basmasıyla havanın kötüleşmesidir. Bu hava, insanı meydana getiren maddelerin zehre dönmesine sebep olur ve insanı perişan eder. Bundan kurtulmak imkânsız ya da çok zordur. Ancak bu nadir olabilecek bir durumdur.

Taşköprîzâde'nin de bilgilerine başvurduğu İbn Sina'ya (ö. 428/1037) göre de bulaşıcı hastalıkların sebebi, havanın tabiatının bozulmasıdır. Göktaşları, kayan yıldızlar, gömülmemiş ve öylece çürümüş cesetler, durgun sular, fırtına, şiddetli ve sıcak rüzgarlar gibi hava veya toprakla alakalı sebeplerden dolayı havanın cevheri bozulur. Dolayısıyla havayı solumadan yaşayamayan insanlar ve hayvanlar bu kötü hava koşullarına maruz kalır ve hasta olurlar.¹³⁶

Modern tıp verilerine göre ise veba, *Yersinia pestis* adıyla anılan bir bakterinin sebep olduğu, ilk olarak vahşi kemirgenlere etki eden, daha sonra pireler yoluyla diğer hayvanlar ve insanlara da sirayet eden öldürücü ve bulaşıcı bir hastalıktır. Vebaya sebep olan *Yersinia pestis*in kişiye pire ısırması sonucu bulaştığı türe Bubonik Veba denir ve bu en sık görülen, kara veba olarak da anılan türdür. Pire aracılığıyla vücuda giren bakteri lenflerde şişme ve iltihaplanmaya sebep olabilir. Tedavi geciktirilirse bakteri tüm vücuda yayılabilir. Bunun sonucunda bakterinin direkt kan dolaşımına girmesiyle meydana gelen Septisemik Veba'ya ve vebanın en az görülen ancak en öldürücü hali olan Pnömonik Veba'ya dönüşebilir. Pnömonik Veba hasta kişinin öksürmesiyle havaya attığı damlacıkların solunması sonucunda bulaşan türdür.¹³⁷ Görüldüğü gibi 16. yy. tıp verileriyle, günümüz verileri arasında önemli farklar vardır.

2.3.Manevî ve Maddî Sebeplere Dair Değerlendirme

Taşköprîzâde risalede tâûna sebep olan manevî/ruhanî ve maddî/cismanî sebepleri açıkladıktan sonra bu sebepleri kabul ve ret konusunda insanların iki gruba ayrıldığını tespit eder. Şöyle ki bir grup, manevî sebeplerin faydalı olduğuna inanır

¹³⁶ İbn Hacer, *Bezlu'l-mâ'ûn*, s. 99.

¹³⁷ <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 16.03.2023).

ancak maddî sebepleri toptan reddeder ve bir faydası olmadığını düşünür. Diğer grup ise bunun tam aksini iddia eder. Her iki grup da düşüncesinde isabetli denebilir ancak karşıt grubun düşüncesi de hiç düşünmeden reddedilmemelidir. Çünkü bu iki görüş biri diğerinden ayrılmayan, gerekli iki sebep olduğundan iki görüşün birden doğru olma ihtimali de vardır.¹³⁸

Bu husus şöyle açıklanabilir; insan bedeninde meydana gelen değişimler iki kısımdır. İlki, bedende bulunan karışımlarla ilgili olarak meydana gelen maddî etkidir. Hastalığı ortaya koyacak sebepler meydana gelince doktorlar bunu fark edebilir ancak görüşleri (basiretleri) bundan öteye geçmez. Kötü hava sebebiyle bedendeki karışımların bozulduğu ortaya çıkınca, tâûnu sadece havanın bozulmasına nispet ederler. Onların bilgilerinin ulaşacağı son nokta burasıdır.

İkincisi ise ruhaniyetten kaynaklanan manevî etkidir. Bu tesiri ise ancak basiret gözü açılmış, gaflet perdesini aşmış, mülkün (gaybın) sırlarına, gayb âleminin iç yüzüne muttali olan kişi kavrayabilir. Ruhanî ve cismanî sebepler kapsamına giren şeylerin ölümsüz hayat sahibi Allah Teâlâ'nın izniyle olan irtibatını da anlar.

Bedendeki karışımlar iyi ya da kötü olabileceği gibi manevî durumlar da aynı şekilde iyi ya da kötü olabilir. Hayır olabilir ki hayır olduğunda, şayet semavî ise melek; arazî yani yeryüzü ile ilgili ise cin diye isimlendirilir. Bazen de kötü olur, o zaman da şeytan olarak isimlendirilir. Hayır olanın misali; yenen her lokma bedeninden bir parçaya ya da bedeninden tevellüt eden, kendisine altı meleğin hizmet ettiği başka bir bedene dönüşür. Bu hizmetkârlar: çekme, tutma, sindirme, itme, şekil verme ve doğma gücü gibi besleyici kuvvetlerdir. Zahirde bunlar, saydığımız şeyleri yapmayı sağlayan bedeni kuvvetlerdir. Bu zahirî kuvvetler aynı zamanda manevî kuvvetlerdir ki maddî kuvvetler vasıtasıyla yapılan şeyleri de yapmayı sağlarlar.¹³⁹

Taşköprîzâde verdiği bu bilgilerden sonra manevî kuvvetler ile maddî kuvvetlerin nasıl iç içe olduğunu açıklamak için bazı rivayetlere yer verir “Her doğan için bir şeytan vardır.” denildi ki; “Ya Rasulallah sizin de mi?” buyurdu ki “Evet

¹³⁸ Taşköprîzâde, *Şifâ*, s. 43.

¹³⁹ Taşköprîzâde, *Şifâ*, s. 44.

ancak Allah Teâlâ bana yardım etti de şeytanım Müslüman oldu (onu Müslüman yaptım), artık o bana hayırdan başkasını emretmez.”¹⁴⁰

“Nazar (göz değmesi) haktır. Şayet kaderi geçecek bir şey olsaydı o nazar olurdu.”¹⁴¹ Yani nazarın kişiler üzerindeki etkisi gerçektir. Aynı şekilde nazar, ruhanî etki kabilindedir. Çünkü nazar eden kişi kötü olduğunda göz vasıtasıyla nazar ettiği kişideki ruhanî etkisi kuvvetli olur.

Ta’lika kitabında Kâdî Hüseyin’in naklettiğine göre bir peygamber ümmetine baktı ve onları kalabalık görünce bu çok hoşuna gitti. Bir saat içinde onlardan 70 bin kişi öldü. Allah Teâlâ o peygambere vahyetti. “Sen onlara nazar ettin. Şayet onları koruyup güçlendirseydin böyle olmazdı.” Peygamber sordu “Onları ne ile korumalıydım?”. “Onları asla ölmeyecek olan Hayy ve Kayyûm olan ile korumalı ve onlardan musibeti bin kez yapacağın şu zikirle savmalıydın; لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. Bu da ruhanî tesir kabilindedir. Aynı şekilde kötü kişilerin yaptığı sihir de böyledir. Ancak onda gök cisimlerinin etkisiyle, yerdeki şeyleri etkilemek gibi farklı bir yön de vardır.

Nazarın, nazar edilen üzerindeki tesirinin sebebine gelince; ruh ve beden arasındaki güçlü bağlantı, onlardaki bir durumun diğerine sirayet etmesini kaçınılmaz kılar. Mesela, korku anında beden titrer ve sapsarı kesilir, utandığı zaman ise kıpkırmızı olur. Hastayken ve acı çekiyorken ruhun sıkıntıya düşmesi de böyledir. Nazar eden, karşısındakini nazarıyla (gözüyle) etkilediğinde ruhu etkilenen o kişide, bu tesirin bedeninde de açığa çıkması kaçınılmazdır.

Müellif, zahirî tasarrufların batınî tasarruflarla olan ilişkisi bağlamında misal, his, şehadet âleminde ve bunların birbirlerine göre mertebeleri olduğundan bahseder ve sonrasında şöyle devam eder; tâûn hastalığının ortaya çıkmasında zahirî sebeplerin dışında görünmeyen manevî sebeplerin olduğu da böylece görülmüş oldu. Âleme sebepler ve vasıtalar gözlüğüyle bakınca ya batınî işler ya da zahirî işler görülür. Böyle olunca sebep olma yönüyle işleri zahirî veya batınî olarak ayırmak yeterli görülebilir ancak mesele bununla sınırlı değildir. Çünkü sebebin sonuca doğrudan bir etkisi yoktur. Asıl etki tamamıyla Allah Teâlâ’ya aittir. Zahirî sebepler

¹⁴⁰ Müslim, “Münâfikûn”, 69.

¹⁴¹ Müslim, “Selâm”, 42; İbni Mâce, “Tıb”, 3.

tesirin meydana gelmesi için gerekli olan şeyler gibidir, birbiriyle etkileşime girer de asıl sebebin meydana gelmesine vesile olur. Yoksa tek başına bir etkisi olmaz ve tazim edilmez. Tazim edilecek asıl etki sahibi olan Allah Teâlâ'dır. Sebeplerin birbiriyle olan bağlantısındaki ve sonucun meydana gelmesindeki ortak oluşlarında bulunan ayrıntı karmaşık, üstü kapalı işlerdendir.

Hava koşullarının tâûna sebep olması üzerine uzun bir bahis açan Taşköprizâde, aynı hava koşullarında yaşıyor olup da bir kişinin hasta olup diğerinin olmaması ya da aynı evde yaşayan insanlardan birinin hasta olduğu halde diğerinin olmaması gibi rasyonel şekilde işlemeyen durumların sebebinin mizaç ve Allah Teâlâ'nın iradesiyle irtibatlandırır. Ona göre tâûn, sadece kötü havaya bağlanırsa genel olması ve herkeste aynı etkiyi göstermesi gerekirdi.¹⁴²

3. BULAŞICI HASTALIKLARIN TEDAVİSİ

Taşköprizâde hastalıkların sebeplerini manevî ve maddî olarak ikiye ayırdığı gibi tedavi yöntemlerini de manevî/ruhanî ve maddî/cismanî olarak ikiye ayırır. Ona göre, nasıl ki maddî hastalığı tedavide bedenin durumuna uygun ilaç kullanılıyorsa ruhanî hastalıklarda da nakledilmiş dualar ve manevî hastalığın etkisini gideren makbul rukyeler kullanılır. İlaç kullanıldığında gerçek bir etkisi olmaksızın ilaçlardaki maddeler vücutta artakalır. Ancak bünye o maddeleri atabilir ve bu onun için kolaylaşır, böylece tamamen yok olur. Manevî ve maddî tedavi beraber uygulanacak olursa çok daha kuvvetli ve faydalı olur.¹⁴³

Ayrıca ona göre, karışımları (ahlat) ilaçlarla def etmek tecrübe ve kıyas yoluyla bilinebilir. Tecrübe herkes için açıktır. Kıyasa gelince; iki zıttan birini diğerinin yerine koymak ancak nöbetleşe olabilir yani iki zıt bir arada olamayacağı için birinin gitmesiyle diğeri onun yerine konabilir. Tıbbî ilaçlarda “zıttı ile tedavi yöntemi” merkezî bir ilkedir. Bedene ilaç verildiğinde bu ilaç bedenden giderilmesi istenen hastalığın meydana getirdiği durumu giderir. Doktor için hem hastalığın hem de ilacın durumunu ve konumunu bilmek zordur. Bunları bilmeli ki tedaviyi uygulayabilsin.

¹⁴² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 45-49.

¹⁴³ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 56.

Maddî hastalıkların tedavisinde kullanılan “zıttı ile tedavi yöntemi” manevî hastalıkların tedavisinde de kullanılan bir yöntemdir. Şöyle ki manevî durumları gidermek için kullanılan manevî ilaçlar kötü, şerli olursa bu durum hakiki fâildeki kahredici sıfatları ortaya çıkarır. Ancak bu ilaçlar Kur’ân âyetleri, nakledilen dualar olursa okuyan kişi cemel sıfatlarının varisi olur. Bu durum âyet ve duaları okuyan kişi ve cemel sıfatlar arasında bir zıtlık meydana getirir. Sonra bu âyet ve dualarla meşgul olan kişi, manevî doktorlar olan peygamberler ve evliyadan miras kalan kurallara uygun davranmakla birlikte kalbini saflaştırır, halis bir niyete kavuşur ve hem içini hem de dışını temizler. Allah’ın sırrına sığınıp, kalbiyle cemel sıfatların himayesine yönelir ve kendisine bahşedilen kelimeleri okursa cemel sıfatların boyasıyla boyanır ve kahredici celal sıfatlara yer kalmaz. Çünkü ilahî sıfatlarda meydana gelen bu zıtlık, biri varken diğerinin yokluğunu gerekli kılar. Aynı şekilde cemel sıfatlara mahal olduğunda, bizzat o kişi Allah’tan gelen feyzi hastaya ulaştırmada bir vasıta olur. Böylece hastalık, bir zıttı diğerinin yerine koymak şeklinde geçen kıyas üzere giderilmiş olur. Çünkü iki zıt bir araya gelmez. Burada gizli sırlar, keşfi durumlar vardır. Taşköprizâde bu sırları sadece bütün gizli-saklı sırları bilen aşkın sıfat ve isimlerine vâkıf olan evliyanın, basar ve basiret sahibi asfiya kulların ve nebilerin anlayabileceğini dile getirir. Ancak o, onları risalede ifşa etmeyeceğini de zikreder. Onun bu husustaki endişesi, kalbi mühürlenmiş olanların tabiatlarında bulunan hastalıklı halin onları bu manevî hekimleri inkâr felaketine sürükleyeceğidir; yoksa liyakat sahiplerinden onları gizlemek değildir. Ne var ki, Allah bu sırları görendir ve dilediğini yapmakta kâdir-i mutlak. “O ne güzel mevlâ ve ne güzel yardımcıdır.”¹⁴⁴

3.1. Maddî Tedavi Yöntemleri

Taşköprizâde maddî ve manevî tedavi yöntemlerinde uygulanan usûlün ortak noktalarına dikkat çektikten sonra tedavide kullanılacak ilaçlar hakkında bilgi verir. Her ne kadar manevî yöntemlerin öncelikli ve etkisinin daha güçlü olduğunu düşünse de kimsenin uygulamakta zorluk çekmeyeceğini düşündüğünden ilk olarak maddî yöntemleri ele alır.

¹⁴⁴ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 56-57; Enfal, 40; Hac, 78.

Müellife göre bir bünye için alınacak önlem, perhiz veya ilaçla sağlığı korumak ya da perhize riayet ederek ve ilaç kullanarak hastalığı def etmektir. Sıra dışı durumlarda sağlığı korumak hastalığın belirti ve sebeplerini bilmeye bağlıdır ki bu sebepler daha önce zikredilmişti. Ancak belirtileri saymak gerekir. Hastalığın meydana geleceğine işaret eden belirtiler iki çeşittir. Bunlar nefsi, kişinin kendisindeki belirtiler ve âfâkî, çevresel belirtilerdir. O, çevresel belirtilerin en büyüğünü sonbahardaki hava değişimleri olarak tespit ettikten sonra bunun gibi diğer mevsimlerdeki hava koşullarını da değerlendirir ve sonuç olarak çevresel belirtilerin başında gelen sebebin, gün içindeki anlık hava değişimleri olduğu kanaatine varır. Daha sonra yer altındaki karınca ve fare gibi bazı hayvanların ve haşeratin fazlaşması ve beklenmeyen zamanlarda ortaya çıkışı, ayrıca yuvalarını terk eden leylek gibi kuşların çevresel belirtilerle olan ilgisine değinir.¹⁴⁵

Hastalığın kişideki belirtileri olarak şunlara yer verilir; vebanın başlangıcında görülen kusma, çarpıntı hatta baygınlığa dahi sebep olan yüksek ateş ve nefes darlığı gibi belirtilerdir.¹⁴⁶ Modern tıpta da benzer şekilde, hastada aniden yükselen ateş, baş ve vücutta ağrı, titreme, mide bulantısı, kusma ve aşırı halsizlik gibi belirtiler sayılır.¹⁴⁷ Müellifin, “şayet bünyesi kuvvetliyse Allah’ın izniyle vebayı yener ve eski haline döner, ancak böyle olmaz da yayılırsa kişi hayatını kaybeder.” şeklindeki tecrübesi modern tıpta şu şekilde karşılık bulur: Bu hastalıkta erken tanı konulup tedaviye bir an önce başlanması ciddi problemlerin ve ölüm ihtimalinin ortadan kaldırılabilmesi için hayatî bir öneme sahiptir. Tedavi için “Streptomisin” ve “Tetrasiklin” gibi antibiyotikler kullanılır. Tedavide başarı sağlama olasılığı tedaviye ne kadar erken başlandığıyla doğru orantılıdır. Bu husus o denli önemlidir ki belirtilerin görülmesinden en geç 20 saat içinde tedaviye başlanmalıdır.¹⁴⁸

Müellif tâûnun kişideki ve çevresel belirtilerine değindikten sonra tedavi ve tıbbî ilaçlara değinir. Bunlar, çevresel belirtiler görüldüğünde korunma, bedende görüldüğünde ise hastalığı def etme şeklindedir. Ancak ilki hem kendi hem de sözüne güvenilen selefimizin tecrübesiyle bildiğimiz, daha güzel ve sonuca ulaştırmada elverişli olanıdır. Bu durumda kişi kendine sirayet etmeden önce

¹⁴⁵ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 58.

¹⁴⁶ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 58.

¹⁴⁷ <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 25.03.2023).

¹⁴⁸ <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 25.03.2023).

hastalığın olmadığını düşündüğü bir yere gitmelidir. Ancak bu çıkış, daha sonra değinileceği üzere, sorumlu olduğu kişileri yalnız bırakmamak, hastaların yardımsız kalmaması ve en önemlisi tek fâilin Allah Teâlâ olduğu itikadını muhafaza etmek gibi şartlar mevcutsa yapılmalıdır.¹⁴⁹

Hastalığın sebebinin, havanın cevherinin bozulması olduğu tezine dayanan ve bu durumu bertaraf etmek için yapılması tavsiye edilen, risalede de uzunca yer verilen tavsiyelerin bazıları şu şekildedir: Bulunulan mekâna meyveler ve bitkilerden kokusuyla kalbe ve beyne güç verecek şeyler konmalıdır. Ayrıca aralıklarla ve devamlı olarak gülsuyu, sirke karıştırılmış su eve serpilmelidir. Taybuthalı Simon¹⁵⁰ adlı hekimden salgın zamanı sirke ve şeytantsi kullanılarak yapılan bazı uygulamalar nakledilmiştir. Bunların evin temizliğinde kullanılması ve yiyerek tüketilmesi tavsiye edilmiştir. Bazı maddelerden yapılan tütsülerinde ağır havaya karşı etkili olması sebebiyle kullanılması da tavsiyeler arasında yer almaktadır. İbn Sina ve İbn Miskeveyh'ten (ö. 421/1030) de etkisinin tecrübe edildiği bazı şeylerin yenilmesi, tütsü olarak kullanılması şeklinde tavsiyelere de yer verilmiştir. Yakutu yüzük veya kolye olarak takan kişinin veba gibi salgın hastalıklardan hatta yıldırım çarpmasından dahi korunacağı Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristo'dan (m.ö. 384-322) nakledilmiştir.¹⁵¹ Ayrıca Mısır'a giren Büyük İskender tarafından, havanın bozulmasının ve salgınların önüne geçmek için ılgın ağacı diktirildiği rivayet edilir.

Sayılan bütün bu terkipler sağlığı korumak için alınacak önlemler kabilindedir. Ancak bu sayılanlar tâûna yakalanmış kişiye fayda vermez. Ona kusmak, kan aldırma, hacamat ve benzeri yöntemler fayda sağlayabilir. Ayrıca hastalığın kanda galip gelmesi halinde kan aldırıp kalbi takviye etmek, hacamat yaptırıp dereotu, papatya suyuyla pansuman yapmak, sirke, mercimek, nohut ve salatalık ile beslenmek gibi şeylerin de hastaya faydası olabilir.¹⁵²

Fil kemiğinden bir parça, siyah ipe vebaya yakalanan ineğin boynuna asılırsa iyileşeceği de rivayet edilmiştir. Ayrıca çocuğun boynuna asılırsa o da selamet bulur. Özellikle çocuğu yaşamayan kadınlara faydası umulur. Tâûn belli bir seviyeye

¹⁴⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 59.

¹⁵⁰ 7. yüzyıl sonlarında yaşamış bir keşiştir. (Melvin Koushki, "Taşköprizâde'de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine", *Nazarîyat* 6/2 (Ekim 2020), s. 147).

¹⁵¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 59-61; Koushki, "Taşköprizâde'de Vebayı Önleme", s. 147-148.

¹⁵² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 61-64.

geldiğinde kusma, kan aldırma ve ishal de fayda vermediğinden artık kalbi destekleyecek ve soğutacak şeylere önem verilmesi gerekir.

Bazı kişiler hikâye etmişlerdir ki Türkler tâûna yakalandıklarında çıkan çıbanı hiç korkmadan, vakit geçirmeden keserlermiş ve geriye çıbanın yarısından başka bir şey kalmamış. Ancak bu kesme işinin ilk anda yapılması halinde bir faydası olur yoksa tâûn kalbe ulaştıktan sonra bir faydası olmaz. Bazıları çok soğuk su veya buzlu suyu bir defada içmenin iyi geldiğini söylemiş bazıları tâûn olan kısma yumurta sarısı sarmanın, bazıları da tiryak sarmanın faydası olacağını söylemiştir. Her durumda yardım istenen Allah Teâlâ'dır.¹⁵³

Son olarak modern tıbbın hastalıktan korunmak için verdiği tavsiyelere kısaca yer vermek faydalı olacaktır. Yersinia pestis isimli bakterinin sebep olduğu bu hastalığa karşı alınabilecek öncelikli tedbir, bakterinin taşıyıcısı olan pire ve hayvanların bulunabileceği yerlerde bulunmaktan kaçınmaktır. Bununla beraber çevre temizliğine özen gösterilmeli ve maruz kaldığında bakterilerin hızla öldüğü güneşli alanlarda vakit geçirilmelidir. Hastalığın bulaşabileceği kaynaklardan mutlaka uzak durulmalıdır. Bununla birlikte kırsal bölgeler ve açık hava etkinlikleri söz konusu olduğunda böceklere karşı önlem alınmalıdır. Hastalığa yakalanan kişilere antibiyotik tedavisi uygulanmaktadır. Ayrıca hastalığın tedavisiyle ilgili aşı çalışmaları da devam etmektedir.¹⁵⁴

3.2. Manevî Tedavi Yöntemleri

Çalışmamızın ikinci bölümünde daha geniş yer vereceğimiz, risalenin üçte birlik kısmına tekabül eden manevî tedbirleri ihtiva eden bu bölüm ile ilgili giriş mahiyetinde bilgi verdikten sonra manevî tedavi yöntemlerinin fiziksel açıdan tesiri üzerinde durmaya çalışacağız. Müellif bu bölümde genel olarak dua, Kur'ân-ı Kerîm ve esmâ-i hüsnâ ile uygulanacak manevî tedbirleri nakleder. Hastalıklar ve sıkıntılı durumlarda rahmanî duaların manevî tedavide nasıl işe yaradığına yukarıda yer verildiğini hatırlattıktan sonra yapılacak bu uygulamaların şartları, edepleri, fasıl ve baplarına değinir. Bu hususta şartlar ve edepler çoktur ancak Kur'ân-ı Kerîm âyetleri

¹⁵³ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 64-65.

¹⁵⁴ <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 25.03.2023).

müminler için şifa ve rahmet olduğu için kullara kolaylaştırılmıştır. Bu yüzden o, işi zora koşmanın gereği olmadığına değinir ve riayet edilmesi gereken bazı edepleri sayar: Temiz ve abdestli olmak, diz üstü oturup kibleye yönelmek, araya dünya kelamı karıştırmamak, başlarken euzü besmele çekmek, bitirince de *صدق الله العظيم وبلغ رسوله الكريم ونحن على ذلك من الشاهدين اللهم انفعنا به وبارك لنا فيه والحمد لله رب العالمين ونستغفر الله* demek gibi edeplerdir.¹⁵⁵

Manevî tedavi yöntemlerinin daha öncelikli olmasına rağmen maddî ve manevî tedavi yöntemlerinin beraber kullanılmasının daha etkili olduğunu dile getiren Taşköprîzâde'nin, şifa ve korunma amacıyla yapılmasını tavsiye ettiği dua, Kur'ân-ı Kerîm okuma, rukye, muska, vefk gibi yöntemlerin, maddî hastalıklara etkisi olup olamayacağına, kısaca tartışacağımız bu başlık altında cevap bulmaya çalışacağız. İnsanın fizikî ve ruhî yapısının iç içe olduğuna ve fiziksel durumların kişinin ruh halini etkilediği gibi, manevî durumların da kişinin fiziksel yapısında meydana getirdiği değişimlere dair müellifin görüşlerine yer vermiştik. Burada ise özel olarak dua etmenin, Kur'ân-ı Kerîm okumanın, rukye, muska ve vefk gibi uygulamaların hastanın iyileşmesinde nasıl bir etkisinin olabileceğini tespitte çalışacağız.

Dua ve etkisi, “duamız kadar kıymetimiz olduğu”¹⁵⁶ ve “duanın ibadet ve kulluğun özü, zirvesi olduğu”¹⁵⁷ Kur'ân ve sünnetle sabittir. İslâm âlimleri nezdinde dua oldukça önemlidir. Öyle ki özellikle Ehl-i Sünnet âlimleri, tenkit ettikleri, Mutezileye ait olan aslah kavramının asılsız olduğunu ortaya koymada dua gibi bir sabiteden hareket etmişlerdir. “Şayet kulları için bu dünya hayatında en iyi koşulları hazırlamak Allah için vacipse, en iyi koşullara sahip olan kişi ne için dua edecek?” sorusu Ehl-i Sünnet kelimcilerinin hem duanın önemini ortaya koymak hem de Mutezile'nin salah-aslah teorisini çürütmek için önemli bir hareket noktasıdır.¹⁵⁸ Mutezili âlimlerden Kâdî Abdulcebbar bu tenkitlere cevap sadedinde, aslah düşüncesinin içinde duaya da yer olduğunu ortaya koymak için, ileride değineceğimiz üzere kader ile duayı uzlaştıran kullanılan argümana benzer bir yol

¹⁵⁵ Taşköprîzâde, *Şifa*, s. 65.

¹⁵⁶ Furkan, 77.

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Vitr”, 23; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 3, 41; “Daavât”, 1.

¹⁵⁸ Bkz. Fatma Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 103-109.

izler. Ona göre kendisi için maslahatın ne olduğunu ve maslahat olan şeyin kendisine dua sebebiyle verilip verilmeyeceğini bilmeyen insan her halde duaya sarılmalıdır. Böylece dua sebebiyle arzuladığı menfaati elde ederse hem dua etmenin sevabına hem de aslah olana kavuşmuş olur. Eğer edeceği duaya bağlı değilse bu kez dua etmenin sevabı ve dua ile kazanılan manevî gücü elde etmiş olacaktır.¹⁵⁹

Dua eden kişi değişim talebinde bulunur. Hastalıktan sağlığa, fakirlikten zenginliğe, bekarlıktan evliliğe, üzüntüden mutluluğa velhasıl bulunduğu konumdan memnun olmayan kişi, her şeyin idaresi elinde olana münacatı ve isteği doğrultusunda durumunun değiştirilmesini talep etmektedir. Dua sonucunda tanrının iradesinin değişimi, dua edenin kendisinin değişimi ve koşulların değişimi şeklinde üç değişimden bahsedilmektedir.¹⁶⁰

Tanrının iradesinin insanın duası sebebiyle değişebileceği fikri, ezeli ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla örtüşmemekte, zaman kavramı sınırları içerisinde dua eden kulun ezeldaki irade mefhumuna etki etmesi pek mümkün gözükmemektedir.

Hastanın şifası, dertlinin devası için dua etmesi ve en yüce olanın onu dinlediğini biliyor olması, inanan kişiyi dua gibi bir nimetten mahrum olan diğerine göre ruhî anlamda bir adım öne geçirmesi gayet doğaldır. İnsan fitrî olarak sığınma güdüsüne sahiptir. Dua vesilesiyle sığınan, maddî-manevî isteklerini arz eden, yaptığı hatalar sebebiyle bağışlanma dileyen kişinin benliğinde, rabbiyle kurduğu bu bağlantı sebebiyle değişimler olması kaçınılmazdır. Böylece dua kişinin hayatında olumlu manada değişimlere yol açmaktadır.

İslâm'a mensup bir kişi açısından bu değişimi sadece psikolojik bir destek olarak görmek eksik olacaktır. Bir iletişim biçimi olan duanın diğer tarafında, işiten ve icabet eden yüce bir zat vardır. Bu yüzden “dua, koşulların değişmesi için temel sebeplerden biridir” demek yerinde olacaktır. Ancak unutulmamalıdır ki en nihayetinde dua da bir sebeptir. Taşkoprîzâde'nin eserinde yer verdiği bizim de ikinci bölümde ele alacağımız tüm edep ve şartlar, duanın sonuca etkisini arttırmak için

¹⁵⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrâhim Medkûr vd.), I-XX, Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts., 20/242, 243.

¹⁶⁰ Bkz. Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, s. 181-195.

diğer sebepler konumundadır. Başka bir deyişle dua ederek yapılan niyazların sonucu her zaman istenilen şekilde olmayabilir. Duanın kabulü de kaderin sırrında gizlidir. Aynı durum ibadetler içinde söz konusudur. Namaz kılan, oruç tutan vb. ibadetleri yapan kişi gücü nispetinde rükün ve şartlara uyar ancak yapılan bu ibadetin Hak katında makbul olup olmadığını bilemez ve ibadetinin hatta ettiği duanın kabulü için ayrıca dua etme ihtiyacı hisseder. Yaptığı ibadet ve ettiği dua sonrasında kulun yaşadığı teslimiyet ve mahcubiyet hali, verdiği siparişi bekleyen kişinin durumundan çok farklıdır. Çünkü duadan sonra kabulünü/tesirini bekleyiş dahi kulluk kabilindedir.

Duanın kişide ve koşullarda meydana getirdiği değişimin en güçlü örnekleri Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen peygamber dualarıdır. Peygamberlerin yaşantıları, sabırları, direnişleri ve duruşları, el açtıklarında Allah Teâlâ'nın dualarını geri çevirmeye haya ettiği kul¹⁶¹ profilini gözler önüne sermektedir. Ancak edilen her duaya hemen icabet edilmesi her zaman hayır getirmeyebilir. Çünkü insan şerri de hayrı istediği gibi isteyebilir.¹⁶² Bu sebeple duanın kabulüne dair birkaç alternatiften bahsedilir; dua edene arzuladığı şey ya ahirete göçmezden evvel bu dünyadayken verilir ya da bu dünyada ettiği duanın bir tesirini göremez ancak karşılığı, alacağı ecir olarak ahirete ertelenir yahut istediği iyiliğin karşılığı olarak başına gelebilecek bir kötülüğün isabet etmesinden korunur.¹⁶³

Duanın kabulüne ve şifa isteyenin sıhhate kavuşmasına vesile olan esmâ-i hüsnânın, güzellikle nitelendirilmesinin sebeplerini sayan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), zikir ve duada kullanılmaları halinde kabule vesile olup sevap kazandıracağını da zikreder.¹⁶⁴ “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!”¹⁶⁵ âyeti kerîmesi gereğince dualarımızda O'nun güzel isimlerini kullanırız. Bazı kelim âlimleri tefsirlerinde bu âyeti “isim-müsemma birbirinin gayridir” kaidesine delil kabul etmişlerdir.¹⁶⁶ Ayrıca ism-i

¹⁶¹ Tirmizî, “Daavât” 118.

¹⁶² İsrâ, 11.

¹⁶³ *Müsned*, 3/18.

¹⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, 11/404.

¹⁶⁵ Araf, 180.

¹⁶⁶ Fahrüddîn Râzî, *Tefsiri Kebir, Mefatihü'l Gayb*, (trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci vd.), İstanbul: Huzur Yayınevi, (I-XXIII), 2002, 11/170.

a'zamin varlığı ve etkisi İslâm âlimlerinin çoğu tarafından kabul edilmiştir. Biz de Hz. Peygamber'in "Allah, ism-i a'zamı anılarak kendisinden talepte bulunulduğunda talebi yerine getirir, ism-i a'zamlarla dua edildiğinde duayı kabul eder."¹⁶⁷ buyurarak işaret ettiği ism-i a'zam konusuna değinmeye çalışacağız.

İsm-i a'zamin hangisi olduğu hususunda farklı rivayet ve görüşler mevcuttur. Tespitinin tam olarak yapılamaması sebebiyle şöyle bir izah yapılmıştır: Asıl itibariyle ism-i a'zam vardır. Ancak o, Kadir gecesi ve cumada duanın makbul olduğu zaman dilimi gibi açıklanmamış ve sadece Allah Teâlâ'nın malumudur. Ayrıca ism-i a'zamin, esmâ-i hüsnâdan herhangi biri olabileceği ya da kişinin kalbini incelten, gözlerini yaşartan her esmânın, ism-i a'zam olma ihtimali de uzak görülemez.¹⁶⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan kıssada Hz. Süleyman'ın isteğine binaen Belkıs'ın tahtını bir anda Şam'a getiren, yanında kitabın ilmi olmasıyla vasıflanan kişinin¹⁶⁹ bu olağanüstü işi ism-i a'zam marifetiyle yaptığı, müfessirler arasında genel kabul görmüştür. Zemahşerî (ö. 538/1144) "nezdinde o kitaptan bir ilim bulunan kişi"yi, nezdinde Allah'ın ism-i a'zamı olan "Yâ Hayyu Yâ Kayyûm" ibaresinin bulunduğu kişi¹⁷⁰ olarak yorumlamış, İmam Mâtürîdî de (ö. 333/944) "En doğrusunu elbette Allah bilir ancak görünen o ki o kişi bizzat taşıma, getirme zahmetine hiç girmeden ism-i a'zam marifetiyle tahtı getirtmişti."¹⁷¹ diyerek ism-i a'zamin dolayısıyla esmâ-i hüsnânın büyük tesirine dikkat çekmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm hem esmâ-i hüsnânın hem de duaların temel dayanağı olmakla manevî tedavide merkezî bir konumdadır. Kur'ân-ı Kerîm'in müminler için şifa ve rahmet¹⁷² olduğunu bildiren âyete öncelikli olarak vehim, kuşku, nifak, şirk ve inkâr vb. manevî hastalıkların şifası yorumu yapılmakla beraber maddî hastalıklar

¹⁶⁷ *Müsned*, 3/120, 158, 245, 265; V, 350, 360; İbn Mâce, "Du'â", 9.

¹⁶⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Havî li'l-fetâvâ*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., 2/135-136.

¹⁶⁹ Neml, 40.

¹⁷⁰ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI (trc. Muhammed Coşkun-Ömer Çelik vd.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, 4/1096.

¹⁷¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilatu'l-Kur'ân Tercümesi*, I-XVII (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 10/449.

¹⁷² İsrâ, 82.

içinde şifa olacağı dile getirilmiştir.¹⁷³ Kur'ân'ın maddî hastalıklara da şifa olabileceği yorumunun Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte dile getirilmeye başlanmış¹⁷⁴ olduğu iddiası pek ilmî gözükmemektedir. Farzımuhal böyle olduğu kabul edilse bile âyete bu şekilde mana verilmeye Fahreddin er-Râzî ile başlanması, öncesinde Kur'ân-ı Kerîm'in maddî hastalıklar için şifa olarak okunduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü bu uygulamanın meşruiyeti Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.¹⁷⁵

Vefatı h. 606 olan Fahreddin er-Râzî'den önce Sem'anî (ö. 489/1096) tefsirinde “Denilmiştir ki şifadan maksat, Kur'ân'daki bereket sebebiyle hastaların şifa bulmasıdır.”¹⁷⁶ demiştir. Sem'anî'den önce Maverdî (ö. 450/1058) âyetteki şifa ile ilgili üç yoruma yer verir, bunlardan biri de Kur'ân'da bulunan bereket vesilesiyle hastalıklar için şifa oluşudur.¹⁷⁷ Daha da eskiye gidildiğinde ise Semerkandî (ö. 373/983) diğer müfessirler gibi öncelikle manevî körlüğe şifa oluşuna değindikten sonra beden için de şifa olduğunu ve hastaya okunduğunda iyileşeceği ya da hastanın rahatlayacağını dile getirmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca Kur'ân'ın manevî şifa yönüne değinen ancak maddî hastalıklardan bahsetmeyen müfessirlerden (ulaşabildiğimiz kadarıyla) Kur'ân'ın maddî hastalıklara şifa olmayacağı yönünde menfî bir tutum takınanı göremedik.

Şifa ya da korunma maksadıyla bazı sûre veya âyetleri, esmâ-i hüsnâ veyahut bir duayı okuyup da üflemek manasına gelen rukye; bu okunan şeylerin kâğıt üzerine yazılıp taşınan hali olan muska;¹⁷⁹ maksada göre seçilen âyet, dua ve ilahî isimlerde geçen harflerin karşılığı olan rakamsal değerlerin ehlinin malumu olan bir düzene göre karelere yerleştirilmesiyle oluşturulan hali olan vefk¹⁸⁰ ve âyet, dua, ilahî isimlerin bir yere yazıldıktan sonra yazılar silinene kadar su içinde bırakılması sonra

¹⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, I-XX (trc. M. Beşir Eryarsor), İstanbul: Buruc Yayınları, 2000, 10/477.

¹⁷⁴ Âdem Yerinde, “Şifa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 39/129.

¹⁷⁵ Buhârî, “Tıb”, 33; Müslim, “Selâm”, 46-51; İbn Mâce, “Tıb”, 35-36.

¹⁷⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'anî, *Tefsiru'l Kur'ân*, I-VI, (thk. Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad: Daru'l Vatan, 1997, 3/272.

¹⁷⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsiru'l Maverdi/en-Nuket ve'l uyun*, (thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), I-VI, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1992, 3/268.

¹⁷⁸ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l ulum* I-III, Daru'l Kütübi'l Mısriyye, 2/326.

¹⁷⁹ İlyas Çelebi, “Rukye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, 35/219.

¹⁸⁰ Çelebi, “Vefk”, s. 605.

da hastaya o suyun serpilmesi veya içirilmesi olan nüşre¹⁸¹ hakkında İslâm âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Sayılan uygulamalar arasında rukyenin meşruiyeti, diğerlerinin de cevazına kapı aralar nitelikte olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm okunması ve rivayet edilen hadislerdeki dualar ve esmâ-i hüsnâ ile şifa talebi, bunlarda bulunan bereket ve kutsiyet sebebiyle olacağından muska, nüşre ve vefk uygulamaları aynı bereket ve kutsiyetin farklı yollarla tesirini ummak olacaktır. Aslında rukyenin meşruiyetine duanın meşru oluşu yeterli görülebilir çünkü sayılan her yöntem temelde Allah Teâlâ'dan şifa, korunma ve hayırlı olduğu düşünülen şeylerin talebidir denilebilir.

Rukyenin cevazını savunan âlimlerin de caiz olmadığını dile getiren âlimlerin de dayanağı Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır. Hz. Peygamber rahatsızlandığında Hz. Cebrail'in gelerek onu okuması,¹⁸² Hz. Peygamber'in de hastalandığında hem kendisine hem ziyaretine gittiği hastaların bazısına okuyup üflemiş olması,¹⁸³ torunları Hasan ve Hüseyin (ö. 61/680) için şeytandan, zehirli haşerattan, kem gözlerden korunmaları yolunda dua etmesi,¹⁸⁴ vefat hastalığı sırasında Hz. Peygamber'in Felak-Nâs sûrelerini okuyup kendisine üflemesi, hastalığı ağırlaşınca Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'e okuyup üflemesi ve bereketi sebebiyle Hz. Peygamber'in eliyle onun bedenini mesh etmesi¹⁸⁵ rukyeyi caiz görenlerin dayandığı rivayetlerden bazılarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber nazar, yılan ve akrep sokması gibi durumlarda rukye yapılmasına müsaade etmiş,¹⁸⁶ Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) dayısı ve Avf b. Mâlik el-Eşcaî (ö. 73/692) gibi rukye için izin isteyenlere şirk lafızları içermeyen rukye metinlerini kullanmalarına izin vermiş,¹⁸⁷ seferde uğradıkları, reisleri akrep veya yılan tarafından zehirlenen bir kabilenin müracaatı üzerine Fatıha sûresiyle rukye yaparak karşılığında ücret aldıklarını kendisine haber veren Ebû Saîd el-Hudrî'yi (ö. 74/693-94) onaylamış,¹⁸⁸ Ümmü Seleme'nin (ö.

¹⁸¹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/480.

¹⁸² Müslim, "Selâm", 39-40. بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، وَاللَّهُ يَشْفِيكَ

¹⁸³ Buhârî, "Tıb", 33; Müslim, "Selâm", 46-51; İbn Mâce, "Tıb", 35-36. أَذْهَبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ

¹⁸⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 10; İbn Mâce, "Tıb", 36; Tirmizî, "Tıb", 18. أُعِيدُكُمْ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ

¹⁸⁵ Buhârî, "Tıb", 32, 39; Müslim, "Selâm", 51-52.

¹⁸⁶ Buhârî, "Tıb", 17, 33, 37; Müslim, "Selâm", 55-63; Ebû Dâvûd, "Tıb", 17-18.

¹⁸⁷ Müslim, "Selâm", 60-64.

¹⁸⁸ Müslim, "Selâm", 65.

62/681) evine girdiğinde yüzü sararmış bir çocuk görmüş ve ona rukye yapılmasını istemiştir.¹⁸⁹

Rukyeyi câiz görmeyen âlimlerin dayanağı ise şu rivayetlerdir: Hz. Peygamber, Allah'a tevekkül edip rukye vb. şeylere başvurmayanların doğrudan cennete gireceğini bildirmiş,¹⁹⁰ dağlanma ve rukye gibi yollara tevessül edenlerin Allah'a tevekkül etmediklerini haber vermiş,¹⁹¹ muska takanın ahirette bu taktığı şeye havale edileceğini belirtmiş,¹⁹² nazarlık ve "tevele"nin,¹⁹³ anlamları bilinmeyen kelimelerle yapılan rukyenin, büyü yapmak ve yaptırmanın, nazarlık takmanın şirke sebep olan şeyler olduğunu da haber vermiştir.¹⁹⁴ Ayrıca Abdullah b. Mes'ud'un, cariyesinin kolundan nazar için yaptırdığı muskayı koparıp attığı da rivayet edilir.¹⁹⁵

Muskanın kullanımına dair bazı İslâm âlimleri, Kur'ân ya da ilahî isim ve sıfatlar ile yapılması, manası bilinen şeylerle yapılması ve şirke sebep olacak şeyler içermemesi ve sadece bir vesile olduğunun bilinmesi durumunda muskaya karşı çıkmamışlar, bazıları ise bu uygulamayı bu haliyle de caiz görmemişlerdir.¹⁹⁶ Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsirinde verdiği bilgilere göre; bazı âlimler muskayı, nazardan korunmak haricinde ve musibet başa gelmeden takmamak şartıyla sünnette mübah olan rukye kabilinden görmüştür. Abdullah b. Mes'ud'un cariyesindeki muskayı çekip koparması, Kur'ân'dan olmayan şirk unsurları barındırmasındandır. Çünkü boyna asılmış olsun ya da olmasın kişinin Kur'ân vesilesiyle şifa istemesinde şirk olarak görülecek bir şey yoktur. Hz. Peygamber'in; "Kim üzerine bir şey asacak olursa, onunla baş başa bırakılır, ona havale edilir."¹⁹⁷ hadisini farklı bir şekilde, müspet manaya hamlederek yorumlayan Kurtubî'ye göre, üzerine Kur'ân'dan bir şey asan kişi de hadis gereğince Kur'ân'a yani Allah'a havale edilmiş olur, Allah Teâlâ'nın da onun işinin başkasına bırakması düşünülemez. Nüşrenin de Kur'ân-ı Kerîm'den olup şirk unsurları barındırmaması halinde bir mahzurunun olmadığı,

¹⁸⁹ Buhârî, "Tıb", 54; Müslim, "Selâm", 59.

¹⁹⁰ Buhârî, "Tıb", 17; Müslim, "İmân", 372.

¹⁹¹ *Müsned*, 4/249, 251-253; Tirmizî, "Tıb", 14.

¹⁹² Nesâî, "Tahrîm", 19.

¹⁹³ Kadınların, kocalarının kendilerini sevmesi için yaptırdıkları rukyedir. (Çelebi, Rukye, s. 220)

¹⁹⁴ *Müsned*, 1/381; İbn Mâce, "Tıb", 39; Ebû Dâvûd, "Tıb", 17.

¹⁹⁵ Râzî, *Tefsiri Kebir*, 23/583.

¹⁹⁶ Nevevî, *Minhac*, 14/169, 182; İbn Hacer, *Fethu'l Bari*, 10/195.

¹⁹⁷ Tirmizî, "Tıb", 24.

bunun tıbbî bir uygulama olduğu, fazileti bulunan bir şeyin yıkanmış suyu olduğu bilgisini aktarır.¹⁹⁸

Hız. Peygamber'in rukye, muska, nüşre gibi uygulamalarla ilgili yasaklayıcı nitelikteki ifadelerinin Allah'ın kitabı, Rasulü'nün sünneti ayrıca bilinen tedavi yöntemlerinin dışına çakılması halinde geçerli olduğunun kabul edilmesi daha uygun olacaktır.¹⁹⁹ Çalışmamızın merkeze aldığı Şifa Risalesi'nin girişinde Taşköprizâde'nin belirttiği gibi temel maksat, itikadî müstakim hale getirmek ve şirk unsurlarından temizlemektir. Aynı hassasiyeti, ashabın da uygulamaya alışkın olduğu cahiliye tabâbetinin içine sinmiş şirk unsurlarından temizlemek için Hız. Peygamber'in Medine'de ilk zamanlar tamamen yasaklamasında da²⁰⁰ görebiliyoruz. Daha sonra Hız. Peygamber'in kontrolünde ve yine O'nun uygulaması, teşviki ve eklemeleriyle İslâm'ın tevhit inancına uygun olarak, tıbb-ı nebevî şeklinde kavramlaşan tıp anlayışı teşekkül etmiştir denebilir. Temelinde Allah'ın ilim ve kudreti olan bu itikadî duruşta, hastalığı yaratan da şifayı veren de bütün sebeplerin de yaratıcısı olan Allah'tır. Bu inanca ters olan, hastalık ve şifayı başka varlık ve unsurlara bağlayan cahiliye inancını, Hız. Peygamber'in revize ettiği gibi belki de günümüzde, temelinde ateizm bulunan, ilahî kudretin her an müdâhil olduğu inancını devre dışı bırakan, bir çeşit din gibi kabul edilen katı rasyonalizmin, pozitivizmin ve deneyciliğin hegemonyasına mahkûm edilen tıp anlayışının aynı kaygı ve hassasiyetle tekrar gözden geçirilmesi yerinde olacaktır.²⁰¹

Risalede manevî tedavi uygulamalarından biri olarak yer verilen, kullanılış amacı ve kullandığı sözlerin, âyet ve hadisler aracılığıyla öğrenilen dualar ve esmâ-i hüsnâ olması açısından dua, rukye, muska ve nüşre ile aynı olan ancak, harflerin manevî gücü, karşılığı olan rakamlarla olan bağı ve sayılan kutsal sözlerin yazılmış olduğu kareler açısından farklılık gösteren vefk günümüzde genel manada büyü, kehanet, fal, gaybdan haber verme gibi dînen yasaklanmış şeylerle iç içe ve onlar gibi görülmektedir. Ancak Taşköprizâde ilimleri tasnif etmiş olduğu ansiklopedik eseri Miftâhu's Saâde'de hurûf konusunu "İlmü havâssi'l-hurûf", "İlmü'l-havâssi'r-

¹⁹⁸ Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10/481-483.

¹⁹⁹ Kurtubi, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10/481.

²⁰⁰ Müslim, "Selâm", 63.

²⁰¹ Veli Atmaca, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, s. 51-52.

rûhâniyye”, “İlmü’t-tasarruf bi’l-hurûf”, “İlmü’l-hurûfi’n-nûrâniyye ve’z-zulmâniyye” başlıklarıyla bu konuları detaylı olarak ele almaktadır. Ona göre “hurûf-ı mukattaa” olarak bilinen sûre başlangıcında bulunan harflerin sadece ehlinin malumu olan ruhanî tesirleri bulunmaktadır. Bu tesirin ortaya çıkabilmesi içinse harflerde bulunan özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayacak sayı tabloları kullanılmalıdır. Harflerle sayılar arasında çok güçlü bir irtibat vardır. Bu sebeple hurûf ilmi aritmetiğin bir dalı olarak da görülebilir. Esmâ-i hüsnâda bulunan harflerde rastgele olmadığından hurûf ilminin konuları arasına dâhil edilmiştir. Bu hususiyetleri kullanarak güzel bir tesir için nuranî olan, tersi içinse zulmanî kabul edilen harfler kullanılır. Hurûf-ı mukattaa ve Fatıha sûresinde bulunan harflerin nuranî olduğu ehince genel kabul görmüştür.²⁰²

İbn Haldûn da (ö. 808/1406) Mukaddime isimli eserinde, kendi döneminde simya olarak isimlendirilen konuya “İlmü esrârî’l-hurûf” başlığıyla yer vermiştir. Ona göre harfler ve âlem arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağ gösteriyor ki âlem, esmâ-i ilahînin zuhurunun meydana geldiği bir mazhardır. Böyle olunca makamı yüksek olan ism-i ilahîlerde bulunan harfler, varlığın gerçekliğe kavuşabileceği alt makamlara tenezzül ederler. Böylece harflerin gerçekliğe olan tesirde oynadığı rolü anlamak ve ehlinin malumu olan teknikleri kullanarak âlemde tasarruf da mümkün hale gelmektedir. Düzenle tasarrufu mümkün kılan bu ilmin dayandığı sırları ancak ilahî ilhama mazhar olmuş, keramet sahibi ve şahsı manevîsi yüksek kişiler keşfedilebilir. Akıl gücü ya da aritmetik hesaplarla bir şeyler elde etmeye çalışmak ancak tılsımcılık olarak isimlendirilebilir.²⁰³

Harfler ve karşılığı olan rakamlarla yapılan vefk tablolarında temel dayanak, keyfi olmayan, ilahî kaynaktan gelen Kur’ân-ı Kerîm ve esmâ-i hüsnânın içerdiği harfler ve kelimelerdir. Bu harfler rastlantısal olmadığı için kendisinde bir kutsiyet, bereket ve ancak ehlinin anlayabileceği sırlar mevcuttur. Bu yüzden ilahî kitap anlayışı olmayan doğu dinlerinde, harflerin ilmi şeklinde bir dal gelişmemiştir.²⁰⁴

²⁰² Taşköprizâde İsmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-sa’ade ve misbâhu’s-siyâde*, I-III, Beyrut-Lübnan: Daru’l Kütübi’l İlmiyye, 1985, 2/547-549.

²⁰³ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), I-III, Kâhire 1401, 3/1159-1196.

²⁰⁴ Mehmet Emin Bozhüyük, “Huruf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, 18/398.

Yukarıda yer verilen görüşler gereğince de harflerin, ehlince hazırlanan vefkler aracılığıyla âlemde tasarrufa imkân vermesi mümkün gözükmektedir.

Aktarılan bilgiler ışığında manevî tedavinin tesirinin mümkün olduğunu ve cevazını ortaya koymaya çalıştık. Konunun bir diğer tarafı da suiistimale açık bir alan olmasıdır. İnsanoğlu başına gelen her olumsuzluk sonrasında, istediği şeye istediği zamanda kavuşmadığında ya da evinde, üzerinde Arapça yazılar olan bir kâğıt parçası bulduğunda bazen iyi niyetle bazen mecburiyetten bazen de kötü maksatlarla bu işe ehil olmayan kişilerin kapısını çalmakta ve hem maddî hem de manevî zarara uğramaktadır. Kanaatimizce üzerinde durulması gereken konulardan biri de bu zararları bertaraf edebilecek resmî ve ilmî çalışmaların önünü açmak olacaktır.

“Manevî Tedavi Yöntemleri” başlığı altında son olarak tâûnun kalkması için dua etmek hakkında Taşköprizâde'nin görüşlerini aktarıp değerlendirmeye çalışacağız.

Veba/Salgın hastalıkları, Hz. Peygamber'in rahmet ve şehadet vesilesi olarak dile getirmesine rağmen bu hastalıkların kalkması için dua etmek, rahmet ve şehadeti istememek anlamına gelmez mi? Üstelik Amvâs vakasında Müslümanlara liderlik yapanlardan biri olan Muaz b. Cebel'den, vebanın kaldırılması için dua etmesi istenince “Bu bir ceza değil aksine Hz. Peygamber'in müjdesidir ve sizden önceki sâlih insanların ölüm sebebidir. Allah Teâlâ sizden dilediğine bu hastalıkla şehitlik nasip edecektir.” diyerek bu talebi geri çevirmiş, ardından kendisi ve ailesi için tâûndan nasiplenebilmek maksadıyla Allah'a dua etmiş ve çok geçmeden hem kendisi hem de çocukları ve iki eşi tâûna yakalanarak vefat etmiştir.²⁰⁵

İlk bakışta makul gibi gözükse de bu itirazı İbn Hacer yerinde bulmaz. Çünkü Hz. Peygamber hastalık ve sıkıntıya maruz kalmak için dua etmemiştir. Aksine istenilecek en güzel şeyin afiyet olduğunu haber vermiş²⁰⁶ ve ümmetini buna teşvik etmiştir. Ahiret korkusuyla cezasının bu dünyada verilmesini isteyen, bu sebeple elden ayaktan düşen bir kişiye Hz. Peygamber “Rabbenâ âtinâ...” duasını okumasını

²⁰⁵ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (trc. Adnan Demircan), 2. bs, I-XI, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015, 3/656-657.

²⁰⁶ Tirmizî, “Daavât”, 101.

tavsiye etmiştir.²⁰⁷ Bu açıdan bakınca Muaz b. Cebel ve onun gibi düşünen sahabenin durumu genel değil, özel bir durumdur denebilir. Hastalık düşmana benzetilirse, düşmanla karşılaşmak arzu edilmez ancak düşmanla karşılaşan kişiye düşen ise sabretmek ve bu vesileyle şehadeti temenni etmektir.²⁰⁸ Ayrıca hastalıktan şifa bulmak için dua etmek, şehadeti istememek şeklinde yorumlandığında, aynı mantık çerçevesinde şehadeti istemek de Hz. Peygamber'in ölümü temenni etmeyin²⁰⁹ emriyle çelişecektir. Bu mantık örgüsünün, muhaliflerin dahi kabul etmeyeceği sonuçlara götüreceği aşikardır.

Hastalığın izalesi için dua etmek konusundaki diğer bir mesele, duanın topluca yapılmasının uygun olup olmamasıdır. Taşköprizâde'nin risalede verdiği bilgilerle göre İmam Suyûtî bu meseleyi şu şekilde değerlendirir; dua ve dua için toplanmak ile ilgili soru sorulsa buna verilecek cevap, bunun bidat olduğu ve aslının olmadığıdır. Bu farklı şekillerde delillendirilebilir. İlki, Efendimizin tâûnun kalkması için dua ettiği vaki değildir. Aksine ümmeti için tâûnu istediği²¹⁰ geçen hadislerde görüldüğü üzere sabittir. İkincisi, Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) Şam'a gönderdiği ordu için şöyle dua eder; "Allah'ım onlara mızrak ve tâûnla şehitlik nasip et."²¹¹ Üçüncüsü, Hz. Ömer'in, sahabenin büyüklerinin de hayatta olduğu zamanlarda ortaya çıkan tâûnun ya da kıtlığın kalkması için ne dua ettiğine ne de dua yapılmasını emrettiğine dair bir rivayet gelmemiştir. Dördüncüsü, sahabe ve tabiunun bulunduğu ilk asırda çok kez tâûn oldu ancak hiçbiri bunu yapmadı. İkinci asırda tabiunun hayırlıları ve etbau't tabiin vardı onlarda bunu yapmadı.²¹²

Tâûnun kalkması için üçüncü ve dördüncü asırda 749 yıllarında dua edilmeye başlandı. İbn Hacer'in, Rafi' (ö. 774/1372) ve Nevevî'den naklettiğine göre kunut, vitir/sabah namazı dışındaki diğer namazlarda veba gibi musibetler sebebiyle meşru kılındı. Ancak Suyûtî bu hükmü tâûn değil de vebaya has kılar. Veba ve tâûn arasındaki fark daha önce geçmişti. Bu sebeple vebadan değil de tâûndan kaçmak yasaklandı. Veba ve diğer ateşli hastalıkların kendisinden korunma açısından diğer

²⁰⁷ Müslim, "Zikr", 7.

²⁰⁸ Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 20; İbn Hacer, *Bezzu'l-mâ'ûn*, s. 265.

²⁰⁹ Buhârî, "Merdâ", 19; "Daavât", 30; Müslim, "Zikir", 10, 13.

²¹⁰ Hakim, *Müstedrek*, 2/102, hadis no: 2462.

²¹¹ Abdurrezzak San'anî, *Musannef*, (thk. Araştırma ve Bilgi Teknolojileri Merkezi), X, Daru't Te'sil, 2013, 10/207, hadis no: 21229.

²¹² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 54-55.

helâk edici sebepler gibi olduğunda icma vardır. Bazı Hanbeliler de selefte olmadığı için tâûn sebebiyle kunut yapmazlar. Şeyh Veliyyüddin Melvî tâûnun kalkması için dua edilmesini tercih etmiştir. İbn Hacer; tek başına duanın meşru olduğu fikrine meyletmiştir. Yağmur duasında olduğu gibi dua için toplanmayı ise yasaklamıştır. Çünkü ona göre topluca dua edilmesi sonradan bir bid'at olarak ortaya çıkmıştır. Bu meşru olsaydı selefın uygulamaları bize ulaşırdı ancak ne muhaddislerden ne de fukahâdan meşruiyetine dair bir nakil gelmemiştir.²¹³

Salgın hastalığın kalkması için dua etmenin hoş görülmemesi ya da topluca dua etmek ve ferdî dua etmek arasında meşruiyet sorgulaması yaparak ve sefefe ittibâ sebebiyle topluca duanın caiz olmadığı kanaati ifrat gibi görülebilir. Ancak dinî hayatın muhafazası için sefefe dayandırılarak gösterilen hassasiyetin, sefefimizin uygulamaları göz ardı edilip günün şartları göz önüne alınarak ortaya konan görüşlerden daha kıymetli olduğu kanaatindeyiz.

4. BİR KELAM PROBLEMİ OLARAK SALGIN HASTALIKLAR

Dünya hayatı bir imtihan yeri olarak tasarlandığından, mükellef olan insan bolluk ve sağlıkla sınındığı gibi acı veren, nefse zor gelen şeylerle de sınava tabi tutulmaktadır. İmtihan denilince akla, canlardan ve mallardan eksiltilerek sınanmak öncelikli olarak gelmektedir. Bu durumda olan kişilerin ya da buna şahit olanların cevabını aradığı başlıca sorulardan biri de bu sıkıntının neden başına geldiği olmaktadır. Bu açıdan insanların topluca helâkine sebep olan salgın hastalıkların yaşandığı zamanlarda bu soru ayrı bir önem kazanmaktadır.

Salgın hastalıklarda *kötülük problemi* merkezî bir konumda yer almaktadır. Başa gelenlerin kötülük, kötülüğün de bir problem olarak görülmesi salgın hastalıkların tanrıyla ilişkilendirilmesi sonucunda bir argümana dönüşmektedir. Bu sebeple kötü ya da iyi görülen her şeyin Allah'ın dilemesi ve yaratması ile olduğu hususuna dikkat çekmek gerekmektedir. Aksi halde salgın hastalıkların ilahî irade ve yaratma olmaksızın bulaştığını varsaydığımızda kötülük problemini tartışmak gereksiz bir hal almaktadır. Çünkü bu musibetlerin insanın hataları sonucunda doğa kanunları gereği başına geldiğini kabul ettiğimizde, ortada tanrıyla ilişkilendirilecek bir kötülük

²¹³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 55.

problemi kalmadığını görürüz. Nitekim meseleyi bu açıdan ele alıp natüralist bakış açısıyla çözmeye çalışan araştırmacılar da olmuştur. Ancak burada çalışmamızın da medarı olan Fâil-i Muhtâr, her an müdâhil tanrı tasavvuruna ait yapı üzerinden bir değerlendirme yapmaya çalışacağımız için öncelikle salgın hastalıkların asıl sebebinin Allah Teâlâ olduğunu bazı kelimî kavramları kullanarak ortaya koymaya çalışacağız.

4.1. Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Salgın Hastalıklar

Bulaşmanın, basit sebepler olan mikrobik canlılar yoluyla, Fâil-i Muhtâr'ın yaratmasıyla meydana geldiğini gördükten sonra, kelimî kavramlar olan âlem, cevher, cisim, araz, teceddüd-i emsal gibi kavramlar ışığında bir izahat yapmayı deneyeceğiz.

Kelam literatüründe âlem, “Allah dışında var olan her şey” şeklinde tarif edilir. Klasik kelamın kabulünde âlem, iki temel unsur olan cevher ve arazdan müteşekkildir.²¹⁴ Cevher, değişmeyen, kendisi bir yüklem olmayıp yüklemün mekânı olan ve kendi başına bulunan özdür.²¹⁵ En az iki cevherin birleşiminden meydana gelen şeye de cisim denir.²¹⁶ Araz ise var olabilmek için cevher ve cisim gibi bir mekâna ihtiyaç duyan, kendiliğinden boşlukta tutunamayan, tutunduğu cisimde geçici bir özellik olarak mevcut olan şey manalarına gelir.²¹⁷ Teceddüd-i emsal ise, benzerlerin, aynı özellikte olan cevher ve arazların yenilenerek, peş peşe gelmesi olarak tanımlanır. Teceddüd-i emsal, cevher ve arazlardan oluşan âlemin kuruluş ve işleyişi, kader ve kaza çerçevesinde kula ait fiilin oluşması ve ahiret hayatındaki nimet ile azabın sürekliliği gibi hususlarda Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından başvuru bir teori veya mekanizmadır.²¹⁸

Bu kavramlar ışığında bulaşıcılık meselesi ele alındığında insan, cevherlerin birleşiminden meydana gelmiş bir cisim, hastalık ise insanın geçici niteliği olan bir araz olarak değerlendirilebilir. Arazlar, varlık ve yokluk arasında sürekli olarak

²¹⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Âlem”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İsam Yayınları, (4. Basım), 2015, s. 26.

²¹⁵ İlhan Kutluer, “Cevher”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1993, 7/450.

²¹⁶ Topaloğlu-Çelebi, “Cisim”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 66.

²¹⁷ Topaloğlu-Çelebi, “Araz”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 31.

²¹⁸ Topaloğlu-Çelebi, “Teceddüd-i Emsal”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 311.

yaratılmak yoluyla devamlılığını sürdürmektedir. Allah Teâlâ, cisimlerin sıfatları konumunda olan arazları sürekli olarak yaratmaktadır. Denebilir ki insan, kendisinde hastalık arazının yaratıldığı sürece hasta olarak kalır. Bünyesinde bulunan hastalığa sebep olarak yaratılan mikrobun, hasta edebilme arazi dahi teceddüd-i emsal yoluyla devamlı şekilde yaratılmaktadır. İnsanın sağlıklı kalabilmesi için, gerekli arazların sürekli yaratıldığı gibi, hastalığın devamlılığı için de Allah Teâlâ'dan bağımsız olduğu bir an dahi tasavvur edilemez.

Bu durumdaki hasta kişinin taşıdığı mikrobik canlı, bir şekilde başka bir kişiye taşındığında -ki hareket ve sükûn dahi birer arazdır ve sürekli yaratılarak var olabilirler- sağlıklı kişiyi hasta etmesi, o mikrobik canlıda hasta edebilme arazının yaratılmasına bağlıdır. Çünkü hasta edebilme özelliği o mikrobun kendisinde değildir, teceddüd-i emsal yoluyla kendisinde yaratıldığı sürece o özelliğe sahip olabilir. Bu bakış açısıyla “bulaşıcılık yoktur” rivayetinin manası netleşmekte ve yukarıda geçen açıklamalardaki Fâil-i Muhtâr vurgusu anlam kazanmaktadır. Aslında bu çokça şahit olunan, aynı evde yaşadıkları halde bir kişinin bulaşıcı olarak bilinen hastalığa yakalanıp bir diğ erinin aynı ortam ve eşyaları kullanmalarına rağmen yakalanmaması durumunu da açıklığa kavuşturuyor. Çünkü hastalık, Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla var olabilen ve aynı şekilde varlığını sürdürebilen bir arazdır. Böylece tevhid ilkesi gereği sebepler teke indirilmiş olmaktadır. Ancak bu durumun sebepler âleminde ne anlama geldiğini, aynı ortamda bulunanlardan birinin hastalığa yakalanıp bir diğ erinin neden hasta olmadığını araştırmak tıp uzmanlarına düşüyor gibi gözükmektedir.

Ateşin yakıcı olması, suyun sıfır derecede donması, bırakılan cismin düşmesi sürekli yaratılan arazlarla mümkün olabilmektedir. Bu durumların her zaman böyle olması ve olmaya devam edeceğine olan güvenimiz, bize düzenli bir hayat imkânı vermektedir. Sünnetullah gereği süregelen bu kurallılık sayesinde, hangi hastalığın hangi şekillerde bir başkasına tesir edebileceğini tecrübeyle, araştırmayla keşfeden insan doğal bir içgüdüyle hastalıktan korunmaya çalışacaktır. Bu durumda da insan doğasını göz ardı etmeyen ve hasta olan kişilerden uzak durmayı tavsiye eden rivayetler anlam kazanmaktadır.

Bulaşıcılığın olmadığına aynı zamanda bulaşıcı olduğu tecrübe edilen hastalığa müptela olmuş kişilerden uzak durulması gerektiğine işaret eden rivayetleri kelamî

kavramları kullanarak anlamlandırmaya ve aradaki tenakuzu gidermeye gayret ettik. Bir yanda teceddüd-i emsal yoluyla Allah tarafından sürekli yaratılan bulaşıcılık özelliği ve hastalığın devamlılığı diğer yanda alınması tavsiye edilen tedbirler arasında kalan kulun nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği de önem kazanmaktadır. Bu durumda mükellef kişinin hem sünnetullah gereğince tedbirini alıp sağlığını koruması hem de tedbirini alırken asıl fâilin Allah olduğunu unutmadan itikadını muhafaza etmesinin ifrat ve tefritten uzak sâlim bir yol olduğu kanaatindeyiz.

4.2.İlâhî Fiiller, İnsan Fiilleri ve Kötülük Problemi Bağlamında Salgın Hastalıklar

Taşköprîzâde'nin Şifa Risalesi'nde yer verdiği hadisler ve âlimlerin yapmış olduğu açıklamalarla, kötülük problemi olarak ele alınan kavramın ürettiği sorulara kısa ve öz bir şekilde cevap verilmişti. Şöyle ki salgın hastalık, zinayı yaygın hale getiren ve itaate yanaşmayan isyankâr kişilere işledikleri bu cürümlerin cezası olarak gönderilmiştir. Bu cürümlere ortak olmadığı halde verilen cezaya maruz kalanlar ise niyetlerine göre diriltileceklerdir. İnanan kişilerin bu cezalar sebebiyle ölmeleri de onlar için şhadete sebep olan bir rahmettir. Risalede özel olarak değinilmese de faydalı olacağı düşüncesiyle bu başlık altında bazı klasik kelimelerin görüşlerine kısaca değinmeye çalışacağız.

Mutezilî düşüncede fiiller Allah'ın ve kulların fiilleri olarak ikiye ayrılır. Ancak Allah'ın fiilleri sebepli ve sebepsiz olabilirken, insan sadece sebeplerle, dolaylı olarak fiil yapabilme kudretine sahiptir. Allah'ın fiillerini şöyle ayırt edebiliriz, insanın bertaraf edemediği ve kendi gibilerin kudretini aşan fiillerdir.²¹⁹ Allah'ın fiilleri ise kötülük olarak değerlendirilemez.²²⁰ Ayrıca bu fiillerde bir hikmet ve maksat vardır. Hikmetli fiillerden bir fayda hasıl olur ve bu fayda kullara yöneliktir.²²¹ Bu dünyada maruz kalınan acı ve ıstıraplar, ibret alınması ve imtihan gibi bir menfaati celbeder. Misal olarak mesul olmayan hayvanların ve çocukların çektiği ıstıraplar mesul olan insanların onların hallerinden ibret almaları gibi bir

²¹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğni*, 13/271-277.

²²⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire 1988, s. 302.

²²¹ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, (thk. Alfred Gâulasme), London 1934, s. 397.

menfaat sebebiyledir.²²² İmtihan ve ibret için verilen acı ve ıstıraplara Allah'ın ahirette karşılığını vermesi gerekir.²²³ Ceza olarak verilen acıların iyi oluşu ise, ceza hak edildiği içindir.²²⁴ Sonuç olarak bu acı ve ıstıraplara sebep olan olaylar insanın bu dünya imtihanını kazanabilmesi için bir ibret olması yönünden ve çekilen bu sıkıntıların Allah Teâlâ tarafından karşılığının verilecek olması sebebiyle kötülük değil de iyilik olarak değerlendirilmelidir.²²⁵

Eş'arîlerin büyük bir kısmı, Allah'ın fiilleri ve verdiği hükümleri hikmet ve maslahatla ilişkilendirmez.²²⁶ Çünkü bunlar hiçbir şeyle kayıtlanamaz ve her türlü kabulün üzerinde olan bir konumdadır. Onlara göre hikmet kavramı başlı başına ezeli ilim ve irade ile açıklanabilir. Bir işin hikmetli olmasıyla kulların bundan bir menfaat elde etmesi arasında belirleyici bir bağıntı yoktur. Dolayısıyla bir şeyin hikmetli kabul edilmesi için ilmi ezeliye ve mutlak iradesine uygun şekilde meydana gelmesi yeterlidir.²²⁷ Sonuç olarak Eş'arîlere göre, Allah'ın fiiliyle kulların çektiği acılar, Fâil-i Muhtâr olduğundan, Allah açısından iyi olarak kabul edilir. Ancak Eş'arî âlimlerden olan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre çekilen acılar kullar açısından fayda ve hikmetler içerdiğinden dolayı iyidir.²²⁸

Mâtürîdî düşünceye göre ilahî fiiller, gizli-açık sayısız hikmeti ve menfaati barındırır. Çünkü maslahatın olmadığı bir fiil hikmetli olamaz. Bu maslahatlar da kullara yöneliktir.²²⁹ Dolayısıyla musibet olarak başa gelen şeyler, insan aklı hikmetini tamamen kavrayamasa da imtihan, ibret veya ceza maksatlı olabilir.²³⁰ Kısaca bu dünyadaki kötü görülen şeyler aslında hem bu dünya hem de ahirete ait pek çok faydaları içerir.²³¹

²²² Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 6/26.

²²³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, s. 504-506.

²²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 13/344.

²²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, 13/413.

²²⁶ Fahrüddin Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal*, (thk. Hüseyin Atay), Kâhire 1991, s. 483.

²²⁷ Majid Fakhry, "Ahlaki Gönüllülük İlk Cebriler ve Eşarîler", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Samsun O. M. Ü. İ. F. D.*, Sayı 9, (1997), s. 322; bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne)*, (çev. Mustafa Çevik), Ankara: İlahiyat (Araştırma-İnceleme 46), 2005, s. 80

²²⁸ Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife*, Sayı 2, (2002), s. 26.

²²⁹ Emrullah Yüksel, "İlahî Fiillerde Hikmet", *Erzurum AT. Ü. İ. F. D.*, Sayı 8, (1988), s. 53.

²³⁰ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s. 118-119.

²³¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, (sad. Sâlih Sabri Yavuz-Faruk Sancar), İstanbul: Semerkand, 2005, s. 318-322.

Dayandıkları temeller farklı olmasına rağmen üç kelam ekolünün, bazı farklılıklarla beraber Allah Teâlâ'yı âleme müdâhil görmekte, zulümden tenzih etmekte, kötü olarak değerlendirilen musibetlerin hakikatte kötü olmadığını kabul etmekte birbirine yakın yorumlar yaptıkları söylenebilir.

Ateistlerin kötülüğü problem olarak bir mantık örgüsünde sunuşları genel olarak şu şekildedir;

Eğer tanrı varsa, kötülükler olmazdı.

Kötülükler vardır.

O halde tanrı yoktur.²³²

Yukarıda da değinildiği üzere tâûn salgını suçlular sebebiyle gelen bir cezadır, denmişti. Bulaşıcı/Salgın hastalıkların ceza olarak gönderilmesi kötüdür, bu da yukarıdaki önerme gereğince tanrının olmadığına delildir dense, burada kötü olanın tam olarak ne olduğunu sorarız. Kötü olan suçluların cezalandırılmasıdır denirse bu durumda hukuk sistemi çöker, anarşiye kapı aralanmış olur. Suçlu olmayanların da suçlularla bir tutulup hastalığa duçar edilmesi veya ölmesidir dense, şayet bu kişi mümin ise hastalık günahlarını temizler,²³³ hastalık sebebiyle ölecek olursa, ölüm onun için şehadet sebebi olur. Bir mümin için şehit olmaktan büyük bir lütuf olamaz. Suça karışmayan kişi mümin değilse, bu hastalık onun için ibret olur. Ölürse, zaten intihar eden kişiden başka, nasıl öleceğini kim seçebiliyor ki! Aklımızın hikmetini, iyi oluşunu tam olarak kavrayamadığı tek seçenek mükellef dahi olmayan çocukların neden bu hastalığa yakalandığıdır denilebilir. Mutezilî pencereden bakılınca, Allah'ın ahirette bunu telafi etmesi vaciptir o yüzden de iyidir. Mâtürîdîlere göre ise telafi vacip olmamakla beraber mümkündür. Üstelik kötü görülen bu olayların ibret boyutu bu olayları kötü olmaktan çıkarınca, çocukların durumu mükellef olanlar için daha güçlü bir uyarı olur. Eş'arîler açısından böyle bir problem dahi yoktur. Çünkü O mülkünde dilediğini yapandır, bu ise hikmetin bizzat kendisidir.

İnanan kişinin gözünden yapılan bu açıklamalar yukarıdaki önermenin şayet birinci öncülü doğru kabul edilse bile “Kötülükler vardır.” olan ikinci öncülünün

²³² Chopan, P& Master, C., *Din Felsefesi Klasik ve Güncel Meseleler*, 2. bs., (çev. Aydın Çavdar), Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 202.

²³³ Bir Müslüman küçük bir dikenin veya ondan daha büyüğünün acısına maruz kalırsa, Allah bunu o Müslümanın kötülüklerine kefaret kılar. Onun günahları, tıpkı ağacın yapraklarını döktüğü gibi dökülür. (Buhârî, “Merdâ”, 3; Müslim, “Birr”, 45)

yanlış olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Deprem, sel, tsunami gibi insan iradesini aşan ve toplumun büyük bir bölümünü etkileyen afetler için de aynı sorular ve cevaplar geçerli olabilir.

Klasik kelam ekollerinin Allah Teâlâ'yı âleme müdâhil olarak gördüğü bu açıklamalarının, kötülük problemini çözümsüz bıraktığını düşünen araştırmacılara göre, Allah'ın her an her şeye, tabiata, hatta insan eylemlerine müdahale ettiği yönündeki yaygın kanaatin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Onlara göre tabiat, önceden hesaplanarak, belli bir düzen ve kurallar içerisinde yaratılmış, bu düzen ve kurallara göre kendiliğinden işleyen bir nizamdır. İnsana hizmet etmek için yaratılan tabii dengenin, ölçüsüzce kullanılması veya bu nizamın gereklerine uymamaktan dolayı meydana gelen bazı doğal felaketler de belki tabiatın insanı cezalandırması, daha doğrusu insanın tabiat yoluyla kendisini cezalandırması olarak yorumlanabilir. Elbette ki bütün bu olanların asıl sebebi insanın kendisidir ve o, sebep olduğu şeylerin zararını doğanın kendisine vermiş olduğu bir ceza olarak görmektedir.²³⁴

Bu düşünce tarzı çözümsüz kalan kötülük probleminden daha köklü problemlere gebedir. Taşkoprîzâde'nin, ehli cahiliyenin natüralist felsefecilerle aynı itikatta olduğunu belirtip, hastalığın Allah'tan bağımsız bir şekilde bulaştığını düşünen zihin yapısını ağır bir dille tenkit ettiğine değinmiştik. Hatta inceleme konusu edindiğimiz risaleyi insanların bu yanlış itikada düşmemesi için kaleme aldığımızı da aktarmıştık.

Kötülüğün varlığı ile tanrının yokluğu arasında bağlantı kuran önermeye dönecek olursak, burada yapılan diğer bir hata ise meseleyi aynı inanç düşüncesi içinde devam ettirememektir. Bu da kurulan mantık örgüsünde tutarsızlıklara sebep olmaktadır. "Tanrı iyiye bu dünyada neden kötülük var?" sorusu ya da yukarıda değindiğimiz önerme bir Müslümanın kabullerine göre kurgulanmış gibi sunulmakta ve onun inanç dünyasındaki yaratıcı tasavvuruna uygun düştüğü düşünülerek ilzam etmek maksadıyla gündeme getirilmektedir. Ancak bu soru ya da önermenin Müslüman zihni açısından yanlışlar barındırdığı açıklanmaya çalışılınca soruyu soran taraf kurgusunu Müslümanın itikadındaki genel kabulleri hiçe sayarak itirazını kendi ön kabullerine göre sürdürme hatasına düşebilmektedir. Bu soruyu soranların ekserisi

²³⁴ Arslan, Doğal Felaket ve İstiraplar, s. 31-33.

bu dünya hayatında haksızlığa uğradığını, maddî veya fiziksel açıdan kendisinden daha iyi şartlara sahip olanların kayırıldığını ya da hayalini kurduğu şeylere kavuşamadığını düşündüğü için rabbine küsmüş kişilerden oluşmaktadır. “Kırk yıldır namaz kılıyorum da ne oldu! Hâlâ kirada sürünüyorum.” ya da “Bunca zamandır dua ediyorum bir isteğimi bile yerine getirmedi!” şeklinde dile getirilen serzenişler yaratıldığı için her şeye hak sahibi olduğunu düşünen, kendini yaratıcıya minnet etme makamında gören ve cennet ile arasındaki perdenin bu dünyada kaldırılmasını isteyen benzer zihin yapısının ürettiği argümanlardır. Aslında bu zihnin dile getiremediği ancak istediği şey “kendi hizmetine koşan bir tanrı istemek” olarak özetlenebilir.

“Eğer tanrı varsa, kötülük olmazdı.” öncülünü değerlendirecek olursak, burada kastedilen kötülüğün ne olduğunu, inanan kişi açısından netleştirmek gerekecektir. Zihnini Kur’ân ve sünnetten süzülen sisteme göre şekillendiren bir Müslüman açısından, kötülük olarak öne sürülen şeylerin asıl itibariyle kötü olmadığını zaten açıklamıştık. Bu açıklamaların ardından kurduğu önermeyle tanrıyı yok sayan zihin, ya Müslüman gibi düşünmeye devam ederek bu düşünce sistemi içinde “Senin iman etmede bir problem yok, çünkü bu düzende sana göre kötülük yok.” diyebilir ya da bahsettiğimiz mantık hatasına düşerek tekrar kendi safına geçer ve şu iki seçenek arasında kalır. İlki “İstedığınız kadar kötülük yok diyebilirsiniz kötülük vardır ve tanrı yoktur.” demeye devam edebilir. Böyle olunca kötülüğün izafî olduğunu kabul etmiş ancak bunu aleyhine delil kılmış olur. Çünkü kötülüğün izafî oluşundan tanrının inkârından çok varlığını kabule giden bir yol vardır. Diğer seçenek ise ilkinde olduğu gibi kendi kötülük algısını sorgulanamaz görerek “Var olan kötülükleri, kötü değilmiş gibi gösteren bir tanrıyı kabul etmiyorum!” diyebilir ve bir nevi kötü bir tanrının varlığını kabule kapı aralamış olur. Bu da ateist için güzel bir adım sayılabilir.

Hoşuna gitmeyen şeyleri kötü olarak değerlendiren ve kötülüğün varlığı sebebiyle tanrının yokluğu sonucuna ulaşan bir kişinin aynı önermeyi, hesabı görülüp cehenneme atıldıktan sonra devam ettirdiğini kurgulasak, oraya giren için zerrece iyiliğin olmadığı o mekânda “burada hep kötülük var, o halde tanrı yoktur” demesi ne kadar absürt olursa, bu dünyadayken aynı önermeyle inkâra sapması da o kadar absürttür. Çünkü dünya imtihana tabi tutulanlar için hazırlanmış geçici bir mekândır

ve burada korku, açlık, fakirlik, hastalık ve kıtlık gibi şeylerle karşılaşacağımız zaten haber verilmiştir.²³⁵ Bunların kötü olduğuyla ilgili yanlış bir algıya mahal verilmemesi için de “Olur ki bir şey hoşunuza gitmezken o, sizin için hayırlı olur, bir şeyi de sevdiğiniz halde o da hakkınızda şer olur. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”²³⁶ fermanı gönderilmiştir. İyi-kötü tespitinde acele edilmemesi, akıl ve hisler yoluyla elde edilen bilgilerin mutlak doğrular olarak kabul edilmemesi, musibeti verenin hikmet perdesi ardında neler sakladığının tam olarak bilinemeyeceği gibi mesajlar veren âyetler ışığında şekillenen Müslüman zihninin musibetler karşısında inanmayan kişiye göre daha güçlü bir duruş sergileyeceği kanaatindeyiz.

²³⁵ Bakara, 155.

²³⁶ Bakara, 216.

İKİNCİ BÖLÜM

SALGIN HASTALIKLARLA MÜCADELEDE DUA VE TEVEKKÜL

1. SALGIN HASTALIKLARI ÖNLEME VE ŞİFA İÇİN DUA

1.1. Kadere İman Bağlamında Şifa İçin Dua

Dua kelime olarak, “çağırarak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek” manasındaki da‘vet ve da‘vâ kelimeleri gibi mastar olup, “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vaki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak da kullanılır. İstilahta ise Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tazim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini ifade eder.²³⁷

Kader lügatte “gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak; bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek; kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” gibi manalara gelirken istilahta ise “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” diye de tarif edilir.²³⁸ “Hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki kaza ise “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanır.²³⁹ Eş’ariler genel kabulün aksine sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazaya kader, kadere kaza manası vermişlerdir.²⁴⁰

Kısaca tanımlarına yer verdiğimiz dua ve kader kavramları arasında bir çelişki olduğunu düşündüren şey kısaca; kader zaten belliyse dua etmenin, değişmeyecek olan kadere nasıl bir etkisi olacak? sorusudur, denebilir. Aynı düşünce yapısı; kader belliyse yapmaya çalıştığımız şeylerin ne faydası olacak, neden plan yapalım, neden uğraşalım? sorusuyla da zihinlerde akis bulmaktadır. Kelam ilminde Allah’ın

²³⁷ Osman Cilacı, “Dua”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, 9/529.

²³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, 24/58.

²³⁹ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, “Kadâ”, *et-Ta’rifât*, Beyrut Dâru’l Kitâbi’l İlmiyye, 1983, s. 177.

²⁴⁰ Yavuz, “Kader”, s. 58.

sıfatları, ef'al-i ibad, hüsün-kubuh, salah-aslah vb. birçok kavram kapsamında ele alınan konularla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan bu düşünce tarzının ürettiği sorular, tarih boyunca zihinlerde dönüp durmuş, zamanımızda da bu sorular sorulup cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra da yeni zihinler eski soruları sorup cevap aramaya devam edecek gibi gözükmektedir.

Kader konusunda düşünen herkesin zihninde hissettiği gerilim, bu konunun insanlık tarihi boyunca tartışılmaya devam edeceğinin bir işareti olarak kabul edilebilir. Zaman kavramı dışına çıkamayan insan zihni, bu sınırlar içinde kalmaya mecbur olduğu için de kader konusunu çözmede istediği sonuca ulaşamayacaktır denilebilir.

Her fırsatta kaderin Allah Teâlâ'nın bir sırrı olduğunu dile getiren Eş'arî mezhebinin güçlü savunucularından Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954), iradeyi insandan tamamen alarak ya da insanı fiillerinin yaratıcısı kabul ederek, kaderdeki sırrı çözüme kavuşturmuş gibi gözükken Cebriye ve Mutezile ekollerinin görüşlerinin batıl olduğunu dile getirir. Çünkü bu çözülemeyecek bir sırdır ve âlimlerle filozofların mezheplere ayrılmasının sebebi de yine akıl ve ilimle çözülemeyecek olan bu sırdır. Ona göre, insanoğlu kudretinin dışında kalan şeylerde kadere iman eden, kudreti dâhilinde gördüğü şeylerde ise kadere inanmayan bir durumda gibidir. Yani insanın kudreti kapsamına giren alan ne kadar genişlerse, kaderin inkârı da o oranda artmaktadır. Yine onun tespitine göre şu âyet kaza ve kader meselesinin bir özetidir; "Allah dileseydi sizi (hepinizi) bir tek ümmet yapardı. Şu kadar ki O, kimi dilerse onu sapıklıkta bırakır, kimi de dilerse onu hidayete iletir. Yapageldiğiniz işlerden elbette mesul olacaksınız."²⁴¹ Çünkü bu âyette hem hidayet ve dalâletin Allah'ın dilemesine bağlı olduğuna hem de insanın yaptıklarından sorumlu tutulacağına yer verilmektedir. Bu durum tam da Mustafa Sabri Efendi'nin ifade ettiği *çözülemeyecek sır* tespitine uygun düşmektedir. Ayrıca kader üzerine düşünürken zihinde hissedilen gerilimin bir diğer sebebi de onun bir sır oluşu, böylece zihnin bu sırrı her cephesiyle kuşatamayacağı gerçeği olsa gerektir.

Mustafa Sabri Efendi'nin, insanın kudreti dâhilinde gördüğü şeylerde kendini bağımsız hissettiği, kaderi aklına getirmedeği tespiti, Kur'an'da değinilen dua

²⁴¹ Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, (çev. İsa Doğan) İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989, s. 13, 36; Nahl, 93.

konusunda insanın durumunu gözler önüne seren “Ne zaman insanoğluna bir lütufta bulunsak arkasını dönüp uzaklaşır; başına bir kötülük geldiğinde de uzun uzadıya yalvarıp yakarır.”²⁴² âyetiyle de örtüşmektedir. Sanki insan, kendini kudretli gördüğü zamanlarda kader üzerine düşünmeyi bir tarafa bırakıp duayı anlamsız görüyor, kudretini aşan durumlarda ise kadere teslim olup hiç tereddüt etmeden duaya sarılıyor.

Kader ile ilgili âyet ve hadislerde birbirine zıt gibi görünen manaları iki farklı açıdan ele almanın, meselede bir adaletsizlik varmış duygusunu izale edeceği ve zihinde oluşan gerilimi az da olsa düşüreceği kanaatindeyiz. Bu açılardan biri yaratıcı diğeri ise kul açısından manaları değerlendirmektir. Tüm kudret ve iradeyi Allah’a tahsis eden âyet ve hadislere yaratıcı açısından, insanın sorumluluğuna vurgu yapan âyet ve hadislerde ise kulun konumu açısından bakmak yani meseleye bakış açımızı vurgulanan manaya göre değiştirmek sorunu tam olarak çözmese de yardımcı olabilecek nitelikte gözükmektedir.

Her haberi farklı bakış açılarıyla değerlendirme teklifimizi şu iki rivayet üzerinden göstermek yerinde olacaktır. Hz. Ömer, kendisine “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sülplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin).” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik.” dememeniz içindir.”²⁴³ âyetinin anlamı sorulduğunda şöyle demiştir: “Bu âyet Allah Rasulü’ne de sorulmuş ve o şu açıklamayı yapmıştı: “Allah Teâlâ Âdem’i yarattı. Sonra kudret (eli) ile sırtını sıvazladı ve ondan bir nesil çıkarttı. “Bunları cennet için yarattım. Cennetliklerin amelini işleyecekler.” dedi. Sonra Âdem’in sırtını sıvazlayıp bir nesil daha çıkarttı. “Bunları cehennem için yarattım. Cehennemliklerin amelini işleyecekler.” dedi.” Bu sırada birisi, “Ya Rasulallah, bu durumda amelin ne anlamı kalır?” diye sordu. Allah Rasulü, “Allah, kulunu cennet için yarattığında ona cennetliklerin ameli üzere ölünceye kadar cennetlik ameli işletir. Sonra onu cennete koyar. Kulunu cehennem için yarattığında ona, cehennemliklerin ameli üzere ölünceye kadar cehennemlik ameli işletir. Sonra onu

²⁴² Fussilet, 51.

²⁴³ Araf, 172.

cehenneme koyar.” buyurdu.”²⁴⁴ Doğal olarak insan gerçekliğini de açıklamanın içine dâhil etmek isteyen sahabiye, Hz. Peygamber’in verdiği cevap zihindeki gerilimi azaltmak yerine daha da arttırmaktadır. Tam da bu noktada teklifimiz, insan iradesini gerilime izin vermemek adına bir kenara bırakıp, ezeli ilim, kudret ve irade sahibi olan Yüce Yaratıcı’ya sahayı terk etmektir. Çünkü insanı tüm gerçekliğiyle sahaya süren bir diğer rivayet ise şöyledir; “Kazayı ancak dua değiştirebilir, ömrü yalnız iyilik uzatır.”²⁴⁵ Kaza ve kaderin değişmeyeceği, ecelin sabit olduğu gerçeğine rağmen bu rivayet, kaderinin ne olduğunu bilmeyen insana, meseleyi kendi açısından değerlendirme fırsatı vermektedir. Bakış açılarını değiştirerek baktığımızda ilk rivayet kişiye aczini itiraf, boyun eğme, teslimiyet ve tevhidin hakikati gibi anlayışları aşılarken diğer rivayet sorumluluk, gayret ve kaderin içinde kendi varlığını ve iradesini görebilme anlayışını vermektedir.

Kaderin değişmezliği ve buna rağmen bir şeyleri değiştirmek için Yüce Yaratıcı’ya yapılan bir çağrı olan duayı tenakuz olarak görenler eskiden beri var olagelmiştir. Fahreddin er-Râzî bazı kişilerin duanın bir faydası olmadığını söylediklerini ve İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun bu iddiaya katılmadığını aktarır. Bu iddiaya katılmayan İslâm âlimlerine göre aklî olan, kaderin değişmezliği sebebiyle duayı terk etmek değil, duanın da kadere dâhil olduğunu kabul etmektir. Çünkü bazı şeylerin husulü yapılacak duaya bağlanmış olabilir. Kaderin olaylara göre önceliği varsa Allah’ın da kaza ve kadere önceliği vardır. Böyle düşünülmediği takdirde Allah’ın da kaza ve kadere bağlı olduğu gibi bir sonuca ulaşılabilir. Üstelik dua eden kişi aczini ortaya koyar, ihtiyacını gidermesi için Allah’a münacatta bulunur. Yoksa dua, hâşâ O’na ilminde olmayan bir şeyi haber vermek anlamında değildir. Bu sebeple dua kulluğun yüksek bir makamı olarak sayılmıştır. Bütün bunlara ilaveten aklî ve naklî birçok delil aynı gerçeği ortaya koymaktadır.²⁴⁶

Taşköprîzâde de konuya uzun uzadıya yer vermeyip, bir “tembih” olarak yukarıdaki açıklamaların kaynaklarından biri olması muhtemel olan, Gazzâlî’nin görüşlerine yer vermekle yetinmiştir. Gazzâlî konuyla ilgili şu açıklamaları yapar; kader değişmeyeceğine göre duanın ne faydası var denirse, bil ki dua da kader

²⁴⁴ *Muvatta*, “Kader”, 1 (1627).

²⁴⁵ Tirmizî, “Kader”, 6.

²⁴⁶ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Meîâtîhu’l-ğayb: et-Tefsîrü’l-kebîr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Kâhire: Dâru İhyâi’t Tûrâsî’l Arabî, 1934-62, 5/97-101.

cümlesindedir. Belaların geri çevrilmesi de dua ile olur. Ayrıca, nasıl ki oktan korunmak için kalkan, bitkilerin yetişmesi için su birer sebepten aynı şekilde dua da hoş görülme hallerden, musibetlerden kurtulmak ve rahmet-i Rahman'ı celbetmek için bir sebeptir. Allah Teâlâ, “Savaş için hazırlığınızı yapın.”²⁴⁷ buyurduğu halde cenk meydanına silahsız çıkmak ve tohumu attıktan sonra “kaderde varsa zaten bu tohum yeşerecektir” deyip de toprağa ihtiyacı olan suyu vermemek kadere rıza manasına gelmez. Ayrıca duanın bir faydası da kalp huzuru ve Allah'a muhtaç olduğumuzun sürekli idrakinde olmaktır ki bu marifet ve kulluğun zirvesidir.²⁴⁸

Yapılan tüm açıklama ve yorumların hepsini kuşatan şu rivayetle konuyu sonlandırmak anlamlı olacaktır; Hz. Peygamber'e şöyle sorulmuştur: “Ya Rasulallah! Şifa maksadıyla yapılan okumalar, tedavi için kullanılan ilaçlar ve alınan tedbirler, takdir olunan, başa geleceği ezelde kararlaştırılmış olan şeyi etkileyebilir mi?” Allah Rasülü “Bu yapılanlar da kader cümlesindedir.” buyurmuştur.²⁴⁹

1.2. Duanın Kabulü İçin Gerekli Şartlar ve Dua Adabı

Şifa risalesinde kulun rabbiyle en temel bağlantı noktalarından biri olan duanın edepi ve kabulü için yapılması gerekenlerin yer aldığı bu bölümde yapılan çıkarımlar âyet ve hadislere ve tecrübeye dayalı uygulamalara dayandırılmaktadır. Bu kadar şart ve edebin kişi için duayı zorlaştırdığı ve kul ile Allah arasında mesafe koyduğu da düşünülebilir. Ancak her ibadette olduğu gibi duada da şart ve edepin olması doğal gözükmektedir. Müellifimiz de ilk bölümde değinildiği üzere tıbbî ilaçların aşamalı olarak kullanıldığı gibi manevî ilaçlarda da böyle bir aşamadan ve buna bağlı olarak üç durumdan bahseder. O, bu üç durumu şöyle ele alır;

Birinci durum: Özelliklerine değineceğimiz bu durumda hatta her durumda en mühim ve öncelikli olan şey “hal”dir. Bu durumda kişi niyetini halis kılmalı, itikadını kalpte bulunan her türlü şüpheden temizlemeli ve nasuh tövbesiyle Allah'a tevessül etmelidir. Bu hal kalbi ve ruhu saflaştırır ayrıca bu hali elde etmek için

²⁴⁷ Nisa, 71.

²⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kâhire: Daru'l Marife, h. 1332, 1/328-329.

²⁴⁹ Tirmizî, “Tıb”, 21.

âlemini şeytanî vesveselerden temizlemek de ve nefsanî kuruntulardan kurtulmak hususunda da önemlidir. Allah Rasulü'nün buyurduğu gibi “Ameller, niyetlere göredir.”²⁵⁰ ve “Allah gafil, umursamaz bir kalp ile yapılan duayı kabul etmez.”²⁵¹ Aynı şekilde, okun hedeften şaşmaması için kişi Hz. Peygamber'in şu tavsiyesine de uymalıdır: “Duanızı, kabulüne dair hiçbir şüpheniz olmadığı bir halde edin.”²⁵² O halde kişi duasının kabul edileceğine dair ümidini yitirmemelidir. Ayrıca dua ısrarla, gevşeklik göstermeden ciddiyetle yapılmalıdır.²⁵³ Süfyan b. Üyeyne (ö. 198/814) der ki; “Sizden kimse dua etmekten asla geri durmasın. Çünkü Allah Teâlâ yaratılmışların en kötüsü olan İblis'in, kendisine vakit vermesi isteğini bile kabul etmiştir.”²⁵⁴ Ayrıca günah olacak şeyler istenmemeli, akrabayla bağlar kesilmemeli,²⁵⁵ her ihtiyaç Allah Teâlâ'dan istenmeli²⁵⁶ ve dua bittikten sonra âmin denmelidir.²⁵⁷

İkinci durum: Nefsi, gelecek feyzi kabule uygun bir hale getirmektir. Semavî yardımın mahalli olması sebebiyle tüm bedeni temizlemek; ağız erak ağacından olan bir misvakla temizlemek; evi, ev eşyalarını ve giysileri her türlü necaset ve çerçöpten arındırmak sonra da sebeplerin en mühimi ve işlerin en faydalısı olan, çeşitli yollarla evin, bedenin, giysilerin güzel kokmasını sağlamak nefsi feyze hazır hale getirmenin yollarındandır. Ayrıca malını zekat-fitre ile temizlemek, vesile-i nimet olan sadakayı öncelemek, yeme-içme ve giyimde haramdan ve lüksten kaçınmak, kul ve yetim hakkına riayet etmek, köle azat etmek, muhtaç ve evsizleri/dilencileri yedirip içirmek, açlığı doymuşluğa tercih etmek de tecrübe edilmiş ve menfaatine şahit olunan şeylerdendir. Bu sayılanlara, oruca, gece ibadetine ve zikirle devam etmek, her an itaat üzere olmak, seherlerde özellikle gecenin sonunda uyanık olmak ve malının iyisinden kurban kesmek de eklenmelidir. Bunlar kitap, sünnet ve büyüklerin, büyüklerden aktardığı haberlerde bildirildiği üzere Kerîm ve Müteâl olandan bereketler gelmesine sebep olur.²⁵⁸

²⁵⁰ Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmare”, 155.

²⁵¹ Tirmizî, “Daavât”, 66.

²⁵² Tirmizî, “Daavât”, 66.

²⁵³ Müslim, “Zikir”, 8.

²⁵⁴ Hicr, 36.

²⁵⁵ Müslim, “Zikir”, 92.

²⁵⁶ Müsned, 1/307.

²⁵⁷ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 65-66.

²⁵⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 66-67.

Üçüncü durum: Abdestli olarak kibleye yönelmek, duaya ve ihtiyaçlarını arz etmeye başlamadan önce zikir ve sena etmek, salavat getirmek, boynu bükük ve yalvarır şekilde ellerini omuz hizasına kadar kaldırmak²⁵⁹ ve açmak²⁶⁰, tevazu ile günahlarını ve aczini itiraf etmektir. Ayrıca kâfiyeli ve süslü sözlerden kaçınmalı ki bu hususta Allah Rasulü'nün uyarısı da vardır.²⁶¹ Sesini alçaltmalı ve saygıyla ihtiyacını arz etmelidir.²⁶² Ancak kâfiyeli ve süslü sözlerden, hadislerde bize nakledilen dualar istisna edilmiştir. Dua ısrarla ve tekrar tekrar yapılmalıdır.²⁶³ Duanın kabulü hususunda acele edilmemeli, çok ağırdan alıp hiç kabul edilmeyecekmiş gibi bir halde de olunmamalıdır.²⁶⁴ Başlarken zikir, hamd ve hem başlarken hem de bitirirken salavat getirmek ki iki salavat arasındaki duanın kabule layık olduğu söylenmiştir.²⁶⁵ Allah'tan isterken esmâ-i hüsnâ²⁶⁶ ve selefimizden bize ulaşan duaları kullanmak gerekir. Kişi duaya kendisiyle başlar ancak imam ise duayı kendine has kılmaz çünkü duaların en hayırlı ve güzel olanı umumî olanlardır. Ayrıca dua ederken peygamberler, evliya ve sadık kullar ile tevessül edilmeli ve âmin derken eller yüze sürülmelidir.²⁶⁷

Sayılan bu şartları ve edepi yerine getirememek dua etmenin önünde bir engel olarak görülmemelidir. Dikkat edilirse sayılan her bir şart ve edep Müslüman'ın hayatında yeri olan, olması gereken hususiyetlerdendir. Hatta bazısı başlı başına bir ibadettir. Bu durumda, sayılan hususiyetleri yerine getirmek için bile duaya ihtiyacımız olduğunu kabul/itiraf etmek daha gerçekçi bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Taşköprizâde, duanın öncesinde, dua anında ve sonrasında riayet edilmesi gereken şartları ve edepi izah ettikten sonra dua ve zikirler ile arzulanan maksadın hâsıl olması için gerekli diğer hususlarla ilgili bilgiler aktarır. Risalede verilen bilgiler şu minvalde devam eder: Manevî hekimler olan peygamberler ve onlara samimiyetle tâbi olan evliyalar yapılacak dualar ve nakledilmiş zikirler için hususi

²⁵⁹ Buhârî, "İstiskâ", 21.

²⁶⁰ İbn Mâce, "İkâmet", 119.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 358; bk. Buhârî, "Dua", 19.

²⁶² A'raf, 55.

²⁶³ Müslim, "Zikir", 8.

²⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Vitr", 23; Müslim, "Zikir", 91.

²⁶⁵ Tirmizî, "Salât", 352; Tirmizî, "Daavât", 10.

²⁶⁶ A'râf, 180.

²⁶⁷ İbn Mâce, "İkâmet", 119.

zamanları ve adetleri tespit etmişleridir. Bu, tıp doktorunun içilecek ilaç için belli bir zaman ve miktar tayin etmesinden farksızdır. Yine benzer şekilde belirlenen zaman ve miktara uyulmadığı takdirde beklenen menfaat kaçırılmış olabilir. Bazen de belirtilen hususiyetlere uyulmadığından umulan fayda zarara dönüşebilir. Zikir ve duaların yapılması gereken zaman ve adetin tayini meselesine gelince bu ancak hakikat ve sırlara vâkıf arifler zümresinin büyüklerinin, basiret ve akıl sahibi ebrar ve sâlih kulların idrak edebileceği ilimlerdenidir. Çünkü harf ve isimlerde tüm ilim dallarında mahir olanlardan başkasının ulaşamayacağı, birçok akıl ve anlayıştan gizlenmiş sırlar vardır.²⁶⁸

Zaman ve adet tespitinin ayrıcalıklı bir gruba tahsis edilmesi müellifimiz açısından anlaşılabilir bir durumdur. Böyle bir zümrenin otobiyografilerini bir araya getirdiği “Osmanlı Devleti Âlimleri İçerisindeki Dağ Laleleri” manasına gelen eseri “eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâ’i’l-Devleti’l-Osmâniyye”yi yazma sebeplerinden biri olarak da bu kişilerin menkıbelerine düşkünlüğünü gösterir.²⁶⁹ İleride değineceğimiz tevekkül konusunda da “avam-havâs” olarak yapılan ayırmada bu bakışın yansımalarını görmek mümkündür. Ayrıca her bir Müslüman’ın ilim, anlayış ve takva yönünden aynı seviyede olduğunu ve kendilerine verilen manevî destek açısından aralarında hiçbir fark olmadığını düşünmek için elimizde yeterli verinin olmadığı kanaatindeyiz.

Her dua ve zikir için tespit edilmiş bir adet bulmanın mümkün olmadığına değinen müellifimiz bu durumda kuralın “duanın içerdiği kelimeler adedince yapmak” olduğuna yer verir. Ancak bu sayı arttırılmak istenirse de kelimelerin harfleri adedince okunmalıdır. Daha da arttırılmak istendiğinde ebced hesabıyla elde edilen harflerin zuburu adedince yani kelimedede geçen harflerin ebced düzenindeki sayı karşılıklarının toplamına göre, eğer daha da fazlası yapılmak istenirse harflerinin tibyan²⁷⁰ sayısına yani kelimeyi oluşturan harflerin açıkça yazılışından meydana gelen rakamsal karşılığın toplamına göre de yapılabilir.

²⁶⁸ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 67-68.

²⁶⁹ Abdulkadir Özcan, “eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 38/485.

²⁷⁰ Araştırma sonucunda ulaştığımız kanaat “zubur”un, ebced-i sığar (küçük/asıl ebced), “tibyan”ın ise ebced-i kebir (büyük ebced) olduğudur. Ebced düzenine göre alfabede, her harfin bir sayı değeri vardır. Harflerin bu sayı değerleriyle rakam gibi kullanılmasına ebced hesabı, eski deyimini ile cümel hesabı denir. Asıl ebcedte (ebced-i sığar) ilk dokuz harf (ا den ط ya kadar) 1-9’u, ikinci dokuz harf (ك ten ص a kadar)10-90’ı, üçüncü dokuz harf (ق tan ظ ya kadar)100-900 sayılarını ve son harf olan ğayn

Risalede, duanın yapılacağı zamanın belirlenmesiyle alakalı olarak şu bilgilere rastlıyoruz: Şayet ehlinin tayin ettiği belirli bir zaman bulunamazsa, en iyisi, dua bölümünde mutlak olarak açıklanan bereketli zamanları araştırıp, fırsat bilmek gerekir. Ancak böyle bir araştırmadan önce işe koyulmak istenirse hemen samimiyet ve ciddiyetle duaya sarılmak gerekmektedir. Aslında vakitlerin kıymeti o anlarda bulunulan halin kıymetiyle alakalıdır. Mesela seher vaktinin kıymetli oluşu²⁷¹ o vakitte kalbin arı-duru ve her türlü karmaşadan kurtulmuş olmasından kaynaklanır. Yine Cuma gününün²⁷² ve Arefe gününün bereketi de müminlerin aynı maksatla toplandığı bir vakit olmasından ve kalplerin, Allah Teâlâ'nın rahmetini elde etmek için gösterdiği çabada yardımlaşmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu iki günde insanın kavrayamayacağı başka sırlar da vardır.²⁷³

Taşköprizâde'ye göre mutlak manada kıymetli vakitler üç grupta ele alınabilir. Bunlar genelde senede bir olanlar, haftalık olarak bulunabilenler ve her gün olması mümkün olanlardır. Senede bir olanlara misal olarak Ramazan ayı, Kadir gecesi, Arefe günü, bayram geceleri, Receb ayının ilk, Şaban ayının 15. gecesi, savaşın şiddetlendiği anlar, Allah yolunda saf tutulduğu anlar, ölüm anı, Zemzem suyu içme anı verilebilir. Taşköprizâde, haftalık olarak rastlanması mümkün olan zaman dilimleri arasında Cuma gecesi ve günü ve Cuma namazı vakti yani imamın minberde oturmasıyla namazın tamamlanması arasındaki vakit, Kur'ân-ı Kerîm hatminden sonrası, zikir meclislerinde bulunduğu vakitler, Müslümanların toplandığı zamanlar ve yağmurun yağmaya başladığı anları saymaktadır. Ona göre her gün rastlamanın mümkün olduğu zaman dilimleri olarak da gecenin ayrı ayrı her bir bölümü, ezan ve kamet getirildiği vakit ayrıca ezan ve kamet arasındaki vakit,

(Ġ) 1000'i temsil eder. Harflerin bitişmesiyle oluşturulan kodlama ve harflerin sayı karşılıkları tek tek şöyledir; **Ebced:** Elif:1, Ba:2, Cim:3, Dal:4; **Hevvez:** He:5, Vav:6, Ze:7; **Hutti:** Ha:8, Tı:9, Ya:10; **Kelemen:** Kef:20, Lam:30, Mim:40, Nun:50; **Se'fes:** Sin:60, Âyn:70, Fe:80, Sad:90; **Karaşet:** Kaf:100, Ra:200, Şin:300 Te:400; **Sehaz:** Se:500, Hı:600, Zel:700; **Dazığ:** Dad:800, Zı:900, Ğayn:1000.

Ebced-i kebir, harflerin, adlarının sayı değerlerine göre hesaplanmıştır. Örneğin ج (C) harfinin adı olan عجم (cim) üç harften meydana gelmiştir. Bu üç harfin sayı değerleri toplamı (3 + 10 + 40) 53'tür.

Ebced-i ekber ise, harflerin küçük ebcetteki sayılarının Arapça adlarını meydana getiren harflerin sayı değerleri toplamıdır. Örneğin ج (C) in küçük ebcetteki sayı değeri 3'tür. 3'ün Arapçası ثلثة (selase) dir. Bu sözcüğü meydana getiren ث (S=500), ل (L=30), ث (S=500) ve ة (H=5) harflerinin toplamı 1035'tir. (es-Seyyid Süleyman el-Hüseyini, *Havâs-ul Kur'ân Kenz-ul Havâs*, sad. (Mustafa Varlı), İstanbul: esmâ Yayınları, , s. 1052, 1054).

²⁷¹ Zâriyât, 18; Tirmizî, "Daavât", 78.

²⁷² Müslim, "Cum'a", 13.

²⁷³ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 68.

“hayye ale’s salah ve hayye ale’l felah” dindikten sonraki ve farz namazlardan sonraki vakitler, secde anları, nafîle namaz kıldıktan sonrası, oruçlu olunan vakitler, imamın Fatiha’yı bitirdiği vakit ve horozların öttüğü zamanlar sayılabilir.²⁷⁴

Risalede, adet ve vakit tayiniyle ilgili bilgiler verildikten sonra duaya icabet edileceği umulan yerleri bilmenin önemine de dikkat çekilir. Mesela, Kâbe’yi gördüğünde, üç mescitte, hac vazifelerinin yapıldığı birçok yerde ve peygamber kabirlerinde yapılan duaların müstecap olduğunun tecrübe edildiği zikredilir. Aynı şekilde duası müstecap olan kişileri bilmek de önemlidir. Bu kişiler arasında, fâcir de olsa kâfir de olsa darda kalan veya zulme uğrayanlar, çocuğuna dua eden baba, adil imam ve sâlih kişiler, anne babasına karşı vefalı olan evlat, seferde olan yolcu, iftar vakti oruçlu kimse,²⁷⁵ kardeşine gıyaben dua eden, tövbe eden kişiler, herhangi bir günah veya sıla-i rahmi kesmek için dua etmeyen ya da “ettiğim dua kabul olmadı” diyerek²⁷⁶ ümitsizliğe düşmeyen her bir Müslüman sayılabilir.

Müellif eserinde duanın kabulünün alametlerine de yer verir. Şöyle ki duanın kabulünün alameti olarak bazen haşyet, ağlama ve ürperme bazen de sarsılma, kendinden geçme ve gaybet hali hâsıl olabilir. Bunun peşine kalp sakinleşir, bu sarsıntı hali geçer, batınî bir canlılık ve zahirî bir hafiflik hâsıl olur. Dua eden kişi sanki omuzlarında ağır bir yük vardı da ondan kurtulmuş gibi hisseder. O anda yalvarıp yakarmaktan, Rabbine yönelmekten ve sadaka vermekten gafil olmamak gerekir. Müellif bu noktada Hz. Peygamber’den şu rivayeti gündeme getirir: “Sakin sizden biri duasının kabul gördüğünü anladığında veya bir hastalıktan şifa bulduğunda veya bir yolculuktan döndüğünde şöyle demekten geri durmasın; bütün hamdler, bu güzel işleri nimetiyle tamamına erdiren Allah’a aittir.”²⁷⁷

Netice olarak uzunca sayılan bu şartlar ve edepler karşısında farklı iki yaklaşımın ortaya çıkaracağı iki sorudan bahsedilebilir. İlki “Bu sayılanlar şah damarımızdan daha yakın olan²⁷⁸ Allah Teâlâ’yı bizden uzaklaştıran şeyler midir?” İkincisi de “İbadetin özü olan²⁷⁹ ve rabbimizin bize kıymet verme sebebi²⁸⁰ olarak

²⁷⁴ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 68-69.

²⁷⁵ Buhârî, “Cihâd”, 180; İbn Mâce, “Duâ”, 11; Ebû Dâvûd, “Salât”, 364; Tirmizî, “Daavât”, 129.

²⁷⁶ Tirmizî, “Daavât”, 9, 12.

²⁷⁷ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 69; Hakim, *Müstedrek*, 1/730, hadis no:1999.

²⁷⁸ Kâf, 16.

²⁷⁹ Tirmizî, “Daavât”, 1.

²⁸⁰ Furkan, 77.

zikrettiği duanın olmazsa olmaz gerekleri midir?” sorularıdır. Bu soruların cevabı için “el-istidlâlü bi’ş-şâhid ale’l-gâib” metodundan istifade etmek mümkün gözükmektedir. Bu açıdan bakıldığında önemli bir mülakata girecek ya da kendisi için önemli bir konuyu makam sahibi birine arz edecek kişinin kıyafetinden duruşuna, kapıyı çalışından konuşmaya hangi sözlerle başlayacağına kadar her şeyi teferruatlı bir şekilde istişare ettiği ve daha nice tedbirlere başvurduğu müsellemdir. Aynı nazarla kişinin rabbine yapacağı ilticada bazı edep ve şartları gözetmesinin - şâhitten yapılan istidlâlin bir sonucu olarak- evleviyetle gerekli olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

1.3.Şifa Olarak Kur’ân-ı Kerîm ve Esmâ-i Hüsnâ²⁸¹

Müellif riayet edilmesi gereken şart ve edepi zikrettikten sonra bu korkutucu hastalık karşısında Kur’ân’ın bereketi sebebiyle fayda verecek âyetlere değinir ki Kur’ân’ın şifa olduğunu²⁸² Hz. Peygamber zaten haber vermiştir. Daha sonra esmâ-i hüsnâ ve okunması, ezberlenmesi gereken diğer dualara yer verir. Sıhhatin korunması özellikle de korkulan bu hastalığın def’i için okunan âyetlere misal olarak şifa âyetleri olarak anılan, meşhur altı âyeti verir. Şifa âyetlerinin kaynağı olan Ebû’l Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) kendi tecrübesini şöyle aktarır: “Oğlum çok şiddetli bir hastalığa yakalanmıştı ve hastalığının devam ettiği bir zamanda Allah Rasulü’nü rüyamda gördüm ve aramızda şöyle bir konuşma geçti:

- Bu halin nedir?
- Oğlumun durumu çok kötü Ya Rasulallah!
- İyileşmesi için şifa âyetlerini vesile kılsan ya!
- Şifa âyetleri hakkında bir bilgim yok ki!

Birden uyandım ve hemen Kur’ân’ı baştan sona okumaya ve içinde şifa kelimesi geçen âyetleri tespit etmeye başladım ve bunların altı âyet olduklarını gördüm. Bu altı âyeti bir kâğıda yazdım, yazı kaybolana kadar suyun içinde

²⁸¹ Bu ve sonraki iki başlık altında risalede şifa için tavsiye edilen dua, zikir ve vefk ile ilgili nakillere yer verilecektir. Bu başlıklar altında zikredilecek uygulamaların fizikî açıdan tesirine ve meşruiyetine dair değerlendirmelere birinci bölümdeki “Manevî Tedavi Yöntemleri” başlığı altında değinilmişti. Tekrara düşmemek, risalenin tanıtımına katkı sağlayabilmek ve içeriğine dair aktaracağımız malumatı genişletmek adına nakilleri zikretmekle yetineceğiz.

²⁸² İbn Mâce, 9/3452.

beklettim ve o suyu şifa bulması için oğluma içirdim. Sanki bağlarından kurtulmuş gibi hayat dolu, canlı bir hale geldi.”²⁸³

Bu altı âyet şunlardır:

“Ey insanlar! Rabbinizden size bir öğüt, kalplerde bulunan hastalıklara bir şifa, inananlara bir rehber ve rahmet gelmiştir.”²⁸⁴

“Biz Kur’an’dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa ve rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyanını arttırır.”²⁸⁵

“Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir. Canımı alacak olan, sonra beni yeniden diriltecek olandır. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O’dur.”²⁸⁶

“Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifa vardır.”²⁸⁷

“Onlarla savaşın ki, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın, onları rezil rüsvâ etsin, sizi onlara karşı başarılı kılsın, inananların yüreklerine su serpsin (şifa versin), kalplerindeki öfkeyi yatıştırsın. Allah dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”²⁸⁸

“Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: “Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap’a yabancı dilden bir kitap, öyle mi!” De ki: “O, inananlar için bir rehber ve şifadır; inanmayanlara gelince onların kulaklarında bir sağırlık vardır, Kur’ân onlara kapalıdır. (Sanki) onlara çok uzaktan sesleniliyor.”²⁸⁹

Ayrıca bu âyetlerin bir kâğıda yazılıp, yazılar silinceye kadar suda bekletilmesi sonra hastaya serpilmesi ve aynı suya yine okunup üflenmesi gerektiği de söylenmiştir. Bu suyu içen hasta iyi olacaktır.²⁹⁰

²⁸³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), I-IV, Beyrut: Daru İhya’u’l Kütübi’l Arabiyye, 1957, 1/435-436.

²⁸⁴ Yunus, 57.

²⁸⁵ İsrâ, 82.

²⁸⁶ Şuara, 79-82.

²⁸⁷ Nahl, 69.

²⁸⁸ Tevbe, 14-15.

²⁸⁹ Fussilet, 44.

²⁹⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 70-71.

Kur’ân-ı Kerîm’in maddî hastalıklardan da muhafaza ettiğine dair diğerk bir misal, meşayihden olan Ali b. Lala el-İsferâyînî’nin başından geçen olaydır. Şeyh Mısırdıyken şiddetli bir tâûn salgını baş gösterir. Bu afetin olduğu bölgeden çıkmaya imkân bulamaz. Maruz kaldığı büyük sıkıntı onu üzer ve endişelendirir. İstihare yapar ve rüyasında Hz. Peygamberi görür. Hz. Peygamber onun endişelerini giderir, onu teskin eder ve her gün beş vakit namazdan sonra 11 defa İhlas sûresini, bir kez Felak-Nâs sûrelerini, bir kez de Kâfirun sûresini Kur’ân’daki tertibe göre okumasını sonra ellerine üfleyip bütün bedenini mesh etmesini ve Allah’a tevekkül etmesini telkin eder. Böylece Allah’ın korumasıyla güvende ve sağlıklı kalacağını müjdeler. Şeyh bu tavsiyeye hem kendisi devam eder hem de beraberinde bulunan herkese yapmalarını tavsiye eder. Allah Teâlâ’nın korumasıyla bu salgından sağ salim kurtulurlar.²⁹¹

Fatiha sûresinin şifa oluşu ve farklı terkipleriyle ilgili birçok rivayete yer veren müellif, İbn Kayyim’den (ö. 751/1350) şunu aktarır; “Kişi Fatiha ile yapacağı tedaviyi güzelce yapabilse, şifa hususunda çok şaşırtıcı faydalara şahit olur. Ben Mekke’de bir hastalığa yakalandım. Ne doktor ne de ilaç bulabildim. Ben de kendimi Fatiha ile tedavi ettim ve çok büyük tesirini gördüm.”²⁹² Fatiha hem tâûn hem de onun dışındaki hastalıklar için faydalıdır. Bunu ispat sadedinde Fatiha sûresiyle şifa bulan başkalarının durumuna da risalede yer verilmektedir.²⁹³

Risalede tecrübe edilmiş bir hatim tertibi olarak, İbn Abbas’tan şu tertip nakledilir; Cuma başlayıp Perşembe bitirmek üzere tertip edilen Kur’ân hatmini yapan kişinin Allah Teâlâ, fazlı ve keremiyle ihtiyacını görecektir. Hatimden sonra yapılması tavsiye edilen bir dua da şu şekildedir;

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لك الحمد واليك المشتكي وانت المستعان وعليك التكلان واليك المصير يا كافي المهمات اكفني مرادي (ويذكر مرامه) اللهم وفقني لا حب الامور اليك وارزقني من محبتك نصيبا وافرا الاحتياج فيه الى الوسيلة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

“Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın adıyla. Allah’ım bütün hamdler sanadır, şikayetimizi sana yaparız, yardım istenen Sensin, Sana güveniriz, dönüşümüz de ancak Sanadır. Ey her şeye yeten! Benim muradımı da ver (diyerek ne istediğini

²⁹¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 71.

²⁹² Şemsü’ddin İbnü’l Kayyim el’Cevziyye, *ed’Dau ve’d Devau*, Mağrib: Daru’l Marife, 1997, s. 9.

²⁹³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 70-72.

söyler). Allah'ım sana hoş gelmeyen şeylerden beni uzak tut ve beni ihtiyacım olan şeye ulaştırarak şekilde, sevginle tastamam nasıplendir. Güç, kuvvet ancak Aliyy ve Azîm olan Allah'ın yardımı iledir.”

Risaleye göre yedi günde yapılacak hatmin tertibi şöyledir; Cuma günü, Kur'ân'ın başından Maide'nin sonuna; Cumartesi En'âm'dan Tevbe'nin sonuna; Pazar Yunus'tan Meryem'in sonuna; Pazartesi Tâhâ'dan Kasas'ın sonuna; Salı Ankebût'tan Sâd'ın sonuna; Çarşamba Secde'den Rahmân'ın (başka bir rivayette Kamer'in) sonuna; Perşembe Kamer'den (ya da Vakıa'dan) Kur'ân'ın sonuna kadar okunur. Hatmi bitirdikten sonra secdeye kapanır ve isteği ne ise dua eder. Rivayetin sonunda müellif, bu usûl ile yapılan hatmin her iş için tecrübe edildiğini ve tesirinde hiçbir şüphenin olmadığını kaydeder.²⁹⁴

Risalede geçen diğer birkaç habere daha yer vererek konuyu sonlandırmak gerekirse; meşayihden bazısı veba zamanı En'âm sûresi okumaya devam eder, halka da İhlas, Felak-Nâs sûrelerini okumalarını tavsiye ederdi. İbn Ömer'den nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; “Her kim gece 30 âyet okursa o gece hırsızdan, gece gelecek bir musibetten ve zararlı yırtıcılardan emin olur. Kendisi, ailesi ve malı sabaha kadar sağlık ve afiyette olur. Sabah okuyana da aynı faziletler vardır.”²⁹⁵ Belli sûrelerden belli âyetleri okuyup da hırsızların şerrinden emin olan bir kişiyle ilgili bir rivayete ve onu destekleyen ulemanın sözlerine yer verdikten sonra esmâ-i hüsnâ ile yapılacak tedavi yöntemlerine yer verilir.²⁹⁶

Manevî tedavide kullanılan yöntemlerden biri de esmâ-i hüsnâyı belli usûllere göre hesaplanan sayılar adedince okumaktır. Risalede genişçe yer verilen bu uygulamalardan birkaçını zikretmekle yetineceğiz. Taşkoprîzâde'nin bu konuyla ilgili risalede verdiği bilgilere göre; bu hususta cefr²⁹⁷ ve vefk²⁹⁸ ehli ve ilm-i hurûf

²⁹⁴ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 72-73.

²⁹⁵ Alâeddin Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l- 'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (nşr. Bekrî Hayyânî – Safvet es-Sekkâ), I-XVI, Beyrut: Müessesü'r Risale 1979-1985, 1/537, hadis no:2412. Celaleddin Suyûtî, *Cami'ul Ehadis*, c. 21/41, s. 249, Harfu mim, 23421.

²⁹⁶ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 73-74.

²⁹⁷ Değişik metotlarla gelecekte haber verdiği iddia edilen ilmi veya bu ilmi kapsayan eserleri ifade eden ve cifr olarak da anılan bir kavramdır (Metin Yurdağür, *Cefr, TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, 7/215). İbn Haldûn ise yaygın telakkinin aksine cefrin bir ilmî disiplin adı değil ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş, bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur (Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), I-III, Kâhire, 1401, 2/823, 828).

ile meşgul olan teksir ashabından, ilahî isimlerin sırlarını bilenler arasında esmâ-i hüsnânın bu özel hastalığın def'iyle alakalı faydası olduğuna dair ittifak vardır.

Taşköprizâde'ye göre tâûn ve veba hastalıklarından kurtulmada en etkili olan ism-i ilahî el-Mümin'dir. Her gün 136 defa yani mezbur harflerin adedince okunur, ancak harflerin tibyan adedi olan 299 kez okumaya devam etmek ise daha faydalı ve etkilidir. Ayrıca 4'e 4 gümüş bir kareye yazılıp üzerinde de taşınabilir. Bu, mîm-vâv-mîm-nûn harflerinin faydasıdır. Bunun yanı sıra her kim kendisinden korktuğu birini görüp de dört kere el-Mümin derse Allah onu, korktuğu kişinin şerrinden emin kılar.²⁹⁹

Taşköprizâde tâûndan korunmak için önemli gördüğü bir yöntemi Şeyh Ahmed el-Bunî'den (ö. 622/1225) aktardığı şu ifadelerle dile getirir: er-Rakîb ve el-Muktedir isimlerini yüzüğünün kaşına ر م ق ق ي ت ب د ر şeklinde yazdırıp takan kişi asla tâûn olmaz. Ayrıca el-Bâkî ve el-Hallâk ismi şeriflerini kim evinin kapısının üzerine nakşettirirse o evden kimse tâûndan ölmez. Taşköprizâde'ye göre tâûndan korunmanın bir başka yöntemi de eş-Şâfi isminin, kabak yaprağı üzerine yazılıp o yaprağın menekşe yağı içine konularak 40 gün güneşe bırakılması, her gün 391 kere bu ismin o yağa okunmasıdır. Bu işlemden sonra bu yağı süren kişi o yıl tâûndan kurtulmuş olur.³⁰⁰

Risalede zikredilen esmâ-i hüsnâya ek olarak, es-Selâm, el-Kahhâr, el-Halîm, er-Rakîb, el-Kaviyy, el-Hamîd, el-Mümît, el-Hayy, el-Muktedir, el-Bâkî, el-Kâfi, el-Hafîz ism-i ilahîlerinin manevî tedavide nasıl kullanılacağına dair bilgiler verilerek bu bölüm şu tavsiyeyle tamamlanır; bu ilahî isimlerin sırları ve faydaları saymakla bitmez daha fazlası için Ahmed b. Ali el-Bûnî³⁰¹ ve Abdurrahman el-Bistâmî³⁰² (ö. 858/1454) gibi müelliflerin eserlerine bakılabilir.³⁰³

²⁹⁸ Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılarak bunda bâtinî manalar arayan bir tılsım türüdür (İlyas Çelebi, Vefk, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, 42/605).

²⁹⁹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 74.

³⁰⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 74-75.

³⁰¹ Ahmed b. Ali el-Bûnî, *Şems 'ul mearifî 'l kübra (Büyük Bilgiler Güneşi)*, (çev. Selahattin Alpay), I-IV, Sedef Yayınevi, İstanbul, 1979.

³⁰² Abdurrahmân b. Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Bistâmî el-Hurûfî, *Şemsü 'l-âfâk fi 'ilmi 'l-hurûf ve 'l-evfâk* (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 527).

³⁰³ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 75-77.

1.4. Şifa İçin Dua Örnekleri ve Uygulamaları

Manevî tedavi yollarının başında gelen duanın risalede geçen örneklerine, bazı peygamberlerin ve sahabenin okunmasını tavsiye ettiği dualar ve meşayıhten aktarılan, çoğunlukla Efendimizi rüyada görerek öğrenilmiş ve tecrübe edilmiş dualar bağlamında değinilecektir. Zikredilen dualar esmâ-i hüsnâ, âyetler ve hadislerde nakledilen dualardan oluşmaktadır. Farklı terkip ve tertiplere yer verilen, uzunca devam eden nakillerle manevî tedavi ve korunma tavsiyelerine devam eden müellifimiz bu hastalıktan kurtulmak için yapılacak duaların çok fazla olduğu ve bunlardan sahih olduğu düşünölenlerin nakledileceğini belirtir. Biz de bu dualardan bazılarını çalışmamıza alacak, bazılarının dua metinlerini dahi vermeden sadece fazileti ya da hangi koşullarda etkili olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Bunlardan biri, her gün beş vakit namazdan sonra okunması tavsiye edilen bir duadır. İlgili rivayet şöyledir; Bağdatlı biri rüyasında Allah Rasulü'nü görür. Allah Rasulü ona şöyle der; “Ey Allah'ın kulu sana öğreteceğim şu duayı Buhâralılara öğret ve onlara de ki; bununla beraberinde bulunanları korusunlar, bu duayı yazıp evin duvarlarına assınlar. Ayrıca bunu çocuklara öğret, buna her namazdan sonra devam etsinler. Allah da onları vebadan, ani saldırı ve ölümlerden korusun.” Bu dua Bağdat'tan Buhâra'ya kadar nakledildi ve onlar bununla bereketlendi ve faydalandılar. Farklı yollar, kelimeler ve eklerle nakledilen dua şöyledir;

اللَّهُمَّ سَكِّنْ فِتْنَةً صَدَمَةً قَهْرَمَانَ الْجَبْرُوتِ بِاللِّطَافِ الْخَفِيَّةِ الْوَارِدَةِ النَّازِلَةِ مِنْ فَيْضَانِ الْمَلَكُوتِ حَتَّى نَنْسَبَتْ
بِأَذْيَالِ لَطْفِكَ وَكَرَمِكَ، وَنَعْتَصِمَ بِكَ عَنْ إِتْرَالِ قَهْرِكَ، يَا ذَا الْقُوَّةِ الْكَامِلَةِ وَالْقُدْرَةِ الشَّامِلَةِ، اعْنَا يَا غِيَاثَ
الْمُسْتَغِيثِينَ يَا خَفِيَ الْإِلْطَافِ بَرَجَالِ الْإِعْرَافِ نَجِّنَا مِمَّا نَخَافُ اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيْرَ أَعْمَارِنَا وَأَخْرَاهَا، وَ خَيْرَ أَعْمَالِنَا
خَوَاتِمَهَا، وَ اجْعَلْ خَيْرَ أَيَامِنَا يَوْمَ نَلْقَاكَ

“Allah'ım, zorbarların elçilerinden gelen darbelerin fitnesini melekût âleminden sel gibi gelecek gizli lütuflarıyla bertaraf et ki lütfunun eteğine tutunalım ve kahrının inmesine karşı sana sığınalım. Ey eksiksiz kuvvet ve her şeyi kuşatan kudret sahibi! Ey yardım isteyenlere yardım eden! Bize yardım et. Ey zor durumda olanlara gizli lütuflarda bulunan! Bizi de korktuğumuz şeylerden kurtar. Allah'ım ömrümüzün sonunu onun en hayırlı kısmı kıl, amellerimizi en hayırlı şekilde sonuçlandır ve en hayırlı günlerimiz kavuşacağımız günler olsun.”

Taberî'nin rivayet ettiği bir hadiste; kimin duası,

اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها، وأجرنا من خزي الدنيا وعذاب الآخرة

“Allah’ım her işimizde akıbetimizi hayreyle, bizi dünyanın kötü hallerinden ve ahiretin azabından korusun.” olursa musibetler ona gelip çatmadan önce vefat eder.³⁰⁴

Taşköprizâde Şifâ Risalesi’nde tâûndan korunmak için başka rivayetlere de yer verir: Hz. Peygamber, Hz. İsa zamanında çıkıp binlerce kişinin ölümüne sebep olan, doktorları aciz bırakan bir veba salgınını duyunca ümmeti için çok endişelenir. Hz. Cebrail, kurbanlık bir koyunun sağ ve sol kulağına birde açıp ağzına okuyup üflenecek uzunca bir dua ile gelir. Bu kurbanın az bir kısmını kişinin kendisi ve ailesinin yemesini, kalanının fakir fukaraya dağıtılmasını söyler. Kurban sahibi ve ondan yiyen ailesinin Allah’ın izniyle tâûndan korunacağını da ekler. Ayrıca her namazdan sonra ve sabahları bu duaya devam edip bedenine üfleyen kişinin de selamette olacağı müjdesini verir.³⁰⁵

Risalede tâûndan korunmayla ilgili başka bir örnek/tecrübe de şu şekilde aktarılır: Bağdat’ta herkesi kırıp geçiren bir tâûn salgınında bir tüccarın ev halkı, salgından hiç etkilenmez. Halife o kişiyi çağırıp sebebini sorunca, Kendisinde İmam-ı A’zam’dan rivayet edilen bir dua bulunduğunu ve onu okuduğunu söyler. Rivayete göre söz konusu duayı okumakla meşgul olanın, abdestli bir şekilde üzerinde taşıyanın, evinde bulunduranın ev halkının tâûndan korunacağını haber verilmektedir. Ayrıca İmam-ı Şâfiî’nin (ö. 204/820), “Vebaya karşı tesbihten daha faydalısını görmedim.” dediği nakledilir.

Risalede vebaya karşı hacet namazının da tavsiye edildiği görülür. Hacet namazı, İbn Mes’ud’un Hz. Peygamber’den rivayet ettiğine göre şöyledir; gece veya gündüz kılınabilen 12 rekâtlık bir namazdır. Her rekâta Fatiha ve zammı sûre okunarak, 2 rekâta bir selam verilerek kılınır. Son 2 rekâta selamdan önce secdeye varılır ve secdede 7 Fatiha, 7 Âyete’l Kürsî okunup, 10 kere;

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يُحيي ويميت وهو على كل شيء قديرٌ

“Allah’tan başka ilah yoktur. O tektir, O’nun hiçbir ortağı yoktur. Mülk ve hamd O’na aittir. Yaşatan ve öldüren O’dur. O’nun gücü her şeye yeter.” dedikten sonra şöyle dua edilir;

³⁰⁴ Müsned, 29/171, 7627.

³⁰⁵ Taşköprizâde, Şifâ, s. 83.

اللهم إني أسالك بمقعد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسمك الاعظم وجدك الاعلى
وكلماتك التامة ان تقضي حاجتي.

“Allah’ım, arşının saygın konumunu, kitabında bildirilen rahmetinin sonsuzluğunu, ism-i a’zamını, yüce cömertliğini ve tastamam kelimelerini vesile kılarak hâcetimi gidermeni istiyorum.”

Sonra secdeden kalkar ve selam verir. Böyle yapanın Allah Teâlâ hacetini giderir. Sonra Efendimiz şöyle buyurur “Bu namazı sefihlere (aklı kıt olanlara) öğretmeyin çünkü onların duası müstecap olur.”³⁰⁶

Taşköprizâde’ye göre Ashab-ı Kehf’in isimlerini üzerinde taşımak da vebaya karşı tecrübe edilmiştir. Yine bazı güvenilir kişilerden şu dört âyetin yazılıp evin duvarına asılması halinde o eve tâûnun giremeyeceği nakledilmiştir.

سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَجِيمٍ³⁰⁷

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَدَرْتُمْ فَبِعَمِّ عَقْبَى الدَّارِ³⁰⁸

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُواهَا خَالِدِينَ³⁰⁹

سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ³¹⁰

Hız. Peygamber döneminde konuyla ilgili başka bir örnek de şu şekilde aktarılır: Hız. Peygamber’e bir adam gelir ve kavminin hastalık sebebiyle öldüklerini bir kendisinin kaldığını söyler. Ona geri dönüp Muhammed adında 40 kişi toplamasını, hepsinin oruç tutmasını ve öğle namazına kadar hayırdan başka bir şey konuşmamalarını, öğle vakti gelince hepsinin mescidin üzerinden (mescitleri olmadığı için müsait bir yerden) ezan okumalarını, ezan bitince huşu ile namazlarını kılmaları ve namaz sonrasında onlara öğrettiği duayı gönülden yapmalarını söyler.³¹¹

Bütün bunların dışında birçok kitabın bereketlenmek maksadıyla ulema tarafından veba zamanı okunduğu nakledilir. Bunlardan bazıları; Kudûrî, Tenbîh,

³⁰⁶ Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî, *El’binaye Şerhu’l Hidaye*, (thk. Eymen Sâlih Şa’ban,) I-XII, Beyrut-Lübnan: Daru’l Kütübü’l İlmîyye, 2000, 12/248.

³⁰⁷ Engin merhamet sahibi rabden gelen söz şu olacak: “Selâm size!” (Yasin, 58).

³⁰⁸ Sabretmenize karşılık elde ettiğiniz esenlik daim olsun! Dünya yurdunun ardından ulaştığınız sonuç ne güzel oldu! (Ra’d, 24).

³⁰⁹ Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete! (Zümer, 73).

³¹⁰ O gece tan yeri ağarınca kadar esenlik doludur. (Kadir, 5).

³¹¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 92-93.

Muvatta, Hirâkî, Şifâ, Kûtu'l-Kulûb, Mesâbih, Meşâriki'l-Envâr, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Hizbü'l-Bahr, Kasîdetü'l-Bürde'dir.³¹²

Sayılan tüm ezkar, dua ve ayetler, kılınması tavsiye edilen namazlar, sâlih kişilerin adının yazılması, İslâm âleminde itibar görmüş kitapların okunması istenilen şifanın elde edilebilmesi ve sıkıntılı durumdan bir an evvel kurtulabilmek için *vesile kılınan* uygulamalar konumunda görülebilir. Bu durumlar mağarada mahsur kaldıkları zaman sâlih amellerini vesile kılarak dua edip kurtuluşa eren üç kişinin durumunu³¹³ anımsatmaktadır.

Ayrıca şifa ve koruma sağlamak için zikri geçen uygulamaların bir kısmı rüyada görülmüş ve hem rüyayı gören hem de ona hüsnü zan besleyen kişiler tarafından tatbik edilmiştir. Vahiy öncesi sadık rüyalar gören Hz. Peygamber bu türden rüyaları risaletten bir cüz saymıştır.³¹⁴ O görülen rüyaları; Rahmanî olan sadık rüyalar, şeytanî olan kâbus türü rüyalar ve nefsî olarak adlandırılan günlük meşguliyetlerin sebep olduğu rüyalar şeklinde üçe ayırmıştır.³¹⁵ Hangi rüya şekli olursa olsun kişi gördüğü rüyadan az ya da çok etkilenmektedir. Bu sebeple salgın hastalığın insanları çaresiz bıraktığı bir zaman diliminde, kendisine itibar edilen kişilerin rüyalarına da itibar edilmesi gayet insanî gözükmektedir. Kaldı ki bu hususta edinilen tecrübelerin müspet olduğu da rivayetlerde zikredilmektedir.

Kelam eserlerine bakıldığında rüya konusunun genelde Allah'ı görmenin imkânı ve rüyanın bilgi kaynağı olup olamayacağı meseleleri üzerinden işlendiğini görmek mümkündür.³¹⁶ Rüyanın bilgi kaynağı olamayacağı hususunda kelam âlimleri arasında görüş birliği bulunmakla beraber Ehl-i sünnet âlimleri Allah'ı rüyada görmenin mümkün olduğu görüşüne meyletmiştir.³¹⁷

³¹² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 94-96.

³¹³ Buhârî, "Büyü", 98; "İcâre", 12.

³¹⁴ Buhârî, "Ta'bir", 2, 4; Müslim, "Rüya", 1.

³¹⁵ Müslim, "Rüya", 1; Tirmizî, "Rüya", 8.

³¹⁶ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-din Tercümesi (Maturidiyye Akaidi)*, (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 103.

³¹⁷ İlyas Çelebi, "Rüya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, 35/306.

1.5. Vefk İlmine Dair Birkaç Mesele

Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılarak bunda bâtinî manalar arayan bir tılsım türü³¹⁸ olarak tarif edilen vefk ile ilgili, risalede bu ilmin dayanağı, İslâm âleminde bu ilimden bahseden kişiler vb. bilgilere yer verilir.

100'e 100 olarak yapılan vefkin etkilerinden bahseden müellif, orduların bu vefki bayraklarına işleyerek galip olduklarını ayrıca bu vefk kullanılarak tâûnun def edildiğinden bahseder. Müellif, bu vefk çeşidinin kullanıldığı yerlere şu misalleri verir; Eflatun (m.ö. 347) zamanında kurbanların kesildiği yerde biriken çürümüş cesetler mezbananın 60'a 60 olmasından dolayı havayı zehirliyor ve vebaya sebep oluyordu. Eflatun'a danışılınca "Onlar hendese bilmedikleri için veba oluyor." deyip orayı 100'e 100 yapar ve sorunu çözer. Hz. İbrahim'in de Kâbe'nin temelini 100'e 100 yaptığından ve bu ölçünün önemli bir vefk olduğundan bahseder.³¹⁹

Taşköprizâde'nin risalede verdiği bilgiye göre, vefk ilmi Allah'ın bizzat yoktan ortaya çıkardığı ve Hz. Âdem'e öğrettiği ilk ilimdir. Böylece diğer peygamberler arasında da tevarüs etmiş onlardan da evliya, hukema bu ilmi almıştır. Bu, peygamberlik Hz. İbrahim'e gelene kadar devam etmiş, Hz. İbrahim bu ilmin gizli yönlerini açığa çıkarmış, sırlarını ortaya koymuş ve bu ilmi yaymıştır. Daha sonra Hz. Musa, 6'ya 6 vefk yaparak Nil nehrinin yatağında bulunan Hz. Yusuf'un tabutunu oradan çıkarmıştır. Sonrasında Hz. Süleyman'a peygamberlik geldiğinde, o da tevarüs etmiş olduğu bu ilmi arkadaşlarına öğretmiş, onlar da bu ilme ait olan hassaları ortaya çıkarmak için çalışmışlardır. Ayrıca bu ilmin özelliklerini tespitte çalışan kişilerin arasında Pisagor (m.ö. 500) başı çekmekteydi. Pisagor halis, fitrî ferasetiyle rakamların etkin özelliklerine muttali olmuş ve böylece aritmetik ilminin temellerini atmıştır. Aynı şekilde Yunanlı bilginler arasında da bu ilim nesilden nesle aktarıla gelmiştir. Onlar, aritmetik kurallarıyla uyumlu vefk şekillerini ortaya koyup her karenin özelliklerini açıklamaya devam etmişlerdir. Yunanlı bilginler içinde Tales (m.ö. 545) Utarit tapınağında kare bir levha üzerine 100'e 100 bir vefk yapmış ve bunu kendinden değil ilahî bir ilhamla ortaya koyduğunu söylemiştir. Yunanlıların

³¹⁸ Çelebi, "Vefk", s. 605.

³¹⁹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 97-99.

hepsi bu vefki kutsal görmüş ve ona son derece tazim etmişlerdir. Başlarına bir sıkıntı vs. geldiğinde hemen ona sığınmışlardır. Böylece bu levha uzun yıllar onlarda kaldı. Arşimet (m.ö. 212) ortaya çıkınca bu vefki incelemiş ve bu vefkin bulunduğu eve veba ve taun hastalıklarının giremeyeceği ve geride zikri geçen birçok özelliğini tespit etmiştir.³²⁰

İslâm devleti ve ümmet içinde bu ilim hakkında söz söyleyen kişi Hz. Ali'dir (ö. 40/661). Rivayete göre Hz. Ali, kâfirlerin üzerine bir ordu göndermişti. Ancak düşman ordusunun sancağında 100'e 100 vefk vardı. Müslümanlar bu nedenle hezimete uğramıştı. Hz. Ali bunu fark edince, kendi sancaklarına bu vefki bir fazlasıyla yerleştirdi. Bu şekilde müşriklere üstün gelip savaşı kazandı. Bir âlimin verdiği bilgiye göre, "Bu vefkteki etkinin sırrı, 100 rakamının Allah'ın esmâ-i hüsnâsını, bir fazlalık da Allah'ın bilgisini kendine has kıldığı ism-i â'zâmı kapsıyor olmasıdır."³²¹

İslâm âleminde daha sonraları bu ilim üzerine söz söyleyen kişiler Ahmed el-Bûnî, Muhammed Gazzâlî ve onların dışında rabbanî âlimler ve ruhanî hekimlerdir. Onlardan aktarılan şöhret bulmuş, doğum sancısı çeken ancak doğum esnasında zorlanan kişiler için kullanılan üçlü bir vefk vardır. Geliştirdikleri en meşhur karelerden biri doğum sancısı çeken ve doğum yapmakta güçlük yaşayan kadınlar için kullanılan üçlü vefktir. Bu taze çömlekten iki parça üzerine yazılır ve ayaklarının altına konur. Bazıları bu iki parça ayaklarının değil de uyluklarının altına üçüncü parça da yüzünün karşısına konur dediler. Bazıları da bu vefkin bardağın içine yazılıp suda silinene kadar bekletip sonra sancı çeken kadına içirilmesi gerektiğini söylediler. Böylece kadın üç saat içinde doğum yapar. Benzer şekilde vebayı engellemek için kullanılan kare bir vefkten ve kullanılması halinde vebayı engelleyeceğinden bahsedilir.³²²

2. SALGIN HASTALIKLARLA BAŞA ÇIKMADA TEVEKKÜL

Salgın hastalıkların maddî-manevî sebeplerine ve tedavi yöntemlerine değindikten sonra bu bölümde, risalenin giriş konusu olan tevekkül kavramı ele

³²⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 99-100.

³²¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 100.

³²² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 100-101.

alınmaya çalışılacaktır. Tevekkül ilmen anlaşılması, amelen ise uygulanması en zor³²³ meselelerin başında gelir. Tevekkülün sebeplerle olan ilişkisini farklı görüş sahiplerinin dilinden aktaran Taşköprizâde, rızıkta ve tedavide tevekkülün nasıl olması gerektiğini değerlendirmeye tabi tutar. Ayrıca salgın hastalıklarda Peygamberî bir düstur olarak uygulanan karantina uygulamasında, kişi salgın hastalığın baş gösterdiği yeri terk edebilir mi yoksa oradan ayrılması dinen yasak mıdır; bu durumun tevekküle ve Fâil-i Muhtâr inancına menfî yöndeki etkisi nedir, sorularına cevap aramaya çalışacağız.

2.1. Tevekkülün Anlam Alanı ve Mertebeleri

Taşköprizâde ilk olarak tevekkülün lügavî ve ıstılahî manalarına değinir. Tevekkül lügatte; vekalet kökünden تَفَعَّلَ babındandır. Mütevekkil ise; herhangi bir zorlama ve özel çaba gerekmeksizin işini tastamam yerine getirecek bir kefil (garantör) edinen kimsedir. Terim olarak tevekkül, sebeplerin tesirini hiçe saymadan ve sonuca olan etki hususunda sebepleri asıl konumuna yükseltmeden bütün işleri asıl sahibine tevdi etmektir. Taşköprizâde'ye göre bu açıklama, sebeplerden tamamıyla soyutlanmanın gerekmediğini düşünen ulemanın tercih ettiği tanımdır.³²⁴

Risalede tevekkül hakkında iki farklı grubun görüşlerine değinilir. Bunlardan biri sebeplere tevessül etmenin tevekküle aykırı olmadığını daha doğrusu sebeplere tevessül etmeden tevekkül olmayacağı görüşünü savunur. Çünkü onlara göre tevekkül, sebepleri terk ederek olmaz. Onların görüşlerini desteklemek için getirdiği argümanlara risalede şu şekilde değinilir; Sehl b. Abdullah'tan (ö. 283/896) aktarılır “İş yapmaya (hareket etmeye) dil uzatan, sünnete dil uzatmış olur. Tevekkül hakkında kötü konuşan, imana dil uzatmış olur. Çünkü Hz. Peygamber'in hali tevekkül, sünneti ise kesb etmektir.” Bu sözleyle “Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin.”³²⁵ âyetine işaret etmiştir.³²⁶ Ayrıca sebepleri tevekkülün bir parçası olarak

³²³ Gazzâlî, *İhya*, 4/243.

³²⁴ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 2-3.

³²⁵ Maide, 23.

³²⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l Asfiya*, I-X, Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, h. 1409, 10/195.

görenlere göre doktora gidip ilaç kullanan ve böylece iyileşmeyi uman kişi ve tohumu toprağa atıp yağmur için dua eden çiftçi de mütevekkildir.³²⁷

Şayet tevekkül, sebepleri terk edip sadece bir umma, bir beklenti olsaydı Hz. Peygamber şöyle buyurmazdı “Siz Allah’a hakkıyla tevekkül ederseniz, aç karna sabahlayıp akşama tok ulaşan kuşları doyurduğu gibi size de rızıklarınızı verecektir.”³²⁸ Aynı şekilde “Devemi bağladıktan sonra mı tevekkül edeyim yoksa bağlamadan mı?” diye soran bir arabiye, “Önce bağla, sonra tevekkül et”³²⁹ buyurmazdı.³³⁰

Taşköprizâde, tevekkülün, sebepleri terk ederek ve sadece Allah’a güvenmekle olacağını söyleyen, bütün işleri tek fâile nispet eden, sebeplere itimadı olmayan ve sebeplere yönelmeyi tamamıyla yersiz gören meşayihin tevekkülün, Allah’a güvenip dayanmakla ve bütün sebepleri terk etmekle olacağını söylediklerini aktarır. Tevekkül onlara göre sebeplere bel bağlasın ya da bağlamasın, sebepleri etki sahibi görmekle bağdaşmaz. Yine onlar tevekkülü şöyle açıklıyorlar: Allah’ın katında olana güvenmek ve insanların elinde bulunanlardan az da olsa çok da olsa ümit kesmektir.

Taşköprizâde’nin aktardığına göre sebeplere sarılmanın tevekküle ters düştüğünü düşünen bu grup şöyle bir derecelendirme yapar; normal şartlarda sebeplerin kendisine ulaşması imkânından uzak kalmadan tevekkül eden kimsenin tevekkülü kavîdir. Şöyle ki bu kişi kesbi terk edip köyünde ya da şehrindeki evinde/mescitte bulunur. Kesbi terk etmesi sebebiyle mütevekkildir ancak şehir ve köyde bulunmak, sebeplerin kendisine ulaşabileceği dolaylı sebep kabilindedir. Sebeplerin normal şartlarda kendisine ulaşması imkânından uzak bir şekilde tevekkül eden kişinin tevekkülü ise akvâdır. Bu kişi rızık sebeplerinden tamamen kesilmiş ve ıssız yerlerde ibadete çekilmiştir. Bu kişinin durumu sebeplere yakın olma bakımından şehirdekinden çok farklıdır. Açıkça görülen sebeplerle yetinip, inceden inceye sebeplerin peşine düşmeyen kişinin tevekkülü ise nakıstır. Bazı sebepleri terk

³²⁷ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 3.

³²⁸ Müsned, 1/30, 52; İbn Mâce, “Zühd”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 14.

³²⁹ Tirmizî, “Kıyâme”, 60.

³³⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 4.

ettiği için onun yaptığı da tevekküldür ancak bir kısmından istifade ettiği için de nakıstır.³³¹

Risalede gerçek tevekkülün, bir işte sebeplerin de etkisinin olduğunu düşünmekle çelişeceğini söyleyen ikinci grubun delillerine de yer verilir. Onlar bu görüşlerini şöyle delillendirirler: Gerçek tevekkül, sebeplerle uğraşmaktan geri durup, acizliğini itiraf edip, Alim ve Hakîm olan yüceler yücesine teslimiyet ve boyun eğme makamında durup, bütün sebepleri ya da bir kısmını, sebeplerin sebebi Vehhâb ve Azîz olanın yönetim ve iradesine havale etmektir. Çalışmayı bir an bile terk etmeyip, sebepler içinde kaybolup sadece sebeplerin sonucunu Allah'a havale etmeye gelince bunun tevekkül denecek hiçbir yanı yoktur. Buna tevekkül demek sadece bu kavramın içeriğini boşaltıp tahrif etmektir. Bu şekilde davranmaya tevekkül demekten kaçınmak aynı zamanda i'tizalin eksikliklerinden sıyrılıp Eş'arî üstatlara yani Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'e intisap etmektir. Tevekkülün ancak gayret gömleğini kuşananların ulaşabileceği bir merteye ulaştığında ittifak edilmesiyle beraber tevekkül sadece ahyâra da has kılınmamıştır. Ebû Turâb (ö. 245/859) der ki; "Tevekkül, bedeni kullukta kullanmak, kalbi rububiyete bağlamak ve yazılana rıza göstermektir. Böylece verilince şükreder, verilmezse sabreder."³³²

Tevekkülün sebepleri terk ederek olacağını dile getiren ikinci grup, birinci grubun çiftçi ve doktora gidip ilaç kullanan kişilerin misallerine şöyle cevap verdiler; bunların yaptığına yeni bir ıstılah olarak tevekkül denebilir ancak. Çünkü böyle bir tevekkül tanımı ne halefte ne de muhakkik selefte görülmüştür. Tevekkül ehli olmakla ilgili kuş hadisine³³³ gelince bu, hale uygun olarak söylenmiş bir sözdür. Bunda tam tevekküle ters bir durum yoktur. Arabi hadisindeki ise nakıs tevekküldür ki tevekkülün bu şekli arabinin durumuna en uygun olanıdır. Ona zaten devesini bağlaması sonra tevekkül etmesi emredilmiştir.³³⁴

Her iki grubun tanımlarına ve getirdikleri delilleri değerlendirme yöntemlerine bakılınca sebepleri tevekkülün bir parçası sayan grubun yaklaşımının daha gerçekçi

³³¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 3; Gazzâlî, *İhya*, 4/268.

³³² Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü 'ş-Şâfi 'iyyeti 'l-kübrâ*, (thk. Abdülfettâh M. el-Hulv-Mahmûd M. et-Tanâhi), I-X, Kâhire: Hicr lit-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1992, 2/310.

³³³ Müsned, 1/30, 52; İbn Mâce, "Zühd", 14; Tirmizî, "Zühd", 14.

³³⁴ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 4-5; Tirmizî, "Kıyâme", 60.

ve hayatın içinden olduğu dikkat çekmektedir. Ancak tevekkül edenlere Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde verilen müjdelere ve ayrıcalıklara bakılınca da sebeplerle bu denli iç içe olan bir tevekkül anlayışının ikinci grubun tespitindeki gibi nakıs bir tevekkül olarak değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Her iki grubun yaptığı tanımların tevekkülün farklı mertebelerine ait olduğu da düşünülebilir. Nitekim tevekkül manevî bir hal olduğundan farklı mertebelerinin olması da gayet doğaldır.

2.1.1. Med'uv ve Gayrı Med'uv Tevekkül

Tevekkülün ne olduğu hususunda yapılan tarifler çok fazladır. Bu durum her tarif yapanın kendi bulunduğu makam itibarıyla tevekkülü anlamlandırması sebebiyledir.³³⁵ Taşköprîzâde de tevekkül ile ilgili yapılan ve tevekkülün anlaşılmasına katkı sağlayacak farklı iki tanıma daha yer verir ve bunları med'uv yani olması istenen, davet edilen, ulaşılması gereken ve gayrı med'uv yani tevekkül açısından teşvik edilemeyecek bir merteye olmakla beraber kişinin durumuna göre hoş görülebilecek bir tevekkül olarak derecelendirir.

Müellifin aktardığına göre tevekkül bazen, başına gelen bir zarar veya kaçırdığı bir menfaat hususunda nefsin sükûnetini bozmaması olarak tarif edilir. Tevekkülün bu şekilde sebeplere meyiletmek uygun olmaz. Aksine o şeye ulaşmak veya ondan mahrum olmak kişi nezdinde bir olmalıdır. Bu mendup ve med'uv tevekküldür. Başka bir tarif de şöyledir; sınırlarını koruması ve zararını def etmesi için işini Yaradan'ına ısmarlamaktır. Sebepler tamamen terk edilmese de sebeplere inceden inceye dalmak tevekkülün bu türüne uygun olmaz. Bu da mendup ancak gayrı med'uv tevekküldür. Hz. Peygamber herkese anlayabileceği şekilde konuşurdu ki bedevînin tevekkül ile kastı devesini kaçırmaktan çekinmesiydi, ona devesini bağlamasını söyledi ancak diğerlerini, kuşun durumuna öykünen tevekkül şekline teşvik etti. Bu da başına gelene rıza gösteren kimse içindir. Aynı şekilde Tebük seferinden geri kalması sebebiyle ettiği tövbesi kabul olunca malının tamamını tasadduk etmek isteyen Ka'b b. Mâlik'e (ö. 50/670) Hz. Peygamber: "Malının bir kısmını dağıtmayıp elinde tutman senin için daha hayırlı olur." buyurdu.³³⁶ Hz.

³³⁵ Gazzâlî, *İhya*, 4/259.

³³⁶ Müslim, "Müsâfirîn" 74; Ebû Dâvûd, "Cihad" 166.

Bilal'e (ö. 20/641) ise "Ey Bilal infâk et, arşın sahibi azaltır diye korkma!"³³⁷ buyurdu. Çünkü Hz. Bilal'in başına gelene karşı tevekkülü tamdı. Hz. Peygamber, genelde med'uv tevekkülü tercih ederdi. Çünkü bu onun yüce makamına daha layıktır. Bazen de Muavvizeteyn sûreleriyle rukye yapmak³³⁸ gibi gayrı med'uv tevekkülü tercih ederdi. En doğrusunu Allah bilir ya onun böyle yapması ya caiz olduğunu öğretmek ya da Allah Teâlâ'nın münhasıran o sûrelerle şifa verdiğini bilmesinden dolayıdır.³³⁹

Hz. Peygamber'in böyle davranmasının sebebi ümmetine karşı duyduğu merhamet olarak da yorumlanabilir. Çünkü ümmetinin içinde farklı seviyelerde kişiler o zaman olduğu gibi kıyamete kadar da bulunmaya devam edecektir. İlkokul seviyesinde bir zihne üniversite bilgilerini yüklemek nasıl ki hikmete zıt ise üniversite seviyesinde bir zihni ilkokul seviyesine mecbur etmek de o derece hikmete aykırıdır. Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'e namaz vakitlerinin sınırlarını ilk gün başlangıç, ikinci gün son vaktinde gelerek öğretmesi gibi³⁴⁰ Hz. Peygamber de ümmetinden gücü yetenlere tevekkülün tercihe şayan olan şeklini, gücü yetmeyecek olanlara da sebepler dâhilinde tevekkülün nasıl olabileceğini öğrettiğini söyleyebiliriz. Aslında bu günümüzde farklı yorumlansa da "Hocanın dediğini yap, yaptığını yapma!" deyişinde de karşılığını bulur. Çünkü Hz. Peygamber ibadet hayatını kendi seviyesine göre düzenler ancak ümmetine yaptığı tavsiyelerde onların durumunu gözetirdi. Mesela tek başına kıldığı gece namazlarında kıraatini alabildiğine uzun tutar³⁴¹ ki bu onun yüce makamına daha layıktır, cemaate namaz kıldırırken de olabildiğince kısa tutardı ki bu şekilde kıraatin de caiz olduğunu öğretmiş ve cemaatin durumunu da gözetmiş olurdu. Hatta bir sahabiye cemaatinin durumunu gözetmeyip kıraati uzun tuttuğu için sert bir dille uyarmıştır.³⁴² Sonuç olarak Hz. Peygamber'in hayatında emekleyenin, yürüyenin hatta koşmak isteyeninin dahi kendisine rehber edineceği güzel bir örneklik olduğu söylenebilir.

³³⁷ Celaleddin es-Süyûfî, el-*Camîu's Sağîr*, Riyad, 1988, hadis no: 1508.

³³⁸ Buhârî, "Fedailu'l Kur'ân", 14, "Tıbb", 39, "Daavât", 12.

³³⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 5.

³⁴⁰ Tirmizî, "Salât", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 2.

³⁴¹ Bkz. Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 139; Ebû Dâvûd, "Tetavvu'", 17, 27; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 2.

³⁴² Buhârî, "Ezân", 60, "Edeb", 74; Müslim, "Salât", 178-179; Ebû Dâvûd, "Salât", 123, 124.

2.1.2. Avam ve Havâsın Tevekkülü

Taşköprizâde tevekkülü avam ve havâstaki durumlarıyla da ele alır. Şöyle ki avamın tevekkülünün alameti üçtür; istememek, verileni reddetmemek ve biriktirmemektir. Havâsın tevekkülünün alameti ise “fakir” olmaktır. O derece ki etrafını yırtıcı hayvanlar, engerek yılanları sarsa bile kalbinde hiçbir ürperti hissetmemesidir. Müellif bu tanımlardan sonra avam ve havâsın tevekkülü arasındaki farkı verdiği müşahhas örneklerle netleştirir.

O örneklerden biri şu şekildedir: Bişr el-Hâfî’ye (ö. 227/841) Şam’dan bir grup gelir ve onunla beraber hac yapmak istediklerini söylerler. O da kabul eder ancak üç şeyi şart koşar: yanınıza hiçbir şey almayacak, kimseden bir şey istemeyecek ve size verilen hiçbir şeyi kabul etmeyeceksiniz. “İlk ikisini kabul edebiliriz ancak üçüncüsüne güç yetiremeyiz.” dediklerinde onlara “Siz hacıların elindeki azığa tevekkül ederek hac yapan kimselersiniz.” der.³⁴³

Bir diğer örnekte de Ebû Hamza el-Horasanî’nin (ö. 290/902) başından geçen bir olaydır: O bu olayı şöyle hikâyeye eder: Bir sene hac yapmak için yola çıkmıştım. Derken bir kuyuya düştüm. Nefsim benden yardım çağırmamı istedi ama yapmadım. Sonra bu düşünceden kurtuldum. İki kişi kuyunun başına geldi ve ağzının açık olduğunu görünce biri diğerine “Şu kuyunun ağzını kapatalım da içine kimse düşmesin.” dedi. Aklıma onlara seslenmek geldiyse de kendi kendime “Allah bana bu ikisinden daha yakındır.” dedim ve sustum. Onlar da kuyunun ağzını kapatıp gittiler. Aradan biraz zaman geçti. Biri gelip kuyunun ağzını açtı ve ayaklarını “Hadi tutun!” der gibi aşağı sarkıttı. Ben de ayağımı tuttum beni kuyudan çıkardı. Çıkınca onun yırtıcı bir hayvan olduğunu gördüm ve beni orada bırakıp gitti. Sonra hatiften şöyle bir ses işittim; “Ey Ebû Hamza! Seni orada helâk olmaktan nasıl kurtardık görüyor musun!”³⁴⁴

³⁴³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 5-6; Ebü’l-Kâsım Zeynülslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyri*, (trc. Ali Arslan), İstanbul: Arslan Yayınları, 1980, s. 220; İhsan İlahi Zahir el-Pakistani, *Dirasatü fi’t Tasavvuf*, Kâhire-Mısır: Daru’l İmami’l Müceddid, 2005, s. 60.

³⁴⁴ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 6; Kuşeyri, *Risale*, s. 221; Gazzâlî, *İhya*, 4/272; Zahir, *Dirasat*, s. 60.

Akıl, verilen bu misalleri her ne kadar kabule yanaşmasa da müellifin de mensubu olduğu Ehl-i sünnet itikadına göre evliyanın kerâmeti mümkündür.³⁴⁵ Bu iki misal de bu minvalde değerlendirilebilir. Her ne kadar yırtıcı bir hayvanın bir insanı kuyudan kurtarıp sonra uzaklaşıp gitmesi olağanüstü gözükse de asıl şaşılacak olanın Bısr el-Hâfi'nin kendisiyle gelmek isteyenlere verdiği cevap olduğu kanaatindeyiz.

2.1.3. Şeriat, Vera ve Tevekkül

Avamdan olup, tevekkülü kendi mertebesine göre anlayan kişi bazen havâsın tevekkül anlayışını yadırgayabilir. Onun yaptığını ifrat, dini zorlaştırmak olarak yorumlayabilir. Bu durumu fark eden müellif, konuyu izaha kavuşturmak için tevekkülü şeriat ve vera kavramları üzerinden ele alır. Şöyle ki; şeriat kolaylık ve hoşgörü üzere vaz edilmiştir. Hz. Peygamber'in uyarısında olduğu gibi "Ben kolaylık ve hoşgörülü bir din ile gönderildim."³⁴⁶ Vera ise zorlama ve sakınma (ihtiyat) üzere vaz edilmiştir. Aslı bir olmasına rağmen "Vera hakkındaki durum, mütteki için şeriatın açtığı alandan daha dardır." denmesi de bu sebeptir. Çünkü şeriat caiz, efdal ve ihtiyat hükümlerinin hepsini kapsar. Şöyle ki caiz olan hükme şer'î hüküm, efdal ve ihtiyatî olana ise vera hükmü denir. Bu da şeriatın özüdür. Meseleyi tahkik etmekten yoksun bazı kişilere göre ise vera şeriata terstir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisi ve ona uyan ümmetinin ileri gelenleri, çoğu halde vera ile amel etmesine rağmen herkese ruhsatlarla amel etmeyi emretmiştir. Tenbihü'l Ğafilin'de geçen bir rivayete göre O ümmetini veralı davranmaya teşvik etmiştir "Şayet beliniz bükülene kadar namaz kılsanız, incecik kalana kadar oruç da tutsanız veralı olmadıkça bunların size faydası olmaz."³⁴⁷ Bu açıklamalar güzelce kavrandığında, Hz. Peygamber'in deveyi bağlama emriyle, hakiki tevekkül arasında bir zıtlık olmadığı da anlaşılmış ve bu hususta tartışıp çekişme kapısı da kapanmış olur.³⁴⁸

³⁴⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefi, *Mâtürîdî Akaidi (Bahru'l Kelam Tercümesi)*, (trc. Ramazan Biçer), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 89.

³⁴⁶ Müsned, 6/116, 223.

³⁴⁷ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tenbihu'l Ğafilin*, (thk. Es-Seyyid el-Arabi), Kâhire: Müessesetü'l ihram, 1998, s. 371.

³⁴⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 6.

2.1.4. Tevekkülün Mertebeleri

Taşköprizâde'nin aktardığına göre sebeplere tevessül etmeden tevekkül olmaz diyen grup, insanların kendisine yöneldiği sebepleri üçe ayırır. Onlara göre insanların kendisine yöneldiği sebepler üç çeşittir. İlki maktu'un bih, açlık ve susuzluğu gidermek için kullanılan ekmek ve su gibi menfaati kesin olan sebepler; ikincisi mevhum, dağlama, rukye, muska gibi menfaati kesin olmayan sebepler; üçüncüsü maznun, hasta olan kişinin tıbbî ilaç kullanması ve çiftçinin rızık için yaptıkları gibi menfaati umulan sebeplerdir. Bu kısımların hükümlerine gelince, ilk kısımda tevekkül etmek haramdır. Fetva kitaplarında şöyle geçer; kişi yemek yemeyip de ölse günahkâr olur ve cehenneme gider. Ancak tedavi olmayıp da ölecek olsa günahkâr olmaz. Çünkü yemekle helâkten kurtulacağı kesinken, ilaç kullanmakla şifa bulacağı tahminidir.³⁴⁹ Yemek yemeyi terk etmesi bir nevi, soğukta elbisesiz durmak, yüzme bilmediği halde denize dalmak, dağdan kafa üstü atlamak gibi olur. Maktu'un bih sebeplerde tevekkül etmenin haram olması, terki durumunda Şâri'in bir hikmete binaen meşru kıldığı sebepleri devre dışı bıraktığı içindir. Taşköprizâde'ye göre maktu'un bih sebepleri terk etmenin haram olma sebebi: Bu tip sebeplerin terkinin genelde ölümle sonuçlanması ve bir nevi intihar olmasındandır. Kendi isteğiyle ölümü tercih etmek yani intihar hem aklen hem de şer'an haramdır. Bundan dolayı söz konusu durumlarda tevekkül etmek haramdır. Şer'an haram oluşu zaten malumdur. Aklen ise yüce yaratıcının huzuruna çıkma, hesabı ve sıkıntılarını umursamıyormuş gibi bir cüreti akla getirdiği için haramdır. Bu noktada Hz. Hasan ve Bişr el-Hâfi'nin ölüm ve sonrasında karşılaşacakları şeyler hususundaki endişelerini anlatan rivayetlere yer veren müellif, ümmetin sâlih kişiler olduğuna hüsnü şahadet ettiği bu kişilerin, hesap ve azapla ilgili endişelerini, intiharın haram oluşunu destekleyecek naklî delilleri güçlendirmek sadedinde zikreder.³⁵⁰

İkinci kısım olan mevhum sebeplere meyletmek haramdır. Çünkü bu, Vehhâb ve Müheymin olanın yarattığı sebeplerde derine dalma, aşırıya gitme kabilinden olur.

³⁴⁹ Birgivî Mehmed Efendi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, (thk. Muhammed Rahmetullah Hafız en-Nedvî), Dimeşk, 2011, s. 115-120.

³⁵⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 7.

Özellikle dağlama gibi sebepler, sonunda bazen ölüm bazen de bir organın telefı söz konusu olduğundan şer'an haramdır.³⁵¹

Üçüncü kısım olan maznun sebeplerde ise tevekkül etmek azimet, sebeplere tevessül etmek ise ruhsattır.³⁵²

Risalede verilen bilgilere göre, tevekkülün sebepleri terk ederek sadece Allah'a güvenmekle olacağını söyleyen grup ise meseleyi şöyle değerlendirir: şayet birinci grubun yaptığı bu taksimat ve hükümler doğru olsa bile rızık meselesi tevekkülün haram olduğu birinci kısımda değil tıbbî ilaç kullanmak gibi tevekkül etmenin azimet, sebeplere tevessül etmenin ise ruhsat olduğu üçüncü grupta sayılmalıdır. Çünkü rızık meselesi birinci kısımdan olursa uzun süre bir şey yemeyen kişi için ölüm kaçınılmaz olurdu. Ayrıca yiyecek bir şeyi olmadığı için ölenin hükmü kendini dağdan atan ya da yüzme bilmediği halde denize dalan gibi değerdir. Aksine tıbbî ilaç kullanan kişinin durumu gibidir. Böyle olunca bu hususta gayret sarf etmek/kesb ruhsat, tevekkül ise azimet olur.³⁵³

Taşköprizâde ikinci grubun maktu'un bih olan sebepleri ikiye ayırıldığını belirtir. Onlara göre şeriatın mutlak olarak kefil olduğu rızık ve bazı zamanlarda tekeffül ettiği hastalıktan şifa bulma gibi durumlarda Allah Teâlâ'nın vaadi sebebiyle tevekkül vaciptir. Ancak şeriat tarafından kefil olunmayan (garanti edilmeyen) ırz (itibar), hayat ve mal nimeti gibi elden gidebilecek üç dünyevî nimet hususunda sebeplere tevessül ruhsattır ki takdir olunan mal ile kişi ahiret saadetine ulaşır, açlığını engeller ve avretini örtecek elbise edinir. Kendisine tevessül edilen sebepler, dinî açıdan bir zarara yol açacaksa bu hususta sebeplere tevessül etmemek vaciptir. Dünyevî fazilet ya da fazlalık sayılabilecek mubahlarda sebeplere tevessüle ise asla ruhsat vermeyen bu grup, sol taraftaki yazıcı meleği çalıştırmamaya söz birliği etmiş gibidir. Aynı şekilde sağ taraftaki yazıcı meleği durduracak mubah dahi olsa bütün işleri terk etme hususunda da ittifak halindedirler.³⁵⁴

Sebepler açısından yapılan taksimat ve verilen hükümler genel olarak sünnetullahın âlemde nasıl işlediğini tespitte dayanmaktadır denilebilir. Nedensellik

³⁵¹ Taşköprizâde, *şifa*, s. 7.

³⁵² Taşköprizâde, *şifa*, s. 8.

³⁵³ Taşköprizâde, *şifa*, s. 8.

³⁵⁴ Taşköprizâde, *şifa*, s. 8.

bağlamında sebep-sonuç açısından birbirini gerektiren şeyleri, sonucu menfi ise yapmamak müspet ise yapmak gerektiği sonucuna ulaşılmış ve kulun sorumluluğu bu çerçeveye yerleştirilmiş gözükmektedir. Sonuç olarak mükellef, fiillerinden ve meydana getirdiği sonuçlardan ne derece mesul olduğunu tespit için âlemde sünnetullahın nasıl işlediğini görmek ve nedensellik bağlamında atacağı adımları ona göre tespit etmek durumundadır. Böylece rızık için kesbi ve şifa için tedaviyi terk etmenin kişiler açısından ne derece mesuliyet doğuracağı konusu da bu bağlamda önem kazanmaktadır.

2.2. Rızık Hususunda Tevekkül

Rızık konusunda kelimelerine bakıldığında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekolleri arasında, bazılarının lafzî bir tartışma olarak kabul ettiği ancak temelde e'f'ali ibad, aslah, vücub alallah gibi ekoller arasında temel manada görüş farklılığının olduğu meselelerle doğrudan alakalı olduğu görülecektir. Bu sebeple rızık konusu kelimelerinde genellikle kader başlığı sonrasında ele alınır.³⁵⁵ Rızık verenin Allah'tan başkası olmadığı hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır. Bu husus rızık tanımlamalarında ve birbirlerine yapacakları itirazlarda da görülmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri rızık, Allah'ın canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri için verdiği her türlü imkân olarak tanımlarken, Mu'tezilî âlimler ise, kişinin hayatiyetini sürdürmek için mâlik olduğu şey veya kişinin faydalanmaktan men edilmediği imkânlar olarak tarif ederler.³⁵⁶ Mutezilenin yaptığı tanımda Ehl-i Sünnet âlimlerince itiraz edilen iki husus vardır. Bunlardan birincisi rızık mâlik olunma şartı ikincisi ise rızık kendisinden faydalanmanın yasaklanmamış bir şey yani helal olması gerektiğidir. Temelde bu iki husus, "haram rızık değildir" şeklinde özetlenebilir. Çünkü onlara göre Allah kullarını haram kazanmaktan ve haramı infâk etmekten yasaklamıştır.³⁵⁷ Ayrıca kul haram sebebiyle zem ve azaba müstehak olur. Ancak Allah'tan başka rızık verici olmadığı için O'na isnad edilen şeyin kötü olmaması ve kulun haramdan rızıklanması sebebiyle azaba duçar olmaması gerekir. Ehl-i Sünnet

³⁵⁵ Topaloğlu-Çelebi, "Rızık", *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 264.

³⁵⁶ Şerafettin Gölcük, "Rızık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, 35/73-74.

³⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I-II, (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 2/744.

ise haramın da rızık olacağı kanaatindedir. Haramla rızıklanan kul ise kendi ihtiyarıyla haram sebeplere başvurduğu için azaba müstehak olmuştur.³⁵⁸ Rızıkın mülk olması konusuna ise şu şekilde itiraz ederler, Allah tüm canlıların rızıkını vermektedir. Buna hayvanlar ve bebekler de dâhildir. Ayrıca rızıkın mülkiyette olan şey olması gerekiyorsa yaylada otlayan hayvanları ve süt emen bebekleri rızıklandıran kimdir ki onlarda mülkiyetten bahsedilemez? Rızık sadece helalden olan şeyse hırsızların içinde doğmuş ve büyüyünce kendisi de hırsız olmuş bir kişi ömrü boyunca haram ile beslenecektir. Bu durumda bu kişiyi kim rızıklandırmıştır? İmam-ı Eş'arî bu çıkarımlardan sonra haramdan rızık olmaz görüşünde olanları sert bir üslupla tenkit eder. Ona göre haramı rızık olarak saymayanların nezdinde, haramla beslenen bir insana rızık veren Allah'tan başka bir varlık olmaktadır. Bu onların varlıklar için rızık veren iki gücün var olduğuna, birinin helal rızık diğerinin ise haram rızık verdiği ilişkin bir kabulüdür.³⁵⁹

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar, rızık konusundaki tevekkülü azık talebi olarak tarif eder. Ona göre, "Talep, tevekküle aykırı ve zıttır." diyerek rızık talebine karşı çıkan yiyici takımın bu tarz sözleri muhaldir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Siz Allah'a hakkıyla tevekkül ederseniz, aç karna sabahlayıp akşama tok ulaşan kuşları doyurduğu gibi size de rızıklarınızı verecektir."³⁶⁰ hadisinde kast edilen tevekkül ise maişet talebi için gidip-gelmek şeklinde kullanılmıştır.³⁶¹

Gazzâlî de rızık konusundaki tevekkülü üçe ayırdığı maktu'un bih, maznun ve mevhum sebepler üzerinden değerlendirir. Ona göre maktu'un bih sebepleri terk etmemek, mevhum sebepleri terk etmek, maznun sebeplerde ise zahir sebepleri terk edip gizli/dolaylı sebeplerle yetinmek tevekküle aykırı değildir.³⁶²

Taşköprizâde zikri geçen iki grubun rızık hususundaki ihtilafları üzerinde durur. Onların ihtilafının temelinde, yukarıda da geçtiği üzere birinci grubun, yeme-içmeyi tevekkülün haram olduğu maktu'un bih sebeplerden, ikinci grubun ise tevekkülün azimet, sebeplere tevessül etmenin ise ruhsat olduğu maznun sebeplerden

³⁵⁸ Nureddin es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-din Tercümesi (Maturidiyye Akaidi)*, (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 157.

³⁵⁹ Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, s. 86-87.

³⁶⁰ Müsned, 1/30, 52; İbn Mâce, "Zühd", 14; Tirmizî, "Zühd", 14.

³⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 2/744.

³⁶² Gazzâlî, *İhya*, 4/265-266.

sayması yatmaktadır denebilir. Müellif her iki grubun da görüşlerini istidlâl ettikleri delilleri ortaya koyduktan sonra kendi görüşüyle tartışmayı sonuçlandırır.

Rızık konusunda sebeplere tevessül etmeden tevekkül olmaz diyen birinci grubun tevekkül konusundaki görüşü şu şekildedir; şayet Allah Teâlâ kesbi şart koşmadan bizi rızıklandırmayı uygun görmüşse dahi O'nun âdeti, vereceği şeyleri sebeplerinden önce takdir etmektir. Ancak takdir edilen rızıkın ne olduğu ve nasıl ele geçeceği bilinemediğinden kula düşen sebeplere sarılarak rızıkına ulaşmayı kendi açısından kolaylaştırmaktır. Çünkü işlerin, sebepler olmadan meydana gelmesi mümkün gözükmemektedir. Fetva kitaplarında, kişinin aile ve çocukları için yapacağı çalışma ve kazancın farz olduğu geçmektedir. Aynı şekilde fakir kişinin babası da varsa hem ona hem de kendisine yetecek şekilde kazanç sağlaması farz olur. Bu grup, kitap, sünnet ve akıl yoluyla rızık için çalışmanın vacip olduğunu şu şekilde delillendirdiler.³⁶³

Rızık Allah'tan olmakla beraber kul için de çalışarak rızıkını elde etme yoluna girmesinin vacip olduğunu söyleyen birinci grubun Kur'ân-ı Kerîm'den getirdikleri deliller şu şekildedir: “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”³⁶⁴ âyeti ve “Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılm ve Allah'ın lütfundan nasip arayın. Allah'ı da daima çok anın ki kurtuluşa eresiniz.”³⁶⁵ vb. âyetlerdir. Âyetlerden anlaşılan, geçimliği ve Allah'ın kullarına lütfetmiş olduğu rızık, meşru olan ticaret gibi yollarla aramaya çıkmak, yeryüzüne yayılmaktır. Ayrıca Hz. Meryem'e hurma dalını silkelemesini emretti de istediği yiyeceği ona öylece vermedi. “(Şu) hurma ağacını da kendine doğru silkele ki üzerine taze, olgun hurma dökülsün.”³⁶⁶ buyurdu. Dileseydi ihtiyacı olan rızık O'na hemen verebilirdi ancak her iş bir sebebe bağlıdır.³⁶⁷

Kesbin vacip olduğunu iddia eden grubun sünnetten delilleri ise “Yeryüzünde (doğal kaynaklardan) rızıkınızı arayın.”³⁶⁸ hadisi; “Kulum, sen elini oynat (çalış), ben

³⁶³ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 8.

³⁶⁴ Necm, 39.

³⁶⁵ Cuma, 10.

³⁶⁶ Meryem, 25.

³⁶⁷ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 9.

³⁶⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabu'l İman*, (nşr. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmîyye, 2000, 2/87; el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 4/21, hadis no: 9302.

de rızkını indireyim.”³⁶⁹ buyrulan kutsî hadis ve Hz. Peygamber’in tembellikten Allah’a sığınması gibi rivayetlerdir.³⁷⁰ Ayrıca “kuş hadisi”³⁷¹ burada tekrar zikredilir ve Hz. Hatice (ö. 620) ile ilgili bir rivayette de Hz. Peygamber’in tembellikten sakındırdığı, tembelliğin en kötü işlerden olduğu ve kişinin işsiz güçsüz tembelce oturması halinde kibirleneceği beyan edilir.³⁷²

Çalışmadan rızık beklemenin tevekkül olmadığı görüşündeki bu grup naklî delillerden sonra görüşlerini aklî delillerle de güçlendirdiler. Şöyle ki kesb mübah fiillerden sayılsa bile aslında vacip olan fiiller arasındadır ve vacipleri yerine getirmek kulluğa dâhildir. Kişi bu vacibi insanlardan istemekle yerine getirmiş olmaz. Ancak kendisi çalışmakla bunu yapmış olur. Üstelik bu “İyilik ve (Allah’ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın.”³⁷³ ve “Mümin erkekler de mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir.”³⁷⁴ âyetlerinin kapsamına da girmez. Bu yüzden kesbin terkinin savunan kişi kınanır. Başkalarından isteyen kişi sanki onların ailesinden gibi olur da onların geçimini dahi sıkıntıya sokar.³⁷⁵

Tevekkülün, sebepleri terk ederek sadece Allah’a güvenmekle olacağını söyleyen gruba göre açlığı gideren, avreti örten, kefil olunmuş rızık kazanma yoluna girmek akıllı kula yakışmaz. Ona gereken, zamanını kendisi için yaratılmış olduğu ibadetlere sarf etmektir. Kendini ahirete adanmış kişiler vardır ki rızıkla ilgili vesveseleri arkalarına atıp, bu tip endişeleri hiç umursamadan yola devam ederler. Kendilerini Rablerine adarlar, zenginleri, hükümdarları bırakıp fakirler ve ev halkıyla yetinirler. Onlar ebrar kullar, özgür ruhlardır. Onlar, içinde bulunduğu geminin nereye gittiğine aldırmayan, kendini kaptanın iradesine bırakan kişiler gibidir.³⁷⁶

Taşköprizâde’ye göre ikinci grup tevekkülü, rızık konusunda da avam ve havâsın tevekkülü olarak iki kısma ayırır. Avamın tevekkülü rızık meselesini Allah’ın vaadine güvenerek ve keremine itimat edip sebeplerle alakasını keserek Allah’a havale etmesidir. Havâsın tevekkülü ise her şeyi Allah’a havale etmesidir. Tâ

³⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Kesb*, (thk. Süheyl Züker, nşr. Abdulhadi Hursuni), Dimaşk, h.1400, s. 42.

³⁷⁰ Buhârî, “Daavât”, 38.

³⁷¹ Müsned, 1/30, 52; İbn Mâce, “Zühd”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 14.

³⁷² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 9.

³⁷³ Maide, 2.

³⁷⁴ Tevbe, 71.

³⁷⁵ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 9-10.

³⁷⁶ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 10.

ki kul, kaza ve kaderin hükmü altında kalben ve bedenen hareketsiz kalır. Kalbinde herhangi bir hareketlenme ya da hareketsizlik de olsa bu Allah ile (sebebiyle) olur. Hakikat ehli der ki; hakiki tevekkül Hz. İbrahim'in tevekkülüdür. O ateşe atıldığında Hz. Cebrail, daha havadayken “Bir isteğin var mı?” diye sorduğunda “Senden mi? Hayır!” dedi. “O halde Allah'tan seni kurtarmasını iste.” deyince “Hâlimi bilen, bana yeter!” cevabını verdi.³⁷⁷ Tevekkülün kemali sıkıntı anında ortaya çıkar. Enbiya ve evliyanın bazen kesbe yönelmesi, caiz ve mübah olduğunu öğretmek içindir. Bu sebeple Hz. Peygamber, ashab ve selefi sâlihın seferde yanlarına erzak alırlardı. Bu tevekkülün mendupluğu ve faziletiyle çelişmez.³⁷⁸

Ayrıca onlar rızıkın garanti altında (madmun) olduğuna naklî ve aklî deliller getirdiler. Naklî delillere gelince âyet ve hadislerin delalet ettiği gibi rızık yazılmış, kalem kurumuş ve mesele tamamlanmıştır. “Yeryüzünde kıyılayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.”³⁷⁹ “Rızığınız ve size vaat edilenler göktedir.”³⁸⁰ Allah Teâlâ bunu yeminiyle perçinledi “Göğün ve yerin rabbine ant olsun ki bu, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçek!”³⁸¹ bununla da yetinmeyip tevekkülü emretti, bildirdi ve uyardı³⁸² “Asla ölmeyecek olan, O diri varlığa (Allah'a) tevekkül et!”³⁸³ “Eğer müminler iseniz ancak Allah'a tevekkül edin.”³⁸⁴ “Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder. Ve ona beklemediği yerden rızık verir. Kim Allah'a tevekkül ederse O, ona yeter. Şüphesiz Allah, emrini yerine getirendir. Allah her şey için bir ölçü koymuştur.”³⁸⁵

Allah'ın garantisi altında olan rızıkı elde etmek için aslî görev olan kulluğu terk edip kesb için uğraşmayı tevekküle aykırı gören bu grubun naklî delillerinin yanında öne sürdükleri aklî delile gelince onu şu şekilde kurgularlar; Allah bedenlerimizle kendisine hizmet ve itaati emretmiş, rızıkımıza da kefil olmuştur. Aynı şekilde bizi rızıkla muhtaç olarak yaratmış ancak bize bunun nerede ve ne olduğunu ne zaman

³⁷⁷ Taberî, *Camîu'l beyan*, 18/467; Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 16/171.

³⁷⁸ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 11.

³⁷⁹ Hud, 6.

³⁸⁰ Zariyat, 22.

³⁸¹ Zariyat, 23.

³⁸² Şifa, s. 11.

³⁸³ Furkan, 58.

³⁸⁴ Maide, 23.

³⁸⁵ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 11-12; Talâk, 2-3.

geleceğini bildirmemiştir. Onun keremine layık olan rızık hususunda bize yetmesi ve onu bize ulaştırmasıdır. Hem O, isteme ve çalışıp kazanmayı (kesbi) şart koşmadan rızıkımıza kefil olmuştur. “Yeryüzünde kıyımdayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah’ın üzerine olmasın.”³⁸⁶ Şayet Allah çalışıp kazanmayı şart koşsaydı, ahiretteki ceza ve mükafat meselelerinde olduğu gibi bunu da bize açıklardı. “Şayet Ehl-i kitap iman edip günahattan sakınma çabası göstermiş olsalardı, kuşkusuz biz de kötülüklerini yüzlerine vurmaz ve onları nimeti bol cennetlere koyardık.”³⁸⁷ âyetinde olduğu gibi rızıkın da kesbe bağlı olduğunu kullarına bildirirdi. Sen O’nun vaadine güven ve O’na tevekkül et. Rızıkına kefil olmuşken rızık için tedbir almayı bırak. Şayet O’nun vaadi ve kefil olması seni tatmin ve teskin etmiyorsa, bu ne dehşet bir rezalet ve musibettir!³⁸⁸

Bu açıklamalardan sonra ikinci grubun vardığı sonuç, kefil olunmuş rızık hususunda çalışıp kazanmak mübah, tevekkül etmek ise menduptur. Ancak bazen duruma göre kesb vacip olabildiği gibi bazı durumlarda da tevekkül vacip olabilir. Bunun açıklamasını da şöyle yaparlar: Allah’ın sünneti, yapacağı muamelenin kullarının O’na olan zanlarına göre olmasıdır. Nebisinin diliyle bildirdiği gibi “Ben, kulumun beni düşündüğü gibiyim.”³⁸⁹ Şayet kulun rızık hususunda, avamda olduğu gibi yakîni eksik, itikadı zayıfsa, rızık biraz geciktiğinde bu açlığın Rabbinden bir nimet ve imtihan olduğunu anlayamaz. Allah Teâlâ’nın, evliyasını merhametli bir çobanın devesini uyuzlu develerin konakladığı yerlerden sakındırdığı gibi dünya nimetlerinden koruduğunu bilmez. Halbuki o, sıkıntıların en büyüklerinin nebilere sonra şehitlere sonra da mertebesine göre onlar gibi olanlara geldiğini³⁹⁰ bilir. Ancak ecelinin yaklaştığını görmez de çarşı-pazar gezip istediği şeyleri alır. Bu durumdaki insanlara, durumuna muttali olan alaycı insanların alay konusu olmamak için çalışıp kazanmak vaciptir. Çünkü her makam için bir hal, her halin de adamları vardır. Ne kadar da farklıdır mücadele erbabıyla, yemek (tirit) ashabı!³⁹¹

Allah’ın rububiyetine olan inancı kuvvetli, yakîni tam ve kendini ibadete hasretmiş, rızıkın kesin olarak kefil olunmuş ve daha anne karnındayken

³⁸⁶ Hud, 6.

³⁸⁷ Maide, 65.

³⁸⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 12.

³⁸⁹ Buhârî, “Tevhid”, 15; 35; Müslim, “Zikr”, 2, (2675), “Tevbe”, 1, (2675).

³⁹⁰ Tirmizî, “Zühd” 57; Müsned, 1/172, 174.

³⁹¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 12.

yazıldığına³⁹² ve kalemin kurduğuna³⁹³ inanan kişinin sebeplerden el çekmesi ona bir zarar vermez. Çünkü Allah Teâlâ kulunu bazen hiç erzak olmadan, bazen de kum, çamur, toprak ya da tesbih ve tehlil gibi dağda izole bir hayat yaşayan evliyanın tecrübe ettiği, normalde yenmeyen şeylerle destekler. O evliya, eceli açlıkla takdir olunmuşsa hiçbir yanılma olmadan öylece başına geleceğine inanır. Şayet dünya nimetleri kendine sunulduysa o kişinin sebeplere de tevessül ederek tevekkülün mübah olduğunu öğretme durumu dışında tevekkül ona kesinlikle vacip olur.³⁹⁴

Taşköprizâde'ye göre Hz. Peygamberden aktarılan şu iki hadis, iki farklı makam sahibi kişinin durumuna dikkat çekmektedir. İlk hadis; “Sadakanın hayırlısı, ihtiyaç fazlası maldan verilir.”³⁹⁵ Bu bütün malını tasadduk edip insanlara el açan kişinin durumuna işaret eder. Bu hadis, kesb kendisine vacip olan kişinin haline uygun olandır. Çünkü o yokluğa sabır gösterebilecek güçte olmadığından bu hale düşmekten korunması için çalışıp kendi ihtiyaçlarını karşılaması ve elde ettiğinin fazlasını sadaka olarak vermesi onun için sadakanın hayırlı kısmından olur. İkinci hadis; “Hangi sadaka daha faziletlidir?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber: “İhtiyaç sahibinin gücü nispetinde verdiği. Bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla!” buyurdu.³⁹⁶ Bu da dilenme zilletine düşmeyip sadece Celal sahibinin kapısına sığınan kişinin durumuna işaret eder. Bu hadisin muhatabının bir önceki hadisin muhatabından farklı olduğu aşikardır. Buradan hareketle fetva kitaplarındaki “Kişinin kendisine, ailesine, çocuklarına ve muhtaç anne babasına yetecek miktarda kazanması farzdır, bundan fazlası ise mubahtır.”³⁹⁷ fetvasının arka planı da ortaya çıkmış oldu. Çünkü onun maksadı ne övünme ne de gösteriştir. Bu fetva avam içindir. Ancak işlerini tevekkül üzere yapanlar ise tevekkül onlara vacip olduğundan kazanç sağlamaya çalışmak onların haline uygun olmaz.³⁹⁸

Kesbi terki tevekkülün bir parçası gören ikinci grup, birinci grubun görüşlerini desteklemek için getirdikleri delillere de farklı şekillerde cevaplar verdiler. Şayet

³⁹² Buhârî, “Bed’u’l-halk”, 303; Müslim, “Kader”, 1.

³⁹³ Tirmizî, “Kıyâmet”, 59.

³⁹⁴ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 13.

³⁹⁵ Buhârî, “Zekât”, 18.

³⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1677.

³⁹⁷ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl-i-Muhtâr*, I-V, (nşr. Mahmûd Ebû Dakîka), Kâhire: Matbaatu’l Halebi, 1356/1937, 4/172.

³⁹⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 13.

birinci grup, kesbin insanların geneli için vacip olduğunu kast ediyorlarsa bu durumda biz de onlarla aynı görüşteyiz. Çünkü biz kesbin vacip olmayışını mütevekkil olanlara has kılmıştık ve avam için kesbin gerekli olduğunu söylemiştik. Bu hususta bir anlaşmazlığımız yok ancak mutlak olarak kesbin vacip olduğunu kast ediyorlarsa bu iddialarına onların kendilerini desteklemek için öne sürdükleri “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”³⁹⁹ âyetiyle cevap veririz. Bu âyetin siyakından anlaşıldığı ve çoğu müfessirin açıkladığı gibi bu âyet, ahiret ile alakalıdır.⁴⁰⁰ “Allah’ın lütfundan nasip arayın.”⁴⁰¹ âyetinden murat da ilim ve sevaptır. Şayet kast edilen rızaktır denirse, buradaki emir وَذَرُوا الْبَيْعَ “alışverişi bırakın”⁴⁰² yasaklamasından sonra geldiği için ruhsat manasındadır deriz. Böyle olunca da emir, vücut ve bağlayıcı olma hükmünden çıkmış ve ibaha manasına dönmüştür. Hz. Meryem’in durumuna gelince onun dalı silmesi rızık elde etmek için kesb konumunda değil aksine yeme işini gerçekleştirmek içindir. Çünkü kişinin önündeki yiyeceği ağzına götürüp çiğnememesi tevekkülün faziletini elde etmenin şartı değildir. Rızık hiçbir şey yapmadan ağzına kadar gelmesini beklemek kişinin ancak kendisini yormasına ve zora sokmasına sebep olabilir.⁴⁰³

Risalede verilen bilgilere göre birinci grubun görüşlerini desteklemek için hadislerden getirdikleri delillerine de şu şekilde itiraz ettiler: “Yeryüzünde (doğal kaynaklardan) rızıkınızı arayın.”⁴⁰⁴ Bu hadisteki emir de vücut değil irşad manasındadır.⁴⁰⁵ Şöyle ki ziraat ve hayvancılıkla kazanç sağlamak, sanat ve ticaret yoluyla kazanç elde etmekten daha hayırlıdır. Bazı fetva kitaplarında geçtiği üzere, âlimlerin bir kısmına göre ticaret daha faziletli olsa da çoğunluğa göre ziraat daha üstündür. Fakihler mezkur hadis sebebiyle bu sonuca vardılar. Ayrıca ziraatta faydanın diğer canlılara ulaşması ve ölü araziye canlandırma gibi faydalar da vardır.⁴⁰⁶

³⁹⁹ Necm, 39.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Te`vilat*, 14/236.

⁴⁰¹ Cuma, 10.

⁴⁰² Cuma, 9.

⁴⁰³ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 13-14.

⁴⁰⁴ Beyhakî, *Şuabu`l-ıman*, 2/87; Hindî, *Kenzü`l-`ummâl*, 4/21, hadis no: 9302.

⁴⁰⁵ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 13.

⁴⁰⁶ Mevsili, *İhtiyar*, 4/171-172.

“Kulum, sen elini oynat (çalış), ben de rızkını indireyim.”⁴⁰⁷ kutsi hadisine gelince burada vurgulanan, rızkın Allah’tan olduğudur. Hareket ise basit (adi) bir sebeptir. Üstelik elini oynat emri irşad, rızkın indirilmesi ise bir vaattir.

“Siz Allah’a hakkıyla tevekkül ederseniz, aç karna sabahlayıp akşama tok ulaşan kuşları doyurduğu gibi size de rızıklarınızı verecektir.”⁴⁰⁸ hadisine gelince burada rızık elde etmek için değil de onu yemek için bir gayret vardır. Aradaki fark, Hz. Meryem’in durumunda olduğu gibidir.

Ayrıca risalede aktarıldığına göre sebepleri terk ederek yapılan tevekkülün tembellikle eş değer olduğunu iddia eden gruba, Hz. Peygamber’in tembellikten sığınmasının⁴⁰⁹ dinî konularla alakalı olduğu rızık konusunu içine almadığı şeklinde karşılık verdiler. Şayet rızık da içine aldığı kabul edilecek olursa onlar rızık konusunda tembelliğin hoş karşılanmadığını kabul eder ancak övgüye layık olanın, kesbi terk ederek Allah’a tevekkül etmek olduğunu ve bunun da tembellik olmadığını dile getirirler. Çünkü onlara göre tembellik, tevekkülden payesi olmayan kişinin çalışmayı terk etmesidir ki bu hoş karşılanmaz.⁴¹⁰

Taşköprizâde’ye göre birinci grubun öne sürdüğü akfî delillere ise kısaca şöyle cevap verilmiştir; rızık talebi peşine düşmek kulluğu yerine getirmenin aksine onun aksamasına sebep olur. Allah Teâlâ’nın kefaleti sebebiyle rızık talebinin vacip olmadığı da malumdur.⁴¹¹

Yine risalede tevekkül kendilerine vacip olup kesbi terk makamında bulunan zevatın, sözlerini ispat sadedinde bazı misallerine yer verilir. Rivayete göre İbn Hayyan, Veysel Karanî’ye (ö. 37/657) “Nerede ikamet etmemi emredersiniz?” diye sorunca O, eliyle Şam’ı işaret eder. İbn Hayyan “Orada geçim şartları nasıldır?” diye sorunca Veysel Karanî “Şüphenin karışmış olduğu kalplere yuh olsun! Ona öğüt nasıl fayda versin.” der.⁴¹²

Kesbi terk ederek tevekkülün nasıl olacağını bizzat hayatlarında gösteren zatlardan bir diğeri de Cüneyd Bağdadî’dir (ö. 297/909). Rivayete göre bir grup

⁴⁰⁷ Şeybânî, *el-Kesb*, s. 42.

⁴⁰⁸ Müsned, 1/30, 52; İbn Mâce, “Zühd”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 14.

⁴⁰⁹ Buhârî, “Daavât”, 38.

⁴¹⁰ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 14.

⁴¹¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 14-15.

⁴¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/245.

Cüneyd Bağdadî'nin yanına girer, o da onlara ne istediklerini sorar “Senden erzak istemek için geldik.” derler. Onlara “Rızkın nerede olduğunu biliyorsanız oradan isteyin.” der. Onlar “Biz bunu Allah’tan istiyoruz.” derler. “Şayet O’nun sizi unuttuğunu düşünüyorsanız, hatırlatırsınız.” deyince onlar “Biz eve girdik ve tevekkül ettik. Şimdi ne olacağını bekliyoruz.” derler. O da “Bu şekilde deneme (tecrübe) üzere yapılan tevekkül, şüphe duymak demektir.” deyince onlar “Peki çözüm nedir?” diye sorarlar. “Çözümü terk etmektir.” diye cevap verir.⁴¹³

Yine bu hususla ilgili bir başka örnek de şu şekildedir: Bir mezar soyguncusu (nebbaş) Ebû Yezid Bistamî'nin (ö. 234/848) vesilesiyle tövbe eder. Bir gün eski hayatına dair bir tecrübesini “Bin tane mezar açtım ikisi dışında yüzü kıbleye dönük olan görmedim.” sözleriyle aktarınca Ebû Yezid der ki “Onlar rızık konusunda şüpheye düşen miskinlerdir. Yüzleri kibleden döndürülmüştür.”⁴¹⁴

Taşköprizâde her iki grubun delillerini ortaya koyduktan sonra, görüşlerini daha sağlam temellendirerek aktardığı ikinci grubun görüşüne yakın bir kanaat serdedir. Ona göre bu bölümden çıkan sonuç; rızık hususunda sebeplere sarılmak avam ve sülûke yeni başlayanlar için vaciptir/gereklidir. Tevekkül etmek ise, orta seviyede olanlar için daha faziletlidir. İnsan-ı kâmile gelince, onların durumunu belli sınırlar içinde değerlendirmek mümkün değildir. Onlar için tevekkül ve tessebbüb arasında bir fark yoktur. Bu yüzden onların durumunu açıklamaya bu bölümde girilmez.⁴¹⁵

Müellifimizin vardığı sonucun makul bir taksimat ve derecelendirme oluşu dikkat çekicidir. Aslına bakılırsa müellifin yaptığı derecelendirme bir teklif değil tespit olarak değerlendirilebilir. Çünkü herkes bulunduğu konuma göre hareket eder. Şöyle ki avam olarak değerlendirilen bir kişinin rızkını çalışmadan beklemesi onun için bir fazilet değildir. Ancak bu durumda olan bir kişinin geçimini sağlayacağı şeyleri şayet ona bir başkası sağlamıyorsa çalışmadan bulunduğu duruma sabretmesi de pek mümkün olmaz ve kesb yoluna sarılır. Orta seviyede olan kişi ise durumu gereği tevekküle meyleder ve sebeplerle olan bağı zayıflamaya başlar. Ancak yapılan derecelendirmede havâstan olan bir kişinin çalışmadan ve başkasından bir şey

⁴¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/274.

⁴¹⁴ Muhammed b. Kasım Muhyiddin, İbnu'l Hatib, *Ravzu'l-ahyâri'l-müntehab min Rebî'i'l-ibrâr*, Haleb: Daru'l Kalemî'l Arabî, h. 1423, s. 267.

⁴¹⁵ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 15.

beklemeden hayatını nasıl idame ettirebileceği sorusunu cevaplamanın insan zihnini zorladığını da itiraf etmek gerekir. Bu soruya cevap bulmakta zorlanan zihin doğal olarak havâs diye ayrıcalıklı bir grubun olmadığı fikrine tutunabilir ya da avam zümresinden olduğunu kabul edebilir. Her iki durumda da rızıkın Allah'tan olduğu inancının ortak nokta olarak kabul edildiğini söylemek yerinde olacaktır.

2.3. Tedavi-Tevekkül İlişisine Farklı Yaklaşımlar

Taşköprüzâde tedavi-tevekkül ilişkisine dair yaklaşımları müstakil bir bölümde inceleme konusu yapmıştır. Konu kapsamında hastalık sebebiyle tedavi olup da tevekkül etmek mi daha erdemli bir davranıştır yoksa şifa için gereken sebepleri bir kenara bırakıp tedaviyi terk ederek tevekkül etmek mi faziletli olandır sorularına cevap aramaya çalışacağız. Bu hususta tevekkülün nasıl değerlendirildiği verilecek cevapta temel parametredir. Tevekkülün sebepleri terk ederek olacağını savunan grup doğal olarak tedaviyi terk etmeyi daha üstün görecektir diğer tarafta sebepleri tevekkülün bir parçası gören grup da tedavi olmanın faziletine dikkat çekecektir. Müellifimiz her iki anlayışı ve delillerini incelemiş ve değerlendirmeye tabi tutmuştur.

2.3.1. Şifa İçin Tedaviyi Gerekli/Üstün Gören Anlayışlar ve Delilleri

Rızık konusunda sebeplere sarılmanın gerekli olduğunu söyleyen birinci grup tedavi olmanın tedaviyi terk etmekten daha üstün olduğu görüşünü benimsemiştir. Üstelik İmam-ı Şâfiî, selefın çoğunluğu ve halefin genelinin de bu görüşte oluşu onların dayanaklarından biridir. Görüş sahipleri tedavinin sünnetullahı uygun olduğunu şöyle bir düşünce örgüsüyle ortaya koymaya çalıştılar: Hasta için şifayı yaratan Allah olduğu için tedavi basit (adi) bir sebep konumundadır. Hem tedavi de Allah'ın kaderindedir,⁴¹⁶ üstelik ecel de birdir, değişmez. “Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”⁴¹⁷

⁴¹⁶ Tirmizî, “Tıb”, 21.

⁴¹⁷ Araf, 34; Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 15.

Şifa için tedaviyi gerekli görenler, tedavinin faziletine dair farklı şekillerde deliller getirdiler. Ancak Taşköprizâde'ye göre getirilen delillerin hiçbiri tedavinin faziletine, tedavi olmanın olmamaktan daha üstün olduğuna işaret etmemektedir.

Mezkur grubun görüşlerini ispatlamak için getirdikleri ilk delil Câbir b. Abdullah tarikiyle Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu hadistir: “Her hastalığın bir tedavisi, ilacı vardır. Kullanılan ilaç o hastalığın devasıysa Allah'ın izniyle kişi iyileşir.”⁴¹⁸ Taşköprizâde'ye göre bu hadis, tedavinin üstün olduğuna değil ancak tedavinin caiz olduğuna dair bir delil olarak kullanılabilir.

Hz. Peygamber'in bizzat doktorları tedavi için çağırıldığını anlatan Ebû Hüreyre'nin rivayeti bu grubun diğer bir delilleridir. Şöyle ki Hz. Peygamber bir kişi için Medine'de bulunan iki doktoru çağırttı ve o kişiyi tedavi etmelerini istedi. Doktorlar “Yâ Rasulallah biz cahiliye döneminde tedavi ederdik ancak ne zaman ki İslâm geldi bunun tevekküle aykırı olduğunu düşündük.” deyince Hz. Peygamber “Onu tedavi edin! O hastalığı veren, onun ilacını da verdi ve o hastalığın şifasını, ilaç vesilesiyle verir.” buyurdu. Doktorlar tedavi ettiler ve o kişi iyileşti.⁴¹⁹ Taşköprizâde'nin bu rivayet ile ilgili görüşü ise şu şekildedir: Bu hadis tedavi olmanın daha üstün olduğuna değil müstehap olduğuna delil olabilir. Her ne kadar emir vacipliği gerektirse de tedavi olmak bir ruhsat olduğu için bu hadise dayanarak müstehap olduğu hükmüne varabiliriz.⁴²⁰

Şifa için tedaviyi gerekli görenlerin ileri sürdükleri bir başka delil de İbn Abbas'tan rivayet edilen şu hadistir: Bir adam Hz. Peygambere “Kaderden olana tedavi fayda verir mi?” diye sorar. Hz. Peygamber şöyle cevap verir; “Tedavi de kaderdendir. Tedavi Allah'ın dilediği kişiye, dilediği kadar fayda verir.”⁴²¹ Taşköprizâde bu hadisin de ancak tedavinin cevazına delil olabileceği görüşündedir.⁴²²

Şifa için tedaviyi gerekli görenlerin en güçlü naklî delillerinden biri Hz. Peygamber'in tedavi olması ve kendisine verilen ilaçları kullanmasıdır. Araçlar

⁴¹⁸ Müslim, “Selâm”, 69.

⁴¹⁹ Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, I-X, (thk. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kâhire: Mektebetü'l Kudsi, 1994, 5/99, hadis no: 8377.

⁴²⁰ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 16.

⁴²¹ Tirmizî, “Tıb”, 21.

⁴²² Taşköprizâde, *Şifa*, s. 16.

içinde doktorluğuyla meşhur Hâris b. Kelede (ö. 13/634) adında biri vardı. Hz. Peygamber hastalandığında Sad b. Ebî Vakkâs'a onu çağırmasını söyledi ve ona tedavi oldu. Tedaviyi caiz görenler açısından bu hadisin bir faydası olarak, ehil olmak şartıyla tıp alanında Müslüman olmayanlara da danışılabileceği zikredilebilir. Çünkü Hâris müslüman olmadan ölmüştü.⁴²³ Taşköprizâde aynı şekilde bu hadisin de tedavinin cevazına delil olabileceği görüşündedir.⁴²⁴

Hz. Aişe'nin rivayetine göre, Hz. Peygamber onun yanına girer, onu bir rahatsızlıktan şikâyet ederken bulur ve ona "Perhiz şifadır. Mide, hastalıkların kaynağıdır. Her bedene âdet edindiği şekilde muamele edin (Yemeye alışkın olduğunuz şeylerle beslenin)."⁴²⁵ tavsiyesinde bulunur. Taşköprizâde bu rivayetle kastedilenin aç kalmak, daha doğrusu perhiz olduğu ve bu hadisin, tedavi olmanın müstehap oluşuna delil olabileceği görüşündedir.⁴²⁶

"Hiçbir kişi, midesinden daha tehlikeli bir kap doldurmamıştır. Oysa insana kendini ayakta tutacak birkaç lokma yeter. Şayet mutlaka fazlasını yiyecekse, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de nefesine ayırmalıdır."⁴²⁷ hadisini de delil olarak zikrederler ancak Taşköprizâde bu hadisin de tedavi olmanın müstehap oluşuna delil olabileceğini söyler.⁴²⁸

Taşköprizâde tedaviyi gerekli ve üstün görenlerin bu görüşlerini delillendirmek için getirdiği Harun Reşid (ö. 193/809) dönemine ait bir olayı da aktarır. Rivayete göre Harun Reşid'in yanında işinde uzman Hristiyan bir doktor varmış. Bu doktor Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) "Din ve beden ilmi olmak üzere ilimler iki çeşit olduğu halde sizin kitabınızda tıp ilmine dair hiçbir şey yoktur." deyince Ebû Yusuf ona şu karşılığı vermiş: "Allah Teâlâ tıp ilmi dediğin şeyin hepsini yüce kitabındaki yarım âyette toplamıştır." Bu kez doktor "Bu âyet nedir?" deyince Ebû Yusuf "Yiyin için ama israf etmeyin"⁴²⁹ âyetini okumuştur. Bunun üzerine Hristiyan doktor,

⁴²³ Ebü's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî ibnü'l Esir, *Camiu'l-usul li-ehadisi'r-resul*, I-XII, (thk. Abdülkâdir el-Arnaût (12 cilde tamamlayan: Beşir Uyun)), Daru'l Fikir, 1969-72, 12/286.

⁴²⁴ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 16.

⁴²⁵ Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, (thk. Abdulhamid b. Ahmed), Dâru'l Asriyye, I-II, 2000, 2/252.

⁴²⁶ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 16.

⁴²⁷ Tirmizî, "Zühd", 47.

⁴²⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 16.

⁴²⁹ Araf, 31.

“Rasulünüz tıbbı dair bir şey nakletti mi?” diye sorunca Ebû Yusuf şöyle demiştir: “Allah Rasulü dahi bütün tıbbı birkaç kelimedede özetlemiştir.” Doktor bu kelimeleri sorunca diye sorunca Ebû Yusuf şu cevabı vermiş: “Mide hastalıkların yuvasıdır. Perhiz, her türlü tedavinin başıdır. Sen, her bedene alıştırdığın şeyi ver.” Bunun üzerine Hristiyan doktor şu cevabını vermiş: “Kitabınız da Peygamberiniz de büyük bir hekim olan Calinus’a (ö. 200) tıp diye bir şey bırakmamıştır.”⁴³⁰ Taşkoprîzâde’ye göre bu haberden anlaşılının tedavi olmanın değil tıp ilminin faziletli olduğudur.⁴³¹

Tedaviyi gerekli ve üstün görenlerin bir diğer delilleri şu rivayettir; “Ne zaman bir melek topluluğuna rastlasam bana “Ümmetine hacamatı emret.” derler.”⁴³² Müellife göre bu hadis ise tedavi olmanın mendup oluşuna işaret eder.⁴³³

Rivayete göre Hz. Ali’nin gözleri iltihaplanmıştı. Hz. Peygamber ona “Yaş hurma yeme, un veya pişirilmiş arpayı kast ederek bundan ye, sana faydası olur.”⁴³⁴ der. Yine Hz. Peygamber gözleri ağrıdığı halde hurma yiyen Süheyb’e (ö. 38/659) hurma yememesini söyler. Süheyb “Ben (cenib âhar) gözümün ağrımayan tarafıyla yiyorum.” deyince Hz. Peygamber tebessüm eder.⁴³⁵ Taşkoprîzâde’ye göre bu iki hadis de tedavi olmanın müstehap oluşuna delil olabilir. Tıbb-ı nebevî kitaplarına bakanlar bunun gibi birçok örnek görebileceği için bu hususta bu kadar delili yeterli bulur.⁴³⁶

Risalede bu grubun önceki ümmetlerin de tedavi olmayı terk etmekten daha faziletli gördüklerine dair bazı rivayetlerine yer verilir. Belki de bu şekilde, sadece bizim ümmetimizde değil önceden beri Allah Teâlâ’nın âdetinin bu şekilde olduğuna vurgu yapmak istediler. Geçmiş ümmetlerin şeriatlarında da tedavi olma emri olduğunu zikrettikten sonra şu birkaç misali verdiler. Hz. Musa hasta oldu, tedavi olmayıp tevekkül etti ancak iyileşmedi. Allah Teâlâ ona “Ant olsun tedavi olmadıkça seni iyi etmeyeceğim!” diye vahyedince tedavi oldu ve iyileşti. Bu kez de şöyle vahyolundu “Sen bana tevekkül ederek benim dışımda bazı şeylerin faydasına dayanıp da şifa bulmaya çalışan kişiye karşı, hikmetimi iptal etmeye çalışmış

⁴³⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/253.

⁴³¹ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 17.

⁴³² Tirmizî, “Tıbb”, 12.

⁴³³ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 17.

⁴³⁴ Gazzâlî, *İhya*, 4/254.

⁴³⁵ Gazzâlî, *İhya*, 4/254.

⁴³⁶ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 17.

oldun.”⁴³⁷ Aynı şekilde hastalığı sebebiyle acı çeken bir nebiye yumurta yemesi, zayıflık ve cinsel gücün azlığından dertli olan bir nebiye ise et yemesi vahyolundu.⁴³⁸

Eski ümmetlerin sadece tedavi için değil çocuklarının daha güzel olması için bile peygamberlerine danıştıkları ve öğrendikleri şeyleri uyguladıklarına, bu grubun delillerinden biri olarak risalede şu şekilde yer verilir: Rivayet olunur ki bir topluluk peygamberlerine çocuklarının güzel olmayışından dert yandılar. Allah Teâlâ peygamberine hamile kadınlara ayva yedirmelerini emretmesini vahyetti. Çünkü ayva, çocuğu güzelleştirir. Onlarda sûretlerin verildiği, hamileliğin 3. ve 4. aylarında bunu yaptılar.⁴³⁹

2.3.2. Şifa İçin Tedaviyi Terk Etmeyi Üstün Gören Anlayışlar ve Delilleri

Rızık konusunda tevekküle uygun olanın sebepleri terk etmek olduğunu söyleyen ikinci grup ise tedaviyi terk etmenin daha faziletli ve tevekküle daha uygun olduğu görüşünü benimsedi. Onlara göre bu, mutasavvıfların geneli ve onların yolunu takip eden Müslümanların yoludur. Selefî sâlihîn ve sahabenin çoğunluğu da bu kanaatte idi. Ancak Allah Teâlâ Hz. Musa’ya, O azimetle amel etmesine rağmen tedavi olmasını emretti. Çünkü Hz. Musa, ya iyileşme sürecinde tedavinin fayda vereceğini kabul etmiyordu ya da tedavinin bir ruhsat olacağını kabul etmeyip tevekkülün vacip olduğu kanaatindeydi.

Onlar da görüşlerini birçok yönden delillendirdiler. “Onlar yalnızca rablerine tevekkül eder, güvenirlir.”⁴⁴⁰ Bu âyet bir övmedir ve tevekkülün faziletine işaret eder. Ayrıca kitabın birçok yerinde sabır övülür böylece hastalıklara sabır da övülenler cümlesinden olur.

Bu görüşü savunanlar, İbn Mes’ud’dan nakledilen Hz. Peygamber’in kendisine ümmetlerin arz edildiğini, kendi ümmetini de çok kalabalık şekilde gördüğünü ve bundan hoşnut olduğunu anlattığı şu rivayete de delilleri arasında yer verdiler. Şöyle ki; ümmetinden 70 bin kişinin hesapsız cennete gireceği kendisine müjdelenen Hz.

⁴³⁷ Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, I-II, (thk. Asım İbrahim el-Keyyali), Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2005, 2/34.

⁴³⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/34.

⁴³⁹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 18; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/35.

⁴⁴⁰ Enfâl, 2.

Peygamber bunu ashabına bildirince kendisine bunların kim olduğu sorulur. “Onlar büyü/rukye yapmayan ve yaptırmayan, uğursuzluğa inanmayan ve Rablerine tevekkül edenlerdir” şeklinde cevap verince, Ukkâşe İbn Mihsan (ö. 11/632) yerinden fırladı ve “Beni de onlardan kılması için Allah’a dua et (Ya Rasulallah)!” dedi. Hz. Peygamber de “Sen onlardansın.” buyurdu. Sonra bir başka kişi daha kalktı ve “Beni de onlardan kılması için dua buyur.” dedi. Hz. Peygamber bu defa “Fırsatı değerlendirmekte Ukkâşe senden önce davrandı.”⁴⁴¹ buyurdu.⁴⁴²

Risalede şifa için tedaviyi terk etmeyi üstün görenlerin sahabe döneminde getirdikleri delillendirmeler de yer alır. Hz. Ebûbekir’den rivayet edildiğine göre kendisine “Doktor çağıralım mı?” diye sorulunca “O beni gördü ve dilediğimi yaparım dedi.” der. Ebû’d Derda’ya (ö. 32/652) hastalandığında “Şikâyetin nedir?” diye sorulunca “Günahlarım.” der. “İstedğin bir şey var mı?” denince “Rabbimin rahmeti.” der. “Doktor çağıralım mı?” diye sorulunca “Beni hasta eden O’dur zaten.” diye cevap verir.⁴⁴³

Aynı minvalde ashab ve seleften bazı haberler ve şiirler nakledilir. Ölümünden kimsenin kaçamayacağı ve tedavinin ölümü engelleyemeyeceği üzerinde durulup, bu işte mahir olmalarına rağmen doktorların da öldüğü nüktesi dile getirilir.⁴⁴⁴

Ayrıca onlara göre; Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) tedavi olmanın hükmünden sorulduğunda “Bu bir ruhsattır terki ise daha üstün bir derecedir.” şeklinde verdiği cevap⁴⁴⁵ da tedaviyi terkin faziletine işaret eder. Mevzubahis olan görüşe meylettği görülen Taşköprüzâde tedaviyi terk edip tevekkül etmenin daha üstün oluşunu açıklama sadedinde şu misalleri verir: Hz. Eyüp hastalandığında eşi, Allah’ın kendisine şifa vermesi için dua etmesini isteyince “Yazıklar olsun sana! Biz 70 yıldır bolluk ve refah içinde yaşıyoruz da şuncacık zamandır başımızda olan bu şeye sabretmeyelim mi?” karşılığını verir. Çok geçmeden kendisine afiyet verilir. Eşi ondan dua etmesini istediğinde ona şöyle cevap verdiği de rivayet edilir. “Kaç senedir bolluk ve refah içinde yaşıyorsun?” diye sorunca, karısı “80 senedir.” der.

⁴⁴¹ Buhârî, “Tıb”, 1, “Rikak”, 50, “Libâs”, 18; Müslim, “Îmân” 374.

⁴⁴² Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 18-19.

⁴⁴³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 2/36.

⁴⁴⁴ Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 19.

⁴⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, *Adabu’s Şerîyye*, I-III, Âlimü’l Kütüb, 2/348.

Hz. Eyüp de ‘‘Bu hastalık sebebiyle dua istemek hususunda Allah’tan haya et. Çünkü bu hastalıkla imtihan edilişim, bolluk içinde geçirdiğimiz muddete ulaşmadı henüz!’’’⁴⁴⁶ Ancak Hz. İbrahim’in ateşe atılırken Hz. Cebrail’e söyledikleri bundan da üstündür. Bu misallerde görüleceği üzere sebepler terk edilmiş ve tevekkül edilmiştir.⁴⁴⁷

2.3.3. şıfa İçin Tevekkül Konusundaki Farklı Görüşlerin Uzlaştırılması

Bu tafsilatlı delilleri aktardıktan sonra Taşköprizâde zıt gibi görünen delilleri uzlaştırmanın yoluna şöyle işaret eder: Tedavi olmanın, tedaviyi terk etmekten daha faziletli olduğunu söyleyen ilk grubun getirdiği deliller kesin olmayan, maznun sebeplere işaret eder ve bu hususta tevekkül ruhsattır. Böylece zikri geçen delillerdeki tedaviyle ilgili emir sığalarını vücuda değil ibahaya hamletmek gerekir. İkinci grubun getirdiği rukye, dağlama ve uğursuzluk gibi deliller ise mevhum sebeplerdir. Serd edilen bu delillerdeki tevekkülü emreden sığalar vücuda hamledilir.⁴⁴⁸

Taşköprizâde yaptığı bu uzlaştırmaya gelebileceğini varsaydığı bir itirazı da değerlendirmeye alır. şöyle ki hacamat meleklerin Hz. Peygamber’e, ‘‘ümmetine yapmalarını emretmesini’’ söylemelerine rağmen mevhum sebeplerdendir. Aynı şekilde rukye de mevhum sebeplerdendir. Ayrıca rukye ‘‘Rukye ve temain şıktır.’’⁴⁴⁹ hadisiyle yasaklanmıştır. Böyle olunca bunun yapılmasını emretmek nasıl uygun olabilir! Malumdur ki Hz. Peygamber Ümmü Seleme’nin evinde, yüzünde çıban/mantar olan bir kız çocuğu görür ve buna ondaki nazarın sebep olduğunu ve ona rukye yapmalarını söyler.⁴⁵⁰ Aynı şekilde Fatıha ile rukye yapıp bu sebeple koyun alan ahabına da cevaz vermiştir.⁴⁵¹ Rukye hakkındaki yasaklama ile sonraki uygulamalar çelişmektedir. Tedavinin gerekliliği ve faziletiyle ilgili öne sürülen deliller maznun sebepler olarak değerlendirildi ancak safra tedavisinde kullanılan sekenceb, safrayı kesin bir şekilde iyi etmektedir. Bu sebeple tedavide kullanılan

⁴⁴⁶ Yahya b. El-Hüseyn b. İsmail el-Haseni eş-Şeceri el-Cürcani, *Emali*, I-II, (trp: Muhyiddin Muhammed b. Ahmed el-Kuraşi), Beyrut/Lübnan: Daru’l Kütübi’l İlmıyye, 2001, 2/391.

⁴⁴⁷ Taşköprizâde, *şıfa*, s. 20-21.

⁴⁴⁸ Taşköprizâde, *şıfa*, s. 21.

⁴⁴⁹ Bkz. *Müsned*, 1/381; İbn Mâce, ‘‘Tıb’’, 39; Ebû Dâvûd, ‘‘Tıb’’, 17.

⁴⁵⁰ Buhârî, ‘‘Tıb’’, 54; Müslim, ‘‘Selâm’’, 59.

⁴⁵¹ Müslim, ‘‘Selâm’’, 65.

ilaçları maktu'un bih sebeplerden saymak gerekmez mi? Taşköprizâde bu itirazları şöyle çözüme kavuşturur; hacamat ve damardan kan aldırma çokça tecrübe edildiğinden maznun olan sebeplere dâhil olmuştur. Bu yüzden bunlara ruhsat verilmesi ve meleklerin tavsiyesi ancak mübah oluşuna delil olabilir. Ayrıca yasaklanan rukye, Arapça olmadığı için Araplar tarafından fark edilemeyecek şirk ifadeleri barındırma ihtimali olan rukyedir. Ruhsat verilen rukye ise cahiliye kalıntılarından temizlenmiş muhtevasında şirk ve benzeri unsurlar barındırmayan rukyedir. Rukye hususundaki ihtilaf rivayetlerdeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Safra için kullanılan, tıbbî bir ilaç olan sekenceb ise çok tecrübe edilmekle diğer ilaçlardan ayrılıp maktu'un bih sebeplere dâhil olmuştur.⁴⁵²

Görülüyor ki müellifimiz vücutta delalet eden mutlak emri karineler ışığında değerlendirmeye tabi tutmakta ve bu hususta hem naklî delilleri hem de tecrübeye dayalı bilgileri kullanmaktadır. Naklî delilleri değerlendirmeye tâbi tutmak ihtisas gerektiren bir durumken tecrübeye dayalı olan konularda durum değişmekte ve kişiye özel farklı değerlendirmelerin ve sonuçların ortaya çıkması kaçınılmaz bir hal aldığı söylemek mümkündür. Şöyle ki diyabet hastasına doktoru birçok şeyi yemesini yasaklar ve kullanması için ilaçlar verir. Ancak kişi bir süre sonra kendi tecrübesine dayalı olarak doktorunun yasakladığı şeylerden bile ne kadar yerse kendisine zarar vermeyeceğini ya da verilen ilaçların kendisine bir faydasının olup olmadığını tespit edebilir. Aynı şekilde tedavi konusunda nakle dayanmayan durumları değerlendirmede kişinin tevekkülü mü yoksa tesebbübü mü tercih edeceğine tecrübe ve istişare yoluyla karar verebileceği sonuncuna varmak da mümkün gözükmektedir.

2.4. Tevekkül Bağlamında Salgın Hastalıklarla Mücadelede İzolasyon

Salgın hastalıklarla mücadelede en eski ve en etkili uygulamalardan biri de izolasyondur. Hastalığın olduğu bölgeye giriş çıkışı gönüllü bazen de zorunlu olarak kısıtlamak⁴⁵³ demek olan izolasyon/karantina tedbirinin İslâm dünyasında bilinen en meşhur uygulaması Hz. Ömer zamanında gerçekleşmiştir. Bu salgının yaşandığı

⁴⁵² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 21.

⁴⁵³ <https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66478/karantina.html> (erişim tarihi: 22.07.2023).

zamanda yapılan istişareler sonucunda izolasyon uygulanması kararına varılmıştır. Ancak bu uygulama sadece bir sağlık tedbiri olmakla kalmayıp ecel, tevekkül, kader gibi pek çok konuyla da ilişkili hale gelmiştir. Yaşanan Covid-19 salgını dolayısıyla da hem izolasyon uygulaması hem de beraberinde getirdiği sorular tekrar gündemimize girmiştir. Biz de bu başlık altında izolasyon kurallarına uymanın tevekkülle olan ilişkisini Şifa Risalesi özelinde incelemeye çalışacağız.

Taşköprüzâde tedavi, tevekkül, kader, eʿal-i ibad, ecel ve sebep-sonuç ilişkisi gibi birçok konuyla alakalı olan izolasyon uygulamasını ele alırken de risaleye hakim olan üslubu devam ettirir ve karşılıklı görüş sahiplerinin delillerini değerlendirmeye alır. Son olarak da zıt görüşleri uzlaştırarak kendi kanaatini dile getirir.

İtikadî açıdan üzerinde durulan konunun merkezinde, tâûn gibi toplu ölümlere sebep olan durumlarda kişi bu sebeplerden uzaklaşmakla takdir edilmiş ecelinden de kurtulmuş olur mu; hastalık sebebiyle ölen kişi ecelinden önce mi ölmüştür; “Tâûnun olduğu yerden çıkarsam ölümden kurtulmuş olurum ancak kalırsam ölümüm kaçınılmazdır.” diyen kişinin durumu nedir gibi sorular bulunmaktadır. Konu bu açıdan değerlendirildiğinde klasik kelim eserlerinde kader konusunun bir uzantısı olarak yer verilen ecel konusu doğal olarak gündeme gelmektedir.

Sözlükte “geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu” anlamına gelen ecel, terim olarak “Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti” demektir.⁴⁵⁴ Bu konuda da Mutezile ve Ehl-i Sünnet ekolleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kâdî Abdulcabbar ecelin sadece “ölüm vakti” manasını dikkate alarak yatağında ölenin de katil sonucu öldürülenin de eceliyle öldüğünü ve bu hususta bir ihtilaf olmadığını kaydeder. Ancak ihtilaf maktulün şayet öldürülmemiş olsaydı yaşayıp yaşamayacağı başka bir deyişle katilin bu kişiyi takdir edilen ecelinden önce mi öldürdüğü ve ecelin tek olup olmadığı gibi konulardadır.⁴⁵⁵

Mutezile tek bir görüş etrafında toplanmış olmasa da Ehl-i Sünnet tarafından eleştirildiği görüşleri şöyledir: “Maktul, eceli kesilmiş, ömrünü tamamlayamamış kişidir. Şayet öldürülmeseydi, ömrünün sonuna kadar yaşayacaktı. Çünkü onun katil

⁴⁵⁴ Topaloğlu-Çelebi, “Ecel”, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

⁴⁵⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerh*, 2/736-737.

ve ölüm olmak üzere iki eceli vardır.” Bu görüşe göre öldürülen kişi ilahî fiille değil katilin fiiliyle ölmüştür.⁴⁵⁶ Rızık konusunda, rızık veren Allah olduğuna göre haramdan beslenen kişiye hesap sorulabilmesi için haramdan yediğinin rızık olmaması gerektiği gibi katile hesap sorulabilmesi için de maktulün ecelinin ilahî fiil değil bizzat katilin fiili ile olması gerekir. Yoksa Allah’ın kendi verdiği rızık haram oluşundan dolayı ceza vermesinin mümkün olmadığı gibi kendi takdir ettiği ecel sebebiyle ölen kişinin katiline, ilahî fiil sebebiyle ceza vermesi de mümkün olmaz.⁴⁵⁷

Ehl-i Sünnet ise ecelin tek olduğu, yatağında ölenin de maktulün de kendi eceliyle öldüğü, onun bundan başka bir ecelinin olmadığı görüşündedir.⁴⁵⁸ Katilin azap görmesi, diyet vermesi, kısas edilmesi ise kendisine yasak kılınanı yaptığı, cari olan âdete binaen Allah Teâlâ’nın işlendiğinde sonuç olarak ölümü halk ettiği fiili işlediği içindir. Çünkü katletmek, her ne kadar katilin yarattığı bir şey değilse de kesb bakımından katilin fiilidir. Ölüm ise ölü ile kaim olan Allah Teâlâ’nın mahlukudur. Kulun onda ne yaratmak ve ne de kesb bakımından hiçbir rolü yoktur.⁴⁵⁹

Sıla-i rahime ve komşu haklarına riayet etmek, sadaka vermek gibi sâlih amellerin ömrü uzatacağı hatta bizzat Hz. Peygamber’in ashabından bazısına uzun ömürlü olmaları için dua ettiği kaynaklarımızda geçmektedir.⁴⁶⁰ Bu rivayetlerin zahirinden anlaşılana, ecelin/ölüm vaktinin değişebileceğidir. Şayet böyle bir şey mümkün olmasaydı Hz. Peygamber’in sözlerinin bir anlamının olmayacağı yorumu, Mutezilenin görüşünü destekler niteliktedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri bu rivayetleri farklı şekillerde yorumlamışlardır. Allah Teâlâ biliyordu ki kişi hadislerde zikredilen bu amelleri işlememiş olsaydı ömrü kırk sene olurdu, fakat Allah yine biliyordu ki o amelleri işlerse ömrü yetmiş sene olacaktır. Bu ziyadelik Allah Teâlâ’nın ilmine binaen o amellere isnad edilmiştir.

⁴⁵⁶ Sabuni, *Bidaye*, s. 159.

⁴⁵⁷ Bkz. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Açıklamalı Şerh’u’l-Akâid Tercümesi*, (trc. Talha Hakan Alp), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008, s. 218-219

⁴⁵⁸ Sabuni, *Bidaye*, s. 159.

⁴⁵⁹ Ebü’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fıkhı Ekber Şerhi*, (trc. Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul: Hisar Yayınevi, s. 336.

⁴⁶⁰ *Müsned*, 3/156; 6/159; Buhârî, “Daavât”, 26, “Edeb”, 12; Müslim, “Birr”, 20; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10.

Eğer o ameller işlenmemiş olsaydı, o ziyadelik de olmazdı.⁴⁶¹ Bu izah tarzı Allah Teâlâ'nın icat edilecek madumun nasıl olacağını bildiği gibi icat edilmeyecek madumun, şayet icat edilseydi nasıl olacağını bildiği temeline dayandırılır. Tıpkı dünyaya döndürülmeyecek cehennemliklerin, şayet döndürülecek olsalar sözlerinde durmayıp tekrar küfre döneceklerini bilmesi gibidir.⁴⁶² Ancak Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bu izah tarzının ecelin taaddüdü probleminde sebep olacağını, bu rivayetlerde kastedilenin sayısal olarak bir artış olmayıp bereket ve hayır yönünden bir ziyadelik olarak düşünülmesinin daha uygun olacağı görüşündedir.⁴⁶³

2.4.1. İzolasyonu Gerekli Görenlerin Delilleri (Sabır Tavsiyesi)

Salgın hastalık zamanlarında alınan en etkili tedbirlerden biri olan izolasyonun uygulanması konusu bugün olduğu gibi her dönemde farklı kaygılarla tartışmalara sebep olmuştur. Yaşanan Covid-19 salgınında izolasyonun kaldırılması gerekliliği daha çok ekonomik kaygılar ön planda tutularak gündeme getirilmiş olsa da dünya genelinde izolasyona devam edilmiş ve salgın etkisini yitirene kadar da izolasyon kurallarına uymak alınabilecek en etkili tedbir olarak önemini korumuştur. İzolasyon her ne kadar hastalığın yayılımını kontrol altında tutmak için uygulanan bir “tedbir” olsa da hasta olsun ya da olmasın o bölgede bulunları için ise “sabır” gerektiren bir durumdur. Hem tedbir hem de sabır kavramlarını bir arada değerlendirmeyi gerektiren bu meselede konumuz gereği izolasyonun gerekliliğini dinî/itikadî açıdan incelemeye çalışacağız. İlk olarak da risalede yer verilen, tâûn olan yerde sabır gösterip orada kalmayı, izolasyon kurallarına uymayı korkup kaçmaya tercih edenlerin delillerini zikredeceğiz.

“Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara “ölün!” dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah'ın insanlar üzerinde büyük lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler.”⁴⁶⁴ âyeti izolasyon kurallarına uyararak hastalığın olduğu bölgeyi terk

⁴⁶¹ Ali el-Kârî, *Fıkhı Ekber Şerhi*, s. 335.

⁴⁶² Sabuni, *Bidaye*, s. 160; Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır. (En'am, 28)

⁴⁶³ Ali el-Kârî, *Fıkhı Ekber Şerhi*, s. 335.

⁴⁶⁴ Bakara, 243.

etmemek gerektiğini savunanların delillerinden biridir. Bu, Daverdan denen bir yerde yaşayan İsrailoğullarının kıssadır. Buldukları yerde tâûn hastalığı çıkınca bir kısmı orada kaldı, bir kısmı ise kaçtı. Kaçanlar kurtuldu ancak orada kalanların çoğu helâk oldu. Kaçıp da hastalığa yakalanmayanlar salgının kontrol altına alındığını haber alınca memleketlerine geri döndüler. Bölgeden çıkmayıp hastalığın sıkıntısına maruz kalanlar “Buradan çıkıp giden arkadaşlarımız daha doğru karar verdiler. Şayet biz de burada kalmasaydık onlar gibi sağ selamet geriye dönerdik. Ola ki bu salgın tekrar buralara gelecek olursa biz de burada kalmaz hastalığın olmadığı bir yere göçer gideriz.” dediler. Sonraki sene tâûn salgını memleketlerinde yine çıkınca kaldıklarına pişman olanlar, bir kurtuluş ümidiyle hastalığın olmadığı bir yere gitmek için yola çıktılar. Onlar çıkınca, buldukları vadinin hem altından hem de üstünden birer melek “Ölün!” diye seslenince hiçbir hastalık olmaksızın Allah Teâlâ’nın dilemesi ve emriyle hem kendileri hem de hayvanları hepsi bir kişinin ölmesi gibi öldüler. 80 gün sonra cesetleri şişti ve kokmaya başladı. Onlara rastlayan insanlar onları defnetmekten aciz kalınca onlar için derin olmayan çukurlar kazıp onları öylece bırakıp gitmek zorunda kaldılar. Keşşaf tefsirinde geçtiğine göre, Hz. Hizkil uzun bir süre sonra onlara rastlar. Kemikleri çürümüş, eklemeleri ayrılmış halde gördüğü bu cesetler onu hayrete düşürür. Allah Teâlâ ona “Allah’ın izniyle kalkın!” diye seslenmesini vahyeder. O, emri yerine getirince onlar “Ey Rabbimiz! Seni tesbih eder ve sana hamd ederiz. Senden başka ilah yoktur.” diyerek kalkarlar. Allah Teâlâ onları kaza ve kaderden kaçamayacaklarını anlamaları için diriltti.⁴⁶⁵

Taşköprizâde’ye göre izolasyonu gerekli görenler bu âyet ile tâûn olan yerden kaçanların düştükleri kötü durumu ve kendisinden kaçmaya çalıştıkları ölüm ile nasıl cezalandırıldıklarını ortaya koymuş oldular. Ayrıca salgın olan yerden kaçmanın çirkin görülen bir hareket, orada kalıp sabretmenin ise imrenilmesi gereken bir fazilet olduğu şeklindeki görüşlerini de desteklemiş oldular.⁴⁶⁶

Salgın hastalıklarla mücadelede izolasyonu gerekli görenlerin bir başka delili de şudur: Hz. Ömer Şam’a gitmek için yola çıkmıştı. Serağ denen bölgeye geldiğinde ordu komutanları olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) ve arkadaşları onu karşıladılar ve Şam’da veba salgını olduğunu haber verdiler. Bu haberi alan Hz.

⁴⁶⁵ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 5/321.

⁴⁶⁶ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 24-25.

Ömer, İbn Abbas'tan ilk muhacirleri çağırmasını ister, onlarla ne yapmaları gerektiği konusunda istişare eder ancak ortak bir karara varamadıklarını görünce onları gönderir. Bu kez İbn Abbas'tan fetih muhaciri olan Kureyş'in büyüklerini çağırmasını ister ve onların ihtilaf etmeden "Biz bu hastalığın olduğu bölgeye girilmeden geri dönmemiz gerektiğini düşünüyoruz." demeleri üzerine "Ben sabahtan yola çıkacağım, siz de hazırlığınızı yapın!" diye insanlara ilan ettirir. Bunun üzerine Ebû Ubeyde Hz. Ömer'e "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun!" der. Hz. Ömer de "Keşke bunu sen değil de bir başkası söyleseydi ya Ebû Ubeyde! Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz. Şayet deve sürün olsa ve bir tarafı otlak bir tarafı çorak bir vadiye geldiğinde develerini otlak yere götürdüğünde de çorak yere götürdüğünde de Allah'ın kaderiyle bunu yapmış olmaz mısın!" karşılığını verir.

Bütün bunlar yaşanırken görevi sebebiyle orada olmayan Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) geldi ve "Bende bu konuyla ilgili bir malumat var. Allah Rasülü'nün şöyle buyurduğunu işitmişim 'Bu salgın hastalığın bir yerde baş gösterdiğini duyarsanız oraya gitmeyin. Sizin olduğunuz yerde olursa da orayı kaçarak terk etmeyin.'" Bunu duyan Hz. Ömer Allah'a hamd etti ve oradan ayrıldı.⁴⁶⁷

Bu rivayetle dinin öncüleri konumunda olan ashabın büyüklerinin, yaptıkları istişare neticesinde vardıkları sonucun, izolasyonun gerekli olduğu görüşlerini desteklediğini göstermiş oldular. Ayrıca onlara göre tâûn olan yerden kaçmak caiz olsaydı Hz. Peygamber "Oradan çıkmayın." demezdi. Mutlak nehyin hükmü yasaklanan şeyin haram olduğunu ortaya koyar. Ancak farklı karinelerle çıkma yasağının haram olmadığı iddia edilse bile nehyin en düşük mertebesi mekruh olduğundan bu yasağa yine de uymak gereklidir.⁴⁶⁸

İzolasyonu gerekli görenlerin görüşlerini güçlendirmek için kullandıkları bir diğer rivayet ise şöyledir: "Veba, Allah'ın insanlardan bir topluluğa (veya İsrailoğullarından bir topluluğa) göndermiş olduğu bir azaptır ve yeryüzünde onun kalıntıları vardır. Bazen ortaya çıkar bazen kaybolur. Bir yerde veba olduğunu duyarsanız, oraya girmeyin. Şayet sizin bulunduğunuz bölgede görülürse de ondan

⁴⁶⁷ Buhârî, "Tıb", 30.

⁴⁶⁸ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 25.

kaçmak için o bölgeden çıkmayın.”⁴⁶⁹ Bu hadis izolasyonun gerekliliği hususunda merkezî bir konumda olup izolasyonu gerekli görenlerin en güçlü delillerinden biridir.

İzolasyon kurallarına uymamayı savaştan kaçmak gibi değerlendirenlerin bir diğer delilleri Hz. Aişe'den rivayet edilen “(Tâûnun olduğu yerde kalan kişi ölmesi halinde şehit), oradan kaçan da savaştan kaçan gibidir.”⁴⁷⁰ hadisidir. Bu rivayetten salgın olan yeri terk etmenin haram olduğu sonucuna ulaşan bu gruba göre savaştan kaçmak büyük günah ve haram olduğu için tâûn olan yerden kaçmak da aynı şekilde büyük günah ve haramdır. Görüşlerini destekleyen benzer bir rivayet de “Tâûnun olduğu bölgeden kaçan savaştan kaçan kişi gibi, sabreden de savaşta sabreden gibidir.” şeklinde gelir. Bu hadis ile bir önceki rivayetten istidlâl ettikleri, hastalığın olduğu bölgeden çıkmanın haram olduğu hükmünü güçlendirmişlerdir.

Meşhur Amvâs Tâûnu ile ilgili aktarılan bir rivayete göre, Serağ denen yerde tâûn salgını çıktığında İslâm ordusu içinde Amr b. Âs (ö. 43/664) “Ey insanlar! Bu ıstırap veren hastalık, Allah’ın azabıdır. Ondan (korunmak için) uzaklaşın (dağlara çıkın.)” der. Ardından Şurahbil (ö. 18/639) ayağa kalkar ve “Ey insanlar! Arkadaşınızın sözlerini duydum. Ant olsun ben Müslüman oldum, namaz kıldım. Muhakkak ki bu Allah’tan gelen bir bela, imtihandır. Sabredin!” der. Sonra Muaz b. Cebel ayağa kalkar ve “Ey insanlar! Bu iki arkadaşınızın sözlerini duydum. Bu tâûn Rabbinizden bir rahmet ve Peygamberinizin duasıdır. Rasulullah’ın şöyle söylediğini işitmiştim “Siz Şam’a gidecek ve Serağ/Mute denen bir yerde konaklayacaksınız. Oradan iki kez çıkarılacaksınız. Orada karasinek gibi yaralar vardır. Onunla kendiniz ve zürriyetiniz için şehitlik isteyin ve onunla amellerinizi temizleyin.”⁴⁷¹ Ya Rab! Şayet ben bunu Rasulullah’tan işitmiş isem, Muaz ve ailesine tâûndan eksiksiz bir pay ver ve iyileştirme.” der. Kendisi hastalığa işaret parmağından yakalandığında parmağına bakar ve şöyle der: “Allah’ım, buna bereket ver, arttır. Çünkü sen az olana bereket verirsen o çoğalır.” Sonra oğlu da bu hastalığa yakalanınca onun yanına gider ve “Hak, Rabbindendir. Sakın şüpheye düşenlerden olma!”⁴⁷² âyetini

⁴⁶⁹ Buhârî, “Tıb”, 31.

⁴⁷⁰ Müsned, 22/365.

⁴⁷¹ Müsned, 4/195-196.

⁴⁷² Yunus, 94.

okur. Oğlu da “İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.”⁴⁷³ âyetiyle mukabele eder.⁴⁷⁴

Ebû Kilâbe (ö. 104/722) kendisine ulaşan rivayetleri değerlendirdikten sonra anlamlandıramadığı bir müşkülü şöyle dile getirir; “Şehadet ve rahmetin ne olduğunu biliyorum ancak Hz. Peygamber’in duasının ne olduğunu bilmiyordum. Bunu sorduğumda bana şöyle cevap verildi ‘Onun duası ümmetinin yok oluşunun ta’n ve tâûndan olmasıydı.’⁴⁷⁵ O, ümmetinin yok oluşu kendi aralarında olmasın diye böyle dua edince, bu şekilde dua etmekten men edildi ve O da duasını yukarıdaki şekilde tashih etti.” Bu rivayetlerden çıkardıkları sonuç her ne kadar Amr b. Âs aynı görüşte olmasa da Muaz b. Cebel’in tavrının doğru olduğudur. Çünkü Muaz b. Cebel ümmet içinde haramı ve helali en iyi bilen,⁴⁷⁶ kıyamet günü fakihlerin imamıdır. Aynı şekilde usûl âlimleri de onun sözüne uygun bir hükmü tercih ettiler ki oradan çıkmak caiz değildir, kalmak ise faziletli olandır.⁴⁷⁷

Salgın hastalık esnasında sabır göstermenin ecrini ortaya koymak için aktardıkları başka bir delilleri de şudur: Hz. Peygamber’in tutulmuş olduğu humma hastalığı zorlu geçiyordu. Ona Allah’ın ondan bu sıkıntıyı alması için dua etmesi söylenince “İnsanlardan imtihanı en şiddetli, zorlu olanlar peygamberler sonra onların yolunu takip edenlerdir.” diye cevap verdi. Bu kez “İnsanların zorlu imtihan ve sıkıntılara tabi tutulanları kimlerdir?” diye sorulunca Hz. Peygamber şöyle cevap verdi “Peygamberler, sonra onlara benzeyenler sonra da derecelerine göre diğer insanlardır. Kişi günahı (dini) nispetinde imtihana tabi tutulur ve bu durum o yaptığı hatayı terk etmedikçe devam eder.”⁴⁷⁸ Bu grup, Hz. Peygamber’in verdiği cevaplardan hareketle musibetin olduğu yerde kalmanın faziletli olduğuna vurgu yaparlar. Bu hususta Taşköprizâde de aynı şekilde bu hadisin büyük bir sıkıntı olan tâûna sabretmenin faziletli ve üstün olduğuna delil olabileceğini dile getirdikten sonra bu hadisin tâûn olan yerden çıkmanın haram ya da mekruh oluşuna delil olamayacağını sözlerinin sonuna ekler. Anlaşılan o ki Taşköprizâde’ye göre bir şeyin

⁴⁷³ Kasas, 27.

⁴⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delailu’n Nübüvve*, I-VII, (thk. Abdülmu’î Kal’acı), Kâhire: Daru’l Kütübi’l İlmiyye – Daru’r Reyyan li’t Tûras, 1988, 6/385.

⁴⁷⁵ Müsned, 4/413.

⁴⁷⁶ Müsned, 2/190.

⁴⁷⁷ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 26-27.

⁴⁷⁸ Tirmizî, “Zühd” 57; *Müsned*, 1/172, 174.

faziletine işaret eden bir delil faziletli olanı terk etmenin mekruh ya da haram oluşuna delil olamaz. Mekruh ya da haram diyebilmek için ayrıca bir delil gerekmektedir.

İzolasyonu gerekli görenler ulemanın genel tutumunu da kendi görüşlerini destekleyecek bir delil olarak kabul etmişlerdir. Çünkü ulemanın birkaçı hariç onlar tâûnun olduğu yerden kaçmayı kerih görmüşlerdir. Kaçanlar mutlaka zem edilmiştir. Hikâye edilir ki Abdülmelik tâûndan kaçmak için gece yola çıkar ve oğlu da beraberindedir. Oğlundan kendisine bir şeyler söylemesini ister. Oğlu bana düşmez dese de ısrar eder, o da babasına şu hikâyeyi anlatır. “Kendisine hizmet karşılığında aslanın himayesine giren bir tilki, bir kartal görür ve aslana sığınır. Aslan da onu sırtına çıkarır. Bu sırada dalışa geçen kartal, aslanın sırtındaki tilkiyi kaptığı gibi havalanır. Tilki aslana seslenir ‘Bana verdiğin sözü unuttun mu? Hani beni koruyacaktın!’ Aslan ‘Ben seni ancak yerde olanlara karşı koruyabilirim göktekilere gücüm yetmez.’ der.” Bunu üzerine Abdülmelik “Çok güzel nasihat ettin, haydi geriye dönelim.” der ve dönüp Allah’ın takdirine rıza gösterirler.⁴⁷⁹

Mezkur görüş sahipleri, İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) Tabakât’ında, Ebû Nuaym’ın (ö. 430/1038) Hilye’sinde, Ahmed b. Hanbel’in Zühd’ünde zikrettikleri, tâûn olan yerden çıkılmaması ve çıkanların yerildiği ile ilgili rivayetlere yer verdikten sonra aynı minvalde nakillerle görüşlerini delillendirmeye devam ederler. Ebû’l Hasan’ın “Tâûndan kaçıp da selamet bulan çok azdır.” dediğini nakleder ve bu sözü bile izolasyonu delmenin haram olduğuna hükmetmek için yeterli bir delil olarak görürler. Çünkü onlara göre mübahı yapan azarlanmaz, yerilmez. Keşşaf sahibinden de şu nakli yaparlar; Mervanlı biri yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarın yanından hızlıca geçince ona “Onlara şunu söyle: Ölümünden veya öldürülmekten kaçsanız bile bu kaçış size bir fayda vermeyecektir. Kaçıp kurtulmanız halinde de bundan çok az faydalanabileceksiniz.”⁴⁸⁰ âyeti okunur o da “Biz de o aza talibiz.” diye karşılık verir.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 27-28; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ’ ve muhâverâtü’s-şu’arâ’ ve’l-bülegâ’*, I-II, Beyrut: Şirketü Daru’l Erkam b. Ebi’l Erkam, h. 1420, 2/507.

⁴⁸⁰ Ahzab, 16.

⁴⁸¹ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 28-29; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/362.

Taceddin es-Sübki (ö. 771/1370), yukarıdaki âyetten mülhem, “Allah Teâlâ’nın, cihattan kaçışı ömrün kısalması için bir sebep yaptığı gibi, tâûnun olduğu yerden kaçışı da ömrün kısaltılma sebebi yapması uzak bir görüş değildir.” der.⁴⁸² Bu nakillerle, salgın hastalık karşısında sabrı terk edip kaçmaya çalışan kişiye âyet okunarak nasihat edilmeye çalışılsa bile bunu anlayamadığı, âyetin sonundaki tehdit mahiyetindeki cümleyi dahi hakiki bir menfaat olarak değerlendirme yanlısına düştüğü gibi bir sonuca ulaştıklarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

2.4.2. İzolasyonu Gerekli Görmeyenlerin Delilleri (Tedbir Tavsiyesi)

İzolasyon kurallarına uymanın şart olduğunu düşünen, bu hususta sabrı tavsiye eden grubun görüş ve delillerinden sonra izolasyonun her durumda herkes için şart olmadığını düşünen ve hastalığın olduğu bölgeden çıkmayı bir tedbir olarak değerlendiren grubun risalede yer verilen görüş ve delillerini zikretmeye çalışacağız.

Söz konusu risaleye göre taun olan yerden çıkmaya ve tedavi olmaya cevaz verenlerin delillerinden biri, ilk grubun salgın hastalığın olduğu yerden çıkmamanın yasak olduğuna delil olarak öne sürdüğü Bakara sûresinin 243. âyetidir.⁴⁸³ İzolasyon kurallarına uymanın şart olmadığını düşünen gruba göre Allah Teâlâ burada mücerret bir kaçıştan değil, ölüm korkusuyla kaçıştan bahsetmektedir. Bu ise tedavi olmanın değil haramlığına, mekruh oluşuna bile delil olamaz. Üstelik bu kaçışın iki farklı sebebi olarak cihat ve humma hastalığı zikredilir ve müfessirlerin çoğunluğuna göre kaçtıkları şey cihattır. Cihattan kaçmanın büyük günah olduğu da açıktır.

Bu görüşü savunanların bir diğer delilleri de Hz. Ömer’in istişare grubundaki ashabıyla olan ihtilafıdır. Ashab Hz. Peygamber’in tâûn olan yerden çıkmakla ilgili yaşadığını, Abdurrahman b. Avf gelene kadar bilmediklerinden onların ihtilafa düştükleri şey aslında kötü havanın bünyelerindeki etkisiyle alakalıydı. Tâûn olan yerden çıkmama emri, “Kötü havanın zararı yoktur.” manasında olmadığından, kötü havanın tesiri olmadığına delil olamaz. Üstelik tecrübeyle bilinmektedir ki kötü havanın sağlık üzerinde olumsuz bir etkisi vardır. Bu durumda denebilir ki havanın

⁴⁸² İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, I-X, Beyrut: Daru'l Fikr, 1/145.

⁴⁸³ Sayıca binleri buldukları halde ölüm korkusuyla yurtlarından çıkanları görmedin mi? Bunun üzerine Allah onlara “ölün!” dedi. Sonra kendilerine hayat verdi. Şüphesiz Allah’ın insanlar üzerinde büyük lütufları vardır ama insanların çoğu şükretmezler. (Bakara, 243).

tesirinin olup olmadığı ayrı bir konu Hz. Peygamber'in salgın hastalığın olduğu yerden çıkmayı yasaklamasının sebebinin tespiti farklı bir konudur. O halde bu çıkış, ilaç ve tedavi konumunda olur ve tedavi olmak bilindiği gibi ruhsat verilen bir şeydir.⁴⁸⁴

Allah Teâlâ'nın İsrailoğullarına "Allah'ın sizin için (vatan olarak) yazdığı mukaddes yere girin."⁴⁸⁵ emri ilahîsindeki mukaddes yer nasıl ki Fırat Nehri ve kumsalda bulunan Şam şehrinden ibaretse aynı şekilde "bir yerde (arzda) veba çıktığında" rivayetinde de zikredilen yerden/arzdan maksat Şam, Irak, Mısır gibi yerlerden ibarettir. Bu açıklamayla görüş sahipleri rivayette zikredilen "arzi" belli bir bölgeye tahsis etmiş ve çıkma yasağını bu yerlerde bulunanlara has kılmış oldular. Böyle olunca yasaklamanın dışında kalan şehirlerden, evlerden ve bunun gibi yerlerden çıkmakla, tâûn olan yerden çıkma yasağına aykırı davranılmış olmaz.⁴⁸⁶

Aynı şekilde izolasyonu mutlak manada gerekli görmeyenlere göre hadisteki yasak, kaçarak (fırar ederek) çıkmakla kayıtlanmıştır. Böylece bu hadis, fırar olmadan çıkmanın mekruh oluşuna delil olmaz. Bu tespite göre hadiste yasaklanan "çıkış" ölümden kurtulacağını düşünerek bölgeyi terk etmektir. Ancak Allah'ın takdirine boyun eğerek hastalıktan korunma yollarından biri görerek bölgeyi terk etmek ise hadisin "çıkma" yasağı kapsamında görülmemektedir. Ayrıca çıkma yasağını itikadı koruma adına bir tedbir olarak değerlendiren görüş sahipleri İmam Nevevî'den, özellikle kaçarak çıkmanın yasak olduğu tespitini naklederek de görüşlerini desteklediler.⁴⁸⁷

Görüşlerine dayanak kıldıkları bir başka delil şöyledir: Hz. Peygambere bir adam gelir ve "Ya Rasulallah! Biz nüfusu ve malları çok olan bir yerde bulunuyoruz. Bizi başka bir yere yerleştirsen." der. Hz. Peygamber "O kötü yeri terk edin!" diye cevap verir. Hadisin şerhinde verilen bilgiye göre aslında gelen kişi buldukları yerin havasının kötü olmasından şikâyet etmektedir.⁴⁸⁸ Bu durumda Hz. Peygamber'in ona cevabı, mübahlıktan çok vücubu akla getirmektedir.⁴⁸⁹ Aynı

⁴⁸⁴ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 29-30.

⁴⁸⁵ Maide, 21.

⁴⁸⁶ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 30.

⁴⁸⁷ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 30.

⁴⁸⁸ Muhammed b. Abdillâh el-Hatib Veliyyüddin et-Tebrizi, *Mişkâtü'l Mesabih*, I-III, (thk. Muhammed Nariruddîn Albani), Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmi, 1985, 2/1291.

⁴⁸⁹ Taşkoprîzâde, *Şifa*, s. 30.

şekilde salgın hastalığa sebep olduğu düşünülen havası kötü olan bir bölgeden çıkmak da vücup hükmüne tâbi olur.

Tâûn olan yerden çıkmaya ve tedaviye cevaz verenlerin başka bir delilleri de Hz. Peygamberden rivayet edilen şu hadistir; “Kaplarnızı örtün, tulumlarınızı bağlayın (bu benim sünnetimdir) yoksa geceleri inen veba örtüsüz kaplara ve bağlı olmayan tulumlara girer.”⁴⁹⁰ İbn Sa’d “Bizim yanımızdaki acemler bundan Kanun-ı evvel (Aralık) ayında⁴⁹¹ sakınırlardı” der. Kazvinî (ö. 665/1266) ise, acemlerin Kanun-ı evvel ayının 29. gecesinde, uyku zamanı su içmeyi yasakladıklarını nakleder. Bu hadislerden hareketle vebadan korunmak için kötü hava gibi vebaya sebep olabilecek şeylerden kaçınmanın müstehap olduğu fikrine ulaşılabilir.⁴⁹²

Amvâs Tâûn’u sırasında ashabın hepsi aynı görüşte değildi. Muaz b. Cebel ile beraber olan Amr b. As’ın rivayet edilen sözleri de bu konuda cevaza dair başka bir delil olarak ileri sürülmektedir. Amr hastalıktan korunmak için o bölgeden uzaklaşılması gerektiği kanaatindeydi. Amr’ın söyledikleri Hz. Ömer’in kulağına gidince, onun sözünün çirkin ve dinî fazilete zarar verecek bir şey olduğunu düşünmedi. Sahabenin özellikle Hz. Ömer’in, dinî açıdan kötü bir şey karşısında susması düşünülemez. Bu durum kendisinde kerahet olsa da hastalığın olduğu bölgeden çıkmanın mübah olduğuna delalet eder.

Konuyla ilgili başka bir delilleri de Şihab tarikiyle rivayet edilen şu haberdır: Ebû Musa Eş’arî ile konuşuyorduk. Bize şunları anlattı; “Tâûn çıkmıştı ki o sancılı bir şeydir; benim ailemden de yakalananlar oldu. Onlardan, çıkıp uzaklaşmak isteyenler çıkıp gittiler. Şöyle demekten sakının ‘Çıkan kurtuldu, kalan hastalandı. Ben de falan gibi çıksaydım kurtulurdum ya da falan gibi kalırsam hastalığa yakalanırım.’ Size tâûn ile ilgili insanlara gereken şeyi anlatacağım. Şam’da tâûn çıktığında Ebû Ubeyde b. Cerrah ile beraberdik. Hz. Ömer ona ‘Ürdün basık, Cabiye ise ferah bir yerdir. Müslümanları Cabiye ile rahatlat.’ diye haber gönderdi. Ebû Ubeyde hemen gidip insanları yerleştirecek bir yer bulmamı söyleyince yapamam

⁴⁹⁰ Bkz. Buhârî, “Eşribe”, 22; “Bed’u’l-Halk”, 11, 14, “İsti’zân” 49, 50; Müslim, “Eşribe” 96-99.

⁴⁹¹ “Kânun”, ay adı olarak, Aralık ile Ocak ayının eski adıdır. Ar. "Ocak" anlamına gelen كانون “kânun” sözcüğünden gelir. “Aralık” ayına 10 Ocak 1945 tarihli Resmî Gazete’de yayımlanan yasanın yürürlüğe girmesinden önce; “Kânunievvel”, “İlkkânun” ya da “Birincikânun”; “Ocak” ayına ise “Kânunisanî” ya da “İkincikânun” denirdi. ([https://tr.wikipedia.org/wiki/Kânun_\(ay_adi\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kânun_(ay_adi)) (erişim tarihi: 23.04.2023))

⁴⁹² Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 30-31.

dedim. Çünkü hastalık benim aileme de bulaşmıştı. Ebû Ubeyde bineğine biniyordu derken o da tâûna yakalandığını fark etti ve çok geçmeden vefat etti. Sonra da tâûn yayıldı zaten.”⁴⁹³

Taundan kaçmayı ve tedaviyi gerekli görenlerin diğer güçlü naklî delilleri Hz. Peygamber’in “Ey Allah’ın kulları tedavi olun!”⁴⁹⁴ emri ve “Allah ölüm hariç her hastalık için bir ilaç, tedavi yaratmıştır.”⁴⁹⁵ sözüdür. Şüphe yok ki tedavinin zirvesi perhiz, sağlıklı beslenmedir. Korunmanın en iyi yollarından biri de temiz havadır.

Hz. Ebûbekir’in mağaradayken Hz. Peygamber’e yılanın zarar vermemesi için oradaki yarığı kapatması da bu görüşü savunanların önemli delillerindedir.⁴⁹⁶ Zira ne sahabe ne de tabiin zarar verici şeylerden korunan, tedbir alan kimseyi reddetmiştir. Aksine insanları buna teşvik etmişlerdir.⁴⁹⁷

Şam ve Medine arasında bulunan Semud kavminin helâk olduğu Hicr bölgesinden geçerken Hz. Peygamber’in hızlanması ve ashabına da hızlı yürümelerini emretmesini⁴⁹⁸ de görüşlerini güçlendirme sadedinde zikretmişlerdir. Şüphe yok ki helâk olan bu kavim, uzun zaman önce yaşamıştı. Buna rağmen Hz. Peygamber böyle davranmışken, helâk edici sebeplerden biri olan bu hastalık mevcut olduğu halde kişi bundan nasıl olur da sakınmaz! Hadisteki tâûn olan yere girişin yasaklanması, düşmana takat getiremeyecek kişilerin durumunda verilen ruhsat, hayatî tehlike anında kişiye, haram olan şeylerden yemesine verilen ruhsat ve seferde oruç tutma farzının terkine verilen ruhsat kabilindedir.

İmam Mâlik’e (ö. 179/795) hastalıklar ve ölümün olduğu bir yerden kaçmakla ilgili fikrini sorarlar. “Orada kalmakta da oradan çıkmakta da bir beis yoktur.” diye cevap verir.⁴⁹⁹

Seleften bir grubun da tâûn olan bölgeden çıktığı nakledilir. Amr b. As’ın tâûnu kast ederek “Bu azaptan dağ başlarına, vadilere kaçın!”⁵⁰⁰ dediği rivayet edilir.

⁴⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l Bari*, 10/188.

⁴⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 11.

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/284.

⁴⁹⁶ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, 11/527.

⁴⁹⁷ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 31.

⁴⁹⁸ Buhârî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 15/2; Müslim, “Zühd”, 1.

⁴⁹⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî, *el-Câmi' fi's-sünen ve'l-âdâb ve'l-meğâzî ve't-târih*, 2. bs, (thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân-Osman Bittîh), Beyrut: Müessetü'r Risale, 1983, s. 243.

⁵⁰⁰ Beyhakî, *Delail*, 6/385.

Taberî (ö. 310/923) der ki “Kâfirler ve yol kesiciler, güçsüz bir topluluğa yönelirse, ecel her ne kadar değişmese de onlardan kaçmaları gerekir.”⁵⁰¹ Hatta bu konuyla ilgili peygamberlerin özellikle Hz. Peygamber’in hicreti gibi kötülerin zararından sakınmak için kendi memleketlerini terk etmelerini de görüşlerini desteklemek için delil saydılar. Aynı şekilde Hz. İbrahim’in Şam’a sonra Hicaz’a hicreti; Ehl-i beyt ve ashabin Haccac gibi zâlimlerden kaçışı; İmam-ı Şâfiî’nin fitneler sebebiyle Bağdat’tan çıkışı da böyledir. Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki onların bu kaçışları dini koruma gayretiyle yapılmıştır. Böyle olunca bedenî hastalıklardan korunmak için kaçmaya delil olamaz.⁵⁰²

Temîmî’nin (ö. 370/980) şöyle dediği nakledilir; “Eski zamanlarda, Mervanoğullarından olan son hükümdar zamanına kadar Şam bölgesinde özellikle Dımaşk, Ürdün ve Filistin’de her yıl tâûn olurdu. Buralardaki yönetici ve ileri gelenler saraylarından ve evlerinden ıssız, تنها yerlere kaçar, tâûn ve kötü hava gidene kadar gelmezlerdi.”⁵⁰³

Hişam b. Abdumelik (ö. 125/743) tâûndan kaçmak isteyince ona “Gitme! Halifeler tâûn olmaz. Bir halifenin tâûn olduğu duyulmamış bir şeydir.” dendi. O da “Beni denemeye mi çalışıyorsunuz!” deyip tekliflerini reddetti.⁵⁰⁴

Müellif, bu gibi haberlerin ve hadislerin çok olduğunu, hepsini buraya alarak risaleyi uzatmak istemediğini ancak ifrat ve tefritten kaçınarak orta yoldan ayrılmamanın, bu meseledeki doğru tavır olduğunu açıklayacağını ve doğruyu en iyi bilen Allah Teâlâ olduğunu itiraf ederek bu meseledeki zıt görüş sahiplerinin delillerini sonlandırır ve kendi değerlendirmelerine yer verir.⁵⁰⁵

2.4.3. İzolasyon Konusundaki Farklı Görüşlerin Uzlaştırılması

Taşköprüzâde söz konusu meseleye dair farklı hatta birbirine zıt görüşleri ve ileri sürülen iddiaları dile getirdikten sonra konuya dair kendi kanaatini ortaya koymuştur. O, bu konudaki kanaatini belirtmeden önce güzel havanın sıhhati korumada, kötü havanın ise hastalıkların meydana gelmesindeki etkisini hem aklı hem de naklî şekilde ortaya koyarak görüşünü temellendirir.

⁵⁰¹ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/432.

⁵⁰² Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 32-33.

⁵⁰³ Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 33.

⁵⁰⁴ Râgıb, *Muhâdarât*, 2/522.

⁵⁰⁵ Taşköprüzâde, *Şifa*, s. 33.

Müellifin görüşünü temellendirmek için kullandığı nakli deliller şunlardır: Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiği vakit Hz. Ebû Bekir ve Hz. Bilal hastalandılar. Hz. Peygamber'e durumlarını bildirdiğimde şöyle dua etti: "Allah'ım bize Medine'yi sevdin. Tıpkı Mekke'yi sevdiğimiz gibi, hatta fazlasıyla! Allah'ım Medine'nin havasını sıhhatli kıl. Onun müddünü, sa'ını hakkımızda mübarek eyle. Onun hummasını al, Cuhfe'ye koy!"⁵⁰⁶

Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/693) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber rüyasında saç-başı dağınık siyahî bir kadının Medine'den çıkıp Mehyea'ya yani Cuhfe'ye yerleştiğini görür. Bu rüyayı Medine'deki vebanın o bölgeye gidişi olarak tabir eder.⁵⁰⁷ Taşköprizâde bu rivayeti şöyle yorumlar, Mehyea vebanın en çok olduğu yerdir ve Gadirhum da oradadır. Gadirhum havası, suyu, vebasını en çok olan yerdir. Nakledildiğine göre Gadirhum'da doğup da buluğ çağına kadar yaşayan herkes mutlaka oradan kaçardı. Hz. Peygamber o gün Yahudiler orada bulunduğu için hummanın Cuhfe'ye gitmesi için dua etti. Şüphesiz Medine'deki havanın iyileşmesinin istenmesi ve rüyanın, vebanın Cuhfe'ye gidişi şeklinde yorumlanması, havanın sağlık üzerindeki etkisine ve temiz havanın rağbet edilen bir şey olduğuna kuvvetli bir delildir.⁵⁰⁸

Hz. Aişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber girmek istediği bir yere yaklaştığında şöyle dua ederdi "Allah'ım buranın ve buraya topladıklarının hayrını senden istiyorum ve şerlerinden de sana sığınıyorum. Bizi buranın mahsulleriyle rızıklandır, vebasından da bizleri muhafaza buyur. Bizi onlara, onların sâlihlerini de bize sevdin."⁵⁰⁹ Taşköprizâde, bu yerin vebasından dolayı yapılan ilticayı, bulunulan yerin, bölgenin veba ile alakalı olarak sağlığa olan etkisine delil sayar.⁵¹⁰

Müellif, aklî delil olarak müşahede ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgilere yer verir. Şöyle ki bazı yerler vardır veba az bir zaman bile oraları terk etmez. Bazı yerler de vardır ki orada yaşayanlar vebanın çıkması bir yana vebanın ne olduğunu

⁵⁰⁶ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 33; Buhârî, "Merda", 8; Müsned, 5/81.

⁵⁰⁷ Buhârî, "Rüya", 41.

⁵⁰⁸ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 34.

⁵⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî İbnü's Sünnî, *'Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, (thk. Ebû Muhammed Abdurrahman Kevser el-Ber'î), Cidde/Beyrut: Daru'l Kibleti li's Sekafeti'l İslâmiyyeti ve Müessesetü Ulumi'l Kur'ân, 1998, s. 474.

⁵¹⁰ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 34.

dahi bilmezler. Üstelik havası temiz yerlerde yaşayanların hem sağlıkları hem de bünyeleri diğer yerlerde yaşayanlara göre daha iyi ve güçlüdür.

Tecrübe ile bilinir ki insan bünyesi, yaşadığı bölgenin mevsim yapısına göre farklılık gösterir. Her mevsimin kendine has yapısı sebebiyle farklı hastalıklar ortaya çıkar. Bazı hastalıklar vardır ki bazı bölgelere hastır, başka bölgede bulunanlar bu hastalığın ne olduğunu bile bilmezler. Aynı şekilde çok sıcak olan bazı bölgeler vardır ki insan orada, sağlığını bozan ve hemen helâkine sebep olan zehirli bir havaya maruz kalabilir.⁵¹¹

Taşköprizâde'ye göre bu durumların hepsi muhakkik olanlar için havanın insan bünyesi ve sağlığı üzerinde etkisi olduğuna dair açık delillerdir. Şeyh Ekmelüddin'in (ö. 701/1302) de dediği gibi tâûn, kötü hava sebebiyle sağlığın bozulmasına sebep olan salgın bir hastalıktır. Aynı şekilde İmam-ı Gazzâlî'de İhyâ'sında bu konu hakkındaki kanaatini şu şekilde açıklamıştır; (ilim Allah Teâlâ katındadır) hava, bedenın zahirine temas etmekle zarar veremez ancak sürekli o havayı solumak, içe çekmekle zarar verebilir. Şöyle ki, o havada zararlı bir şey olduğunda ve uzun süre o hava solduğunda kalbe, akciğerlere ve bağırsaklara ulaşır ve etki gösterir. Yine de bu durumlar için Kadîm yaratıcı, Kâhir ve Hakîm olanın kudreti altında bulunan zahirî, basit sebepler vardır. Şayet Allah Teâlâ her iş için bir sebep tayin etseydi, genel olarak o iş, tayin edilen sebebin sonucu olurdu. Buna rağmen biz herhangi bir sebebe sarılmayız. Şayet diğerlerini bırakıp belli bir sebebi seçersek, zarar verebilecek sebeplerden korunma ve Allah Teâlâ'nın iradesine uygun bir sebebi seçmemiz mümkün olabilir. Ancak O, bir şeyi diler ve onu yapar. Hüküm O'nun, emir O'nundur. O'na döndürüleceksiniz.⁵¹²

Taşköprizâde kötü havadan sakınmanın temelde iki sebebi olduğuna dikkat çeker. Ona göre kötü havadan sakınmak ya sadece hastalığa yol açan basit bir sebep olmasından ya da hastalığın sebep olduğu ölüme yol açtığı içindir. Şüphe yok ki ölümden korunmadaki nedensellik meselesi kesin olmayan vehmî bir durumdur. Çünkü hastalığın varlığı veya yokluğu, ölümün varlığı veya yokluğuyla doğru orantılı değildir. Malumdur ki hasta olan kişi genelde ölmez de iyileşir, hastanın ölümü nadir olur. O halde, risalenin başında, mevhum sebepler bölümünde

⁵¹¹ Taşköprizâde, *Şifâ*, s. 34.

⁵¹² Gazzâlî, *İhyâ*, 4/291.

belirtildiği gibi bu kişiye sebepleri terk etmesi ve tevekkül etmesi gerekir. İşte bu, hadislerde yasaklanan kaçışla kastedilen durumdur. Müslümanların ileri gelenlerinin yanı sıra avamının bile ölümden kurtulacağını düşünerek temiz havanın olduğu yere kaçmanın haram olduğundan şüphesi yoktur. Çünkü avam da alınan tedbirlerle ölüme engel olunamayacağını içten içe bilir. Buna rağmen böyle bir durumla karşılaştığında ölüm korkusuyla kötü havanın olduğu bölgeden derhal uzaklaşmaya meyleder. Çünkü o ölümden kaçış olmadığı kanısına aklî olarak değil de taklidî olarak varır.⁵¹³

Kötü, kirli havalardan korunmanın hastalığa karşı basit bir sebep olmasına gelince bu vehmî değil maznun sebeplere dendir. Çünkü vebanın olduğu yerde bulunan bir kişinin hasta olmaması az olur ancak orada bulunmayanların hasta olması nadirattandır. Böyle olunca kirli havadan sakınmak tıbbî ilaç kullanmak gibi olur. Risalenin ilk kısmında geçtiği üzere, tıbbî tedavi hususunda tevekkül etmek azimet, tıbbî tedaviyi uygulamak ise ruhsattır. Müellif bu mesele hakkındaki görüşünü şöyle özetler; kirli hava sebebiyle ortaya çıkan vebanın olduğu yerden çıkıp, temiz hava yoluyla tedavi, her ne kadar terki azimet olsa da ruhsattır.

Taşköprîzâde Hz. Peygamber'in çıkışı yasaklamasının hikmetini şöyle izah eder; bu yasaklama o bölgeden çıkışın haram olmasından değil aksine ya şefkatten ya da itikat bozukluğu sebebiyle kaçmayı zorunlu gören kişilerin itikadını korumakla alakalı olabilir. Bazıları yasaklamanın sebebinin sadece biri değil her iki görüşü de kapsadığını düşünmektedir.

Müellif nehyin şefkat sebebiyle olduğu görüşünü iki yönden ele alır. İlki tıbbîdir. Kaçış sebebiyle kaçınılmaz olan, hareket etmektir. Bu kaçış genelde hareket etmenin getirdiği hararet ve yorgunluğu karıştırmaya/cem etmeye sebep olur. Böylece kirli havadan kaynaklanan enfeksiyona zemin hazırlanır. Bu sebeple denmiştir ki; veba ortaya çıktığı zaman sakın olup heyecana kapılmamak gerekir ki bedendeki fazla rutubet bedenden çıksın. Bu durumdaki kişi yemeği azaltmalı ve hareket etmek, banyo gibi zaruri ihtiyaçlar haricinde bedeni için kuru şeylere yönelmelidir. Şöyle de denmiştir; bazen de salgın hastalığın meydana çıktığı yerde bulunanlarla, ortak alanların paylaşılması sebebiyle de hastalık bulaşabilir. Hatta

⁵¹³ Taşköprîzâde, *Şifâ*, s. 35.

bazıları tâûna yakalanan kişinin tasarrufları marazu'l-mevtin tasarrufları gibidir demişlerdir. Aslında vebanın olduğu yerden çıkmanın hiçbir faydası yoktur aksine vebadan kaynaklanan sıkıntılara birde seferin sıkıntıları eklenir, ıstırapı ikiye katlanır, zararı da artar. Böylece bu sıkıntıdan kurtulma ümidiyle yollara düşen kişi her yolda helâk olur, her dar boğazda perişanlığı daha da artar. Bu yüzden denmiştir ki; vebadan kaçan kimse yoktur ki selamet bulsun.⁵¹⁴

İkincisi şer'îdir. Zorunlu görülen iki durum sebebiyle hastalığın zuhur ettiği yerden çıkmaya cevaz verilmemiş olmasıdır. İlki; hastaların ihmal edilmesi ve ölümlerin ulu orta bırakılmasıdır. İşlerini yapacak, ölenlerin namazlarını kılacak kimsenin olmamasıdır. İkincisi; muhtaç durumda olanların zor durumda kalmasıdır. Şehrin ana unsuru, zayıfların yardımcısı olan varlıklı kişilerin şehirde olmaması durumudur. Oysa ki Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.⁵¹⁵

Nehyin, aslî usûl olan itikadı korumak için olduğu görüşüne gelince; bu görüş, haram olan kaçış ile alakalıdır. Bazısı bu durumdaki kişinin küfre düşeceği görüşüne meyiletmiştir. Çünkü onlara göre bu alelacele kaçış, kişinin Fâil-i Muhtâr'ı unuttuğunun alametidir. İbn Mesud'un dediği gibi "Tâûn, kaçan için de kalan için de fitnedir. Kaçan, kaçtım da kurtuldum der. Kalan ise kaldım bu yüzden öldüm der."⁵¹⁶ İmam Mâlik'e de cüzzamliya bakmanın keraheti sorulduğunda; "Bunun mekruh oluşuyla ilgili bir şey duymadım. Bu konuyla ilgili bir yasaklama da bilmiyorum ancak kişinin benim başıma da gelir korkusuyla korkup kaçması müstesna." şeklinde cevap verir.⁵¹⁷ Bu misalde de asıl fâil, bütün sebeplerin asıl sebebi olan unutulmaktan sonra bu tarz davranışların bir zararı olmadığı vurgusu vardır. Aynı vurgu Hz. Peygamber'in veba hakkındaki konunun merkezinde olan hadisinde de vardır. "Bir yerde veba çıktığını duyarsanız oraya girmeyin, sizin bulunduğunuz yerde çıkarsa oradan kaçarak çıkmayın." Âlimlerden bazıları bu hadisin kaçma

⁵¹⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/432.

⁵¹⁵ Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

⁵¹⁶ Taşköprizâde, *Şifa*, s. 36; Ebü'l-Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, I-VII, (thk. Muhyiddin Dîb Müstû, Ahmed Muhammed es-Seyyid, Yûsuf Ali Büdeyvî, Mahmûd İbrâhîm Bezzâl), Dımaşk/Beyrut: Daru İbn Kesir, 1996, 5/614; Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, 1/145.

⁵¹⁷ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/614.

şeklinde olmadan ve başıma gelecek olan yine başıma gelecektir diye inanarak oradan çıkmanın caiz olduğuna delil olduğunu söylemiştir. Tâûn olan yere giren kişinin, benim bu girişim Allah'ın kaderinde olmayanı benim başıma getirecek değildir diye inanarak girmesi durumunda onun için verilecek hüküm de aynı itikatla çıkanın hükmü gibidir. Yani bu inanışla girmek de çıkmak da mübah olur. “De ki: “Eğer ölümden yahut öldürülmekten kaçırıyorsanız bilin ki, kaçmak size fayda vermeyecektir.”⁵¹⁸ Bu âyet aradaki fark üzere bina edilmiştir. Yani ölüme ya da öldürülmeye karşı verdiğiniz mücadele sizi ölümden uzaklaştırmaz. Ölüme karşı yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Bununla beraber âyet, kaçmanın ölümün dışındaki şeylere de hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez. Sünnette bize gelen kaçma yasağı da bu şekilde değerlendirilir.

Tahâvî'nin (ö. 321/933) konuyla ilgili olarak şöyle söylediği nakledilir; insan şöyle bir düşünceye kapılsa “Falan tâûn olan yere girerse o da tâûna yakalanır, yakalandı da. Şayet çıkarsa kurtulur, falan kurtuldu da.” bu düşünce sebebiyle itikadını korumak için o kişi ne çıkar ne de girer. Ancak bilirse ki her şey Allah'ın kaderiyedir, O'nun yazdığı dışında kimseye hiçbir şey isabet etmez. Bu kişinin girmesinde de çıkmasında da bir sakınca yoktur.⁵¹⁹ İmam Mâlik de kendine sorulan “Ölüm ve hastalıkların olduğu yerden çıkmakta bir kerahet var mıdır?” sorusuna “Orada kalmakta da oradan çıkmakta da bir sakınca görmüyorum.” cevabını verir.⁵²⁰

Şeyhlerden biri Hz. Peygamberin bu husustaki yasaklamalarını şöyle değerlendirir; tâûn bir azap olduğundan Hz. Peygamber tâûn olan yere girmeyi hiç düşünmedi. Semud kavminin şehri olan Hicr'e ulaştıklarında ashabını azaba uğramış bu topluluğun bölgesine girmekten men etti.⁵²¹ Böyle olunca ümmetini tâûn olan yere girmekten men etmesi evleviyet olur. Oradan çıkma yasağına gelince orada da başına gelene teslim olma vardır. İmam Hatabî de bunun benzerini söylemiştir; “Hz. Peygamber'in girmeyin emri tedbir alma gerekliliğini ortaya koyarken, kendini telef etme riskinden de men eder. Çıkmayın emri de tevekkül ve kadere teslimiyeti ortaya

⁵¹⁸ Ahzab, 16.

⁵¹⁹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, Muhammed Abdulaziz, Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1997, s. 547.

⁵²⁰ Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/614.

⁵²¹ Buhârî, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 15/2; Müslim, “Zühd”, 1.

koyar. Bu iki emirden biri tedip ve talim diğeri Allah'a ısmarlama ve teslimiyet ifade eder.⁵²²

Taşköprîzâde bu konuyu sonuca ulaştırma sadedinde bu kadarla iktifa eder ve son olarak mükellefin fiillerini, tâûn olan yerden çıkma-çıkma ve girme-girmeme üzerinden ihtiyarî ve gayri ihtiyarî fiiller olarak değerlendirir. Ona göre mükellefin iki hali vardır. Biri kendi ihtiyarı olmadan meydana gelen açlık, kaçınılmaz uyku gibi durumlar, diğeri ise okuma, yazma, hareket etme gibi kendi ihtiyarıyla yaptığı şeylerdir. Allah Teâlâ lütfu ve keremiyle ilk kısımdan bizi sorumlu tutmadı ve bu fiillerimizi şer'î ahkâmın dışında bıraktı. Hz. Peygamber de sadece ihtiyarî fiillerimizin hükümlerini açıklamak için gönderildi. Bu yüzden zikri geçen hadiste çıkmamanın ve girmemenin hükmünü açıklamadı. Çünkü bu ikisi tâûn hastalığı ortaya çıkmadan önce de sonra da süregelen durumlardır. Bu yüzden kendi ihtiyarî fiilleri olduğu için dinî açıdan girme ve çıkma fiillerinde hataya düşme ihtimali de göz önüne alınarak, sadece giren ve çıkanın hükmü açıklandı.

O, bundan sonra doğal olarak zihne hücum eden bir itirazı da kendine soru olarak yöneltir. Şöyle ki çıkmayı tercih etmek, çıkan kişide ikamet devamlılığını yok eden bir sebeptir. Böylece girmeme ve çıkmama fiilleri de bu vesileyle kulun kudreti altına girmiş olur. Çünkü kulun tercih etmiş olduğu bir fiilin zıddının yokluğu, yok olan fiilin zıddının devamlılığının sebebi olur. Yani kul çıkmayı tercih edince dolayısıyla kalmamayı da tercih etmiş olur ya da şöyle de denebilir tercih edilen çıkma fiilinin zıddı olan çıkmamanın yokluğu aslında kalmaya devam etmek demek olur ve bu ihtiyarî bir tercih olur. Müellif bu mukadder soruyu şöyle cevaplandırır; bir fiilin yokluğu özellikle gayri ihtiyarî durumlardaki yokluk kişiyi tercih eden durumuna koymaz. Çünkü bunda bir kudret ortaya koymak yoktur, tamamen yokluktur. Bu da kişinin kudreti altına girmez bilakis kişi kudretini sarf ettiği şeyin sorumluluğu altındadır.

Bu bölümün neticesi, verilen cevabın özü ve özeti şudur ki tâûn olan yerden kaçmak (fırar etmek) haram, oradan çıkmak ise ruhsattır. *Kaçmanın* ölümden kurtulacağı inancıyla bölgeyi terk etmek, *çıkmanın* ise ölümün de hastalığa yakalanmanın da Allah tarafından olduğunu bilerek o bölgeden ayrılmak olduğuna

⁵²² Taşköprîzâde, *Şifa*, s. 37-38; Ebû Said el-Hadimi, *Berikatü Mahmudiyye fi şerhi tarikati Muhammediyye*, I-IV, Matbaatü'l Halebi, h. 1348, 4/120.

daha önce değinilmişti. Ancak ıkmanın da itikadı muhafaza, hastaların za'y olmasına sebep olmamak, ölenlerin hukukunu ihlal etmemek, orada kalanlara yardımcı olanların bölgeyi tamamen terk etmemesi gibi çok az kişinin g yetirebileceği zor şartları vardır.⁵²³



⁵²³ Taşköprizade, *şifa*, s. 38-39.

SONUÇ

Her davranış ve düşünce ya bilinçli bir inancın sonucu olmaktan ya da bir inanca dönüşmekten vareste değildir. Bulaşıcılık kavramının, tıbbî bir terim olarak kabul edilse de temelde inanan kişinin sağlığından çok imanını ilgilendiren bir konumda olduğunu çalışmamız esnasında müşahede etme imkânı bulduk. Taşköprîzâde'nin de mensubu olduğu Ehl-i Sünnet âlimlerine göre nedensellik meselesinde Fâil-i Muhtâr, asıl sebep olan Allah Teâlâ merkezî bir konumdadır. Bu temel/genel kabul imtihanın bir gereği olarak günlük hayatın içinde bir sır gibi gizemini korumaktadır. Bu gizem günlük konuşma dilimizde de sürüp gitmektedir. Çünkü konuşurken kullandığımız dil, fâil tespitinde her zaman görüneni esas almaktadır. “Okula gittim.” “Kazaya sebep oldu.” “Hastalık ona da bulaştı.” “Bu ilaç sana iyi geldi.” şeklinde cümleler kurulduğunda hiçbir inananın bu sözleri yadsımadığını görmekteyiz. Çünkü bu konuşma şekli, kullanım açısından daha pratik olmakla birlikte bu şekilde konuşmanın kişide sorumluluk bilincini canlı tutan bir işleve sahip olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak bazı çevrelerce görmediğine inanmamanın “bilimsellik” olarak lanse edildiği günümüzde Fâil-i Muhtâr'ı hatırlatmak ve zihinlerde canlı tutmak risalenin kaleme alındığı asırlarda olduğu kadar belki daha da önemlidir. Bu yüzden kullandığımız akıllı cihazlarda, arka planda çalışan ve durdurulması halinde birçok temel fonksiyonu sekteye uğratan yazılımların her daim aktif halde tutulduğu gibi inanan kişinin de kullandığı günlük dile rağmen itikadî açıdan sekteye uğramamak için arka planda yani zihin ve gönül dünyasında Hz. İbrahim'in şu sözlerini her zaman canlı tutması gerektiği kanaatindeyiz: “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir. Canımı alacak olan, sonra beni yeniden diriltecek olandır. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O'dur.”⁵²⁴

⁵²⁴ Şuara, 78-82.

Sadece gördüğüyle yetinmenin sebep olduğu handikaplardan biri olarak bulaşıcı hastalıkların ortaya çıkışında ve tedavisinde manevî sebepleri ve tedavi yöntemlerini hiçe saymak hatta hurafe olarak yaftalamak sayılabilir. İşte bu noktada salgın hastalıklar kelam ilminin de konusu olmaktadır. Çünkü bu bakış açısının temelinde yatan sebeplerden birinin de Fâil-i Muhtâr'ın asıl sebep olduğunu unutmak ya da hiç kabul etmemek olduğu söylenebilir.

Fâil-i Muhtâr itikadımızı aleyhine kullanan zihin ise büyük kalabalıkları etkisi altına alan salgın hastalık vb. olayları saf kötülük olarak görüp bu olayların iyi olan bir yaratıcı fikriyle bağdaşmayacağı kanaatine varabilmektedir. Bu kanaate göre şayet bir yaratıcı varsa o yaratıcı, bu zihnin “iyilik” kriterlerine göre hareket etmek durumundadır. Aksi halde iyi bir yaratıcıdan bahsetmek mümkün olmaz. Buradaki temel problemin kötülük gibi görünen şeyler karşısında beklenen duruşu sergileyenlere vaat edilen cennetin, sadece var olmak/yaratılmış olmak sebebiyle bu dünyadayken hak edilmiş olduğunun düşünülmesi ve bu yönde bir beklentiye girilmesi olduğu kanaatindeyiz.

İnsan, takatini aşan durumlarda duaya sarılmak ve kudret sahibi yüce bir varlığa sığınmak hususunda genel itibariyle benzer tutumlar içine girmektedir. Bu durum *uçaktaki ateist* şeklinde deyimleşerek inanan-inanmayan herkesi *insan olma* paydasında birleştirmektedir. Dolayısıyla ibadet konumunda olan duayı insanî bir refleks olarak görmek de yanlış olmasa gerektir. Aynı şekilde meşruiyetinde herhangi bir tartışma olmayan duaya kıyasla rukye, muska, nüşre ve vefk gibi uygulamaların da bazı şartlarla şifa için kullanılması meşru kabul edilebilir. Şirk unsuru barındırmaması, Kur'ân-ı Kerîm, esmâ-i hüsnâ ve nakledilmiş dualardan olması, istismara sebep olabilecek koşulların bertaraf edilmesi, şifanın ancak Allah Teâlâ'dan olduğu inancının taşınması bu şartlar arasında sayılabilir. Ayrıca bu konular üzerine kelam yöntemiyle yapılan çalışmaların azlığını çalışmamız esnasında müşahede etme imkânı bulduk. Bu alanda daha derinlikli çalışmaların yapılmasının hem kelam alanı hem de topluma yansıtacak sonuçları açısından kıymeti haiz olacağı söylenebilir.

Kader değişmeyecek, ecel ertelenmeyecekse şifa için dua etmenin nasıl bir faydası olacağı sorusu İslâm âlimleri tarafından cevaplanmaya değer görülmüş ve “kader tüm fiilleri kapsadığına göre dua da kader cümlesindedir” şeklinde

özetlenecek bir cevap verilmiştir. Üstelik ezelde duaya bağlı olarak takdir edilmiş şeyler yine dua ile hâsıl olacaktır. Ayrıca duada kalp huzurunu elde etmek ve Allah'a muhtaç olduğunun idrakinde olmak gibi birçok fayda da vardır. Bu kapsamda “kaderin olaylara göre önceliği varsa Allah’ın da kaza ve kadere önceliğinin olduğu” tespitinin önemli bir konumda olduğunu söylemek de mümkün gözükmektedir.

Tevekkülde işini Allah’a ısmarlama manası ortak kabul görmüşken “Tesebbüb tevekküle aykırı mıdır?” sorusu tartışma konusu olmuştur. Tevekkül, rızık ve tedavi konularında farklı değerlendirmelere tabi tutulmuş, herkesi kapsayan genel bir hüküm yerine kişilerin durumları dikkate alınarak farklı hükümler verilmiştir. Rızık hususunda avam ve sülûke yeni başlayanların sebeplerle iş görmesi vacipken, orta seviyede olanlar için tevekkülün daha faziletli olduğu, insan-ı kâmil için ise tevekkül ve tesebbüb arasında bir fark olmadığı, tedavi hususunda ise maznun sebepler söz konusu olduğunda tevekkülün azimet, mevhum sebeplerde ise tevekkülün vacip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna rağmen tevekkül tembellik, kadere iman ise miskinlik olarak görülebilmektedir. Bu anlayış ne kadar hatalıysa bu yanlış anlayışın tenkidinden sıyrılmak için İslâm’ın en temel iki kavramını terk etmenin de o kadar hatalı olduğu söylenebilir.

Salgın hastalık zamanlarında uygulanan izolasyon, karantina kısıtlamaları hastalığı kontrol altında tutma amacı gütmektedir. Tâûn hastalığının olduğu yerden çıkmama, hastalığın olduğu bölgeye girmeme emrini içeren Hz. Peygamber’in hadisi karantina uygulamasına delil olarak gösterilse de Taşköprüzâde bu hadisi farklı yönlerden ele alır ve başta itikadî olmak üzere herkesin güç yetiremeyeceği birtakım şartları yerine getirenlerin karantinada kalmasını dinî bir vecibe olarak zorunlu görmez. Salgın hastalık olan yerden kaçmakla, çıkmak arasında fark gözetem müellifimize göre ölümden kurtulabileceğini düşünerek bölgeden kaçmak haram, Allah’ın takdirine boyun eğerek ve tedavi konumunda görerek çıkmak ise ruhsattır.

Sonuç olarak Şifa Risalesi özelinde salgın hastalıklar karşısında imanlı kişinin nasıl bir itikadî duruş içinde olması gerektiğini tevekkül ve tedbir kavramları üzerinden farklı ilmî disiplinlere temas ederek değerlendirilmeye çalıştık. Ayrıca farklı ilim dallarının bir yandan birbirini beslerken temelde itikadî muhafaza gibi bir misyonu yerine getirdiğini çalışmamız esnasında müşahede etme imkânı bulduk. Çalışmamızda her daim yapılan Fâil-i Muhtâr vurgusunun da bu müşahedemizi

destekler mahiyette olduğu söylenebilir. Benzer şekilde kelimelerin de dışarıdan gelen fikrî ve itikadî taarruz ve itirazlara cevap vermenin yanında aslî misyonunun inanan kişinin zihin ve inanç dünyasını şekillendirmek, ifrat ve tefritten uzak, sırat-ı müstakîm üzere bulunmasını sağlamak olduğunu söylemek de mümkün gözükmektedir.



KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, (thk. Abdulhamid b. Ahmed), I-II, Dâru'l Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z zühd*, (nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin), Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1999.
- Ali b. Bâlî, *el-Ikdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzîli'r-Rûm*, (haz. Suat Donuk, ed. Muhammet Hekimoğlu), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Arıcı, Mustakim, "İslâm Coğrafyasında Salgınlar Tarihinin Sessiz Kaynakları: Taun/Veba Risaleleri Literatürü", *Nazariyat* 7/1 (Nisan 2021): 93-148.
- Arslan, Hulusi, "Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife*, Sayı 2, (2002), s. 19-34.
- Atmaca, Veli, "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, s. 35-53.
- Aynî, Ebü Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed, *El'binaye Şerhu'l Hidaye*, (thk. Eymen Sâlih Şa'ban,) XII, Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2000.
- Bayraktar, Fatma, *Dua-Kader İlişkisi*, Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Delailu'n Nübüvve*, I-VII, (thk. Abdülmu'tî Kal'acî), Kâhire: Daru'l Kütübü'l İlmiyye–Daru'r Reyyan li't Tûras, 1988.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Şuabu'l İman*, (nşr. Ebü Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, (sad. Sâlih Sabri Yavuz–Faruk Sancar), İstanbul: Semerkand, 2005.
- Birgivî, Mehmed Efendi, *et-Tarîkakü'l-Muhammediyye*, (thk. Muhammed Rahmetullah Hafız en-Nedvî), Dımaşk, 2011.

- Bistâmî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Hurûfi, *Şemsü'l-âfâk fî 'ilmi'l-hurûf ve'l-evfâk* (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 527).
- Bozhüyük, Mehmet Emin, "Huruf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, 18/397-401.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahihu'l-Buhârî*, (thk. Mustafa Dîb el-Buga), 4. bs., I-VI, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: el-Yemâme, 1990.
- Bûnî, Ahmed b. Ali, *Şems'ul mearifi'l kübra (Büyük Bilgiler Güneşi)*, (çev. Selahattin Alpay), I-IV, İstanbul: Sedef Yayınevi, 1979.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l Beyan*, I-X, Beyrut: Daru'l Fikr, ts.
- Cevziyye, Şemsü'ddin ibnü'l Kayyım, *ed'Dau ve'd Devau*, Mağrib: Daru'l Marife, 1997.
- Chopan, P& Master, *Din Felsefesi Klasik ve Güncel Meseleler*, 2. bs, (çev. Aydın Çavdar), Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Cilacı, Osman, "Dua", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, 9/529-530.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l İlmiyye, 1983.
- Cürcani, Yahya b. el-Hüseyin b. İsmail el-Haseni eş-Şeceri, *Emali*, I-II, (trp. Muhyiddin Muhammed b. Ahmed el-Kuraşi), Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.
- Çelebi, İlyas, "Rukye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, 35/219-222.
- , "Vefk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, 42/605-607.
- , "Rüya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, 35/306-309.
- Deylemî, Ebû Şuca', *El'firdevs Bime'suri'l Kitab*, I-V, Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1986.
- Dölek, Âdem, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 107-118.
- Duman, Ali, "Taşköprizâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtu'l-`ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh ile İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, (thk. Muhammed Avvâme), I-V, Cidde: Dâru'l- Kable li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam, *Garibu'l-Hadis*, Osmaniye-Haydarabad: Matbaatu Dairatü'l-Maârifî'l, 1964.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Dinin İnanç İlkeleri (El-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne)*, (trc. Mustafa Çevik), Ankara: İlahiyat (Araştırma-İnceleme 46), 2005.
- Fakhry, Majid, "Ahlaki Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eşarîler", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Samsun O. M. Ü. İ. F. D.*, Sayı 9, (1997).
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kâhire: Daru'l Marife, h. 1332.
- Gazzâlî, Muhammed, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis*, Kâhire 1989.
- Gölcük, Şerafettin, "Rızık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, 35/73-74.
- Hadimî, Ebü Said, *Berikatü Mahmudiyye fi şerhi tarikati Muhammediyye*, I-IV, Matbaatü'l Halebi, h. 1348.
- Herevî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Fıkhî Ekber Şerhi*, (trc. Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, I-X, (thk. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kâhire: Mektebetü'l Kudsi, 1994.
- Hüseynî, es-Seyyid Süleyman, *Havâs-ul Kur'ân Kenz-ul Havâs*, (sad. Mustafa Varlı), İstanbul: Esmâ Yayınları, ts.
- Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu İbn Battal ala Sahîhi'l-Buhârî*, (thk. Abdülkadir Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (thk. Kemal Yusuf el-Hut), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Daru'l-Marife, h. 1379.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), I-III, Kâhire h. 1401.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Miftahu dari's-saade ve menşuri velayeti'l-ilm ve'l-irade*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (trc. Adnan Demircan) 2. bs., I-XI, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbnu'l Hatib, Muhammed b. Kasım Muhyiddin, *Ravzu'l-ahyâri'l-müntehab min Rebî'i'l-ibrâr*, Haleb: Daru'l Kalemî'l Arabî, h. 1423.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî. *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhi Sahihi't-Tirmizî*. (nşr. Cemal Maraşlı), Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Camiu'l-usul li-ehadisi'r-resul*, I-XII, (thk. Abdülkâdir el-Arnaût (12 cilde tamamlayan; Beşir Uyun)), Daru'l Fikr, 1969-72.
- , *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer* (nşr. Tahir Ahmed ez-Zavi-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Beyrut: el-Mektebetü'l İlmiyye, 1979.
- İbnü's Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, (thk. Ebû Muhammed Abdurrahman Kevser el-Ber'î), Cidde/Beyrut: Daru'l Kibleti li's Sekafeti'l İslâmiyyeti ve Müessesetu Ulumi'l Kur'ân, 1998.
- İpşirli, Mehmet, "Bir İstanbul Kadısının ve Âliminin Kendi Kaleminden Biyografisi: Taşköprizâde İsameddin Ahmed Efendi", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Eğitim, Bilim ve Teknoloji*, Cilt 9, 2015, s. 79-81.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Hilyetü'l Evliya ve Tabakatü'l Asfiya*, I-X, Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, h. 1409.
- , *Mevsûatu't-tıbbî'n-nebevî*, (thk. Mustafa Hızır Dönmez), Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ'*, I-II, Beyrut: Şeriketü Daru'l Erkam b. Ebi'l Erkam, h. 1420.
- , *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (nşr. Tâhâ Hüseyin-İbrâhim Medkûr vd.), I-XX, Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, ts.
- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I-II, (trc. İlyas Çelebi), İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- , *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire 1988.
- Kalgı, Mehmet Emin, “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dinî Başa Çıkma”, *Marife*, 21/1, Yaz 2021, s. 131-150.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünenu İbn Mace*, (thk. Halil Me'mun Şîha), I-III, Beyrut: Dâru'l- Marife, 1996.
- Kesgin, Sâlih, “‘(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur’ Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, Cilt 13, Sayı: 26, s.83-120.
- Kılavuz, Ahmed Saim, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 8/8-10.
- Koushki, Melvin, “Taşkoprîzâde’de Vebayı Önleme ve Tedavi Etmenin (Okült) Bilimi Üzerine”, *Nazariyat* 6/2 (Ekim 2020): 129-162.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur’ân ve'l-Mübeyyinu limâ Tedammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, I-XX (trc. M. Beşir Eryarsor), İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, I-VII, (thk. Muhyiddin Dîb Müstû-Ahmed Muhammed es-Seyyid-Yûsuf Ali Büdeyvî-Mahmûd İbrâhîm Bezzâl), Dimaşk/Beyrut: Daru İbn Kesir, 1996.
- Kurtubî, İbn Abdülber Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstizkar*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Risale-i Kuşeyri*, (trc. Ali Arslan), İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, 7/450-455.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed er-Râmînî, *Adabu's Şeriyye*, I-III, Âlimü'l Kütüb, ts.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta*, (tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki), Beyrut-Lübnan: Daru İhya'ut Tûrasi'l Arabi, 1975.
- , *Muvatta*, (çev. Ahmet M. Büyükçınar-Vecdi Akyüz vd.), İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilatu'l-Kur'ân Tercümesi*, I-XVII (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsiru'l Maverdi/en-Nuket ve'l uyun*, (thk. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), I-VI, Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1992.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Acemî, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, I-II, (thk. Asım İbrahim el-Keyyali), Beyrut/Lübnan: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2005.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-X, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Beyrut: Dârü'l Fikr, 1991.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I-V, (nşr. Mahmûd Ebû Dakîka), Kâhire: Matbaatu'l Halebi, h. 1356/1937.
- Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, (çev. İsa Doğan) İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), I-V, Kâhire: Dâru İhyâi'l Kütübî'l Arabiyye, 1955-1956.
- Müttakî, Alâeddin Ali el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (nşr. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekkâ), I-XVI, Beyrut: Müessetü'r Risale 1979-1985.
- Nefzî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *el-Câmi' fî's-sünen ve'l-âdâb ve'l-megâzî ve't-târîh*, 2. bs., (thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân-Osman Bittîh), Beyrut: Müessetü'r Risale, 1983.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'l-Kübrâ (Sünen-i Nesâî)*, (thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Nisaburi, Ebû Abdillâh el'Hakim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1990.
- Özcan, Abdulkadir, "eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 38/485-486.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kâhire 1963.

Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Muhassal*, (thk. Hüseyin Atay), Kâhire 1991.

, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîrü'l-kebîr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), I-XXXII, Kâhire: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, 1934-62.

, *Tefsiri Kebir, Mefatihü'l Gayb*, (trc. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci vd.), İstanbul: Huzur Yayınevi, (I-XXIII), 2002.

Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire 1959.

Sa'lebi, Muhammed b. İbrahim, *el-Keşfu ve'l Beyan an Tefsiri'l Kur'ân*, XII, (thk. Ebû Muhammed b. Aşur), Beyrut-Lübnan: Daru İhyâi't Tûrâsi'l Arabi, 2002.

Sâbunî, Nureddin, *el-Bidaye fî Usuli'd-din Tercümesi (Maturidiyye Akaidi)*, (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.

Samirî, Sehl b. Şakir el-Haraiti, *İltilalu'l Kulub*, (thk. Hamdi Demirtaş), Mekke: Mektebetü Nizar, 2000.

San'anî, Abdurrezzak, *Musannef*, (thk. Araştırma ve Bilgi Teknolojileri Merkezi), X, Daru't Te'sil, 2013.

Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l Kur'ân*, I-VI, (thk. Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad: Daru'l Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Bahru'l ulum*, I-III, Daru'l Kütübi'l Mısriyye, ts.

, *Tenbihu'l Ğafilin*, (thk. Es-Seyyid el-Arabi), Kâhire: Müessetü'l İhram, 1998.

Sindî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî, *Haşiyetü alâ Müsnedi Ahmed*, b.y. Dâru'l-Me'sûr, ts.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, (thk. Abdülfettâh M. el-Hulv-Mahmûd M. et-Tanâhî), I-X, Kâhire: Hicr lit-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1992.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *el-Havî li'l-fetâvâ*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

, *el-Camiu's Sağir*, Riyad, 1988.

Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, (thk. Alfred Gaülasme), London 1934.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad, *el-Kesb*, (thk. Süheyl Züker, nşr. Abdulhadi Hursuni), Dimeşk, 1400.
- T.C. Sağlık Bakanlığı, Sağlık Eğitimi Genel Müdürlüğü, Eğitimciler İçin Eğitim Rehberi, *Bulaşıcı Hastalıklar ve Korunma Modülleri*, Ankara, 2008.
- Taberi, Ebû Cafer ibni Cerir, *Tefsiru't Taberi Camiu'l Beyan An Te'vili Ayi'l Kur'ân*, I-X, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), ed'Daru Hicr, 2001.
- Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, (thk. Muhammed Zühri en-Neccar-Muhammed Seyyid Cad el-Hak), Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, (thk. Muhammed Abdulaziz), Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1997.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- , *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, I-III, Beyrut-Lübnan: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1985.
- , *Risâletü's-şifâ' fî edvâ'i'l-vebâ*, Kâhire: Dominik Doğu Araştırmaları Enstitüsü, env. no: 12790, ts.
- Tebrizî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatib Veliyyüddin, *Mişkatü'l Mesabih*, I-III, (thk. Muhammed Nariruddin Albani), Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmi, 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Açıklamalı Şerhu'l-Akâid Tercümesi*, (trc. Talha Hakan Alp), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünenü Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)*, (thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf), I-VI, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Topal, Ahmet, "Arap Edebiyatı Otobiyografi Yazın Geleneği: Taşköprüzâde Örneği", *Universal Journal of Theology*, 6/1, Haziran 2021, s. 183-205.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i hüsnâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, 11/404-418.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İsam Yayınları, (4. Basım), 2015.

- Übbî, Muhammed b. Halife el-Vaştani, *İkmâlu İkmâli'l-mu'lim bi şerhi Sahihi Müslim*, Beyrut 1994.
- Varlık, Nükhet, “Tâûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, 40/175-177.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 2011, 40/151-152.
- , “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, 24/58-63.
- Yerinde, Âdem, “Şifa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, 39/129-131.
- Yurdağür, Metin, “Cefr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, 7/215-218.
- Yüksel, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Erzurum AT. Ü. İ. F. D*, Sayı 8, (1988), s. 43-76.
- Zahir, İhsan İlahi el-Pakistani, *Dirasatü fi't Tasavvuf*, Kâhire-Mısır: Daru'l İmami'l Müceddid, 2005.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Cârûllah Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Faik fi garibi'l-hadis*, Lübnan: Daru'l- marife, ts.
- , *El-Keşşâf an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-VI (trc. Muhammed Coşkun-Ömer Çelik vd.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), I-IV, Beyrut: Daru İhya'u'l Kütübi'l Arabiyye, 1957.
- <https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66478/karantina.html> (erişim tarihi: 22.07.2023)
- <https://ebûbekirsifil.com/okuyucu-sorulari/cuzzamlidan-kacmak-2/> (erişim tarihi: 12.03.2023).
- <https://hsgm.saglik.gov.tr/dosya/mevzuat/genelge/Bulasici-Hastaliklar-ile-Mucadele-Rehberi-Genelgesi-2017-11.pdf> (erişim tarihi: 07.03.2023).
- [https://tr.wikipedia.org/wiki/Kânun_\(ay_adı\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Kânun_(ay_adı)) (erişim tarihi: 23.04.2023)
- <https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/cuzzam/> (erişim tarihi: 11.03.2023).
- <https://www.acibadem.com.tr/ilgi-alani/cuzzam/#nedenleri> (erişim tarihi: 11.03.2023).
- <https://www.seyahatsagligi.gov.tr/site/HastalikDetay/Veba> (erişim tarihi: 16.03.2023).