

TIBB-I NEBEVÎ RİVÂYETLERİ HAKKINDA BAZI YAKLAŞIMLAR (SÛFİLER VE ŞİA ÖZELİNDE)*

VELİ ABA
DOÇ. DR.

K. MARAŞ SÛTÇÜ İMAM Ü. İLAHİYAT F.



ÖZET

İnsanoğlunun ortak ürünü kabul edilen tıp ilmine İslâm medeniyetinin sağladığı büyük katkı inkâr edilemez. Hz. Peygamber'in de birtakım tıbbî uygulamaları İslâm'ın genelde bilime özelde tıbbıya verdiği önemi göstermektedir. Tarihî süreçte İslam'ın tıpla ilişkisinin en önemli yönlerinden biri kuşkusuz sağlıkla ilgili hadislerin/rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Bugüne kadar Tıbb-ı Nebevî kapsamında yapılan birçok farklı çalışmaya bakıldığında genellikle ya Tıbb-ı Nebevî'nin özel bir konusuna ya da tamamına yönelik olduğu görülmektedir. Bu noktada en önemli meselelerden biri Hz. Peygamber'in tıbbî uygulamalarını anlama ve yorumlamada bugünkü yorumlara tesir eden iki önemli ekol olan Sûfilerin ve Şia'nın Tıbb-ı Nebevî anlayışlarıdır. Elinizdeki çalışmada zikredilen bu iki grubun birbirine benzer yönleriyle, farklılıkları ele alınacaktır. Ayrıca Sünnî literatürde yer alan tıp içerikli rivayetlerin günümüzde anlaşılması ve yorumlanmasında söz konusu Sûfî ve Şii ekollerin etkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Sağlık, Tıp, Tıbb-ı Nebevî, Sûfî, Şia

SOME APPROACHES
ABOUT TIBB AN-NABAWI
ACCOUNTS (THE SUFIS
AND THE SHIA IN
PARTICULAR)

ABSTRACT

The contribution of Islamic civilization into the medicine, which is accepted as the common product of human beings, cannot be denied. Some of the medical practices of the Prophet Muhammad indicate the importance Islam attaches to science in general and to medicine in particular. One of the most important aspects of Islam's relation with medicine in the historical process is to be understood and expressed of the Hadith and accounts concerning health. When many different studies conducted within the scope of Tıbb al-Nabawi are examined, it is seen that their focuses are on either Tıbb an-Nabawi as a whole or a specific subject of it. One of the most important issues in this regard is the approaches of two considerable schools, namely Sufis and Shia, which affect current understandings and interpretations on the Prophet's medical practices. This study will examine the understandings of these schools comparatively. Also this paper aims to represent the effects of Sufis and Shia on the Sunni understanding of medical accounts.

Keywords: Hadith, Sunnah, Health, Medicine, Tıbb al-Nabawi, Sufi, Shia

* Bu makale, Veli ABA, *Tıbb-ı Nebevî -Kaynağı ve Bağlayıcılığı-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) adlı kitaptan üretilmiştir.

Tıbbı Genel Bakış

Tarih boyunca insanlığı meşgul eden, onu anlamaya ve sorgulamaya sevk eden meselelerden biri sağlık konusu olmuştur. Farklı çağlarda tıp alanıyla birlikte diğer birçok bilimsel alanda insan kendi bilgi, beceri, tecrübe ve duyularını kullanarak karşılaşmış olduğu sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Fakat karşılaşılan problemler ve üretilen bilgi ve değerlerde somut bilgi ve yöntemler yanında soyut, metafizik bilgi ve yöntemler de kullanılmıştır. Geriye doğru gidildiğinde tıp adına oraya konulan bilgi birikiminin sadece tek bir doğrusu ve yöntemi olmayacak kadar esnek ve karmaşık aynı zamanda tek bir millet ve medeniyete mâl edilemeyecek kadar ortak nitelikleri haiz olduğu görülecektir. Zira sadece tıp değil bilim adına ortaya konulan her şey, geçmişten günümüze kadar süzülüp gelen bilgi ve tecrübelerin sentezidir.

Tıp tarihinde, teorilerin sürekli bir şekilde birbirini takip ettiği görülür. Bununla birlikte sonrakilerin ortaya attığı bazı iddiaların, bir öncekinin farklı yanlarını kimi zaman tamamladığı kimi zaman karşı çıktığı veya devam ettirdiği, bilimin sürekliliği bakımından olağan bir durumdur. Bundan dolayı sadece geleneksel tıpta değil modern tıp biliminde de bugün geçerli olan bir teşhis ve tedavinin gelecekte yanlış kabul edilme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat aynı zamanda geçmişte yanlış kabul edilen herhangi bir teşhis ve tedavinin de bugün veya gelecekte doğru kabul edilebileceğini de unutmamak gerekir.

Kadim dönemlere dayanan tıbbi bilgileri içinde elbette insanlara rehber olarak gönderilen peygamberleri tıbbi uygulamaları da mevcuttur. Bu, bize peygamberlerin kimi zaman dini yöntemler kimi zaman beşeri bilgi ve tecrübelerle

karşılaştıkları sağlık sorunlarına çözümler ürettiğini göstermektedir. Hz. Muhammed (sav) de yaşadığı asrın imkânları ölçüsünde tıpla ilgili bilgi birikimine katkı sağlamıştır. Fakat zamanla İslâm medeniyetinin büyük katkılar sağladığı, Kur'ân'ın temel prensiplerine ve bilimsel tıp anlayışına mutabık birtakım tıbbî uygulamalar, farklı coğrafi ve kültürel etkenlerle, ayet ve hadisleri yanlış anlama ve yorumlama gibi nedenlerden dolayı aslından uzak bir mahiyette değerlendirilir olmuştur.

Zamanla yanlış anlaşılan, değişime uğrayan ya da bozulan anlama biçimi-ne karşılık, Hz. Peygamber'in tıp ile ilgili uygulama ve yöntemleri doğru ve isabetli olan tıbbî uygulamalar içerisinde uzun süre hatta günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Hz. Peygamberin tıbbî uygulamalarının nebevî, hangilerinin beşerî olduğu daima tartışma konusu olmuş, bu çerçevede iki farklı zıt görüş ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla onun, tıp ile ilgili uygulamalarını vahiyle irtibatlı görüp bağlayıcı olduğunu belirtenler ile beşerî bilgi ve tecrübelerin ürünü olduğunu iddia eden birbirine zıt kutup oluşmuştur. Buna ek olarak, bu iki zıt kutup arasında Hz. Peygamber'in bazı tıbbî uygulamalarını vahiy irtibatlı bazılarını da beşerî bilgi ve tecrübe kaynaklı olduğunu iddia edenler de vardır. Tıp ile ilgili rivayetlerin farklı anlaşılması ve yorumlanmasında en önemli unsurlardan biri kuşkusuz çeşitli mezhep, fırka ve ekollerin tarihi süreçte ilgili rivayetleri yorumlama biçimidir.

Tıp ile ilgili ilk eserlerden günümüze değin kaleme alınan bazı çalışmalara söz konusu rivayetler değişik bakış açılarıyla değerlendirilmiş ve birçok niteliksel kısımlara ayrılmışlardır. Fakat tıbbî bir rivayeti, muhtevasını esas alarak değişik nitelikler kapsamında tek bir bakış açısıyla tasnif etmenin imkânsızlığı ortadadır. Çünkü sadece sağlık konusunda değil, diğer rivayetlerde birçok farklı konu bulunabilir. Mesela namazla ilgili bir rivayette oruç ve hac gibi diğer ibadetlere yer verildiği tıp konusundaki bir hadiste manevî tıp ve bedensel tıp yer alabilir. Aynı zamanda bir hadiste bahsi geçen bir tedavi usûlü içerisinde genel nitelikte bir uygulama mevcutken bölgesel nitelikte bir tatbik söz konusu olabilir. Dolayısıyla bütün rivayetler için müstakil bir tasnif yapma imkânı yoktur. Fakat rivayetin barındırdığı anlamdan, usûlden yola çıkarak bir takım prensip ve ilkeler belirlenebilir.

Tasavvuf Tıp İlişkisi

Bütün ilimler değişik açılardan diğerleriyle bir ilişki içindedir. Bu ilişki birbirini tamamlar nitelikleri yanında kimi zaman da bazı farklılıklar ve zıtlıklarla kendini gösterir. Örneğin tasavvuf düşüncesinin, İslâmî bir ilim veya hayat tarzı olarak aynı kategoride bulunması bakımından tefsir,

hadis, kelim, fıkıh gibi dallarla yakın ilişkisi olduğu gibi, farklı bir kategori ve dal olması itibariyle tıp ile alakası mevcuttur. Söz konusu münasebeti, bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak araştırmamızın hacmini aşacaktır. Bu sebeple tasavvuf ve tıp hakkında mukaddime niteliğinde birtakım bilgiler verildikten sonra tıbbî uygulamalar hususunda hem uygulama hem teorik görüşleriyle -diğerlerine nazaran- ön planda olan sûfîlerin, hadis ve sünnet anlayışları, peygamberlik tasavvurları ve şerh metotları ayrı başlıklar altında ele alınacak, bu çerçevede sûfîlerin tıp ile ilgili rivayetlere bakış açıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sûfîlerin Hadis ve Sünnet Anlayışı

Dinî ilimlerle iştiğal eden ulemâ gibi ilk sûfîlerin de teorik ve pratik açıdan hadis ve sünnetle ilgilenmeleri tabii bir durumdur. Tasavvuf dâhil fıkıh, kelim, siyer gibi farklı dalların, kendi köklerini Kur'ân ve Sünnetle ilişkilendirmek suretiyle meşrulaştırma gayretleri bir gerçek olduğu kadar aynı zamanda doğaldır.^[1] Tasavvufî hayat ve düşüncenin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı hadistir. Hatta tasavvufun şekillenmesinde hadislerin ve diğer rivayetlerin, Kur'ân'dan geri kalmayacak şekilde önemli rol aldığı da söylenebilir.^[2] İlk sûfîlerin başta edep bölümleri olmak üzere sünnete bağlı oldukları^[3] hatta bütün öğretilerini Kitap ve Sünnete dayandırdıkları ileri sürülür.^[4]

Ehl-i tasavvufun, hadisle iştiğaline yer veren bir çalışmada ilk dönem sûfîleri arasında hadis ilmiyle ilgilenenlerin 160'dan fazla olduğu belirtilmektedir.^[5] Sûfîler rivayet ve dirâyet açısından hadis ilminin farklı alanlarıyla da meşgul olmuşlardır. Sûfî muhaddisler, hadis usûlü ve şerhleri, erbaûnlar, kitâb-ı zühd, ezkâr ve evrâd, terğîb ve terhîb konularında eserler de telif etmişlerdir.^[6]

Her ne kadar sûfîler sünnete bağlılıklarını bildirip genel olarak hadis rivayetine karşı çıkmasalar da buna muhaddis ve fakîhler kadar önem

[1] Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar, İstanbul, 2012, s. 79.

[2] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV., Ankara, 2000, s. 15.

[3] Şeker, Necmeddin, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, 2016, Ankara.

[4] Subkî, Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Takıyyuddîn, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (I-X), thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, 1413, byy.

[5] Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sufiler ve Sufi Muhaddisler (H. IV/M.X. Asır)*, Beyaz Kitapevi Yay., Ankara, 1971, s. 181, 182.

[6] Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sufiler ve Sufi Muhaddisler (H. IV/M.X. Asır)*, Beyaz Kitapevi Yay., Ankara, 1971; Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevînin Kırk Hadis Şerhi*, MÜİF Yay., İstanbul, 1990; Karahan, Abdulkadir, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, DİB Yay., Ankara, 1991.

verdikleri de söylenemez.^[7] Bütün bunlarla birlikte bazı sûfilerin hadis ilmine ve özellikle de rivayetine karşı oldukları da söylenmektedir. Sûfilerin bu şekildeki tavrı farklı sebeplerle gerekçelendirilmiştir. Tartışılabilir nitelikteki bu gerekçelerden bazıları; riyâ endişesi, kibre kapılma korkusu, nefse muhalefet etme düşüncesi, ibadet ve diğer dini vazifelere engel olma korkusu, dünyalık elde etme aracı olma ihtimali, hadis rivayetindeki aşırı şekilcilik, rivayetin taşıdığı sorumluluk, işi ehline bırakma arzusu şeklinde maddeleştirilmiştir.^[8]

Sûfilerin hadis ilmi konusunda tartışmalı birçok problemleri bulunmakla birlikte bunlardan birisi de zayıf ve mevzu hadisler karşısındaki tutumlarıdır. İlgili alanları gereği ahlak ve âdâb konularında tebliğ, irşad ve nasihat maksadıyla zayıf hadis kullanmaları normal karşılanırsa da bazı câhil sûfilerin uydurma hadislere rağbet etmeleri, bu tür rivayetleri kullananlara karşı mütesâhil olmaları ve özellikle bunları savundukları görüşlere gerekçe yapmaları onların en çok tenkit edilen yönlerindedir. Gerek cerh ve ta'dildeki tesâhülleri, gerek rivayetlerinde senet kullanmamaları gerekse mana ile rivayet yoluna sıkça başvurmaları onları uydurma hadis kullanma ortamına çekmiştir.^[9] Hadis rivayetiyle teknik konular yerine, onun amele intikaline önem veren sûfiler, âlimliğin şartını rivayet değil, riâyet olarak görmüşlerdir.^[10]

Sûfilerin zayıf hadis rivayet ettikleri hatta hadis uydurdıklarıyla ilgili bazı eleştiriler mevcuttur. Elbette ki, onların içine düşmüş olduğu bu durumun farklı sebepleri vardır. Sûfilerin insanları tasavvufa yönlendirme isteği ve tasavvufi hayatı câzip gösterme düşünceleri hadis uydurmalarının sebepleri arasında gösterilmektedir. Bu tür rivayetler insanları, tasavvufa teşvik ederken fıkah ve kelâm ilimleriyle bunların mensuplarını yermektedir.^[11]

Sûfilerin rüya, keşif ve ilham yoluyla hadis alma şekli de en çok eleştirilen yönlerinden biridir.^[12] Sûfilerin büyük çoğunluğunun, rüya halini, insanlar arası bilgi akışının mümkün olduğu bir zaman dilimi olarak kabul ettikleri

[7] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 29.

[8] Aydın, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1986, s. 138-153; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.303-33.

[9] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 23.

[10] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 88, 89.

[11] Adlebi, Selahaddin b. Ahmed, *Menhecü nakli'l-mutün inde ulemâi'l-hadisi'n-Nebeviyye*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 1983, s. 27.

[12] Hz. Peygamber'den rüyâda hadis alma ya da rüyâda hadisi tashih etmeye ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Sakallı, Talat, *Rüyâ ve Hadis Rivâyeti*, Isparta: Tokoloğlu Ofset Yay., Isparta, 1994; Yıldırım, Enbiya, "Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyâyâ Verdiği Değer", *CÜİFD.*, c.5, 2001, s.1; Tartı, Nevzat, "Rüyâ Kültürü ve Hadisçi Karizması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, (2006) Sayı: 3, s. 28-33.

ileri sürülmektedir.^[13] Nitekim Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) “İnsan uyuduğunda nefsin nûru yükselir, dünyayı dolaşır, melekûta ulaşır ve eşyayı müşahâde eder” derken,^[14] rüyâyı melekût âleminin en açık delillerinden sayan Gazzâlî (ö. 505/1111), “rüya” ile “mükâsefe ilmi” arasında sıkı bir ilişkiye dikkat çekmiş, onu, mülk ve şehâdet âlemindeyken, melekût âleminin bilgisine ulaşan bir kapı olarak görmüş ve söz konusu âlemin, kalpteki basîret gözü ile temaşa edilebileceğini dile getirmiştir.^[15]

Tıpkı rüya gibi “keşif” ve “ilham” da sûfîlerin çok önem verdikleri bilgi kaynaklarından biridir.^[16] Farklı tarifleri yapılan keşif ve ilham yeteneğinin tasavvuf öğretisine göre kaynağı Allah’dan başkası değildir. Her ikisinde de Allah’ın, kulun kalbine bir manâyı ilkâ etmesi söz konusu olduğundan ilham ile vahiy arasında bir benzerlik de olduğu söylenmektedir. Farklı anlayış ve meşrepteki sûfîlerin dilinde “Velilerin vahyi, keşif, ilhâm, firâset, basîret, mükâsefe ve müşâhede” gibi farklı kelimelerle ifade edilen “vâsıtasız idrâk” yolu ve yöntemleri, sûfîler nazarında, en ulvî ve kutsî dini bilgilerin, en güvenilir kanalları olarak kabul görmüştür.^[17]

Rivayetlerin alınışı ve nakledilişi yönünden genel olarak metotları yukarıda bahsedilenlerden ibaret olan tasavvuf ehli, hadis ile sünneti eş manalı kabul etmişlerdir. Bu tür bir kabulün/anlayışın varlığını görmek için sûfîlerin kendi kullanımlarına bakılabileceği vurgulanmıştır. Buna ilaveten söz konusu durumu tespit için sûfîlerin dini anlayışlarına önemli etkisi olduğu belirtilen hadise (sünnete) bağlılıklarına bakmak gerektiği de söylenmiştir. Çünkü onlar sûfî olabilmek için sünnete bağlılığı şart koşmuşlardır.^[18] Bu durumda sünnete uygun az amelin sünnete uygun olmayan çok amelden daha makbul olduğu^[19] rivayet edilerek hadis sünnet ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır.

Hadis rivayeti bakımından sûfîlerin, muhaddislerden ayrılan yönleri olmakla birlikte bunlardan bazıları diğerlerine nazaran daha bârizdir. Rivayetlerinde sened zikretmemeleri, manâ ile rivayet etmeleri, keşif, ilham ve rüya yoluyla hadis rivayetinde bulunmaları, kendi anlayışları doğrultusunda

[13] Bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 96.

[14] Münâvî, Zeynüddin Muhammed, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l- Câmi'i's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetü't-ticâriyetü'l-kübâ, Mısır, 1356, IV, 44.

[15] Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts., IV, 504. Ayrıca rüyâ hakkında geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 94-97.

[16] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 96.

[17] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 99, 100.

[18] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 15.

[19] Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (I-X), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1409, III, 76.

te'vile yönelmeleri, hadislerin birtakım sırları ihtiva ettiğine inanmaları, sûfileri hadisçilerden ayıran başlıca temel özelliklerdir.^[20] Ne var ki yukarıda değinildiği gibi, aynı zamanda bütün bunların sûfilerin eleştirilmesine neden olduğu da unutulmamalıdır.

A. Sûfilerin Hadis Yorumu ve Şerh Metodu

Tasavvufi yorumu meydana getiren belli başlı amiller mevcuttur. Sûfilerin dinî metinleri anlama ve yorumlamasında belirleyici olan bu amiller aynı zamanda diğer yorum geleneklerinden farklı temel özellikler olarak da kabul edilmektedir. Tasavvufi bilgi kaynağı, tasavvufun dili, tasavvufa kaynaklık teşkil eden hadisler, yabancı kültürler, tarihî, sosyal, siyasal, kültürel ve hukukî etkenler yukarıda zikredilen amillerden bazılarıdır.^[21] Tasavvufi bilgi, mistik düşüncenin en önemli disiplinlerinden birisidir. Çünkü tasavvufta birinci amaç hakikate (gerçeklik) ve Marifetullâh'a (Allah'ı bilme, tanıma) ulaşmaktır. Asıl gayeleri Allah'a kavuşmak olan sûfilerin bunu gerçekleştirmeleri disiplinli bir eğitim sürecine bağlanmıştır. Bu süreçte günahlardan ve haramlardan şiddetle kaçınma, açlık, riyâzet, oruç, ibadet, güzel ahlak, zikir, tefekkür ve çok Kur'ân okuma gibi nefis terbiyesine, irade hâkimiyetine ve kalp tasfiyesine yönelik değişik ameliyeler vardır.^[22]

Tasavvufi bilginin kaynağı kalptir.^[23] Bunun için sûfiler kalp temizliğine, duruluğuna ve şeffaflığına itina gösterirler. Kalbe doğan bilgilere keşf, ilham, şuhûd, firâset, hads, sezgi, vârid gibi farklı isimler verirler. Sadece peygamberlere mahsus olan vahyin kat'iliği tartışmasız kabul edilmesine rağmen keşfe ve ilhama dayalı bu bilginin doğruluğu tartışmalıdır.^[24] Sûfi yorumlarının yegâne kaynağı ilham ve keşf değildir. Onlar bu bilgiler kadar olmasa da yer yer aklî ve mantıkî çıkarımlara dayalı rasyonel bilgileri de yorumlarında kullanırlar. Ayrıca bir o kadar da rivayete dayalı naklî bilgilere yer verirler.^[25]

[20] Bu maddeler hakkında yapılmış geniş yorumlar için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 33-53. Muhaddislerin hadis rivâyet usûllerinden farklı yöntemleri olan Sûfiyenin bir başka hadis nakletme biçimi "Hızır"dan rivâyettir. Bunun örneği için bkz.: Atmaca, Veli, "*Hadisleri Bakımından Cevâhiru'l- Ebrâr min Emvâci'l- Bihâr (Yesevi Menâkıbnâmesi) Üzerine Bir İnceleme*", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 11 Sayı: 2, Sayfa: 327-344, Elazığ 2001, s. 336.

[21] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 29.

[22] Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 323-336; Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1982, s. 133; Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 30.

[23] Cürçânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1983.s. 34.

[24] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 31, 32.

[25] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 33.

Sûfilerin dini metinleri anlama ve yorumlamalarında etken olan unsurlardan biri de dildir. İslâm dininin anlaşılması ve ifade edilmesi için geliştirilen tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi bilim dalları değişik ifade, söylem ve özel terminolojiler geliştirmişlerdir. Fakat tasavvufi düşüncenin kendine özgü olarak geliştirmiş olduğu dil ve üslup, diğer İslâmî ilimlerden çok farklı, ağır, zengin, renkli ve esrarengizdir.^[26] Tasavvuf dilinin en önemli unsurlarından biri de kullandıkları simge ve sembollerden oluşan sembolik dildir.^[27] Tasavvufi yorumlar aynı zamanda din dilinde sembolik dilin en çok kullanıldığı alan olarak kabul edilmektedir. Zira tasavvufi tecrübenin, dış dünyadan çok iç âleme yönelik olduğu için, doğrudan bir tasviri yapılamaz. Mistik şuur, entellektüel şuur gibi bize doğrudan bir şey anlatmaz. O, ancak ima eder. Bu sebeple, o ancak sembolik şemalar ve artistik tasvirlerle deyimlenir.^[28]

Tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişip yaygınlaşmasına olumlu ve olumsuz önemli etkileri olan amillerden biri de tarihî, sosyo-kültürel ve ekonomik etkenlerdir. Diğerlerinde olduğu gibi bu tür etkenlerin sûfilerin dini metinleri anlama ve açıklama faaliyetlerini de etkilediği belirtilmektedir. Tasavvufun kuruluş aşamasında olmasa bile gelişme aşamasında İslâm dışı din ve kültürlerden etkilendiğini söylemek mümkün olmakla birlikte bunun İslâm tasavvufunun temelini oluşturduğunu iddia etmenin dayanaaksız olacağı belirtilmektedir.^[29] Bunun yanında tasavvufun temelini teşkil eden “zühhd” anlayışının, İslâm öncesi gelen semâvi dinlerde ve onların etki alanına giren çeşitli topluluklarda, bir şekilde varlığını hissettiren bir olgu olduğu da iddia edilmektedir. Bu olgu İslâm öncesi Arap toplumu için, öncelikle geçerlidir. Zira Arap kökenli insanların yaşadığı Ortadoğu bölgesinde, dünyanın fâniliği insanın genellikle zafiyet duyduğu geçici lezzetlere bel bağlamamayı ve zâhidâne yaşamayı öğütleyen çok sayıda peygamber gelip geçmiştir. Bu anlamda Arapların yaşadığı bölgeler, bir dinler ve kültürler tarihi havzası olmuştur. Özellikle Hristiyanlıkta, “zühhd” anlayışı ve kültürüne alt yapı teşkil edebilecek birçok unsur bulmak mümkündür.^[30]

Doğal olarak tasavvufla ilgili bir eserde nakledilen bir hadis için ya da eserde geçen hadisler için yapılan yorumlarda hadis ilminin temel meselelerinin burada ele alınmasını beklemek doğru olmasa gerektir. Zira bu tür eserler tasavvufla ilgili görüşleri serdetmek için kaleme alınmıştır. Fakat

[26] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 36.

[27] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 42.

[28] Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 89.

[29] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 57.

[30] Bkz. Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 37.

burada asıl dikkat edilmesi gereken husus; bütün dikkatini rivayetin anlamına çeviren sûfi yazarın; tarihi realiteleri, aklın ve bilimin kesin verilerini, dilbilimin ölçülerini göz ardı ederek lafzı zorlamadan yorumunu yapmış olmasıdır.^[31] Sadece tasavvuf değil; Kur'ân ve Hadis kaynaklı bütün bilim dallarında kutsal bir metin yorumlanırken zâhiri anlam tamamen göz ardı edilerek bâtını yorumla yönelmek isabetli bir yöntem değildir. Bu tür metot, hadislerin arka planını görme gayretinden kaynaklanan bir işârî yorum denemesi olarak da görülmektedir.^[32]

Mutasavvıfların genel hadis yorumlarında görülen senetsiz bir şekilde muhtevayı aktarma, keşf, ilham ve rüya ile hadis rivayeti ve tashihi gibi hususlarda farklı bir yol izleyenler de olmuştur.^[33] Mesela Muhâsibî ayeti ayetle, hadisi de hadisle açıkladığı gibi hadisi hadis ile şerh yoluna da başvurmuştur. Diğer yandan onun hadislerde geçen meselelere bol miktarda sahabî ve tâbiîn sözüyle açıklık getirmeye çalışmış olması,^[34] şerh metoduyla ilgili olarak zikredilmesi gereken hususlar cümlesindedir.^[35] Fakat Kuşeyrî'nin yaptığı gibi naklettiği hadislerin bir kısmının hemen akabinde çok sayıda sûfi sözü/ görüşü aktarma yoluna gitmiş ve bu sözler yardımıyla hadis açıklamayı tercih etmiş mutasavvıflar da vardır.^[36]

Bütün bunların yanında sûfilerin ilgi alanları gereği mümkün olduğu kadar hukuki konuları ilgilendiren ahkâm ayetleri ve ahkâm hadislerini kullanmadıkları belirtilmiştir. Bunun için tasavvuf kitapları ve tasavvufî hadis şerhleriyle ilgili eserlerde aile hukuku, savaş hukuku, gibi konulara rastlanmadığı iddia edilmektedir. Daha çok ayet ve hadisleri serbestçe yorumlayabilecekleri tevhid, nübüvvet, insan, bilgi, ibadet gibi konuları işledikleri ileri sürülmektedir. Çünkü bu alanlarda ayet ve hadislerin dinî anlamda farz-vâcib gibi bağlayıcı fonksiyonlarının olmayışı da onlara serbest yorum imkânı vermiştir. Buna ilaveten sûfilerin kullandıkları ayet ve hadislerin ekseriyetle kıssa ve hikâye üslûbuyla geldiği, ayrıca edebî sanata bolca yer verdikleri de^[37] belirtilmektedir.^[38]

[31] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 186, 187.

[32] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 211.

[33] Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yay., Ankara, 2011, s. 161, 162.

[34] Bkz. Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li hukûk illâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut, ths., s. 62.

[35] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 136.

[36] Örnek olarak bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâle*, (I-II), thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'l-meârif, Kahire, ts. I, 155.

[37] Bunlardan bazıları için bkz. Bakara, 2/161; Âl-i İmrân, 3/103; A'râf, 7/176, 179; Hacc, 22/1, 2; Ankebût, 29/41; Ahzâb, 33/45, 46; Hucurât, 49/12.

[38] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 47-49.

B. Sûfîlerin Nübüvvet Tasavvuru

Nübüvvet başlığı altında toplanan haberlerin öz olarak sûfîler dilinde “Nûr-ı Muhammedî” şeklinde ifade edilen konuyla ilgili olduğu tespitinden hareketle ayrı gibi görülen bu iki konu sadece Nübüvvet başlığı altında ele alınabileceği belirtilmiştir. Sistematik olmamakla birlikte, kâinatın derece derece kendisinden yaratıldığı bir “öz” olup diğer bütün varlıkları bu özün açılımından ibaret gören bu söze ilk yer veren kişinin Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) olduğu iddia edilmektedir.^[39] Bununla birlikte teoriyi sûfî muhitlere taşıyan ve onu daha kapsamlı biçimde ele alıp yaygınlaştıran temel kişinin Hallâc (ö. 309/922) olduğuna da işaret edilmektedir.^[40] Fakat sûfîlerin nübüvvet anlayışında önemli bir yer tutan “Nûr-ı Muhammedî” şeklindeki ifadeye tasavvufun zühd döneminde pek rastlanmadığı da iddia edilmektedir.^[41]

Birçok iddianın temellendirilmesinde olduğu gibi “Nûr-ı Muhammedî” ifadesiyle ilgili olarak da nakledilen bazı haberler sûfîlerin ileri sürdüğü belli başlı delillerdendir. Tasavvuf kitaplarının bir çoğunda da “ilk yaratılan şey benim ruhumdur” veya “nurumdur”, “sen olmasaydın kainatı yaratmazdım” şeklinde yer alan ifadeler bu tür haberlerin en popüler olanlarındandır.^[42]

“Hz. Peygamber’in nuru” ya da “Hz. Peygamber’in ruhu” ifadesiyle alakalı haberlerin rivayet ilimleri tekniği bakımından sıhhatli görülmediği hatta mevzû damgası yemekten kurtulamadığı belirtilmektedir. Başta bazı tasavvuf çevrelerinde hatta konuyu ele alan edebî ürünler aracılığıyla bütün İslâm toplumlarında bu tür ifadelerin sebep olduğu anlamın İslâm tasavvuf kültürüne mahsus “yaratılış tasavvuru”nun yerleşmesine sebep teşkil ettiği ileri sürülmüştür. Bu anlayışın yerleşmesinde, Müslümanların Hz. Peygamber’e besledikleri aşırı sevginin de rolü olduğu vurgulanmıştır.^[43]

Sûfîler içerisinde, nübüvvet düşüncesinin daha çok velâyet anlayışıyla irtibatlandırılması gerektiğini savunanlar da vardır. Çünkü bunlara göre sûfîlerin en belirgin yönleri velâyeti, nübüvvetin bir parçası olarak görmeleri ve onu -bir bakıma- nübüvvetin devamı şeklinde telakki etmeleridir.^[44] Buna ilave olarak sûfîlerdeki nübüvvet-velâyet anlayışını Şîa’daki nübüvvet-imâmî telakkisiyle ilişkilendirenler de olmuştur.^[45]

[39] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 136.

[40] Saîd Akîl Sirâc Saîd, *Sılatullâhi bi'l-kevn fi't-tasavvufi'l-felsefi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke, 1414, I, 55.

[41] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 154.

[42] Bunların yer aldığı kaynaklar için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 416, 423.

[43] Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 429, 430.

[44] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 108.

[45] Mesela bkz. Yavuz, S. Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s. 105.

İslâm düşünce tarihinde tasavvuf açısından nübüvvet denilince ilk akla İbn Arabî (ö. 638/1240) gelmektedir. Onun nübüvvet konusundaki görüşleri bazen şiddetle tenkit edilmiş ve hararetli tartışmalara zemin hazırlamıştır. Ancak İbn Arabî’den önce yaşayıp, ilk mutasavvıflardan kabul edilen Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)’nin nübüvvet ve velâyete dair görüşleri, İbn Arabî’nin bu konudaki nazariyesinin temelini oluşturduğu bir gerçektir.^[46]

Hakîm et-Tirmizî nübüvvet ile velâyet makamları arasında mukayese yapıp şunları söylemektedir: “Nübüvvet, vahiy olarak Allah’tan ayrılan kelimadır. Allah’ın ruhu nübüvvetle beraberdir. Dolayısıyla nübüvveti reddeden küfre girer. Çünkü nübüvveti reddetmekle kişi Allah’ın kelâmını reddetmiş olur. Velâyet ise, Allah’ın kelâmını, başka bir yolla bir kimseye tevdi etmesidir. Velâyet de Allah’tan gelir. Fakat bunu reddeden kâfir olmaz. Çünkü bu Allah’ın sevgisinden velînin kalbine doğan bir makamdır.^[47] Bu açıklamalardan peygamberlik makamının Allah’ın iradesiyle gerçekleştiği, velâyet makamının ise Allah’ın kullarına bahsettiği bir ikram olduğu anlaşılmaktadır.^[48]

Sûfiyye içerisinde nübüvvet meselesi hususunda dikkate alınması gereken en önemli şahsiyetin ise Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) olduğu belirtilmektedir.^[49] İbn Arabî ümmetin içinde velîlerden peygamberlik özelliği bulunanlar olduğunu belirterek, peygamberlerdeki tecellilerden bazılarının onlarda da zuhur ettiğini dile getirir. Belli bir süre sonra peygambere verilen bilgiler velîlere de verilir. Böylece velîler, peygamberin mertebesine ulaşır ve bu kişiler nebî vasfını taşımaya hak kazanır.^[50] İbn Arabî’nin bu yaklaşımına göre velâyet mertebesine erişen herkes nebevî bilgileri elde edebilir.^[51]

İlk dönem sûfilerinde nübüvvet anlayışının tamamen Ehl-i Sünnet çizgisinde^[52] olduğu fikri öne sürülse de sonraki dönemlerde birçok sebeple sûfilerin nübüvvet anlayışlarında sapmalar olduğu görülmektedir. Bunlar gerek Kur’ân ve hadislerin anlaşılması ve yorumlamasında gerekse bu ekolün kendine özgü bazı anlayışlarında belirmektedir. Gerek nübüvvet gerek “Nûr-ı Muhammedî” konusunda fikir ve düşüncelerini birçok hadise dayandıran sûfilerin kullanmış olduğu bu konudaki haberlerin büyük kısmının ya zayıf

[46] Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 105.

[47] Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu hatmi’l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut, 1965, s.346, 347’den naklen Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 108.

[48] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 108.

[49] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 110.

[50] İbnü’l- Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, (I-IV), thk. Osman Yahya, Kahire, 1972, I, 150.

[51] Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s.

[52] Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 149.

ya da uydurma olduğu^[53] hatta “Nûr-ı Muhammedî” konusunda nakledilen haberlerin mevzu addedilmekten kurtulamadığı iddia edilmektedir.^[54] Böylece buraya kadar Sûfilerin tıbbî rivayetleri nasıl değerlendirdiklerini, bazı başlıklar altında; hadis ve sünnet anlayışlarını, hadis şerh metotlarını ve peygamberlik tasavvurlarını özetlemeye çalıştık.

C. Sûfilerin Tıbbî Rivayetlere Bakış Açıları

Bilindiği üzere tasavvuf literatüründe yer bulan tıpla alakalı malumât, burada ele alınıp değerlendirilemeyecek kadar çok ve geniştir. Bu zaruretten dolayı burada daha çok tasavvufun önde gelen simalarının tıba dair eserleri ve görüşleri dikkatlerinize sunulacaktır.

İlk bakışta fen bilimleri alanına giren Tıp ilmi ile Tasavvuf arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı düşünülebilir. Oysa her iki ilmin farklı açılardan varlık ve kainatın tâbî olduğu kanunlarla/sırlarla ilgilendiği mevcut kaynaklardan anlaşılmaktadır.^[55] Bilim adamlarının yaptığı çalışmalar, bazı yönleriyle kâinatın gerçekliklerini ve esrarını çözmeye yönelirken, aynı zamanda bu, kâinatın amaçsız var olmadığı, hatta bir yüce irade sahibi tarafından meydana getirildiğini ispatlamaya yönelik gayretler olarak görülebilir. Böyle bilim adamları, zaman zaman dinî inanç ve düşüncelerinden faydalanma yoluna gidebilir. Nitekim kâinatın başıboş bırakılmadığı, bir nizam çerçevesinde meydana getirildiği dinin temel kaynakları olan Kur’ân ayetleri ve hadislerde yer almaktadır.^[56]

Bu anlamda, genelde çeşitli dinler, özelde mistisizm ve tasavvuf gibi muhtelif ilim ve sanat dallarının kâinatın yaratılışı ve düzeniyle ilgilendiği söylenebilir. Fen ve sağlık bilimlerinin bazı iddialarında tasavvufun da yer aldığı dini ilimleri delil olarak kullanması gibi tasavvufun da ileri sürdüğü bazı tasavvurlarda fen ve sağlık bilimlerinin yöntem ve verilerini delil olarak kullandığı görülmektedir. Çünkü sûfiler, kâinattaki bütün varlıkları, Allah’ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak telakki ettiklerinden, Fen dâhil, bütün bilimlerle ilgilenmişlerdir. Bunun en açık delillerinden biri, tekke kütüphanenin kitap kataloglarında sadece tasavvufi değil, tefsirden matematiğe kadar çeşitli ilimlerle ilgili eserlerin mevcudiyetidir.^[57] Nitekim

[53] Bu hadisler ve yorumları hakkında bkz. Şeker, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, s. 156-168.

[54] Bu iddia ve bununla ilgili bazı haberler hakkında geniş bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 410-430.

[55] Küçük, Hülya- Yeğin, Zeynep Arzu, *Tasavvuf ve Tıp, Ensar*, İstanbul, 2016, s. 21.

[56] Mesela bakınız: Furkân, 25/2; Şûrâ, 42/17; Rahmân, 55/7-8; Buhârî, Meğâzi, 67, 74; Bedü'l-halk, 1; Tevhid, 22; Ebû Dâvûd, Sünen, 19.

[57] Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 23.

Gazzâlî ve Konevî gibi bazı sûfilerin tıp ilmini, ilimlerin tasnifinde “Tabîî İlimler” kategorisinde altında ele aldıkları gözlerden kaçmamaktadır.^[58]

Birçok düşünce sisteminde olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de ilimler içerisinde tıbbın konumu tartışılmıştır. Gazzâlî, Tıp ilmini, ilâhî bir ilim olarak kabul eder.^[59] Gazzâlî’ öncesi ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında, tabiplerin herhangi bir canlı veya kadavra üzerinde çalışmadıkları dikkate alınarak bu görüşün doğru olabileceği ileri sürülmüştür.^[60]

Bu görüşlerin ortak noktalarından hareketle tıp, ilmü’l-ebdân (bedenlerin ilmi); tasavvuf ise ilmü’l-ervâh (ruhların ilmi) olarak tanımlanıp, bunların birbirinin tamamlayıcısı olduğu belirtilmiştir.^[61] Fakat Gazzâlî gibi birçok âlime göre, iki türlü ilim vardır: ilki, ilmü’l-ebdân (bedenler ilmi) ikincisi de ilmü’l-edyân (dinler ilmi)dır. Bu tespitten yola çıkan âlimler, şerî ilimlerin temsilcisi olarak fıkıh ve tıbbı kabul etmişler, yoksa bâtınî/tasavvûfî ilimleri kastetmemişlerdir. Burada Gazzâlî, gerek tıp gerekse fıkıh ilminin dünyevî işlerin ıslahıyla ilgili olduğunu söyler. O, kimi yönleriyle fıkıhı, kimi yönleriyle de tıbbı üstün tutar.^[62] Fakat bazen, ne kadar sıkı tutulursa tutulsun, salt tıp ilminin insana hiçbir fayda sağlamayacağını belirtmekten de geri kalmaz. Dolayısıyla bu yönüyle de fıkıhın, tıp ilminden üstün olduğunu dile getirir.^[63] Bu görüşünü de, sırf maddî yönüyle tatbik edilen tıp bilgisinin, manevî boyuttan uzak olmasına dayandırır. Zira ona göre tıp ilmi, ilahi dinlerde çok önemli olan nübüvvet bilgisi gibidir. Tıpkı nübüvvet bilgisi gibi tıp da deneye değil, ilâhî ilhama ve tevfiğe dayanır. Dolayısıyla bu tür bilgiler, anlamak için değil, taklit edilmek içindir. Nasıl ki, tabibin verdiği ilaçların tesiri araştırmakla değil kullanılmakla anlaşılırsa, peygamberin önerdiği ibadetlerin de sebep ve tesiri araştırılmadan hemen uygulanması gerekir.^[64]

[58] Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 232, 233; Konevî, Sadreddin, *Miftâhü ğaybi'l-cem ve tafsiluh*, thk. M. Hâcevî, Tahran, 1374/1979, s. 5.

[59] Bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *el-Münkızu min'd-dalâl, Dâru'l-kütübi'l-hadisiyye*, Mısır, ts., s. 143. Tıp bilgisinin tanrısal olduğu; insanı, hastalık sebeplerini ve tedavi yollarını en iyi bilen Tanrı olduğu, gerek kendisi gerekse ilahileşmiş kişilere bu sırlı bilgileri öğrettiği yolundaki düşünce ve inancın, kadim medeniyetlerdeki tezahürleri için bkz.: Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, s. 32, 40, 42, Gerekli Kitap, İstanbul 2011.

[60] Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 34.

[61] Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 77.

[62] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 54-57.

[63] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 388.

[64] Geniş bilgi için bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 80, 81. Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, s. 32, 40, 42, Gerekli Kitap, İstanbul 2011.

Sûfiler arasında en yaygın kabule göre insan, beden ve ruhtan meydana gelir.^[65] Farklı değerlendirmeler olsa da geneli itibariyle sûfilerin, din ilmini, beden ilminden üstün tutmaktadırlar. Çünkü onlara göre tıp, sadece bedenın sağlığıyla ilgilendir. Oysa beden mecburen olarak yok olup gidecektir. Din ilmi ise âhireti içine alması hasebiyle, “ebedü'l-âbâd/ebedî olanların ebedisi” şeklinde devam edecek olan bir kalp ve bedenın tıbbıdır.^[66]

Sûfilerin tıp ile ilgili anlayışlarında en çok tartışılan meselelerden biri de tedavide tevekkülün rolüdür. Bu düşünceden hareketle tamamen tevekkül anlayışını benimseyip tedaviyi reddedenler olduğu gibi, hem tedavi hem de tevekkülü benimseyenler de mevcuttur. İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Telbîsu İblîs* adlı eserinde sûfilerin tedavi olmamalarını, ayağına batan dikenı dahi almaksızın tevekküle sarılmalarını uygun görmez. Yine İbnu'l-Cevzî, bazı ilk sûfileri - Rasûlullâh'ın yapmadığı gerekçesiyle -meyve yememek, soğuk su içmemek, nefse işkence etmek gibi ruhbanca davranışlarını açıkça eleştirir.^[67]

İmam Gazzâlî tedavi görmenin, hükmünün kullanılan ilacın durumuna göre değişiklik gösterdiğini beyan etmektedir. Tedavi yerine getirilmediği durumda kişinin hayatî tehlikesi söz konusu olacaksa bu durumda tedavi farz hükmündedir. Mesela su susuzluğu, ekmeğ açlığı giderirken, nasıl bunları kullanmamak tehlike arz ettiği için câiz görülmediği gibi, zorunlu hallerde tedaviyi reddederek “tevekkül ettim” demek de câiz değildir. Fakat önem arz etmeyen birtakım maddî ve manevî hastalıklarda, zahirî bir sebeple tedaviye başvurmak, yerine getirilmesi gereken mutlak bir uygulama olmayabilir. Böyle durumlarda kişi, tedaviyi yerine tevekküle sarılabilir.^[68] Gazzâlî hastalık ve tedavisiyle ilgili bu yorumlarından sonra “Her hastalığın bir ilacı vardır. Ancak bazı kimseler, bir takım ilaçları bilirler, bazıları da bu ilaçları bilemezler.” rivayetini aktarır.^[69]

[65] Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 84.

[66] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 4; Geniş açıklama için bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s.83.

[67] İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 2001, s. 136, 255, 256.

[68] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 283.

[69] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim, *Sahîh*, (I-IX), thk. Muhammed. b. Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru tavki'n-necât, byy., 1422., Tıp, 7; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, (I-XLV), thk. Şuab el-Arnâûd, Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, 2001, XII, 517; XV, 23; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, (I- II), thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi kütübi'l-arabî, byy., ts., Tıp, 6. Bu hadisi verirken Gazzâlî'nin kendine ait bazı sözlerini de hadise idrac ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Gazzâlî'nin sözü olduğunu tahmin ettiğimiz “Bazı kimseler bazı ilaçları bilirler bazıları da bu ilaçları bilemezler” kısmının hadisin metninde olduğunu tespit edemedik. Metnin tamamı için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 284.

Gazzâlî kulaktan duyma ve hurafelere dayanan tedavileri câiz görmez. Ayrıca ona göre bu tür tedavi şekli tevekküle de aykırıdır.^[70] Bununla birlikte Gazzâlî, İslâm'ın emrine rağmen tedaviyi reddeden kimselerin bulunabileceğini belirterek, buna Ebû Bekr, Ebu'd-Derdâ ve Ebû Zer'i örnek olarak göstermektedir. Fakat burada zikredilen sahabe'nin ve bunu benimseyen diğer insanların tedaviyi tevekküle aykırı olduğu için değil, başka sebeplerle terk ettiğinin altını çizer. Bu sebeplerden biri, hastalıklarının şifasının bulunabileceği ya da keşif yoluyla bilinebileceğidir. Diğerleri ise, kendi nefsiyle meşgul olmanın, hastalığın tedavisiyle meşgul olmaktan evla olması, mevcut ilaçların faydasız ve etkisiz olması, hastalığın manevî faydalarını ve sevabını kaçırmama düşüncesidir. Gazzâlî bu sebeplerden bazılarını, zikrettiği hadislerle desteklemektedir.^[71]

Ebû Tâlib el-Mekkî ise bulaşıcı hastalıklara karşı karantinanın tevekküle aykırı bir uygulama olmadığını belirterek, bu hususta farklı rivayetlere yer verir. Nitekim el-Mekkî, salgın hallerde karantinanın bir çare olmayacağını iddia edenlere karşı, Hz. Ömer'in "Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçıyorum." sözünü bu uygulamanın gerekliliğine dair bir delil olarak sunar.^[72]

Günümüzde bile farklı gerekçelerle tedaviyi reddeden hastaların varlığı aşikârdır. Bu tür yaklaşımların sırf tevekkül anlayışından kaynaklandığını öne sürmek kanaatimizce doğru değildir. Günümüzde olduğu gibi, geçmişte de farklı sebeplerle tedaviyi reddeden hastalar olmuştur. Nitekim bir fikir vermesi bakımından kaynaklarda hastalığının çaresi dağlama olmasına rağmen bu tedaviyi câiz görmeyen ve ayrıca avret yerinin açılmasından endişe ederek tedaviyi kabul etmeyen kişilere rastlanmaktadır.^[73] Bu gerekçelerin dışında tedavinin reddini gerektiren birçok geçerli sebep olabilir. Bazı sûfilere göre, tedaviyi terk etmek daha uygun görülmüştür. Bunun sebebi Allah'a olan güven duygusu ve O'nun iradesine teslim olmakla izah edilmeye çalışılmıştır. Fakat Fazlurrahman, bu tür bir düşüncenin zühd anlayışını ön planda tutan Sûfiliğin ilk devrinde doğduğunu öne sürmüş, pek çok mutasavvıfın, dua edip Allah'a tevekkül etmenin yanı sıra tedaviye de başvurduklarını, ayrıca bunu müritlerine de tavsiye ettiklerini dile getirmek suretiyle bütün mutasavvıfların tedaviden kaçır bir tavır içinde olmadığını altını çizmiştir.^[74]

[70] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 286.

[71] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 286, 287.

[72] Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye, *Kûtu'l-kulûb*, (I-II), thk. Âsım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2005, II, 42, 43.

[73] Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Abdûlbaki Sürûr, Dâru'l-kütübî'l-hadîsiyye, Mısır, 1960, s. 2871, 272.

[74] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (çev.: Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 71, 72.

Tasavvuf kitaplarında hastalığa bakış açısı değişik yönleri ile ele alınmıştır. Örneğin Gazzâlî, hastalık büyük sabır isteyen bir durumdur, aynı zamanda daha büyük bir felaket olan ölüme karşı da uyarıcıdır.^[75] O, insanın her an sıhhatli olmasının bir güç göstergesi olduğuna inanır ve bu gücün eşek, inek gibi hayvanlarda da bulunduğunu belirtir. Hâlbuki insanın kulağına bir karınca kaçsa onu canından eder. Ayağına diken batsa yürüyemez olur. Dolayısıyla sağlık yani güç/kuvvet, bir övünç sebebi olamaz.^[76]

İbnü'l-Arabî de hastalığı tedbire vesile olarak görmektedir.^[77] Tıbbın gayesi, ona göre insanın karşılaştığı hastalıkları tedavi etmektir. Yaratılış gereği insan bir takım zorluklara mazur kalır. Fakat aynı zamanda bu zorluklara karşı mücadeleye de hazır vaziyette yaratılmıştır.^[78] Gazzâlî tedaviyi Allah'ın verdiği şifânın vasıtası olarak görmek gerektiğini belirtmektedir. Sadece bu vasıtaya takılmanın gerçek şifâ sahibi Allah'ı unutmaya sebep olacağına vurgu yapar. Ona göre asıl olan şey tedavi olmamak, ilaç kullanmamak da değil sadece tedavi ve ilaç kullanmakla gerçek manada iyileşmeyi ummak da değildir. Asıl olan tedavinin Allah tarafından gerçekleştiğini bilmektir.^[79]

Hem Gazzâlî hem de İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, hasta olana manevî tedavi niteliğinde telkinler olarak kabul edilebilir. Yoksa buradan hastalığın istenmesi, hastalığa yakalanılmışsa buna sevinilmesi gibi bir netice çıkarılmamalıdır.

Tasavvufî hayatta bazı sebeplerden dolayı sağlığı önemsemeyen örnekler bulunsa da sûfilerin çoğuna göre beden sağlığı önemlidir. Bundan dolayı sağlık konusundan söz eden birçok sûfi mutlaka “İki nimet vardır ki insanların çoğu bunun değerini bilmez. Birisi sıhhat diğeri boş vakittir.”^[80] hadisine yer verir^[81] ve devamında insanların sıhhatin kıymetini bilmediklerinden bahsederler.^[82] Hatta sıhhatin değeri kimi zaman oruçla ve bazı ibadetlerle ilişkilendirilerek anlatılmaya çalışılır.^[83] Buna ilaveten Sûfilerin gerek akıl

[75] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 51.

[76] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 362.

[77] İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (taktim), M. Mataracı, Beyrut, 1414/1994, VIII, 120.

[78] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 252, 253.

[79] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 284-286.

[80] Buhârî, Rikâk, 1; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'lğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998, “Zühd”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 51.

[81] Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahi el-Besyûnî, Mısır, ts., II, 580; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 459.

[82] Mesela bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 387.

[83] Bkz. Hücvirî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, s. 454.

ve ruh sağlığı gibi hastalıklarda gerekse fiziksel hastalıklarda birtakım tedavi usûlleri ve uygulamaları olduğu bilinmektedir. Tarih boyunca değişik bölgelerde sûfiler tarafından kullanılan tedavi merkezleri buna örnektir.^[84]

Sûfilerin bilimsel manada bazı tedavi şekillerinin de olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki bazı açıklamaları konuya açıklık getirmektedir. Ona göre, Allah, insanı, hararet-soğukluk, kuruluk-rutubet, safra-sevda, kan ve balgam gibi birbirine zıt bazı unsurların toplamı olarak yaratmıştır.^[85]

Tedâvi ile meşgul olan bütün mistiklerin, fiziki şifâ vasıtalarına mânevî şifanın yardımcısı olarak baktıkları bilinmektedir. Mesela kilise tarafından kabul edilen tedavi usûlleri olan dualar ve tesbihât, ilaçlardan önde gelirdi.^[86] Sûfiler, tedavilerde Kur'ân, dua, şiir gibi araçlara başvurmayı esas alır, her şeyden önce Kur'ân ve Sünneti öncelikli kaynak olarak kullanırlardı.^[87] Gazzâlî; Kehf, Duhân surelerinin okunmasıyla bazı hastalıkların engellendiğini belirtmektedir.^[88] İbnü'l-Arabî de Yâsin suresinin okunmasıyla hastalıkların iyileşeceği hadisini^[89] nakletmektedir.^[90] Özellikle Fâtihâ Sûresi'nin her derde deva oluşuyla ilgili hadisi tasavvuf kitaplarında zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî de Fâtihâ ve dua ayetlerinin, Kur'ân'ın şifâ yönünü oluşturduğundan bahsetmektedir.^[91] Bununla birlikte bazı ayet ve dualar onu okuyan sûfiye de isnad edilerek tedâvi edici olarak şahsın ön plana çıkarıldığı da olmuştur.^[92] Bu durum sûfi şeyhlerinin çeşitli hastalıkların iyileşmesinde etkili olduğu anlayışının yerleşmesine de neden olmuştur. Bunun için bazı sûfi yapılar tedavi merkezi olarak da tanınmıştır.^[93] Duasına başvurulmuş ve hastalara okumaları için kendilerine müracaat edilen kişilerin, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, genellikle sûfi meşrep kişiler olduğu da belirtilmektedir.^[94]

[84] Geniş bilgi için bkz. Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 168, 169.

[85] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 61.

[86] Uzluğ, F.N., *Genel Tıp Tarihi*, Ankara, 1958, I, 79'dan naklen Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 173. Eski medeniyetlerde tıbbi açıdan duanın kullanıldığına dair Mısır tababeti örneği için bkz.: Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, 39- 40, Gerekli Kitap, İstanbul, 2011.

[87] Küçük, *Tasavvuf ve Tıp*, s. 173. Atmaca, *Hadislerde Rukye*, s. 257- 340, İstanbul, 2010.

[88] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 187.

[89] Buhârî, İcâre, 16; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Tıp, 19, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, ts., Tıp, 19.

[90] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII, 398.

[91] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, V, 183.

[92] Örnek için bkz. Serrâc, *el-Luma*, s. 272.

[93] Çiştî, Şeyh Hakîm Muînüddin, *Sûfi Tıbbı*, Çev. Hayrettin Tekümit, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 17.

[94] Atmaca, Veli, *Hadislerde Rukye*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010., s. 28.

Çeşitli sûfi tezahürlerin yanında insan sağlığı için bir sıhhat kuralı olarak az yemek/rejim yapmak, hemen her sûfinin pratiklerinden biri haline gelmiştir. Nefis terbiyesi şeklinde de kendini gösteren bu metot aynı zamanda doktorların da tavsiye ettiği bir uygulamadır.^[95] Bunun yanında günümüz tıbbıyla da uyumlu olan bitkiler yoluyla tedavi de sûfilerin uygulamalarından biridir. Bu hususta İbnü'l-Arabî bitkilerin insan sağlığı için yararlarını veciz bir şekilde anlatırken^[96] Ebû Tâlib el-Mekkî de bitkisel ve hayvansal gıdaların zararlarından ve faydalarından bahseder.^[97] Fakat sûfiler, tekkelerinde fakirleri doyurmak, kendi dua ve muskalarıyla hastaları tedavi etmek gibi sosyal hizmetler ifa etmiş olsalar da onların şekilsel bir eğitim görünümünde olan tıp gibi bir mesleğe soğuk baktıkları da iddia edilmektedir.^[98]

Sûfilerin eserlerinde geçen tıbbın da yer aldığı bilimsel birtakım bilgi ve metotların modern bilim ve tıp açısından eksik ve yanlış yönleri bulunabilir. Bütün bunlar sûfilerin kendi asırlarındaki ulaştığı tecrübi bilgilerdir. Bunun yanında onların bazı bilimsel ve tıbbî uygulamalarının günümüz tıp uygulamalarıyla uyduğu da bir gerçektir.

İrfânî bilgi kaynaklarından rüya, mutasavvıflar arasında pek çok öğretinin kaynağı olarak değer bulurken hadislerin tespitinde, râvilerin cerh ve ta'dilinde de kendisinden istifade edilmiştir. Hadislerin nakledildiği ilk yüzyıllarda, rüyanın rivayetlerin tespitinde kabul edilen bir bilgi kaynağı olarak kullanımına sünnî âlimler arasında nadir de olsa rastlanmaktadır. Yalnız, bu uygulamanın fikhî ya da kelâmî sonuçlara sebebiyet verecek rivayetlerden ziyade tasdik amaçlı ve çok nadir olarak gerçekleştiği varsayılmaktadır. Genel bir kabul olarak muhaddislerin çoğu tarafından rüya, ilham ve keşif merkezli değerlendirmelerin tespit için kat'i bilgi ifade etmemesi nedeniyle delil olarak kullanılamayacağı, bu tür bilgilerin sadece kişinin kendisini bağlayıcı olduğu kabul edilirken tasavvufî düşüncenin hâkim olduğu müelliflerde irfânî bilgi hadislerin tespitinde bir haber kaynağı olarak kabul edilmiştir.^[99]

Yukarıda da değinildiği gibi sûfiler tarafından daha çok tasdik amaçlı olarak kullanılan bu tür rivayetler aynı zamanda tıbbî rivayetler için de geçerlidir. Çünkü tasavvuf kitaplarında olabileceğini tahmin etmemize karşın rüya, keşif ve ilham yoluyla alınıp nakledilmiş bir rivayete rastlayamadık.

[95] Az yemek ve sıhhat arasındaki ilişki için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, III, 139-140.

[96] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, IV, 129; VI, 8.

[97] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, II, 364.

[98] Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, s. 39, 40.

[99] Kesgin, Salih, *Hadisin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2011, s. 148-151.

Bütün bunlarla birlikte sûfîlerin manevî tecrübelerini, dinî metinlerde işârî/bâtınî anlama ve yorumlama tekniğini de kullanmalarını göz önünde bulundurarak naklettikleri tıbbî bir rivayeti veya bunu açıklamalarını ihtiyatla karşılamak gerektiği kanaatindeyiz. Fakat Tasavvufu, olumlu ve olumsuz bütün yönleriyle Müslüman dünyasının gerçeklerinden kabul etmek gerekir. İçinde birçok yanlış fikir ve uygulamalar bulunsada da tasavvufî eserlerde geçen bütün tıbbî tedavi usûllerini yanlış kabul etmek isabetli olmasa gerekir.

Sûfîlerin de kendilerine özgü birtakım tıbbî uygulamaları ve tedavi merkezleri olsa da bu maksatla tahsis edilen müstakil bir gelenekten söz edilemez. Ancak insanlar, içinde karşılaştıkları sağlık meselelerinde sûfîler de dâhil birtakım özel kişilere gelerek tedavi olmayı istemişlerdir. Fakat daha önce de bazı bedensel/fiziksel hastalıkların tedavisi hakkında sûfîlerin görüş ve uygulamalarına yer verilmişse de şurası da bir gerçektir ki sûfîlere göre insanın asıl tedavi edilmesi gereken yönü ruhsal/nefsî yapısıdır. İnsan sağlığını tehdit eden dış etkenlerin başında da zararlı alışkanlıkları, hırs, kin, nefret, hayalperestlik ve güvensizlik gibi şahsî zaafıdır. Zaten daha önce de değinildiği gibi sûfî anlayışta hastalık bile “rahmet” olarak algılanabilmektedir.^[100]

Şîa ve Tıp

Daha önce de tasavvufî anlayış çerçevesinde tıbbî rivayetler ele alınırken tasavvufia ilgili bütün görüşler ve eserleri esas almanın mümkün olmadığından bahsedildiği gibi burada da durum aynıdır. Şîa'nın tıbbî rivayetlere bakış açısını ele almak için bu ekol içinde ortaya konmuş bütün eser ve görüşlere ulaşmak mümkün görünmemektedir. Özellikle “Tıbbu Ehl-i Beyt, Tıbbu'l-Eimme” gibi adlarla şu an sayısı tam olarak verilemeyecek derecede çok eser olduğunu tahmin ediyoruz. Hatta Şîa'nın mistik boyutunun Sünnî ekol çerçevesinde oluşan tasavvufî ekolden daha eski, derin ve geniş olduğu kanaatindeyiz ki bu da ister istemez bu çerçevede kaleme alınan eserlerin hepsini burada ele almanın mümkün olmadığını ortaya koyan bir başka yöndür.

A. Şîa'nın Hadis ve Sünnet Anlayışı

Şîa içinde pek çok fırka bulunmakla birlikte, günümüzde sadece İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmâiliyye varlığını devam ettirmektedir.^[101] Şîa tarihinin değişik dönemlerinde hadislerle ilgili farklı görüşler ortaya atılsa da biz bunları ayrı ayrı ele almaktan ziyade bir bütün olarak değerlendireceğiz ve gerekmedikçe

[100] Atmaca, *Hadislerde Rukye*, s. 29, 30.

[101] Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, Rağbet Yay., İstanbul, 2012, s. 51.

kendi aralarındaki ihtilaflara yer vermeyeceğiz. Dolayısıyla Şîa'nın hadis ve sünnet anlayışıyla ilgili gerek müstakil olarak gerekse konu olarak daha önce çalışmalar yapıldığından burada temel bilgiler ele alınacaktır.

İslâm kültür tarihinde farklı dinî grupların genelde kendilerine yakın olan şahıs, eser ve fikirlere meylettikleri bilinen bir husustur. Bunun gibi hem Şîa hem Ehl-i Sünnet muhaddisleri de râvi, eser ve fikirler bakımından kendilerine yakın gördüklerine itibar etmişlerdir. Fakat Şîa'nın bazı kollarında sonraki süreçte mezhep ve fırkaya aşırı bağlılık, propagandist düşünceyle hareket tarzı hadis ilmüne yaklaşım tarzını değiştirmiş, bu ilim dalı objektif değerlendirme kriterinden çok Şîa'daki söz konusu bazı fırka ve mezheplerin savunma ve propaganda aracı olarak görülmeyle başlamıştır. Bu durum, kendilerinden olanlara mütesâhil, karşı tarafa ise müteşeddit olmayı da beraberinde getirmiştir. Doğal olarak bu şekilde yapılan değerlendirme ve tenkitler ise nesnel bir uygulama olarak kabul görmemiştir. Sadece bununla da kalmayan Şîa, tarihî süreçte kendine özgü hadis/ ve hadis usulü anlayışı geliştirmiştir.

Şîi hadis kaynakları tetkik edildiğinde rivayetlerin büyük oranda Cafer es-Sâdık'tan geldiği ve bazı istisnalar dışında onunla Hz. Peygamber arasında çoğu kere isnad zikredilmediği görülecektir. Birçok rivayet ise doğrudan Cafer es-Sâdık'ın hadisleridir ve bunlarda Hz. Peygamber'in adı hiç anılmamaktadır. Şîa'da hadislerin çoğunun Cafer es-Sâdık'tan geldiği Şîi âlimler tarafından da kabul edilmiştir.^[102] Nitekim kendisinden nakledilen bir hadiste Cafer es-Sâdık şöyle demektedir: “Karşılaştığınız bir olayın hükmünü şayet bizden rivayet ettikleriniz arasında bulamazsanız, onların (Âmmîlerin) Hz. Ali'den rivayet ettiklerini araştırın ve amel edin.”^[103]

Şîa üzerinde “hadislerin kaynağı” ile ilgili tartışma konusunun haricinde önemli olan bir başka tartışma da “imamet” meselesidir. İmamet ya da Hz. Peygamber'in vefatıyla devlet başkanlığına kimin geçirileceği konusu İslâm tarihinde Müslümanların uzlaşma konusunda karşılaştıkları problemlerin ilklerindedir.^[104] Bu problem İslâm kültür tarihinde birçok farklı ilim dalında olduğu gibi hadis ilmini de meşgul etmiştir.

Şîa'da imamlar da tıpkı peygamberler gibi masumdur. Bu durumda, onlar günah işlemedikleri gibi dinî konuda da otoritedir; aynı zamanda da bildikleri konuda yanılmazlar. Bu, aynı zamanda İmamların efdaliyetini de

[102] Kuzudışli, Bekir, *Şîa ve Hadis*, Klasik, İstanbul, 2017., s. 57.

[103] Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *Uddetü'l-usûl*, (I-II), thk. Muhammed Mehdi Necef, Halil b. Gâzî el-Kazvînî, Müessesetü'l-âli'l-beyt, Kum, ts., I, 379, 380.

[104] Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990, I, 39.

gerektiren bir sıfattır. Söz konusu durumda hadis nakli sadece Ehl-i Beyt'e güvenilmesini gerekli hale getirmektedir.^[105]

Başta İmamet, velâyet telakkisini merkeze alarak kendilerine göre bir yapı inşa eden Şîa, zaman içerisinde ideolojik bir hadis/sünnet anlayışı geliştirerek bunu devam ettirecek bir kuşak meydana getirmiştir. Kendilerini Allah ve Rasûl'ü adına karar mercî kabul eden bu sınıf, bilgi, bilginin kaynağı ve kendilerine atfettikleri ismet vb. sıfatlarla da diğer insanlardan ayrı kabul etmişlerdir. Bir müddet sonra konuştukları ve yazdıklarıyla hükmün kaynağı konumundaki imtiyaz sahibi bu kişiler hadis ve diğer birçok ilimde kendi literatürünü de oluşturmuştur. Tabii ki bu mahiyet, İslâm kültür tarihinde Şîa'nın hemen her alanda meydana getirdiği literatürde olduğu gibi tıp ile ilgili kaleme alınan eserler için de geçerlidir. Buraya kadar olan kısımda genel bir bilgilendirme niteliğinde de olsa Şîa'nın hadis anlayışından bahsetmenin onların Tıbb-ı Nebevî ile ilgili anlayışların analiz edilmesine katkı yaptığı ve bunu kolaylaştırdığı düşüncesindeyiz. Yukarıda da bahsedildiği gibi burada asıl hedef Şîa'nın Tıbb-ı Nebevî ile ilgili anlayışını ortaya koymak olduğundan özet niteliğindeki bilgilerle yetinildi. Bu ekole ait birçok bilgiyi burada ayrıntısıyla zikretmek önceki çalışmaların tekrarı niteliğinde olacağından bundan kaçınılmıştır.

B. Şîa'nın Tıbbî Rivayetlere Bakış Açısı

Ehli Sünnet ve Mutezîlî âlimleri Hz. Peygamber'in ardından, ictihâd, kıyâs, icmâ delilleriyle, ümmetin zihni konumundaki âlimleri, gerek hadislerin tespitinde gerekse dînî otorite olma hususunda yetkili görmüşlerdir. Şîi ekolde ise Allah Rasûl'ün otoritesinin temsili, nesep bağıyla ilişkilendirilmiş ve "masum imam" anlayışı ile çözümlenmiştir. Şîa'da İmamların vehbî ilme sahip oldukları inancı imâmet teorisinin önemli bir unsurudur. Şiiilere göre başta Hz. Ali olmak üzere İmamlar, insanların muhtaç olduğu her şeyi bilir.^[106] İmamların üstün ve geniş bir ilme sahip olma anlayışları, kendilerinin Hz. Peygamber tarafından tayin edildikleri ve bu vasıta ile ilim elde ettikleri inancına dayanmaktadır.^[107] Onlara göre İmamlık, bir kimsenin kendi kesbi ile kendilerine ulaşamayacağı ölçüdedir. Hiçbir âlim

[105] Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddin Hasan b. Yusuf, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdürrahim Mübarek, İsfahan, ts., s. 27, 65; Âmilî, eş-Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, *Vusûlu'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, thk. es-Seyyid Abdüllatif Kuhkemerî, byy., 1041, s. 43-45, 51-60.

[106] Apaydın, H. Yunus, "Nasları Anlamada Yöntem Sorunu", *Marife: Bilimsel Birikim*, c.2, sy.1, 2002/Bahar, s. 7; Kesgin, *Hadisin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, s. 145.

[107] Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1993, s. 209. İmamet teorisi konusunda bkz. Öz, Şaban, *Şîa ve Tarih*, Araştırma Yay., Ankara, 2013, 9-47.

ona denk olamaz. Onun bedeli ve benzeri bulunmaz. Kendisi istemeden ve çaba göstermeden bütün üstünlükler ona tahsis edilmiştir. Bu ona Allah'ın fazlı ve ikramıdır.^[108] Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi imamın ilmi kesbî değil vehbidir. Onun ilmi çalışarak elde edilen bir ilim olmadığı gibi imamın herhangi bir zaman, dini hükümlerden herhangi birisini bilmemesi de caiz değildir. Böyle olunca hiç kimse çalışarak onların ilim derecesine ulaşamaz. Zira onlar peygamberin vasisidirler ve ilimleri de vehbidir.^[109] Şîî âlimler, imamet anlayışı çerçevesinde rivayetlere yaklaşmakta ve imamların söz, davranış ve fiillerini hadis olarak benimsemektedirler.^[110]

Şîa'da İmamların otorite sahibi olmaları tıp ile ilgili konular için de geçerlidir. Ehl-i Beyt imamlarının tıpta otorite olmaları Hz. Ali ile başlamaktadır. Şîa'ya göre Hz. Ali sağlık ve tedaviyle ilgili birçok hususta gereken bilgiyi vermiştir. Tıp ile ilgili meselelerin kaynağını Hz. Ali'ye kadar dayandıran bazı kimseler “Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır...”^[111] türünden efdâliyet ifade eden rivayetlerle de bunu genellemektedirler.^[112]

Ehl-i Beyt imamları ruhun tedavisine olduğu kadar, bedenın tedavisine de önem vermişlerdir. Onlar hem beden hem de ruhun hekimi idiler. İnsanlar her iki alandaki rahatsızlıkları durumunda da onlara danışmışlardır. İmamlar, sadece dinî kural ve kaidelerin nakledicileri/belirleyicileri değil aynı zamanda tıp eğitimiyle de ilgili olarak inananların bedenî ve ruhî sağlığı konusunda koruyuculuğunu üstlenmekteydiler.^[113]

“Bu çerçevede, temizlenme ve arınma ayınlarının Zerdüş inancındaki mahiyeti ile Yahudilikteki kirlenme ve arınma ibadetleri arasındaki benzerlik hayret vericidir. Dinen haram sayılan bir şeye dokunmuş olmak, kadınlara ve erkeklere mahsus özel haller, hatta dinî hiçbir sebep olmaksızın ciltteki

[108] Coşkun, İbrahim, “Şîa'da İmamların Otoritesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.*, Cilt: VII, Sayı: I, Diyarbakır, 2005, s. 36.

[109] Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Usûl mine 'l-Kâfi*, Şiraz, 1347, I, 198.

[110] Coşkun, “Şîa'da İmamların Otoritesi”, s. 36.

[111] İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Risâletü'l-İtikâdi'l-İmâmiyye*, (Şîi İmamiyyenin İnanç Esasları), çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1978, s.110.

[112] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, Dâru'l-mAuhaccetü'l-beydâ, byy., 2003, s. 8.

[113] Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l'İktübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990., III, 137. Her ne kadar musannif bu rivayete sahîh dese de hadis otoriteleri bunu kabul etmemiş ve söz konusu rivâyete mevzû demişlerdir. Mesela bkz. Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman Hışt, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1985, s. 170; Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-İlbâs*, (I-II), thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusuûf b. Hendavî, Mektebetü'l-asriyye, byy., 2000., I, 203, 204.

yara ve çibanlar bile Yahudi din adamına gösterilmek ve onun tayin edeceği kurban bedeliyle birlikte özel suda yıkanarak, muayyen duaları okumak suretiyle, Kohen'in kontrolünde bir nevi karantinaya alınması gerekmektedir. Yalnızca bu uygulama yani hastalık veya kirlenme nedenleri ile bundan arınma törenleri arasında bir hayli benzerlik göze çarpmaktadır. Gerçi bu su ile arınma ibadeti bir bakıma Hıristiyanlıkta Papaz nezaretindeki vaftize de benzemektedir".^[114]

Kur'an'da diğer ayetler ve mucizevi sırlardan başka, Ehl-i Beyt imamlarının Allah Rasûlü'nden öğrendikleri gizli sırlar ve yardım diledikleri dua ve münacatlar da vardır. Kur'an'ın sırları ve onun rahmeti konusunda hiç kimse onlardan daha bilgili değildi. Zira bu bilgi onlara babalarından ve evlerinden intikal ediyor ve onlar bu bilginin kılavuzluğunu yapıyorlardı. "Hitap ettiği kişiler hariç hiç kimse Kur'an'ı anlayamaz."^[115]

Tıbbın kaynağıyla ilgili olarak eş-Şeyh Müfid Muhammed b. en-Numân (ö. 413/1022) şöyle diyor: "Tabâbet sahihtir ve onun bilgisi vahiyle kurulmuştur. Ulema onu yalnızca peygamberlerden alır. Hastalıkların gerçek doğasına ait bilgi, ancak işitsel olarak edinilebilir ve ilaçları bilmek, ancak Allah'ın lütfu ile mümkündür. Bu bilgiler ancak gaybın bilgisine vâkıf birinden edinilebilir."^[116] Bu konu, nakledilen bir rivayette şu şekilde anlatılmaktadır: "Hz. Mûsa şöyle demiştir: Ey Rabbim! Hastalığı kim verir. Allah Teâlâ: Ben veririm diye cevap verdi. Hz. Mûsâ: Peki şifâyı kim verir diye sordu. Allah Teâlâ: Onu da ben veririm diye cevap verdi."^[117] Burada tıbbın kaynağı vahye dayandırılmakla kalmıyor tıbbî bilgileri peygamberlerin bilebileceği söylenirken "bu bilgiler gaybın bilgisine vâkıf birinden edinilebilir." sözüyle de İmamların da bu bilgileri bilebileceği kapısı aralanıyor. Zaten Şîa'nın tıp ile ilgili bazı kaynaklarına bakıldığında şifâ ve tedavi konusunda peygamberlerle birlikte mutlaka imamların da zikredildiği görülür.^[118]

Şîa'nın İmamlar vasıtasıyla tıbbî bilgiyi Hz. Peygamber'e kadar dayandırması sağlam bir imâmet referansını da ortaya koymaktadır. Böylece Tıp konusunda çok büyük kısmı Ehl-i Beyt'ten nakledilen rivayetlerin Şîa kaynaklarında sahîh olarak geçtiği iddia edilecektir. Zaten bazılarına göre

[114] Mesela bkz. Muhsin Akil, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 8; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, (I-II), Dâru'l-murtezâ, Beyrut, 2009., I, 18.

[115] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, (Trc. Hayrettin Tekümit), İstanbul 2000. s. 21.

[116] Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, s. 192- 193, Gerekli Kitap, İstanbul, 2011.

[117] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 26.

[118] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 24.

kaynaklardaki söz konusu yazarların çoğunun yaşadıkları zamanda, hekimlerle ilişkilendirilecek, onlardan veri ve bilgi topladıklarını veya onların eğitiminde bulduklarını gösterecek bir bulgunun olmadığı söylenerek de söz konusu sahilik iddiası güçlendirilmek istenmiştir.^[119]

Şîa'ın Tıbb-ı Nebevî'ye bakışının belirgin örneklerini tespit etmenin yöntemlerinden biri DE önde gelen imam ve düşünürlerinin rivayet ve görüşünden hareket etmektir. Burada öncelikle rivayetlerden hareketle başta Şîa'nın Tıbb-ı Nebevî türü eserleri esas alınarak onların tedavi usûlleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca günümüz tıbbına uyan ya da uymayan yöntemleri, Ehl-i Sünnet ve özellikle sûfilerin Tıbb-ı Nebevî konusunda uygulamalarına benzer olan ya da onlardan ayrılan yönlerine dikkat çekilecektir.

Konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında Şîa'nın, temeli rivayetlere dayalı değişik tedavi usûlleri olduğu görülecektir. Bu usûllerin en önemlisi dua yoluyla tedavidir. Şîa kaynaklarında duanın sadece manevî değil bedensel rahatsızlıklarda da okunabileceği bildirilmektedir. Duanın manevî ve fiziksel olarak meydana gelen bir hastalığı sadece ortadan kaldıracığına değil aynı zamanda meydana gelebilecek bir hastalığı önleyebileceğine de inanılmaktadır. Şîa kaynaklarında bu anlayış çerçevesinde birçok rivayet yer almaktadır. Baş, diş, göz, kulak, karın vb. uzuvların ağrılarında/rahatsızlıklarında hangi duanın okunacağı, elin ya da parmağın ağrıyan yere konması gerektiğiyle ilgili yapılacak olan uygulamaların ayrıntısından da bahsedilmektedir.^[120] Bunların yanında rivayetlerde sadece ağrılarla ilgili değil çocuk doğurmakta güçlük çeken bir kadın, çocuksuzluk, dik başlı bir hayvan, ilaçlarda alkol kullanımıyla ilgili tıbbî birtakım hususlarda da okunacak dualar, bunların ne şekilde kıraat edileceği, nelere dikkat edileceğinden de bahsedilmektedir.^[121] Mesela Ebû Ca'fer el-Bâkır'dan şu şekilde nakledilen bir rivayet vardır: "Bir hasta için Kur'ân'dan bazı ayetlerin ve duaların o kişiye iştirilmesinde bir beis yoktur. Zira Kur'ân ayetleri faydalıdır. Bunu kullanın"^[122] Ayrıca Ali b. İshâk el-Basrî, Zekeriyâ b. Âdem el-Mukrî'den şu şekilde rivayet etmektedir: "Bir gün er-Rızâ bana şöyle dedi, Ey Zekeriyâ, tüm hastalıklar için şu duayı oku! "Ey şifâyî ihsan eden ve hastalıkları uzaklaştıran, ızdırabım için şifa gönder (indir)"^[123] Buna ilaveten Hz. Peygamber'in Fâtiha, Felak ve Nâs

[119] Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 20.

[120] Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 20.

[121] İddialar için bkz. Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 27, 28.

[122] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 36, 44, 46, 50, 70; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 95-97.

[123] Bahsedilen bu maddeler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 50, 160.

Sûreleri'ni okuduğu ve daha sonra ellerini yüzüne götürdüğü böylece sıkıntı duyduğu şeyin kendisinden uzaklaştığı rivayeti de mevcuttur.^[124]

Şîa'nın tedavi usûllerinden biri de Hz. Hüseyin'in kabrinin toprağını kullanmaktır. Hz. Hasan'dan nakledilen bir rivayet şu şekildedir: "Hüseyin'in başının yanında kırmızı toprakta ölümden başka her derde deva vardır." Başka bir rivayette ise Hz. Hüseyin'in kabrinin toprağının temiz, en etkili tedavi aracı olduğu ve bu toprağın yenmesi yoluyla da tedavi etkisinin olduğu belirtilmiştir.^[125] Yaptığımız araştırmada Ehl-i Sünnet çizgisinde yer alan hiçbir muteber hadis kaynağında bu tür rivayete rastlayamadık. Bunlar, Şîa'nın mezhep taassubu çerçevesinde ortaya attıkları tipik rivayetlerdendir.

Şîa'nın bilimsel olarak günümüz tıbbına da uygun tedavi usûlleri vardır. Özellikle Şîa'ya ait bazı eserlerde canlı yapısı, beslenme ve bazı hastalıkların tedavisiyle ilgili rivayet ve açıklamaların günümüz tıbbında da geçerliliğini devam ettirdiği görülmektedir. Mesela *Tıbbu'l-İmâm Ali* adlı eser, Hz. Ali'nin naklettiği yeme-içme, tıbbi meseller ihtiva eden hadisler ile onların terkip ve analizlerini, ilaç olarak kullanılan besinlerin değerini, tıp ve hadis ilmi ışığında ele almaktadır.^[126] *Tıbbu'l-eimme (İmamların Tıbbı)* adlı kitapta ise Hz. Ali'nin "Oburlukla sıhhat bir arada olmaz."^[127] dediği yer almaktadır. Buna ek olarak Hz. Hasan'dan naklen: "Sana dört şey söyleyeceğim ilaca ihtiyacın kalmayacak: Acıkmadıkça yeme, doymadan yemeyi kes, lokmayı iyi çiğne, uykudan uyandığında dışarı çık" (bunları yaparsan) ilaca ihtiyacın kalmaz.^[128] Ve er-Rızâ^[129] dan naklen: "...Şayet ölen kişiye masaj yapsaydınız o kişi yaşardı. Buna neden itiraz ediyorsunuz..."^[130] gibi rivayetlerin günümüz tıbbına benzer ve yakın olan yönleri vardır.

Şîa'da tıp konusunda yalnızca Hz. Peygamber ve imamların uygulamalarından örneklerle yetinilmeyip Yunan kültürü ve tıp doktorlarının uygulamalarının da tedavide örnek alındığını gösteren deliller mevcuttur. Mesela hurmanın faydaları ve tedavi yönü ele alınırken Hz. Peygamber ve imamların uygulamaları yanında Yunan ve Müslüman tabiplerden/eserlerinden de örnekler verilmiştir. Bu benzerliğin bir kaynağının da, M. Ö. V. Asırda Efes

[124] Hicâzî, Hüsrev Şâhi es-Seyyid Mehdî, *Dürerü'l-ahbâr*, Müessesetü âli'l-beyt, Tahran, 1419, I, 484; Hurr el-Âmilî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsil mesâilü's-serîa*, thk. Şeyh Muhammed Râzî, Dâru ihyâ'i-türâsî'l-arabî, Beyrut, ts., XXXIV, 462.

[125] Hurr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, V, 215.

[126] Hicâzî, *Dürerü'l-ahbâr*, I, 486. Bunların birçoğunun Sünni kaynaklardaki örnekleri için bkz.: Atmaca, *Hadislerde Rukye*, s. 257- 340.

[127] Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 99-103.

[128] Bkz. Muhsin Akil, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, Dâru'l-muhaccetü'l-beydâ, byy., 2003, s. 7.

[129] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 22.

[130] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 21, 22.

Konsil'indeki ciddi tartışmalardan sonra aforoz edilen, dini hüviyeti yanında hekimliğiyle de bilinen Aziz Nastoryus ve şakirtlerinin doğuya kaçması; uzun yıllar Pers diyarında tabiplik yapması ve talebe yetiştirmesidir diyebiliriz.^[131]

Bunun yanında hurmanın başta mide olmak üzere vücudun diğer uzuvlarına sağladığı yararları, ne şekilde yenileceği, ne tür hastalıklara iyi geldiği vb. rivayetler doğrultusunda tabipler diliyle anlatılmaya çalışılmıştır.^[132] Hurmayla birlikte yine bitkisel tedavi konusunda mutlaka zikredilen bir başka meyve de üzümdür.^[133] Zeytin,^[134] nar,^[135] elma,^[136] incir,^[137] kabak,^[138] soğan ve sarımsak,^[139] da aynı şekilde bitkisel tedavi konusunda ele alınan meyve ve sebzelerdendir.

Sadece tıp ile ilgili meselede değil bilimsel anlamda diğer bazı meselelerin de Şîa kaynaklarında günümüz tıp ve bilimine uygun/yakın olarak anlatılmaktadır. Mesela anatomi hakkında bilgilerle birlikte insanın yaratılışı, nutfenin rahime düşüşü, bunun anne karnında embriyo haline gelip doğmasına kadarki süreçte nasıl beslendiği, nasıl şekillendiği, nasıl doğup dünyaya göz açtığı ve anne sütüyle gelişmeye başladığı bilimsel bir şekilde anlatılmaktadır.^[140] Şîa kaynaklarında her ne kadar günümüz tıbbına uygun birçok uygulama olsa da kimi zaman imamların bilgisinin tabiplerden üstün tutulduğu da görülmektedir. Açıkçası imamların tıp bilgisiyle bilimsel tıp mukayesesinde her zaman imamların bilgisi üstün kabul edilmiştir.^[141] Bunun aksini ulaşabildiğimiz Şîa kaynaklarında göremedik.

Şîa'nın farklı olan bazı yönleri yanında sūfî tıbbına benzer birçok yönü de vardır. Mezhebî bir anlayıştan hareketle hadisin kimlerden alınacağı ilkesini Hz. Ali ve taraftarlarıyla sınırlandıran bu düşüncenin aynı prensibi

[131] Bu şahıs 8. İmam Ebu'l-Hasan Ali b Mûsâ (ö. 203/813)'dir.

[132] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 23.

[133] Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, s. 24, Gerekli Kitap, İstanbul, 2011.

[134] Bkz. Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 11-15.

[135] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 18-31; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 102; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, (I-II), Dârü'l-murtezâ, Beyrut, 2009, I, 162.

[136] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 31-36; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 97; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 163.

[137] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 36-47; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 79, 158; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 165.

[138] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 47-58; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 79; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 168.

[139] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 67-73; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 157; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 176.

[140] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 111-117; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 198.

[141] Muhsin Akîl, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, s. 140-150; Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 146; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 204.

tıp ile ilgili rivayetlerde de devam ettirdiği görülmektedir. Naklettikleri rivayetlerin senedinde yer alan râvilere bakmak bu konuda yeterli kanaati sağlayabilir düşüncesindeyiz. Fakat aynı düşüncenin sûfilerde de olduğu söylenemez. Tıbbî bilginin kaynağını vahye, Hz. Peygamber'e ve bunlardan beslenen İmamlara dayandıran Şîa'nın, bilginin kaynağı olarak kabul ettikleri imamları bu konuda katı bir şekilde yetkin görmeleri onları sûfilere ayırmaktadır. Oysaki sûfilerde de rüya, keşf ve ilham konusunda bu tarz kabuller bulunmakla birlikte bunlar Şîa'da olduğu kadar katı değildir. Bunun yanında şifa niyetiyle münhasır bir uygulama olarak Hz. Hüseyin toprağının kullanımı vb. tarzda diğer bazı ayrıntılar onları sûfi düşünceden ayıran farklılıklardır.

Yukarıda zikredilen belli başlı farklılıkların aksine tıp ile ilgili uygulama ve yöntemlerde Şîa'nın, sûfi düşünceyle benzeştiği yönleri daha çoktur. Bunlardan biri şifa ve teberük konusudur. Bu konudaki yaklaşımı en güzel temsil edecek görüş de yine bir Şîî âlime aittir.^[142] eş-Şeyh Meclisi Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (ö. 111/1699) bu hususta şöyle demektedir: “Aslında hastalık için faydalı olmadığı bilinen bazı ilaçlar, inancı güçlü olan samimi müminlerle İslâm'ı yaşadığını iddia eden veya inancı zayıf olan kişileri ayırmada deneme mahiyetinde kullanılabilir. Hakiki müminler tıpkı Hz. Hüseyin'in kabrinden gelen toprak, dua ve niyazın imanlarını ve takatlarını arttırması gibi, bu ilacın özelliğinden dolayı değil fakat şifa kaynağı olan Allah'a münacatın neticesinde fayda görürler.”^[143]

Şîa mezhebinin yaklaşımına örnek olmak üzere aktarılan bu bilgilerin, sünnî tasavvuf geleneğinde görülen uygulamalara çok benzediği söylenmektedir.^[144] Şîa'da tam teslimiyetçi bir anlayışla şifayı belli bir şahsa, bu konuda aracı olan nesnenin önemine bağlama anlayışını sûfi anlayışta da örnekleri mevcuttur. Birinde İmamlar eliyle gerçekleşen tedavi ve şifa bulma olgusu diğerinde şeyh eliyle gerçekleşmektedir. el-Hüseyin b. Bistâm ve Abdullah b. Bistâm kardeşlerin eserine taktim tarzında bir giriş yazan Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Hirsan da inanç ile şifa bulma olayını daha da ileri taşıyarak şunları söylemektedir: “Eylem ve tıbbî tedavilerini imamlardan rivayet edilen önerilere göre düzenleyen bir grup Şîa'nın hayatı, bunu

[142] İmâm Rızâ, Ebü'l-Hasan Ali bin Musa, *Tıbbu'l-İmâm er-Rızâ (er-Risâletü'z-zehebiyye)*, thk. Muhammed Mehdî Necfâ, Mektebetü'l-İmâmi'l-hakîmi'l-âmme, by., 1982., s. 11, 12; Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 28, 29.

[143] Mesela bkz. İmâm Rızâ, Ebü'l-Hasan Ali bin Musa, *Tıbbu'l-İmâm er-Rızâ (er-Risâletü'z-zehebiyye)*, thk. Muhammed Mehdî Necfâ, Mektebetü'l-İmâmi'l-hakîmi'l-âmme, by., 1982, s. 10 (Muhakkik'in önsözü); Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 48.

[144] Atmaca, *Hadislerde Rukye*, s. 32.

desteklemektedir. Onlar hayatlarında hiçbir hekime başvurmadıkları ve ilaç kullanmadıkları halde, böyle davrananlardan daha sağlıklı ve daha uzun süre yaşamışlardır.^[145] Bu görüş aynı zamanda tedaviyi reddedip tevekküle sarılan bir kısım sûfi anlayışına da yakındır.

Şeyh Müfid Muhammed b. en-Numân (ö. 413/1022)'ın şu sözleri de sûfilerle benzeşen yönlerdendir: “Tabâbet sahihtir ve onun bilgisi vahiyle kurulmuştur. Ulema onu yalnızca peygamberlerden alır. Hastalıkların gerçek doğasına ait bilgi, ancak işitsel olarak edinilebilir ve ilaçları bilmek, ancak Allah'ın lütfu ile mümkündür. Bu bilgiler ancak gaybın bilgisine vâkıf birinden edinilebilir”^[146] Burada tıbbın kaynağı vahye dayandırılmakla kalmıyor tıbbî bilgileri peygamberlerin bilebileceği söylenirken “bu bilgiler gaybın bilgisine vâkıf birinden edinilebilir” sözüyle de İmamların bu bilgileri bilebileceği fikrinin kapısı aralanmış oluyor. Bu görüşler Ehl-i Tasavvuf'un tıp anlayışıyla da uyumludur.

Bunlara ilaveten hastalığın bir imtihan aracı gibi görülmesi ve bunun nasıl savuşturulacağıyla ilgili nakledilen rivayetlerin içeriğinde de Şîa'nın sûfilerle benzeşen yönlerini görmek mümkündür. Hz. Ali bir ziyaretinde Selmân-ı Fârisî'ye şöyle demiştir: “...Zira ağrı daha önce işlediğimiz günahların bir bedelidir ve onları temizlemek için vardır... Ve ağrıya vereceğim karşılık sabırla tahammül etmek ve Allah'a dayanmaktır...”^[147] Bu konu hakkında bir başka rivayet te şu şekildedir. Hz. Ali'den: “Allah Rasûl'ü şöyle demiştir: Bir gecelik ateş, bir yıllık günahı yakar.”^[148]

Zikri geçen örneklerde de yer aldığı gibi hastalığın sebebinin günaha dayandırılması sûfi tıp anlayışında da vardır. Cafer b. Muhammed (ra)'den naklen şu rivayet de bu konuya örnektir: “...Belaya düşen için dua etmek, Allah'ın o belayı ondan uzaklaştırmasını sağlar. Sen Emîru'l-müminîn'in şöyle dediğini biliyor musun: Bir gün Allah Rasûl'ü bana: Ey Ali! Dua belayı def eder ve bu kesin olarak gerçektir.” demiştir.^[149] Tevazu ile ibadet edip dua etmenin kendisi Şîa'da doğal bir tedavi yöntemi olarak görülürken aynı uygulamayı sûfilerde de görmek mümkündür. Sağlık konusunda sûfilerde olduğu kadar Şîa'da da tevekkül anlayışı kuvvetli bir şekilde kendini göstermektedir. İmâm er-Rızâ tıp ile ilgili kaleme aldığı eserinde neredeyse

[145] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 24.

[146] Bkz. Atmaca, *Hadislerde Rukye*, s. 32.

[147] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 24.

[148] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 24. Kadim medeniyetlerdeki tıbbî bilgi ve şifanın kaynağının tanrısal olduğu, uygulayıcılarının ise “ilâhileşmiş” kişiler olduğu hakkında bkz.: Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni*, s. 32, 40, 42- 43, Gerekli Kitap, İstanbul 2011.

[149] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, s. 33.

hiçbir rivayet nakletmeden bilimsel yönden tıp ile ilgili birçok meseleden bahsederken son sözlerini tevekkül temennisiyle tamamlamaktadır.^[150]

Gerek rivayetlerin muhtevası gerekse bunların yorumlamasında sûfilerde olduğu gibi Şîa'da da kimi zaman belli bir mistik ve edebî dil kullanıldığı görülür. Meşhur Hristiyan hekim Ebû Hafân Yuhanna b. Mâseveyh'in, İmam Cafer'den şu şekilde nakletmesi buna örnek gösterilebilir: "Bedenin temel yapı taşı dörttür: Kan ki köledir ve bazen köle, efendisini öldürür. Nefes ki düşmandır. Eğer ona bir kapı kapanırsa, o başka bir kapıdan geri döner. Balgam ki kraldır, aldatmaya çalışır. Safra ki yeryüzüdür, o sallandığında üzerindeki sallanır."^[151] Hz. Süleyman mihrapta yetmiş otla konuşmasında otun, ona hitaben "Beni kopar ben dertlere devayım." demesi, bir diğer örnek olarak zikredilebilir.^[152] Yine bu konuda el-Kâzım^[153]: "...Karın mide hastalığının evidir..."^[154] nakli de mistik ve edebî anlatıma örnek teşkil etmektedir. Genel olarak bakıldığında Şî'a literatüründe şifa, korunma ve sığınma amacıyla yapılan bazı dua ve uygulamalardaki anlaşılabilir lafızların, önceki geleneklerin etkisiyle karışmış folklorik malzemeler olabileceği de söylenmektedir. Söz konusu mezhebin naklettiği rivayetlerde görülen hususlardan biri de Ehl-i Bey'ten rivayet edilen bu hadislerde belagat kırsımlarından olan iktibas bolca kullanmış olmalarıdır.^[155]

Zikredilen hususlar çerçevesinde Şîa'nın tıp anlayışını meydana getiren tek bir etken olmadığını söylemek mümkündür. Bu yapıda dinî olduğu kadar sosyo-kültürel ve coğrafi konum da önemli etkenlerdendir. Hint, İran, (kısmen) Yunan ve Mısır kültürü gibi kadim kültürlerde tıp bilgisi ilâhî bir bilgi türü olarak algılanmaktadır. Hastaların dertlerine derman aradığı kişilerin kutsandığı, insanüstü varlıklarla ilişkili olduğu ve bu bilgileri, meslek sırlarının ve uygulama biçimlerini Tanrı'dan veya onun emrindeki varlık mertebelerinden öğrendikleri bilinmektedir. Bu kimlikleriyle şifacılar, bir yönüyle "gayb bilgisi"ne sahip kişiler olarak kabul görmüşlerdir." Söz konusu bilgiye sıradan kişilerin ulaşamayacağı; bunların haricindekilerin tatbik ettiği iyileştirmenin sonuçsuz kalacağına da inanılmaktadır. Kutsanmış kişiler olarak hekimlerin, bazı inanç çevrelerinde "Tanrı" ilân edildikleri ve haklarında birçok efsane ve mitolojinin olduğu genel olarak bilinmektedir. Bu durum mezhep olarak Şîa'nın tıp konusunda İran kadim kültürünün

[150] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbi*, s. 35.

[151] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbi*, s. 34.

[152] İmâm Rızâ, *Tıbbu'l-İmâm er-Rızâ*, s. 67.

[153] Hüseyin b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbi*, s. 22.

[154] Seyyid Abdullah Şübr, *Tıbbu'l-eimme*, I, 21.

[155] Bu şahıs 7. İmam Ebu'l-Hasan Mûsâ b. Cafer (ö. 183/799)'dir.

etkisinde kalmış olabileceğini dolayısıyla temeli duaya dayanan hadisler başta olmak üzere bazı tıbbî uygulamalarda milli tesirlerin de önemli rol oynamış olabilecekleri iddia edilmektedir.^[156]

Neticede Şîa'nın Tıbb-ı Nebevî (İmamların Tıbbı/Ehl-i Beyt Tıbbı) hakkında kaleme alınan eserleri başta olmak üzere muhtevasında tıptan bahseden rivayetlere bakıldığında şahsı öne çıkaran rivayet merkezli bir anlayışın olduğu görülecektir.^[157] Bunun temelinde yatan en önemli sebeplerden biri hiç şüphesiz velâyet anlayışıdır. Böyle bir anlayış neticesinde Hz. Peygamber'den nakledilenle imamlardan nakledilenler arasında pek bir fark gözetilmemiş, bu da birçok rivayetin kolaylıkla türemesine meydan vermiştir. İmamet inancı, dinin hükmi kaynağı konumunda olan imamların masumiyetini de gerektirdiğinden onların yerine getirdiği tıbbî bir uygulama da doğal olarak bağlayıcı olacaktır. Her ne kadar rivayetlere dayalı bu tür tıbbî bilgi ve uygulamaların değeri konusunda herhangi bir söz edilmese de ortaya konan üslup ve tavırdan bu açıkça anlaşılmaktadır.

Dikkate değer diğer bir konu da Şîa'nın "Tıbb-ı Nebevî" adıyla kaleme alınmış herhangi bir yayınının olmamasıdır. Dolayısıyla Şîa'nın Tıbbî konulara dair müstakil eserlerinde veya hacimli eserlerinin bir bölümü olarak yer alan kısımlardaki rivayetlerin bir kısmının Hz. Peygamber'e ait olmasına karşı büyük oranda İmamların söz ve emirlerinden oluştuğu yönündeki kanaati doğrular nitelikte bir veridir.^[158] Araştırmamızda kullanmış olduğumuz kaynaklar da dâhil olmak üzere onların tıp ile ilgili eserleri genelde; "Ali Tıbbı", "Ehl-i Beyt Tıbbı", "İmamlar Tıbbı" gibi isimlerle anılması bu hususta da mezhep faktörünün bâriz bir yansımısını göstermektedir.

Sonuç

Dinî bir dayanak ve kaynak olması yanında kültürel mirasımızın da önemli bir yönünü oluşturan hadisin, sübûtu ve doğru anlaşılması için İslâm'ın ilk çağlarından başlamak üzere bir anlama çabası ve yönteminin olduğu görülmektedir. Diğer dinî gruplar gibi tasavvuf ehli ve Şîa'nın da tıbbî hadisleri kendilerine has yöntemlerle yorumladıkları ve bunu tecrübe edindikleri görülmektedir. Tabi ki her iki grubun da sağlıklı ilgili karşılaştıkları problemleri çözmede ve buna dair rivayetleri anlamlandırmada etki

[156] Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*, Gerekli Kitap, İstanbul, 2011, s. 29-30.

[157] Bu konuda yapılan bir araştırma için bkz. Dumanlı, Ayşe, *Şî'â'ya Göre Rukye Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri İle Mukayesesi (Kitâbu Tıbbı Ehl-i Beyt'i'n-Nebî Özelinde)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimlere Enstitüsü, Elazığ, 2012.

[158] Dumanlı, *Şî'â'ya Göre Rukye Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri İle Mukayesesi (Kitâbu Tıbbı Ehl-i Beyt'i'n-Nebî Özelinde)*, s. 168.

altında kaldıkları en önemli özellik bunların hadis ve sünnet anlayışlarıdır. Çoğunlukla tıbbî rivayetlere bakışları, hadis ve sünnet anlayışlarına paralellik arz etse de bazı yorum ve uygulamalarda her iki grupta bunun tersi duruma da müşahede edilmektedir. Örneğin, tasavvuf ehlinde bazılarına göre tıp ilminin ilâhî bir ilim olarak görülmesi yanında, onun ilmü'l-ebdân (bedenler ilmi) şeklinde ilâhî ilimden daha düşük bir mevkiye kabul edilmesi bu minvalde zikredilebilir. Sûfilerde olduğu gibi Şîa'da da tevekkülün tedavide önemli bir araç olarak görülmesi yanında, bunu benimsemeyenler de olmuştur. Bu farklı anlayış, yaratıcının her şeye kâdir olması karşısında beşerin her şeyden âciz olması düşüncesinin kabul ve reddine dayandırılabilir.

Hem Sûfilerde hem de Şîa'da hastalığın bir imtihan vesilesi olarak, bela ve musibet olarak telakki edilmesi kaynaklarda yer alsa da her iki grubun bütün mensupları için bu şekilde bir anlayışın olduğu söylenemez. Bunun aksine hastalıkların tedbir ve sabra vesile olması fikri daha yaygındır. Aynı şekilde hastalığın insanı olgunlaştırması ve nimet olarak görülmesi fikri de her iki grubun genel kabulüdür. Tıbb-ı Nebevî alternatif bir tıp gibi görülse de kaynaklarda en eski asırlardan beri çoğu defa hem Sûfilerin hem de Şîa'nın bilimsel tıbbî uygulamalarına/anlayışlarına da rastlanmaktadır. Bilimsel anlamda evrensel bir tıbbî uygulama gibi kabul gören ve insan sağlığı için vazgeçilmez bir sıhhat prensibi haline gelen dengeli beslenmek hemen her sūfinin az yemek şeklinde algıladığı vazgeçilmez pratiklerinden biridir.

Sûfiler ve Şîa'nın Tıbb-ı Nebevî ile ilgili anlayış ve kabullerinde birbirine uyan yorum ve pratikleri yanında tamamen Şîa'ya ait kabuller ve pratikler de mevcuttur. Bu farklılıkların en bârizi hemen her konuda olduğu gibi tıbbın da Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve İmamlarla ilişkilendirilmesidir. Sûfilerde ve diğer Sünnî kaynaklarda çoğunlukla Hz. Peygamber'in tıbbî uygulamalarını içeren eserlere Tıbb-ı Nebevî ve buna benzer adlar verilirken Şîa'ya ait eserlerin "Tıbbu'l-İmâm Ali", "Tıbbu Ehl-i Bey"t, "Tıbbu'l- Eimme" gibi adlarla kaleme alınması bunun en açık örneğidir. Sûfilerde rüya, keşf, ilham yöntemleriyle hastalıkların tedavisine de aracı olarak görülen şahıslar gibi Şîa'nın dinî otorite olarak kabul ettiği İmamlar vardır. Fakat tıbbî bilgilerin kaynağını vahye ve Hz. Peygamber'e oradan da İmamlara isnad eden Şîa'da, tâbî oldukları İmamlara bağlılık ve itaat Sûfilerin bağlı olduğu şahıslara olan itaatten daha katıdır. Bu katı bağlılık da, mezkûr mezhepte "imama tabi olmanın iman şartı olması"na dayandırılabilir. Çalışmamız esnasında bu iki grup arasında en bariz farklılık olarak, Şîa'nın sahip olduğu itikada uygun olarak şifa niyetiyle Hz. Hüseyin toprağını kullandıklarını gördük.

Bibliyografya

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs*, (I-II), thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yusûf b. Hendavî, Mektebetü'l-asriyye, byy., 2000.
- Adlebî, Selahaddin b. Ahmed, *Menhecü nakli'l-mutûn inde ulemâ'l-hadîsi'n-Nebeviyye*, Dâru'l-âfâ-ki'l-cedîde, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, (I-XLV), thk. Şuab el-Arnâûd, Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Âmilî, eş-Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, *Vusûlu'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, thk. es-Seyyid Abdüllatif Kuhkemerî, byy., 1041.
- Apaydın, H. Yunus, "Nasları Anlamada Yöntem Sorunu", *Marife: Bilimsel Birikim*, c.2, sy.1, 2002/Bahar.
- Atmaca, Veli, *Hadislerde Rukye*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010.
- Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca Hastalık Algılamasında Dua Şifa İlişkisi*, Gereklî Kitap, İstanbul, 2011.
- Atmaca, Tarih Boyunca İnanç ve Tıp -İnanç Tıp ve Büyünün Ortak Serüveni, Gereklî Kitap, İstanbul 2011.
- Atmaca, Veli, "Hadisleri Bakımından Cevahiru'l- Ebrar min Emvaci'l- Bihar (Yesevi Menakıbnamesi) Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 11 Sayı: 2, Sayfa: 327-344, ELAZIĞ-2001.
- Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1986.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim, *Sahih*, (I-IX), thk. Muhammed. b. Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru tavki'n-necât, byy., 1422.
- Coşkun, İbrahim, "Şia'da İmamların Otoritesi", *Dicle Üniveresitesi İlahiyat Fakültesi Yay.*, Cilt: VII, Sayı: I, Diyarbakır, 2005.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1983.
- Çiştî, Şeyh Hakîm Muînüddin, *Sûfi Tıbbı*, Çev. Hayrettin Tekümit, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Dumanlı, Ayşe, *Şî'â'ya Göre Rukye Rivayetleri ve Ehl-i Sünnet Rivayetleri İle Mukayesesi (Kitâbu Tıbbı Ehl-i Beyti'n-Nebi Özelinde)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimlere Enstitüsü, Elazığ, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen, (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, ts.
- Ebû Nuaym el- İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (I-X), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1409.
- Ebû Tâlib el-Mekki, Muhammed b. Ali b. Atıyye, *Kûtu'l-kulûb*, (I-II), thk. Âsım İbrahim el-Kiyâlî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut, 1411/1990.
- Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (çev.: Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997.
- Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- *el-Münkızu min'd-dalâl*, Dâru'l-kütübi'l-hadîsiyye, Mısır, ts.
- *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.

- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul, 1982.
- Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârul'lkütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1990.
- Hakîm Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu hatmi'l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, Beyrut, 1965.
- Hicâzî, Hüsrev Şâhi es-Seyyid Mehdî, *Dürerü'l-ahbâr*, Müessesetü âli'l-beyt, Tahran, 1419.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâleddin Hasan b. Yusuf, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdürrahim Mübarek, İsfehan, ts.
- Hurr el-Âmilî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *Vesâilü's-Şia ilâ tahsil mesâilü's-şeria*, thk. Şeyh Muhammed Râzî, Dâru ihyâ'i-türâsî'l-arabî, Beyrut, ts.
- Hücvirî, Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.
- Hüseyn b. Bistâm, Abdullah b. Bistâm, *İmamların Tıbbı*, (Trc. Hayrettin Tekümit), İstanbul 2000.
- İbn Babeveyh, Ebû Cafer Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin, *Risâletü'l-itikâdî'l-İmâmiyye, (Şii İmamiyenin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, (I- II), thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru ihyâi kütübî'l-arabî, byy., ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 2001.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, (I-IV), thk. Osman Yahya, Kahire, 1972.
- el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (taktim), M. Mataracı, Beyrut, 1414/1994.
- İmâm Rızâ, Ebû'l-Hasan Ali bin Musa, *Tıbbu'l-İmâm er-Rızâ (er-Risâletü'z-zehebiyye)*, thk. Muhammed Mehdî Necfâ, Mektebetü'l-imâmi'l-hakîmi'l-âmme, byy., 1982.
- Kesgin, Salih, *Hadisin Tespit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2011.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Konevî, Sadreddin, *Miftâhü ğaybi'l-cem ve tafsîluh*, thk. M. Hacevî, Tahran, 1374/1979.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâle*, (I-II), thk. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'l-meârif, Kahire, ts.
- Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahi el-Besyûnî, Mısır, ts.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmiyye Şiası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, Rağbet Yay., İstanbul, 2012.
- Kuzudişli, Bekir, *Şia ve Hadis*, Klasik, İstanbul, 2017.
- Küçük, Hülya-Yeğîn, Zeynep Arzu, *Tasavvuf ve Tıp, Ensar*, İstanbul, 2016.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, *el-Usûl mine 'l-Kâfi*, Şiraz, 1347.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *er-Riâye li hukûkullâh*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut, ths.
- Muhsin Akil, *Tıbbu'l-İmâm Ali*, Dâru'l-muhaccetü'l-beydâ, byy., 2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübâra, Mısır, 1356.
- Öz, Şaban, *Şia ve Tarih*, Araştırma Yay., Ankara, 2013.
- Saîd Akil Sirâc Saîd, *Sılatullâhi bi'l-kevn fi't-tasavvufi'l-felsefi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Mekke, 1414.
- Sakallı,Talat, Rüyâ ve Hadis Rivayeti, Isparta: Tokoloğlu Ofset Yay., Isparta, 1994.

- Saklan, Bilal, *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis Sufiler ve Sufi Muhaddisler (H. IV/M.X. Asır)*, Beyaz Kitapevi Yay., Ankara, 1971.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman Hışt, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1985.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Abdülbaki Sürûr, Dâru'l-kütübi'l-hadîsiyye, Mısır, 1960.
- Seyyid Abdullah Şübür, *Tıbbu'l-eimme*, (I-II), Dâru'l-murtezâ, Beyrut, 2009.
- Subkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyuddîn, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (I-X), thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, byy., 1413.
- Şeker, Necmeddin, *Tasavvufta Hadis Yorumu*, Ankara, 2016.
- Tartı, Nevzat, "Rüyâ Kültürü ve Hadîşçi Karizması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI, (2006) Sayı: 3, s. 9-40.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'lgarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1993.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan, *Uddetü'l-usûl*, (I-II), thk. Muhammed Mehdi Necef, Halil b. Gâzî el-Kazvîni, Müessesetü'l-âli'l-beyt, Kum, ts.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, TDV Yay., Ankara, 2011.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar, İstanbul, 2012.
- Uzluk, F:N., *Genel Tıp Tarihi*, Ankara, 1958.
- Yavuz, S. Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV., Ankara, 2000.
- Yıldırım, Enbiya, "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyâya Verdiği Değer", *CÜİFD.*, c.5, 2001.

